نسایم گلشن

(شرح گلشن راز)

نگاشته

شاه داعی الی اللّٰه شیرازی

ذخیرہ
صاحبزادہ میاں جمیل احمد نقشبندی مجددی نقشبندی
لاہور پاکستان

تصحیح و پیشگفتار

مُحمّد نذیر رانجها

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

نسایم گلشن

(شرح گلشن راز)

نگاشته

شاه داعی الی الله شیرازی

ذخیرہ

تصحیح و پیشگفتار

محمد نذیر رانجها

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

Marfat.com

Marfat.com

شناسنامهٔ این کتاب

نام : نسایم گلشن

نگارنده : شاه داعی الی الله شیرازی

تصحیح و پیشگفتار : محمّد نذیر رانجا

سخن مدیر : مدیر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

ناشر : مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

شمارهٔ ردیف : ۶۷

تعداد : ۱۰۰۰

خوشنویس : مولانا عبدالعزیز

اوراق بندی : عبدالحفیظ

چاپ : مکتبة العلمیه - لیک روڈ لاهور

صفحات : ۵۲ + ۳۷۶ = ۴۲۸

تاریخ انتشار : فروردین ۱۳۶۲ خ / جمادی الثانی ۱۴۰۳ ق / مارس ۱۹۸۳ م

بها : ۷۵ روپیه پاکستانی

Marfat.com

انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

60302

شمارهٔ

۶۷

تاسیس برمبنای موافقتنامهٔ مؤرخ آبان ماه ۱۳۵۰ مصوب دولتین ایران و پاکستان

Marfat.com

بسم الله الرحمن الرحیم

سخنِ مدیر

عرفان اسلامی که در آغاز پیدایش، بیشتر "حال" بود، با ظهور بزرگانی همچون ابن عربی و صدرقونوی جنبهٔ فلسفی و نظری نیز پیدا کرد و به صورت یک دستگاه منسجم فکری درآمد که ظریف ترین اندیشه ها و عمیق ترین نظریات مربوط به هستی شناسی و جهان شناسی و خداشناسی و انسان شناسی و... با نظم و ترتیب منطقی در آن گنجانده و در معرض تحقیق و نقادی نهاده شد، و تعلیم و تعلّم متون آن (به گونه ای که در مورد کتاب های فلسفه و کلام معمول بود) در حوزه های درسی رواج و شیوع یافت، و چنان آثاری در تشریح و تبیین قضایا و مفاهیم مطروحه در آن عرضه گردید که به لحاظ متانت مبانی و استحکام اصول، آن ها را با مهم ترین تصنیفات و تألیفات حکیمان و دانشمندان برابر توان انگاشت.

یکی از ارزنده ترین این آثار "گلشن راز" زادهٔ طبع شیخ محمود شبستری، منظومه ای است نسبتهٔ کوتاه و در عین حال بسیار پرمغز و دلپذیر که یک دوره عرفان نظری و تعالیم ابن عربی را در قالبی از شعر زیبای پارسی ریخته و با چهره ای دل انگیز ارائه نموده است. منظومهٔ مزبور به خاطر اهمیتی که در میان اهل دل و صاحبنظران کسب کرده، از همان روزگاری که سروده شد

Marfat.com

نسخه های فراوان از آن برداشتند که اکنون نیز باقیماندهٔ آن ها در کتابخانه های سراسر عالم برجاست، و پس نیز که فن چاپ معمول گشت، بارها در تیراژ بسیار در ایران و هند و پاکستان و اروپا و ترکیه طبع و انتشار یافت و به کرات نیز به زبان های دیگر (از جمله عربی، ترکی، اُردو، انگلیسی*، آلمانی و ...) ترجمه گردید چنان که از قدیم ترین ایام تا امروز نیز نزدیک پنجاه شرح (و شاید هم بیشتر) بر آن نوشته شده که بسیاری از شارحان خود از متفکران و دانشمندان و عارفان بزرگ به شمارند و به جرأت می توان گفت که این اندازه اهتمام در تجزیه و تحلیل هیچ یک از متون فارسی به کار نرفته است.

در میان شروح گلشن راز، کتاب "نسایم گلشن" تألیف سید نظام الدین محمود حسینی معروف به داعی الی الله جائی ویژه دارد و هرچند این شرح از نظر بسط و تفصیل به پای شرح بسیار رایج لاهیجی نمی رسد، امّا باطن نزدیک به یقین می توان ادعا کرد که از حیث عمق مطالب و علو معانی اگر برتر از آن نباشد فروتر از آن نیست. گذشته از آن که پیش از شرح مزبور نگارش یافته و مؤلف آن که از عارفان و متفکران و عالمان بزرگ ایران در قرن نهم هجری بوده، تحقیقاً نیم قرن پیش از لاهیجی درگذشته است و نثر آن نیز (که کیفیت آن را در این چاپ کاملاً حفظ کرده ایم) ارزشمندتر از نثر لاهیجی است که گذشته از متأخرتر بودن حتّی کیفیت آن را در ضمن چاپ های متعدد کتابش نمی توان احساس کرد. چرا که هنوز چاپ منقحی از آن بر اساس قدیم ترین نسخه ها صورت نگرفته است و ...

---

* ترجمهٔ انگلیسی "گلشن راز" همراه با متن اصلی آن قبل به وسیلهٔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان تجدید چاپ و منتشر شده است.

Marfat.com

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان که یکی از وظایف خود را احیاء مواریث فکری و فرهنگی اسلامی می داند و در این رابطه بسیار کتاب های گرانقدر در زمینه های مربوط به معارف اسلامی ـ از جمله عرفان اسلامی ـ تصحیح و طبع کرده یا در دست تصحیح و انتشار دارد، اینک "نسایم گلشن" را تقدیم اهل ذوق و ارباب معرفت می نماید و امیدوار است که در آیندهٔ نزدیک از سوئی، دیگر آثار شارح اندیشمند را در دسترس جویندگان قرار دهد (هم اکنون شرح وی بر مثنوی معنوی در دست کتابت است) و از سوئی دیگر نیز بقیهٔ شروحی را که بر این منظومهٔ پرارج نوشته اند برای چاپ و توزیع آماده نماید. ربنا آتنا من لدنک رحمة وهیئ لنا من امرنا رشدا.

مدیر

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

Marfat.com

فهرست مطالب کتاب

سخنِ مدیر	۷-۵
پیشگفتار	۴۹-۹
متن	۳۱۹-۱
فهرست ها	۳۲۱
فهرست آیات قرآن	۳۳۹-۳۲۳
فهرست احادیث	۳۵۵-۳۴۰
فهرست اقوال	۳۵۷-۳۵۶
فهرست اشعار عربی و فارسی	۳۶۱-۳۵۸
فهرست نام کسان	۳۶۵-۳۶۲
فهرست نام کتاب ها	۳۶۵
فهرست نام جای ها	۳۶۶
مأخذ و منابع و اختصارات	۳۷۵-۳۶۷

Marfat.com

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار

شاه داعی الی الله ملقب به "نظام الدین" و "داعی الی الله" و مسمّی به "محمود" و متخلص به "داعی" از سادات حسینی شیراز است. نسبش به نوزده واسطه به حضرت زید بن علی بن حسین می رسد. ناگفته نماند که "داعی" لقب خانوادگی و نیاکانش است. وی از فرزندان قاسم بن حسن ملقب به "داعی الصغیر" (م ۳۱۶ ه.) می باشد که در اواخر قرن سوم هجری در طبرستان و گرگان دری سلطنت و امارت داشته است.

آقای محمد دبیرسیاقی پیشگفتار مفصلی در شرح احوال و آثار داعی بر کلیات چاپ شدهٔ وی نوشته اند که این ناچیز نه چیزی می توانم بر آن بیفزایم و نه در اندیشهٔ تکرار سخنان ایشان هستم. ایشان سال زایش او را ۸۱۰ ه. و مرگش را ۸۷۰ ه. برگزیده اند.

مزارش در شیراز معروف به نام "شاه داعی" ست تذکره ها از فرزندان او تنها "میر قاسم" را نام برده اند که در کنار مزار پدر مدفون است. او دیوان پدر را بخط خود به یادگار گذاشته و در سال ۹۲۰ هجری فوت کرده است

شاه داعی واعظی بلیغ بود و قریب سی سال بندگان خدا را وعظ و نصیحت کرد. پس از نوشیدن شربت سیر و سلوک مست گشته، اوّل مرید شیخ مرشد الدّین

Marfat.com

ابو اسحاق بهرامی[1] (م ۸۴۱ ه.) که از خلفای شاه نعمة الله ولی کرمانی م ۸۳۴ ه. بوده) شده است و سپس مرید و خلیفه شاه نعمة الله ولی کرمانی گشته است. وی پس از وفات ابو اسحاق ـِی بر مسندِ ارشاد متمکن گشت و شیخ سلسلهٔ نعمة اللهی در شیراز شده است. و روزگار خود را بسرودن اشعار و تصنیف و تألیف بزبان فارسی و عربی بسر برده و در سال ۸۶۰ هجری دیوان خود را گرد آورده است.

تألیفات او را آقای دبیر سیاقی در آن پیشگفتار[2] ۲۴ و شادروان میرزا محمد علی مدرس (م ۱۳۷۳ ه.) در ریحانة الادب[4] ۳۷ (با مکررات، که برخی را به دو نام آورده است) و طرائق الحقائق[5] ۳۵ و ریاض العارفین ۳۶ نام برده اند. و نسخه خطّی رسایل شاه داعی شیرازی که ما در دست داریم دارای ۷۲ اثر از وی می باشد. و معرفی کامل آن ها در فهرست[6] کتابخانهٔ گنج بخش (مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان) آمده است. در اینجا با پوزش تنها به ذکر نام آن ها (با ذکر منابع) اکتفا می کنم:

۱- آقای محمد دبیر سیاقی نسبت ایشان را بدو گونهٔ بهرانی و بهرامی نوشته اند و بهرانی را از نسبت به بهران (ن. ک. سمعانی برگ B ۹۶) مناسبتر دانسته اند.

۲- در پیشگفتار علی اصغر حکمت (کلیات: یه) ۸۵۱ ه. آمده، که گویا غلط چاپی ست.

۳- ص ۲۵ (به نقل از آثار عجم).

۴- ج ۲: ۲۰۹.

۵- ج ۳: ۵۰ و ۵۱.

۶- ج ۱: ۴۰۴-۴۲۲.

Marfat.com

۱- اسوة الکسوة

درخرقه پوشی. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۶۴۹- ۶۵۴). فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۸. "شانزده رساله" چاپ دبیرسیاقی. ریحانة الادب ۲: ۲۰۹. طرائق الحقائق ۳: ۵۱. ریاض العارفین ۱۱۰. فهرست مشترک ۱: ۱۴۳. نفیسی ۱: ۳۱۱.

۲- اشارة التفأل

درفالگیری باقرآن. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۶۴۲- ۶۴۵). فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۷ و ۴: ۲۳۲۹. فهرست مشترک ۱: ۱۴۳. آثارِعجم ۴۸۶. طرائق الحقائق ۳: ۵۱. ریاض العارفین ۱۱۰. نفیسی ۱: ۳۱۱. درچهار مأخذ اخیر به نام "اشارة الثقال" آمده و این درست به نظر نمی آید زیرا که در دیباچه آن آمده است: "این مختصری ست در کیفیت تفأل از قرآن مجید. درمشروعیت این فال بتخصیص چیزی وارد نشده، امّا دراصل تفأل باسم نیکو وکلمه حسنه اخبار و احادیث هست."

۳- الاشعار العربیة

چندین قصیده وقطعه. پیرامون ۱۸۰ بیت. به زبان عربی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۸۲- ۸۶). فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۶. "کلّیات" چاپ

Marfat.com

دبیرسیاقی۔ نشریۂ دانشگاہ ۹: ۱۳۱۰.

٤۔ اشعار ملمعہ

پیرامون ۶۰ بیت. بہ زبانِ عربی و فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۸۶۔۸۷)۔ فہرست گنج بخش ۱: ٤۰۶۔ فہرست مشترک، بخش منظومہ ھا. ن.ک. "کلیات" چاپ دبیرسیاقی. "ملمعات" نشریۂ دانشگاہ ۹: ۱۳۱۰ "ملمعات".

۵۔ اصطلاحات رسالہ...

در بعضی از مصطلحات صوفیہ موحدہ کہ از عبارت ایشان مفہوم گشتہ است.

(دیباچہ) بہ زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۲۹۔ ۶۳۸ ھامش)۔ فہرست گنج بخش ۱: ٤۱۶۔ فہرست مشترک، بخش عرفان۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ ن.ک. بہ اتہ، ص ۲۲۳ "رسالہ در اصطلاحات صوفیہ از محمود شیراز" ۲٤۔۱۹۲۲.

۶۔ اعیان ثابتہ

دربارۂ اعیان ثابتہ کہ از غوامض مسایل تحقیق است. بہ زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۵۶۲۔ ۵۶٤ ھامش)۔ فہرست گنج بخش ۱: ٤۱۳۔ ٤۱٤۔ نسخہ ھای فارسی ۲: ۷۳۹ کہ ناشناختہ ماندہ۔ فہرست مشترک، بخش عرفان.

Marfat.com

۷۔ اوراد

ادعیہ و اذکار۔ بہ زبان عربی و فارسی۔

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۴۳۔ ۶۴۷ حاشیہ)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۲۰۔ فہرست مشترک بخش اوراد۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔

۸۔ بیان عیان

در اثبات واجب الوجود۔ بہ زبان فارسی۔

نسخۂ گنج بخش (ص ۳۴۷۔ ۳۵۴)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۱۔ فہرست مشترک بخش عرفان۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیر سیاقی۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ نسخہ ہای فارسی ۲: ۱۶۸۔ آثار عجم ۴۸۶۔

۹۔ تاج نامہ

مثنوی ست بہ زبان فارسی، دربارۂ "عصابہ" و "تاج" و شرائط آن ہا۔

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۴۷۔ ۶۴۸ حاشیہ)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۲۱۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیر سیاقی۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ فہرست مشترک، بخش منظومہ ہا۔

Marfat.com

۱۰۔ تأویل آیتی من کلام اللّٰہ

تفسیر عارفانۂ دو آیت قرآن. بہ زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۵۸۔ ۶۶۲ ھامش)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۲۲۔ فہرست مشترک ۱: ۱۵.

۱۱۔ تحریر الوجود المطلق

دربارۂ وجود مطلق. بہ زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۵۸۵۔ ۵۹۰ ھامش)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ فہرست مشترک، بخش عرفان۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیر سیاقی "رسالۂ تحریر معنی الوجود"۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ آثار عجم ۴۸۶.

۱۲۔ تحفۃ المشتاق

دربیان سہ قسم معنی اشتیاق ... در واقع یک روانشناسی زیبایی ست، صوفیانہ. بہ زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۱۵۔ ۶۲۱ ھامش)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ فہرست مشترک، بخش فلسفہ۔ آثار عجم ۴۸۶.

Marfat.com

۱۳۔ ترجمۃ الاخبار العلویۃ

شرح منظوم چہل سخن از سخنان پندآموز حضرت علی کرم اللہ وجہہ است. بہ زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۴۵۔۶۴۷)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۷۔ فہرست مشترک، بخش اخلاق۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیر سیاقی۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ آثار عجم ۴۸۶.

۱۴۔ ترجمۂ رسالۂ شیخ

متن از محیی الدین عربی (م ۶۳۸ھ) است، بہ زبان عربی کہ بزبان فارسی برگردانیدہ شد. دربارۂ مسایل عرفانی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۵۹۰۔۵۹۵ حاشیہ)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۵۔ فہرست مشترک، بخش عرفان۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیر سیاقی "شرح بر بعضی کلمات محیی الدین" و در فہرست مندرجات "ترجمۂ رسالۂ شیخ"۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ حرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰. در ہر سہ مأخذ بہ نام "ترجمہ رسالہ محیی الدین" آمدہ است۔ آثار عجم ۴۸۶ "شرح بر بعض کلمات محیی الدین".

۱۵۔ التلویحات الحریۃ

دربارۂ وجود خدای وصفات وافعال او و توحید و تصوف وکشف واینگونہ

Marfat.com

مسایل صوفیانہ. بہ زبان عربی.
نسخۂ گنج بخش (ص ۶۶۰ - ۶۶۴)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۹۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ فہرست مشترک، بخش عرفان.

تتمہ: رسالہ...

۱۶۔ جمال کمال

بحثی فلسفی وصوفیانہ دربارۂ "کمال" است. بہ زبان فارسی.
نسخۂ گنج بخش (ص ۵۷۸ - ۵۸۶ ھامش) "بہ نام "جمال کمال"۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۴ "جمال وکمال"۔ فہرست مشترک، بخش فلسفہ۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ ذریعہ ۸: ۲۸۸۔ درچہار مأخذ اخیر بہ نام "دیباچۂ جمال وکمال" آمدہ است.

۱۷۔ جواہر الکنوز

درشرح سی رباعی از رباعیات شیخ سعدالدین حموی (م ۶۵۰ھ). بہ زبان فارسی
نسخۂ گنج بخش (ص ۳۵۴ - ۳۶۸)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۱۔ فہرست مشترک، بخش عرفان۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ آثار عجم ۴۸۶.

Marfat.com

۱۸- چشمۂ زندگانی: ستۂ داعی

بروزن "خسرو و شیرین" نظامی (م ۶۰۷ تا ۶۱۵ ھ). دارای ۷۶۸ بیت می باشد و سال اتمام آن ۸۵۶ ھ. است. به زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۲۷۶-۲۹۰). فہرست گنج بخش ۱: ۴۰۹. "کلیات" چاپ دبیرسیاقی. ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹. اتہ ۱۲۹۸ "کتاب چشمۂ زندگانی". ذریعہ ۵: ۳۰۷. نفیسی ۱: ۳۱۱ و ۲: ۷۸۷. نسخہ ھای فارسی ۴: ۲۷۵۴ و ۲۹۰۲. طرائق الحقائق ۳: ۵۰. ریاض العارفین ۱۰۹. مجمع الفصحا ۴: ۳۳. فہرست مشترک، بخش منظومہ ھا. آثار عجم ۴۸۶.

۱۹- چہار چمن: ستۂ داعی

بروزن "ہفت پیکر" نظامی (م ۶۰۷ تا ۶۱۵ ھ) مشتمل بر ۹۱۰ بیت است و بسال ۸۴۲ ھ. تمام شدہ. بہ زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۲۵۶-۲۷۵). فہرست گنج بخش ۱: ۴۰۹. "کلیات" چاپ دبیرسیاقی. ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹. ذریعہ ۵: ۳۱۱. اتہ ۱۲۹۸. نفیسی ۱: ۳۱۱. نسخہ ھای فارسی ۴: ۲۷۵۶. طرائق الحقائق ۳: ۵۰. ریاض العارفین ۱۰۹. مجمع الفصحا ۴: ۳۳. فہرست مشترک، بخش منظومہ ھا. آثار عجم ۴۸۶.

۲- چہار مطلب

در شرح و تفسیر چہار آیت از قرآن مجید، ۱- آیۂ ۳۵ سورۂ النور، ۲- آیۂ ۲۹

Marfat.com

سورۂ الحجر، ۳۔ آیۂ ۱۵ سورۂ قٓ، ٤۔ آیۂ ٥٤ سورۂ المآئدۃ. بہ روش عرفانی.

بہ زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ٦٣٦۔ ٦٤٠)۔ فہرست گنج بخش ۱: ٤١٦ و ٤١٧۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیرسیاقی۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ ذریعہ ٥: ٣١٤۔ طرائق الحقائق ۳: ٥١۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ٣١١۔ فہرست مشترک، بخش عرفان.

۲۱۔ چہل صباح: ستّۂ داعی

بر وزن "لیلیٰ و مجنون" نظامی (م ٦٠٧ تا ٦١٥ ھ). دارای ٧٦٣ بیت و بسال ٨٤٣ ھ. اتمام یافتہ. بہ زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ٢٣٩۔ ٢٥٦)۔ فہرست گنج بخش ۱: ٤٠٨۔ "کلیات" چاپ دبیرسیاقی۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ اتہ ۱۲۹۸، ۳ "کتاب چہل صباح"۔ ذریعہ ٥: ٣١٦۔ نفیسی ۱: ٣١١۔ نسخہ ہای فارسی ٤: ٢٧٥٨۔ طرائق الحقائق ۳: ٥٠۔ ریاض العارفین ۱۰۹۔ مجمع الفصحا ٤: ٣٣۔ فہرست مشترک، بخش منظومہ ہا۔ آثار عجم ٤٨٦.

حاشیہ مثنوی: حواشی مثنوی: شرح مثنوی

۲۲۔ حواشی مثنوی: حاشیہ مثنوی: شرح مثنوی

شرح مختصر شش دفتر مثنوی معنوی مولانای بلخی رومی (م ٦٧٢ ھ).

Marfat.com

به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۳۷۷-۶۳۴). فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۲-اته. ذکرش ۱۲۹۸-۱۱۰۰-۱۰۹۹ "کتاب حاشیهٔ مثنوی: شرح مثنوی". ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ "شرح مثنوی مولوی". ذریعه ۱۴: ۵۵ "شرح المثنوی". نسخه های فارسی ۵: ۳۴۹۷ "شرح مثنوی معنوی". طرائق الحقائق ۳: ۵۰ "شرح بر مثنوی مولوی". ریاض العارفین ۱۱۰ "شرحی ... بر مثنوی مولوی". مجمع الفصحا ۴: ۳۳ "شرحی ... بر مثنوی مولوی". فهرست مشترک، بخش عرفان. آثار عجم ۴۸۶ "شرح بر مثنوی مولوی رومی".

۲۳. خیر الزاد فی المبدء والمعاد

کتاب فلسفی صوفیانه است. متن بعربی ست و زیرنویس آن به فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۳۲۶-۳۴۶). فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۰. ریحانة الادب ۲: ۲۰۹. نسخه های فارسی ۲: ۱۱۴۲. ذریعه ۷: ۲۸۴. طرائق الحقائق ۳: ۵۱. ریاض العارفین ۱۱۰. نفیسی ۱: ۳۱۱. فهرست مشترک، بخش فلسفه. آثار عجم ۴۸۶.

در البحر: رساله...

دیباچهٔ جمال و کمال: جمال کمال

۲۴. دیباچهٔ دیوان

دیباچهٔ دیوان شاه نعمت الله ولی (م ۸۳۴ ه) ست که داعی بر نسخه ای از دیوان

Marfat.com

وی نگاشته است. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۵۷۳ - ۵۷۸ هامش). فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۴. فهرست مشترک، بخش ادبیات نثری.

۲۵- دیوان

بنگرید به: قدسیات، واردات، صادرات، عرایس الترجیح، کان ملاحت، رباعیات، مقطعات، مناقب، سخن تازه.

فهرست گنج بخش ۳: ۱۴۵۳. اته، کیو ۱۰۹۹، ۱۲۹۸. طرائق الحقائق ۳: ۵۰. نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴. ریاض العارفین ۱۰۹. مجمع الفصحا ۴: ۳۳. فهرست مشترک، بخش دیوان ها. ذریعه ۹: ۳۱۴. "کلیات" چاپ دبیرسیاقی. نشریهٔ دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

۲۶- راه روشن

در سیر و سلوک. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۵۳۹ - ۵۵۵ هامش). فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۳ "راه و روشن". "شانزده رساله" چاپ دبیرسیاقی "رساله راه روشن". طرائق الحقائق ۳: ۵۱. ریاض العارفین ۱۱۰. نفیسی ۱: ۳۱۱. ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ در چهار مأخذ اخیر به نام "لطایف راه روشن" آمده که اشتباه است. نسخه های فارسی ۵: ۳۵۷۳. فهرست مشترک، بخش عرفان.

Marfat.com

۲۷۔ رسالۂ تینیہ

تفسیر نکاتی ست از سورۂ "التّین" بہ روش صوفیانہ. بہ زبان فارسی.
نسخۂ گنج بخش (ص ۶۵۴-۶۵۵)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۸۔ فہرست مشترک ۱: ۴۷.

۲۸۔ رسالۂ در البحر

در شرح بیتی از اشعار شیخ فریدالدین عطار (م ۶۲۷ ھ). بہ زبان فارسی.
نسخۂ گنج بخش (ص ۶۳۸-۶۴۱ ھامش)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۲۰۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیر سیاقی۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰ "رسالۂ در البحر فی معنی بیت العطار"۔ نفیسی ۱: ۳۱۱ "در البحار فی معنی بیت العطار"۔ فہرست مشترک، بخش عرفان۔ ن.ک. آثار عجم ۴۸۶ "شرح بعض از اشعار عطار".

۲۹۔ رسالۂ رضائیہ

ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۲۱۱۔ آثار عجم ۴۸۶.

Marfat.com

۳۰۔ رسالۂ شجریہ

در تفسیر و تاویل "شجرۂ زقوم" آیت ۶۲ سورۂ الصافات به روش عرفانی.

به زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۴۸-۶۵۳ هامش) ۔فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۱۔ "شانزده رساله" چاپ دبیرسیاقی ۔طرائق الحقائق ۳: ۵۱ ۔ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ فهرست مشترک ۱: ۵۹ ۔

۳۱۔ رساله فی معنی المحبة

دربارۂ محبت و دوستی و عشق. به زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۵۹۹ - ۶۱۰) ۔ فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۵۔ نفیسی ۲: ۷۸۷ "رساله فی المحبه"۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱ ۔ریاض العارفین ۱۱۰۔ فهرست مشترک ۱: ۵۹ ۔ آثار عجم ۴۸۶.

۳۲۔ رساله فی الولایه

در موضوع و مقصد ولایت و وظائف ولی ست. به زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۶۹-۶۷۱ هامش) فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۲۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ طرائق الحقائق[1] ۔ریاض العارفین ۱۱۰۔ در سه مأخذ اخیر به نام "رسالۂ ولایت" آمده است۔

۱۔ بنوشتۂ آقای دبیرسیاقی نام این رساله در طرائق الحقائق بوده ولی کتاب طرائق الحقائق که ما در دست داریم در آن رساله ای با این نام نیست.

60302

Marfat.com

فرست مشترک، بخش عرفان۔ آثار عجم ۴۸۶ "رسالہ ولایہ"۔

رسالہ لطایف : لطایف

۳۳۔ رسالۂ مراشد

دربارۂ مسایل عقیدتی بہ روش عرفانی۔ بہ زبان عربی۔

نسخۂ گنج بخش (ص ۵۱۸۔۵۲۹ ھامش) "رسالۂ مراشد"۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۲۔ "رسالۂ مراشد"۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ ذریعہ ۲۰: ۲۹۹ کہ نسبت نگارندہ را آملی آورد۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹ در شش مأخذ اخیر بہ نام "مراشد الرموز" آمدہ است۔ آثار عجم ۴۸۶ "مراشد الرموز"۔

رسالہ ولایہ : رسالہ فی معنی الولایہ

رضائیہ : رسالہ...

۳۴۔ ساقی نامہ

مثنوی ست در بحر خفیف۔ بہ زبان فارسی۔

نسخہ ہای فارسی ۴: ۲۸۶۷۔ ذریعہ ۱۲: ۱۰۶۔ اتہ ۱۲۹۸۔ نشریۂ دانشگاہ ۱: ۲۶۔

۳۵۔ سبعہ سیارہ

ہفت قصیدہ اوست۔ پیرامون ۴۰۰ بیت۔ بہ زبان فارسی۔

Marfat.com

نسخهٔ گنج بخش (ص ۷۲-۸۶)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ و ۴۰۶۔ "کلیات" چاپ دبیرسیاقی۔ نسخہ ہای فارسی ۳: ۲۳۲۴ "سبعہ سیارہ (قصاید) وجز "ستّۂ داعی" است" فہرست مشترک، بخش منظومہ ھا۔ نشریۂ دانشگاہ ۹: ۱۳۱۰۔

۳۶۔ ستّۂ داعی (دارای: مشاہد، گنج روان، چہل صباح، چہار چمن، چشمۂ زندگانی، عشق نامہ)

نسخهٔ گنج بخش (ص ۲۱۰-۲۲۳ و ۲۲۳-۲۳۹ و ۲۳۹-۲۵۶ و ۲۵۶-۲۷۵ و ۲۷۵-۲۹۰ و ۲۹۰-۳۲۴)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۰۷۔ "کلیات" چاپ دبیرسیاقی۔ ذریعہ ۹: ۳۱۴ و ۱۲: ۱۴۳۔ اتہ ۱۲۹۸۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ نسخہ ھای فارسی ۳: ۲۳۲۴ و ۴: ۲۹۰۱ و ۲۹۰۲۔ ریاض العارفین ۱۰۹۔ مجمع الفصحا ۴: ۳۳۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۰۔ فہرست مشترک بخش منظومہا۔ آثار عجم ۴۸۶۔

۳۷۔ سخن تازہ

نیز دیوان سرود ھای اوست۔ در پیرامون ... ابیت۔ بہ زبان فارسی۔ نسخهٔ گنج بخش (ص ۱۲۹-۱۵۴)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۰۷۔ "کلیات" چاپ دبیرسیاقی۔ نسخہ ھای فارسی ۳: ۲۳۲۴ "سخن تازہ (غزلہا)"۔ فہرست مشترک بخش دیوان ھا۔ نشریۂ دانشگاہ ۹: ۱۳۱۰۔

Marfat.com

۳۸۔ سرّ الحقیقہ

در شرح برخی از اصطلاحات صوفیانہ. بہ زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۴۲-۶۴۳ حاشیہ)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۲۰۔ فہرست مشترک، بخش عرفان.

۳۹۔ سرّ قلبہ

عرفان. بہ زبان عربی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۵۳-۶۵۵ حاشیہ)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۲۱.

۴۰۔ سلوۃ القلوب

ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱.

۴۱۔ سمرۃ الحبیب

دربارۂ حب و محبوب بہ روش عرفانی. بہ زبان عربی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۳۷۴) "سمرۃ الحبیب"۔ فہرست گنج بخش ۱: ۱۲ "سمرۃ الحبیب"۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ در چہار مأخذ اخیر بہ نام "ثمرۃ الحبیب" آمدہ است.

Marfat.com

۴۲ـ سه گفتار مثنوی

سه مثنوی به لهجهٔ شیرازی.

نسخه های فارسی ۳ : ۲۳۲۴ـ نشریهٔ دانشگاه ۹ : ۱۳۱۰ "کلیات" چاپ دبیر سیاقی ـ نشریهٔ دانشگاه ۹ : ۱۳۱۰.

شجریه : رساله...

۴۳ـ الشد و متعلقة العهد

در بیان "شد" که متعارف میان صوفیان است. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۶۶۵-۶۸۴) "الشد و متعلقة العهد"ـ فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۹ و ۴۲۰ "الشد و متعلقة العهد"ـ طرائق الحقائق ۳ : ۵۱ "رسالة الشد و متعلقه بالعد"ـ نفیسی ۲ : ۷۸۷ "رسالة الشد متعلقه بالعد"ـ ریاض العارفین ۱۱۰ "رساله الشد متعلقه بالعد"ـ فهرست مشترک بخش عرفان ـ آثار عجم ۴۸۶ "الشد متعلقة بالعد".

شرح بعض کلمات محیی الدین : ترجمهٔ رسالهٔ شیخ

۴۴ـ شرح بعضی ابیات مثنوی

اثری است جدا از حواشی (شرح) مثنوی معنوی. به زبان فارسی.

Marfat.com

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۵۵ - ۶۶۰)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۹۔ فہرست مشترک، بخش عرفان۔

۴۵۔ شرح بیت عطار

اثری است جدا از درالبحر۔ بہ زبان فارسی۔

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۶۰)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۹۔ نسخہ ہای فارسی ۲: ۱۲۱۹ و ۱۲۲۰۔ فہرست مشترک، بخش عرفان۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیرسیاقی۔ آثار عجم ۴۸۶ "شرح بعض از اشعار عطار"۔

شرح مثنوی مولوی؛ حواشی مثنوی؛ حاشیہ مثنوی

صادرات: کتاب...

۴۶۔ طراز الایالۃ

در ولایت و ولی و آداب و شرایط آن۔ بہ زبان فارسی۔

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۶۲ - ۶۶۷ ہامش)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۲۲۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ فہرست مشترک، بخش عرفان۔ آثار عجم ۴۸۶۔

۴۷۔ عرایس الترجیع

بخشی است از دیوان او۔ در پیرامون ۶۵ بیت۔ بہ زبان فارسی۔

Marfat.com

نسخهٔ گنج بخش (ص ۵۹-۷۲) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ - "کلیات" چاپ دبیرسیاقی نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - فهرست مشترک، بخش دیوان ها - نشریهٔ دانشگاه ۹: ۱۲ "عرایس الترجیعات".

۴۸- عشق نامه: سیّد داعی

بروزن "مثنوی معنوی" مولانای بلخی رومی (م ۶۷۲ ه). دارای ۱۶۶۶ بیت. و آنرا بسال ۸۵۶ (در چهل سالگی) بفرجام برده است. به زبان فارسی.
نسخهٔ گنج بخش (ص ۲۹۰-۳۲۴) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۹ و ۴۱۰ - "کلیات" چاپ دبیرسیاقی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - اته ۱۲۹۸ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۴: ۲۹۰۲ و ۳۰۰۴ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفین ۱۰۹ - مجمع الفصحا ۴: ۳۳ - فهرست مشترک، بخش منظومه ها - آثار عجم ۴۸۶.

۴۹- الفوائد فی نقل العقاید

دربارهٔ عقاید اهل حق و اهل باطل دربارهٔ صانع و مصنوع. به زبان فارسی.
نسخهٔ گنج بخش (ص ۶۴۰-۶۴۲) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۷ - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفین ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ "رسالة - الفرید فی نقل العقاید" - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۴۸۶.

Marfat.com

۵۰۔ فیض مجدد

دیوانی ست از غزلهای عرفانی. دارای ۲۳۵۲ بیت. به زبان فارسی.
نسخهٔ گنج بخش (ص ۱۵۵-۲۰۵)۔ فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۷۔ "کلیات" چاپ دبیرسیاقی۔ نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴۔ فهرست مشترک، بخش منظومه ها۔ نشریهٔ دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

۵۱۔ قدسیات

بخش از دیوان اوست با این نام دارای ۸۴۶ بیت. به زبان فارسی.
نسخهٔ گنج بخش (ص ۵-۲۷)۔ فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۴۔ "کلیات" چاپ دبیرسیاقی۔ ذریعه ۹: ۳۱۴ و ۱۷: ۵۰۔ نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۰۔ ریاض العارفین ۱۰۹ فهرست مشترک، بخش منظومه ها۔ نشریهٔ دانشگاه ۹: ۱۳۱۱.

۵۲۔ قلب و روح

دربارهٔ قلب و روح و جدایی میان آنها. به زبان عربی.
نسخهٔ گنج بخش (ص ۳۷۵-۳۷۶)۔ فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۲۔ ریحانة الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ آثار عجم ۴۸۶.

Marfat.com

۵۳ـ قلهاتیه، رساله...

در انساب شیوخ و پیشوایان صوفیه. به زبان فارسی و عربی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۶۵۵ - ۶۵۸) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۱ و ۴۲۲ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفین ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک بخش سیر.

۵۴ـ کان ملاحت

دیوان اوست به لهجهٔ شیرازی. در پیرامون ۸۵۰ بیت.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۱۱۱-۱۲۸) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۷ - نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ و ۴: ۳۰۵۳ - فهرست مشترک، بخش منظومه ها. "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - نشریهٔ دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

۵۵ـ کتاب الرباعیات

بخشی از دیوان اوست. در پیرامون ۱۴۰ رباعی. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۵۳-۵۹) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ - نسخه های فارسی ۳. ۲۳۲۴ - فهرست مشترک، بخش منظومه ها. ن. ک. "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - نشریهٔ دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

Marfat.com

۵۶ـ کتاب الصادرات

بخشی از دیوان اوست، در موضوعات عرفانی. پیرامون ۷۵۰ بیت. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۹۷ـ۱۱۱) ـ فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۶ ـ "کلیات" چاپ دبیرسیاقی ـ ذریعه ۹: ۳۱۴ ـ نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ ـ طرائق الحقائق ۳: ۵۰ ـ ریاض العارفین ۱۰۹ ـ فهرست مشترک، بخش منظومه ها ـ نشریهٔ دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

۵۷ـ کتاب المقطعات

بخشی دیگر از دیوان اوست، قطعات است. در پیرامون ۲۰۰ بیت. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۴۹ـ۵۲) ـ فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ ـ نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ ـ فهرست مشترک، بخش دیوان ه. ن. ک. "کلیات" چاپ دبیر سیاقی ـ نشریهٔ دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

۵۸ـ کتاب المناقب

بخشی دیگر از دیوان اوست. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۲۷ـ۳۰) ـ فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۴ و ۴۰۵ ـ نسخه های

Marfat.com

فارسی ۳: ۲۳۲۴۔ فہرست مشترک، بخش منظومہ ھا. ن.ک. "کلیات" چاپ دبیرسیاقی.

۵۹۔ کتاب واردات

بخشی دیگر از دیوان اوست با این نام. پیرامون ۹۵۰ بیت. به زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۳۰-۴۹)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۰۵۔ "کلیات" چاپ دبیر سیاقی۔ ذریعہ ۹: ۳۱۴۔ نسخہ ھای فارسی ۳: ۲۳۲۴۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۰۔ ریاض العارفین ۱۰۹۔ فہرست مشترک، بخش منظومہ ھا۔ نشریۂ دانشگاہ ۹: ۱۳۱.

۶۰۔ کشف المراتب

در نبوت و ولایت و لمعان خاص نور الٰہی. به زبان فارسی.

نسخۂ گنج بخش (ص ۶۲۱-۶۲۹)۔ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۶۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیرسیاقی۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ ذریعہ ۱۸: ۹۰۔ نسخہ ھای فارسی ۲: ۱۳۲۰. در دو مأخذ اخیر بدون اسم مؤلف آمدہ است۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ فہرست مشترک، بخش عرفان۔ آثار عجم ۴۸۶.

Marfat.com

۶۱۔ کلمات باقیہ

در اعتقادات بر مبنای گفته های صوفیان. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۵۵۶-۵۶۲)۔ فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۳۔ "شانزده رساله" چاپ دبیرسیاقی۔ ریحانة الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ نسخه های فارسی ۵: ۳۵۹۴۔ فهرست مشترک بخش عرفان.

۶۲۔ کلیات قصاید و غزلیات

بنگرید: فیض مجدد، الاشعار العربیه، سبعه سیاره، سخن تازه.

نفیسی ۱: ۳۱۱۔ نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴۔ "کلیات" چاپ دبیرسیاقی۔ نشریهٔ دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

۶۳۔ کمیلیهٔ رساله...

در شرح عرفانی حدیث کمیل نخعی رض که از حضرت علی کرم الله وجهه پرسیده است. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۵۶۴-۵۶۹ هامش)۔ فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۴۔ ریحانة الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ ذریعه ۱۸: ۱۴۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ نسخه های فارسی ۲: ۱۳۳۱۔ فهرست مشترک بخش عرفان۔ آثار عجم ۴۸۶.

Marfat.com

٦٤ـ کمیلیه ثانیه

گزارش مبسوط تری ست از همان حدیث صوفیانه بروایت حضرت کمیل نخعیؓ.

به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ٥٦٩ـ٥٧٣ هامش) ـ فهرست گنج بخش ١: ٤١٤ـ

"شانزده رساله" چاپ دبیرسیاقی ـ فهرست مشترک، بخش عرفان.

٦٥ـ گنج روان: ستّهٔ داعی

بروزن "اسکندرنامه" ی نظامی (م ٦٠٧ تا ٦١٥ھ). دارای ٧٧٤ بیت.

وبسال ٨٤١ھ بانجام رسیده. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ٢٢٣ـ٢٣٩)ـ فهرست گنج بخش ١: ٤٠٨ـ"کلّیات" چاپ دبیر سیاقی ـ ریحانة الادب ٢: ٢٠٩ ـ اته ١٢٩٨ "کتاب گنج قارون"ـ ذریعه ١٨: ٢٣٧ـ نفیسی ١: ٣١١ ـ نسخه های فارسی ٤: ٢٩٠٢ و ٣٠٨٨ ـ طرائق الحقائق ٣: ٥٠ـ ریاض العارفین ١٠٩ ـ مجمع الفصحا ٤: ٣٣ ـ فهرست مشترک، بخش منظومه ها ـ آثار عجم ٤٨٦.

٦٦ـ لطایف، رساله لطایف

دربارهٔ واجب الوجود وصفات وی. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ٥٢٩ـ ٥٣٨) "رسالهٔ لطایف"ـ فهرست گنج بخش ١: ٤١٢ـ

Marfat.com

۴۱۳ـ "رسالہ لطایف" شانزدہ رسالہ" چاپ دبیر سیاقی ـ طرائق الحقائق ۳: ۵۱ ـ ریاض العارفین ۱۱۰ـ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹. در چہار مأخذ اخیر بہ نام "لطایف راہ روشن" آمدہ و اشتباہ است. نفیسی ۱: ۳۱۱ـ فہرست مشترک، بخش عرفان.

لطایف راہ روشن: راہ روشن

۶۷ـ لمعہ

در معنی صوفی و نسبت آنہا بہ اہل صفّہ. بہ زبان عربی.
نسخۂ گنج بخش (ص ۵۹۵ـ۵۹۹ ھاش)ـ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۵ـ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹ـ طرائق الحقائق ۳: ۵۱ـ ریاض العارفین ۱۱۰ـ نفیسی ۱: ۳۱۱ـ آثار عجم ۴۸۶.

۶۸ـ مثنوی شاہد

(ن.ک. مشاہد).
نفیسی ۱: ۳۱۱ـ مجمع الفصحا ۴: ۳۴.

۶۹ـ مثنویات و متفرقات

مناجات و نعت. پیرامون ۵۰۰ بیت. بہ زبان فارسی.
نسخۂ گنج بخش (ص ۸۷ـ۹۳)ـ فہرست گنج بخش ۱: ۴۰۶ـ فہرست مشترک،

Marfat.com

بخش منظومه ها. ن. ک. "کلیات" چاپ دبیرسیاقی "مثنویات متفرقه"؛ ن. ک.
نشریهٔ دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

۷۰- محاضر السیّر فی احوال سیّد البشر

در احوال پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلّم است. به زبان فارسی.
نسخهٔ گنج بخش (ص ۲۳۱-۵۱۸ هامش). فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۰ - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - ریاض العارفین ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ "محاضر السیّر فی احوال خیر البشر" - آثار عجم ۴۸۶ "محاضر السیّر فی احوال خیر البشر".

۷۱- مرآت العلویه

نفیسی ۱: ۳۱۱.

۷۲- مرآت الوجود

در مراتب وجود، وحدت وجود از راه کشف و شهود. به زبان فارسی.
نسخهٔ گنج بخش (ص ۶۳۴-۶۳۶). فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۶ - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفین ۱۱۰ - ذریعه ۲۰: ۲۸۸ "مرآت الوجود" که بدون نام نگارنده آمده است - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۴۸۶.

Marfat.com

۷۳ـ مراثی

درمرثیۂ شیخ محمد خلیفہ و مولانا رکن الدین شاہ اسلام و احمد اطعمہ (م ۸۵۰ھ).
بہ زبان فارسی.
نسخۂ گنج بخش (ص ۹۳-۹۶) ـ فہرست گنج بخش ۱: ۴۰۶ ـ فہرست مشترک، بخش منظومہ ھا. کلیات" چاپ دبیرسیاقی "کتاب المراثی".

مراشد الرموز: رسالۂ مراشد

۷۴ـ مرمات التسلیل

بند کوتاھی ست دربارۂ خلوص نیت. بہ زبان فارسی.
نسخۂ گنج بخش (ص ۶۴۷-۶۴۸) ـ فہرست گنج بخش ۱: ۴۱۸ ـ فہرست مشترک، بخش عرفان.

۷۵ـ مشاہد: ستۂ داعی

مثنوی ست عرفانی. بہ پیروی از "مخزن الاسرار" نظامی (م ۶۰۷ تا ۶۱۵ھ).
دارای ۵۷۳ بیت. و بسال ۸۳۶ھ. پایان پذیرفتہ. بہ زبان فارسی.
نسخۂ گنج بخش (ص ۲۱۰-۲۲۳) ـ فہرست گنج بخش ۱: ۴۰۷ ـ ۴۰۸ ـ ذریعہ ۱۹: ۲۹۵ و ۲۱: ۳۹. در ہر دو بہ نام "مشاہدہ" آمدہ است. "کلیات" چاپ دبیرسیاقی ـ

Marfat.com

ریحانة الادب ۲ : ۲۰۹ - نفیسی ۱ : ۳۱۱ - اته ۱۲۹۸ "کتاب مشاهد" - نسخه های فارسی ٤ : ۲۹۰۲ و ۳۲۰۲ به نام "مشاهده" - طرائق الحقائق ۳ : ۵۰ - ریاض العارفین ۱۰۹ - مجمع الفصحا ٤ : ۳۳ - فهرست مشترک بخش منظومه ها - آثار عجم ۸۶ "مشاهد"

۷۶- معرفة النفس، رساله فی ...

در شرح "من عرف نفسه ..." به روش عرفانی. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ٦٤٨-٦٤٩) - فهرست گنج بخش ۱ : ٤١٨ - ریحانة الادب ۲ : ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳ : ۵۱ - ریاض العارفین ۱۱۰ - نفیسی ۱ : ۳۱۱ - فهرست مشترک، بخش عرفان.

معنی المحبه : رساله فی ...

معنی الولایه : رساله فی ...

۷۷- مقدمهٔ دیوان

در آن نام کامل مؤلف موجود است و اینکه سن ناظم به پنجاه و پنج رسیده بود. آنچه در عرض چهل سال تقریباً از مفوتات باقی مانده بمدد قلم فرزندی ارجمند در طریقت مستقیم رقم مجموعیت یافت مشتمل بر سه قسم : قدسیات ... واردات ... صادرات. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۲-٤) - فهرست گنج بخش ۱ : ٤٠٤ - ن.ک. نشریهٔ

Marfat.com

دانشگاه ۹۵: ۱۳۱۰ "دیباچه منثور"

مقطعات: کتاب...

ملمعات: اشعار ملمّعه

مناقب: کتاب...

۷۸- نسائم گلشن

در شرح "گلشن راز" شبستری (م ۷۲۰ ه). به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۲- ۲۳۰ هامش). فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۴ "نسائم گلشن". ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- نسخه های فارسی ۲: ۱۴۵۶ و ۵: ۳۵۱۵- ذریعه ۲۴: ۱۳۳- نفیسی ۱: ۳۱۱ "نسائم گلشن" شرح گلشن راز" و ۲: ۷۸۷ که آنجا آمده است "نسائم گلشن" را که شرح گلشن راز باشد "نسایم الاسحار" نام گذاشته است". طرائق الحقائق ۳: ۵۰- ریاض العارفین ۱۰۹- مجمع الفصحا ۴: ۳۳- فهرست مشترک، بخش عرفان- آثار عجم ۴۸۶.

۷۹- نظام و سرانجام

در شناسایی ذات، به شیوهٔ عرفانی. به زبان فارسی.

نسخهٔ گنج بخش (ص ۳۶۸- ۳۷۳). فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۱ "شانزده رساله"

Marfat.com

چاپ دبیرسیاقی ـ ریحانة الادب ۲ : ۲۰۹ ـ طرائق الحقائق ۳ : ۵۱ ـ ریاض العارفین ۱۱۰ ـ نفیسی ۱ : ۳۱۱ ـ فهرست مشترک، بخش عرفان ـ آثار عجم ۴۸۶.

واردات : کتاب ...

۸۰ـ وصایا

در پند و اندرز صوفیانه، به زبان فارسی.
نسخهٔ گنج بخش (ص ۶۶۷ ـ ۶۶۹ هامش) ـ فهرست گنج بخش ۱ : ۴۲۲ ـ فهرست مشترک، بخش اخلاق.

نسایم گلشن، نسایم الاسحار

از این شرح در پیشگفتار "کلیات داعی" بکوشش محمد دبیرسیاقی به دوگونه نام برده شده است "شرح گلشن راز مسمّی به نسایم گلشن" و در جای دیگر "نسایم الاسحار". دانسته نشد که نام دوم، یعنی "نسایم الاسحار" را از شادروان نفیسی (م ۱۳۴۵ش) گرفته اند، و یا از نسخهٔ ملک که مورد اشارهٔ ایشان بوده است. بهر حال این نام را نخست نفیسی[1] و سپس آقای دبیرسیاقی[2] بکار برده اند. وگرنه در همهٔ منابع در

۱ـ نفیسی، ج ۲ : ۷۸۷.
۲ـ پیشگفتار "کلیات" دبیرسیاقی، ص ۱۹ و ۶۲.

Marfat.com

دسترس ما (چنانکه پیش از این گذشت) این کتاب به نام "نسایم گلشن" یاد شده است.

رسم الخط نسخهٔ نسایم گلشن

"نسایم گلشن" نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اسلام آباد، نوشتهٔ ربیع الثانی ۸۲۲ هجری ست و کاتب به روش کهن حرف های "گ" را "ک" و برخی جاها "چ" را "ج" و "د" را "ذ" و "پ" را "ب" و "ش" را "س" (و زیر سر سه نقطه) نوشته است.

ما کوشیدیم رسم الخط نویسندهٔ نسخه مراعات شود ولی خود نویسنده گاهی در یک کلمه، در دو جا، به دوگونه نوشته است. مانند "آینه" که در بیشتر جای ها "آینه" و در برخی جای ها "آئینه" نوشته است. و ما از همان رویه پیروی کرده ایم. و ناگفته نماند که نویسنده در برخی موارد، همزهٔ مکسور در اوّل کلمات را بر پایهٔ "ی" گذاشته و دو نقطه نیز زیر آن قرار داده است. مانند "ثائل" که هم همزه گذاشته و هم دو نقطه. این ناچیز هم به همان رویهٔ او نوشتم. و نیز کلمهٔ "نشأة" را بیشتر به شکل "نشاه" و شاید چند جا "نشأة" نوشته است.

روش تصحیح

در مواردی که احساس شده کاتب سهو القلمی دارد اصلاح نموده و غالباً اشاره ای بدان نکرده ام و اگر در جایی لازم بوده دستی برده شود و چیزی از اینجانب زیاد گردد

Marfat.com

درمیان دوکمانه (...) گذاشته شد.

این شرح تنها با نسخهٔ پیشگفته مقابله شده است. ولی این ناچیز ابیات "گلشن راز" را (که دراین شرح آمده است) با متن چاپی آقای وین فیلد (E.H.WHIN-FIELD) مقابله کرده ام و اختلافات را در پاورقی ذکر کرده ام[1] و ناگفته نماند که آقای وین فیلد نسخهٔ خود را با چند نسخهٔ دیگر مقابله کرده بوده و اختلافات را ذکر کرده است.

سبب تألیف

نگارندهٔ[2] خود دراین باره می گوید:

"... از جهت تسهیل طالبان احقر بندگان داعی مسکین حقق الله آماله بدستیاری نسیم توفیق پرده از سر غنچهای گلستان بیانش کشیده. ومراد ناظم باز نپوشید تا اگر بمیزان دین داری راست باشد ... حق آنرا مقبول گویند و اگر مطابق صواب نیفتد از آن تحاشی جویند. و در وجهی دیگر که مفهوم نشود، وملخص (؟) نگردد راه توقف در آن مرعی دارند. وبباید دانست که چون ناظم میان تصوّف وکلام وحکمت طوری اختیار کرده و اختلاف بسیار در طرق ثلاثه هست نه هر چه ترجمه رود اتفاق بر آن بود. اما مترجم از سیاق آنچه فهم می کند که مراد صاحب کتاب است سخن بحد تقریر میرساند. و چون از مَهَبّ عنایت الٰهی نسایم امکان این تحریر وزیدن گرفت آنچه نوشته

۱- با علامت "F" اشاره ای به نام وین فیلد کرده شد.

۲- داعی شیرازی.

Marfat.com

می شود بنسایم گلشن موسوم می گردانم[1]."

"از فقیر شارح وعده رفته بود که آنچه بقراین از سخن ناظم فهم کند شرح آن باز گوید، شرط بجای آورده شد[2]."

روش شارح

شارح اشعار گلشن راز را در بعضی موارد بی ترتیب آورده و برخی ابیات را اصلاً شرح نکرده است و در این باره خود می نویسد:

"و هر بیتی را بمفرده از آن شرح نکردیم که کتاب دراز می گردد و رغبات مردم سست است و طباع نازک و از تطویل مجتنب[3]."

دقت شارح

بررسی کم و کیف کار شارح و بهره ای که از شرح های پیشین برده و روش کار او، بیرون از توانایی این ناچیز است. تنها به چند نکته ای اشاره خواهم کرد.

شارح نسخه های متعددی از گلشن راز را در دست داشته است و در کار خود در برخی موارد به این نکته اشاره کرده است. مثلاً شرح این بیت:

۱- ص ٤، همین کتاب.

۲- ص ۳۱۸، همین کتاب.

۳- ص ۲۹، همین کتاب.

Marfat.com

سلوکش سیر کشفی دان ز امکان
سوی واجب بعکس سیر نقصان

می نویسد که ـــ "در بعضی نسخها سیر کیفی نوشته اند و بجای عکس سیر نقصان ترک شین و نقصان آورده اند و هر دو عبارت ادا معنی صحیح میکنند. امّا عبارت اوّل در سیر الی اللّٰه سالک را ناچار از مراتب امکانی بسوی مرتبهٔ واجبی سیر می افتد. و در اوّل کتاب تقریر رفت که نظر و استدلال عقل درین سیر مستلزم حیرت مذموم است. پس متعیّن شد که بکشف مراتب حقیقت بواسطهٔ نور شهود برسد. و سیر کشفی بود بعکس سیر نقصان که سیر عقلی ست. و امّا عبارت دیگر سیر کیفی در مقابل سیر اینی مذکور بود که این مسافر نه از امکانی (مکانی؟) بمکانی میرود تا مقولهٔ این متصوّر شود بلکه نفس سالک از کیفیّت جهالت بکیفیّت معرفت و از کیفیّت حجاب بکیفیّت کشف انتقال می یابد. پس سیرش کیفی است تا تصوّر توان کرد و نقصانش حاصل آمد امّا اگرچه این معنی متصوّرست..."[1]

شارح در کار خود از آثار منظوم و منثور عرفای متقدمین بهره گرفته است. و از کسانی که نام آنان را برده است، شیخ ابی محمد روزبهان[2] (م ۶۰۶ھ) و اوحدالدین عبداللّٰه بلیانی[3] (م ۶۸۶ھ) و علاء الدّین سمنانی[4] (م ۷۳۶ھ) و ابن عربی[5] (م ۶۳۸ھ)

۱- ص ۹۸، همین کتاب.
۲و۳- ص ۱۵۸ همین کتاب.
۴- ص ۲۵۶ نیز.
۵- ص ۲۵۷.

Marfat.com

و شیخ عراقی[1] (م ۶۸۸ ھ) و مولانا روم[2] (م ۶۷۲ ھ) و قاسم انوار[3] (م ۸۳۷ ھ) وغیرہ ہستند کہ نام آنان طبعاً در فہرست نام کسان در پایان کتاب آوردہ شدہ است۔

حقیقت پسندی

"و آنچہ موافق اعتقاد خود ندانست از کلام و تعرض بسوی نفی نکرد۔ و چون احتمال تاویل داشت از تعظیم شیخ ناظم چیزی فرونگذاشت و نیت صحیحہ درین شرح آن بود کہ بعضی از عوام این نظم را دست آویز ہوس و کام خود ساختہ اند، و بی لگام در میدان فہم باطل از آن کام تیز کردہ باشد کہ از راہ خطا بصوب صواب باز آیند۔ و انما الاعمال بالنیات و خلاصہ وصیت بعد از توفیق این اتمام واللہ ولی الانعام آنست کہ ہرچہ درین شرح و نظم موافق اصل کتاب و سنت نباشد، معتبر ندانند۔"[4]

چند نمونہ از نوشتہ شاہ داعی

شراباً طہوراً: ..." خوش کسانی کہ شاربان خمر بی خمارند۔" وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا۔" چہ لطیفہ ایست طہور در لغت شراب معنی کہ، چنانکہ

۱۔ ص ۲۳۸، ۲۸۱، ۳۱۰۔

۲۔ ص ۱۶۰، ۱۶۳، ۲۸۱، ۲۸۲۔

۳۔ ص ۲۵۹، ۲۸۲، ۳۱۰۔

۴۔ ص ۳۱۸۔

Marfat.com

آب طهور رافع حدث و خبث است. این شراب نیز آشامندهٔ خود را پاک می گرداند از حدث خودی و خبث خودبینی. چنانچه ناظم گوید:

شرابی خور ز جام وجه باقی
سَقٰهُمْ رَبُّهُمْ او راست ساقی
طهور آن می بود کز لوث هستی
ترا پاکی دهد در وقت مستی"[1]

انا الحق و سبحانی... "چون کسی را این باده داده شود و مزاج دلش بتاب 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 جبتی" باشد. اهل ظاهر برو انکار کنند، ملحد و کافر و بدمردش خوانند. این ملامت نسبت با او از اسباب کمال او شود و بنسبت با ملامت گران از اسباب نقصان ایشان. و برفرض که کسی وقوع این حال را ظلمت این شطحیات حجابیست و گناهی، چون باستغفار حجاب و گناه او مرتفع گردد، قرب او بمقتضیٔ "التائب من الذنب کمن لا ذنب له"، نزد حق تعالی همان بود که بیش از بعد بود و فایدهٔ او را حاصل گشته که حجاب ظلمت شناخته باشد و بآن رسیده و از آن گذشته و عجز و فنا او را بمدد آن حاصل شد..."[2]

مجازیات و شارح "برمقتضای توقیف شرعی صفات و اسمائی که در آن اذن شرع وارد بود در شأن حق تعالی اطلاق می کن و از اطلاق آنچه شارع در

۱- ص ۲۶۹-۲۷۰ همین کتاب.
۲ ص ۲۷۰ همین کتاب.

Marfat.com

شأن حق تعالی جائز نداشته اجتناب می نمای، که نزد ارباب طریقت در سه حالت بیش جایز نیست که اطلاق مجازیات بر حقیقیات کنند، و اگرچه بر وجه تشبیه بود. و از آن سه حالت یکی حالت فناست که شخص از ملاحظهٔ فعل وصفت و ذات خود بیرون آمده است بحیثیتی که گوئیا ادراک ذات وصفت وفعل او ازو مسلوبست. دوم حالت سکر که عقل او بغلبهٔ لذت روح وحرارت دل او بواسطهٔ نور تجلیات یا واردات غیبیه ازو غایب شده است. سیوم حالت دلال که ملهم غیب معانی حقیقة را یک یک بی تامل او بر دیدهٔ دل او جلوه میدهد، باصورت آن محسوس که مناسب معنی معقولست و در هر جلوهٔ معنی یکبار دل شخص را بجانب خود حرکت میدهد. و چنانکه دل در آن حرکت بی اختیارست، زبان نیز از تعبیر آن بی اختیار می شود و اگرچه عقل ازین شخص غایب نگشته است ..... پس تا یکی ازین سه حالت که سابق شد در خود نمی یابد، جرأت نمی کند که مجازات را در حقائق استعمال دهد. و محترزی (مجتری؟) که بی این احوال آنچه توقیف شرعی در آن وارد نشده بر زبان راند، شرعاً مستحق تکفیر یا تبدیع می گردد. از آن جهت ناظم گفت:

که رخصت اهلِ دِل را در سه حالست — فنا و سکر و سه دیگر دلالست
هر آنکس کو شناسد این سه حالت — بداند وضع الفاظ و دلالت
ترا چون نیست احوال و مواجید — زنادانی مشو کافر بتقلید
مجازی نیست احوال حقیقت — نه هر کس یابد اسرار طریقت[1]

۱۔ ص ۲۳۶۔ ۲۳۷ ہمین کتاب.

Marfat.com

رهبانیت : درشرح این بیت :

حنیفی شو زهر قید و مذاهب

در آ در دیر ما مانند راهب

می نویسد" اقرب آنست که گوئیم ازین مذاهب ابواب تحصیل معاش میخواهد" چنانکه درشعر ابن ریوندی واقع است که گفته است . شعر :

که عاقل عاقل اعیت مذاهبه

وجاهل جاهل تلقا مرزوقا

هذا الذی ترک الاوهام حایرة

وصیّر العالم النحریر زندیقا

و از در آمدن در دیر دین غالبا اعتکاف مسجد اراده کرده است . والا پیغمبر صلی الله علیه وسلم رهبانیت منع فرموده و درحدیث عثمان (رض) بن مظعون اعتکاف مسجد وانتظار جماعت بجای رهبانیت مندوب شده و مسجد را در دیر دین باعتبار آن گفته باشد که درو باید که عبادت پاک ازملاحظهٔ غیر حق واقع شود بلکه درمسجد چنان مستغرق عبادت حق باشد که غیریت خلق ازمشاهدهٔ او محو گردد"[1]

سپاسگزاری

نخست سپاس وستائش از خدای بزرگ وبرتر که از دریای بیکران فضل خود کار تصحیح این شرح را به انجام رسانید . وسپس درود وصلوات برخاتم الانبیاء حضرت

۱ـ ص ۳۰۷ همین کتاب .

Marfat.com

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ شفیع روز حشر است، آنگاہ سلام بر ہمہ پیروان ایشان.

سپس از پیر خود سیدنا و مرشدنا و مخدومنا حضرت مولانا ابوالخلیل خان محمد بسط اللہ ظلہم العالی سجادہ نشین خانقاہ پاک سراجیہ نقشبندیہ مجددیہ، کندیاں بخش میانوالی سپاس می گزارم کہ اگر توجہ روحانی ایشان یاری نمی کرد اصلاً لائق این کارہا نمی بودم.

ونیز از آقای محمد حسین تسبیحی خوانساری کہ از ایران فتوکپی پیشگفتار چاپ "شانزدہ رسالہ از شاہ داعی شیرازی" را برایم فرستادہ اند. و ہمواره اینگونہ کمک ہا را بہ ہمہ آشنایان پاکستانی خود می کنند.

درپایان از ہمگان التماس دعا دارم. وچون کار انسانی از خطا و نقص خالی نیست از خوانندگان گرامی خواہشمندم ہرجا کہ اشتباہی بینند این حقیر را آگاہ سازند، تا در آینده اصلاح شود. "وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ".

محمد نذیر رانجھا غفرذنوبہ وستر عیوبہ
۱۳۱۔ غازی آباد۔ دھوک سیداں
راولپندی

فروردین ۱۳۶۲ خ.
جمادی الثانی ۱۴۰۳ ق.
مارس ۱۹۸۳ م.

Marfat.com

Marfat.com

متن

نسایم گلشن

Marfat.com

Marfat.com

بسم الله الرحمن الرحیم

مبانی سپاس تنزیه اساس و قواعد ستایش تقدیس آرایش منتظم بنظام اطلاق توحید و متسق بنسق تقیید تمجید برحریم جلال و کبریاء حضرت احدی و حطیم عزّ و اعتلاء جناب صمدی در حیّز رفع و معرض عرض آورده مشام نیاز و حاجات در راه نسایم چمن الطاف رحمانی و شمایم شکوفه اعطاف یزدانی بسرحدّ استشمام رسانیده و مسام راز و مناجات درمقابل روایح قدس الٰهی و فوایح انس نامتناهی دهن و از گردانیده هزار دستان ناطقه را درسرابستان اِنّی "شَاکِرًا لِّاَنْعُمِهٖ" مجال صفیر خواسته الابقارع "لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک" از شاخسار استقصا بیک سو می نشیند و فاختهٔ سرمه کشیدهٔ باصره بصیرت را در هوای هویت "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ"[2] پرواز داده امّا بما نع "انّ الله احتجب عن البصایر کما احتجب عن الابصار" چنانچه می باید نمی بیند:

تعالی الحق عن فهم الرّجال — وعن صفة التفرق والوصال

... جلّ شئ عن خیال — ... عن الاحاطة والمثال

۱- النحل: ۱۲۱.

۲- الحدید: ۳.

Marfat.com

وگلدستهٔ صلوٰة مشک بیز (۲) و نافهٔ سلام عبیر آمیز تحفهٔ قالب معطّر و مرقد معنبر حضرت پیغمبر درّ صدف آدم سیّد فاتح خاتم اصل شجرهٔ وجود وحقیقت ثمرهٔ شهود لالهٔ مرغزار اسما وصفات خیری قرق وحدت ذات بنظم :

گل بویای گلبن توحید — سرو آزاد روضهٔ تجرید
کاخ انسش میان باغ حضور — بوده او ناظر و خدا منظور
زان نظر که جو عزم ما میکرد — داشت او از خدای راه آورد
بستهٔ نخلی ز آیت کبری — شاخ حم و غنچهٔ طه
بگل پند ساز کرده تمام — همه پیوند برگ رحمت عام

وبنفشهٔ بوی دار رضوان و نرگس جویبار غفران مشموم ومشمول دماغ وکف جانهای اهل بیت و روانهای اصحاب آن جناب باد .

Marfat.com

تمهید:

برفطرت زهرا و طبیعت نکته آرای ارباب دانش و بینش و جویندگان معرفت آفریدگار و آفرینش پوشیده نماند که غرض از کارخانهٔ هستی و مقصود از مراتب بلندی و پستی شناخت پایهٔ حقیقت و پیرایهٔ مجازست و فرق میان بود و نابود و معدوم و موجود و وثوق (۳) بامر باقی و عبور از خلق فانی و ایمان بخداوندی خداوند مطلق و تسلیم در بندگی خدای بحق بوسیلهٔ شرایع انبیا و طرایق اولیا و جمع نقل و عقل و نقد هر دو بمحک کشف و معیار ذوق و چون این بغیت حاصل شود اعلام ازان جز بعبارتی منثور یا منظوم نمی باشد خواه به بیان و توضیح و خواه برمز و تلویح بنا برین معنی دانایان این مقصد اقصی و بینایان این مشهد اعلی کتب بنظم و نثر ساختند و حقایق و دقایق در خلال آن بپرداختند. از جملهٔ ایشان طبیب دل درویشان شیخ العارفین و افصح الواصفین الجامع بین المنقول و المعقول حایز اسرار السلوک و الوصول صاحب کشف و الهام انسان تمام ناطقة الرجال مصدوقهٔ وجد و حال مولانا سعدالدین محمود جبستری اسکنه الله تعالی مقعد الصدق و الیقین کما وعده لعباده المتقین نظمی آراسته و آنرا گلشن راز نام نهاده درصورت رشک باغ ارم و از روی معنی چنان سخنی در عالم کم این قدر

Marfat.com

هست که بعض ابواب آن کلمات را مستند بر طوری و رای عقل داشته و تا بذائقهٔ عشق ازان نجشند (نچشند) و بحوصلهٔ کشف ازان نکشند از مطاوی ان کما ینبغی محظوظ نتوان شد و مع ذلک از اطلاع بر وضع الفاظ ان نیز ناگزیر باشد از جهت تسهیل طالبان احقر بندگان داعی مسکین حقق الله آماله بدستیاری نسیم توفیق پردهٔ از سر غنچهای گلستان بیانش کشیده و مراد ناظم باز پوشیده تا اگر بمیزان دین داری راست باشد.. حق آنرا مقبول گویند و اگر مطابق صواب نیفتد ازان تحاشی جویند و در وجهی دیگر که مفهوم نشود و ملخص (؟) نگردد راه توقف دران مرعی دارند و بباید دانست که چون ناظم میان تصوف و کلام و حکمت طوری اختیار کرده و اختلاف بسیار در طرق ثلاثه هست نه هرچه ترجمه رود اتفاق بران بود امّا مترجم از سیاق آنچه فهم می کند که مراد صاحب کتابست سخن بحدّ تقریر میرساند (٤) و چون از مَهَبِّ عنایت الٰهی نسایم امکان این تحریر وزیدن گرفت آنچه نوشته می شود بنسایم گلشن موسوم می گردانند وَاللّٰهُ یَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ یَهْدِی السَّبِیْلَ[1] بیت :

بنام آنکه جانرا فکرت آموخت　　چراغ دل بنور[2] جان برافروخت

اوّل تبرّک بنام ملک علّام جست و چون سالکان این راه بیش از جذبه و کشف بفکر و عقل میروند بنیاد بفکر نهاد و استناد آن هم بتلقین عنایت الٰهی کرد و جان که مدبّر بدن انسانست و حکما آنرا روان دریابنده خوانند بتلقّی آن مخصوص گردانید و دل صنوبری شکل محل تدبیر و تصرّف او دانست چنانچه

۱ـ الاحزاب : ٤.

۲ـ F : زنور.

Marfat.com

فرمود. بیت :

زفضلش هردو عالم گشت روشن　　زفیضش خاک آدم گشت گلشن

هردو عالم غیب وشهادت از جود بی علت بیذاست ولهذا نسبت ظهور آن بتوسط فضل کرد و وجود نشاه خاک آدم راکه بمزید آن جود حاصل است نسبت بیانجی فیض کرد چه آن عنایت درمرزا و بسرآمده است وصدهزار گل رنگا رنگ لطایف الهی در دو رسته. بیت :

توانائی که دریک طرفة العین　　زکاف ونون بدید آورد کونین

بکاف ونون عالم امرالهی می خواهد که تعبیراز و بصیغهٔ کن می کنند از برای تفهیم وحاصل آن نزد ناظم تجدد ظهور وجود ست درهر آنی بی توقف بر مادة ومدت درصورا عتباری مادت ومدت اگر احتیاج باعتبار مادت ومدت افتد وازین تجدد چون زمانی نیست درهرطرف از زمان که آنش خوانند دوکون متصور بود که یکی رفته باشد ویکی آمده وهیچ کدام از غایت سرعت درزمان واقع نشده الا درآن که بواسطهٔ کوتاهی تفسیراز ان بطرفة العین کرده است :

چو قاف قدرتش دم برقلم زد　　هزاران نقش برلوح عدم زد

مبدأ وجود عالم امکان تعیین میکند که اول قدرت حق تعالی تعلق بکدام مقدور میگیرد وپس ازو بمقدورات دیگر نخست تعلق قدرت (۵) بسوی عقل اول اعتبار میرود و بواسطهٔ او تعلقش با دیگر مقدورات معتبرست که نقوش تعینات اند برلوح امکان. بیت :

ازان دم گشت پیدا هردو عالم　　وزآن دم شد هویدا جان آدم

Marfat.com

بهر دو عالم همان میخواهد که از پیش گفته شد و بجان آدم همانکه مذکور گشت.

بیت:

در آدم شد پدید این عقل و تمیز | که تا دانست از ان اصل همه چیز

مرادش آنست که نه در جهان تنها و نه در جان تنها ادراک کلیات و جزئیات صورت می بندد الّا در نشأه جمع آدم. بیت:

چو خود را دید یک شخص معیّن | تفکّر کرد تا خود چیستم من

شخص معیّن در و اشتراک نیست چون تفکّر در و کرده شود حقیقت و تشخّص جُدا جُدا معلوم شود و چون عقل حکم باشتراک حقیقت کند که درین معنی تشخّص عارض اوست حقیقت از روی کلّی تصوّر افتد چنانچه گفت. بیت:

ز جُزوی سوی کلّی یک سفر کرد | وز آنجا باز در[1] عالم گذر کرد

جهان را دید امری اعتباری | چو واحد گشته در اعداد ساری

پس از تصوّر جزئیّات و کلّیات چون در جهان نگرند از دو حال خالی نباشد یا نفس او که مجموع حقایق کلّیه و جزئیّه است امری حقیقی باشد که کر عقل معتبر او را اعتباری کند یا نکند در خارج ثابت بود یا عند العقل وجودش معتبر بود و در خارج وجودش نبود ناظم بر آنست که عقل اعتبار وجود جهان می کند و در خارج جهانرا وجود نیست بمعنی انک او کلّی باشد حاصل از اجزای موجود در خارج چه در خارج نزد او کثرتی و تعدّدی نیست تا اجزائی بود و اثبات اجزا و حصول کل ازان اجزا

۱ـ F: بر.

Marfat.com

جز اعتبار عقل نمیداند چنانچه سریان واحد در اعداد که جز اعتبار عقل نیست الّا جز واحد در خارج نیست که عقل اوّل مرتبهٔ عدد که اعتبار می کند او را یکی میخواند و در دوم مرتبه دو و در سیوم مرتبه سه و همچنین تا آحاد تمام شود. دیگر ده و بیست و سی تا عشرات تمام شود (۶) و صد و دویست و سیصد تا مآت تمام شود و هزار و ده هزار و هزار هزار الی مالا نهایة له. و این مراتب عددی و کثرات جز اعتبارات عقل نیست و آنچه متحقّق الوجود است از عدد به نسبت مراتب او غیر از واحد نیست و چون مراتب عددی پس از واحد همه اعتباری باشند سریان واحد در مجموع نیز اعتباری باشد و امر محقّق جز واحد نباشد. اکنون چنانچه مراتب عددی همه اعتباری بود اجزای عالم اعتباریست این قدر هست که واحد محقّق است و مراتب عددی اعتباری و عالم نزد ناظم محقّق الوجود نیست چه او مجموع الاجزا است و اجزای اعتباری و برفع اجزا رفع مجموع الاجزا لازم و اگر گفته شود که مبدای وحدانی نسبت با تعیّنات معتبره ناگزیر است که باشد چنانچه واحد نسبت با مراتب عددی و الا بتعطیل محض و نفی صرف قایل باشد ناظم برآنست که اگر آن مبدأ وحدانی که اعتبار اجزای عالم بسبب اوست موجود و محقّق است امّا نه جهان است چه جهان عبارت از کلّ اجزا است و کلّیت اجزا بی کثرت صورت نه بندد و این مبدأ بهیچ وجه متکثّر و متجزّی نیست و منقسم نه و آنست که حقیقت مطلقه است از سخن ناظم این معنی استشمام میرود. والله اعلم بحقیقته. بیت:

جهان خلق[1] و امر از یک نفس شد که هم آن دم که آمد باز[2] پس شد

۱ـF: امر و خلق.
۲ـF: باز و پس.

Marfat.com

چون جهان نزد او امریست اعتباری مجموع اجزای معقولهٔ او که عالم امرست و مجموع اجزای محسوسهٔ او که عالم خلق است همه اعتباری باشند و ظهور همه اجزای معقوله و محسوسه دریک نفس متصوّر که اگر عتبار کنند که همه اجزا هست بظهور آمده است و هست و اگر اعتبار کنند که همه اجزا نیست بخفا رفته و نیست و قوم نفس این ظهور سریع الانبساط والانقباض را نفس رحمانی خوانند. بیت :

دلی اینجا[1] که آمد شدن نیست　　شدن چون بنگری جز آمدن نیست

از جهت آنکه آمد شد عالم بهمه اجزای معقوله و محسوسه فرع وجود است (۷) و او خود نزد این طایفه که ناظم از ایشانست موجود نیست الّا باعتبار و درین اعتبار ظهور او چنان سریع التجدّد است که فرق میان رفتن و آمدنش الّا باعتباری نمی توان کرد :

باصل خویش راجع گشت اشیا　　همه یک چیز شد پنهان و پیدا

بنابر ذوق ناظم و کسی که بر مذاق اوست همه اعتبارات عالم بمبدأ وحدانی باز می گردد و آن مبدأ محقّق است که اعتبارات درو واقع می شود چون اعتبارات مراتب عددی نسبت با واحد. بیت :

تعالی الله قدیمی کو بیکدم　　کند آغاز و انجام دو عالم

بزرگوارا، این ذات که وجود او از غیر نیست و هرچه آنرا اعتبار وجود کنند مبدأ و منتهای او اعتبارش ازو بود و بدو نماینده از سرعت ظهور او. بیت :

۱- F : آنجایگه.

Marfat.com

جهان خلق[1] و امر اینجا یکی شد　　یکی بسیار و بسیار اندکی شد

چه نزد ناظم اگر اجزای معقوله عالم است که جهان امر ست و اگر اجزای محسوسه که جهان خلق است همه اعتبارات مبدأ وحدانی است پس یک وجود بود که در اعتباری نام او جهان امر باشند و در اعتباری نام او جهان خلق پس هر دو باعتبار مسمّی یکی باشند و آن یکی که مسمّاست اگر او را باسامی و اضافات اعتبار کنند بسیار بود در نمایش و اگر اسقاط اسامی و اضافات او کنند اندک نماید تا بحدّی که همه نامها ازو افکنده شود الّا واحد یا احد و در جواب آنکه کسی گوید که این همه حقایق مختلفة الآثار که نسبت با یکدیگر اعتبار اند چگونه توان گفت که همه یک عین اند تا غیر نباشد. میفرماید که :

همه از وهم تست این صورت غیر　　که نقطه دایره[2] است از سرعت سیر

چه اگر فرض کنند که نقطهٔ حرکت کند چنان زود که در یک طرفة العین بل که کمتر چند بار دوری بپایان آرد آن نقطه البته نماید و توهّم دایره شود که گویا آن دایره در نظر است نه نقطه و بحقیقت نقطه است که در نظر است و هیچ دایره نیست.

پس مبدأ وحدانی را همین مثابتست که از غایت سرعت ظهور و لطافت تجلّی خویش (۸) با وجود آنکه ظاهرست نمی نماید و عالم که از اعتبارات او متوهّم است با آنک نه ظاهرست می نماید :

یکی خطّست از اوّل تا بآخر　　برو خلق جهان گشته مسافر

۱- F: امر و خلق.　　۲- F: دایر.

Marfat.com

اگرچه از نقطهٔ مبدأ وحدانی که ظهور و تجلّیٔ او در غایت سرعت متجدّد می شود تصوّر افتد که آن نقطه تکرار نظر نقاط بسیار است همه بهم متّصل و ازان اتّصال امتدادی مفروض که تعبیر از حاصل آن بخطّی مستدیر توان کرد تواند بود که بران خطّ تعیّنات بسیار اعتبار کنند که اعتوار می یابد و بحدّ خویش هر یکی مبدائی و منتهائی از خطّ قبول می کنند و برو می آیند و میروند و منقضی می کردند و خطّ برحال خود است و این برقرار بودن خطّ دوام تجلّی است همه از مبدأ حقیقی باین خطّ عبور می کنند و ظهور می یابند و باز سوی او بواسطهٔ این خطّ عود می نمایند منه بدا والیه یعود قاعدهٔ اهل تصنیف آنست که بسنّت حسنه بعد از تسمیه و تحمید در موقف تحیّت ذکر خواجهٔ عالمیان سبب ظهور مظاهر و اعیان که وسیلهٔ الکلّ فی الکلّ است می کنند ناظم برهمان دستور توسل بنعت آن حضرت میجوید و خبر از پایهٔ جلال و بسط جمال او صلّی الله علیه وسلّم باز میدهد و می فرماید که :

درین ره انبیا چون ساروانند[1] دلیل و رهنمای کاروانند
و ز ایشان سیّد ما گشته سالار همو اوّل همو آخر درین کار

که امر هدایت از ظلمت کثرت بنور وحدت و دعوت از شغل مرتبهٔ امکان ممکن بمشاهده و ملاحظهٔ پایهٔ وجوب واجب و اوّل بودنش آنست که فرمود : "کنتُ نبیّاً و آدم بین الماء و الطّین" و آخر بودنش آنکه تعیین ختمیّت خویش نمود که "و ختم بی النبیّون" و اگر آنچه حقیقت امرست از اوّلیت حضرت پیغمبر بسرّ

۱۔ F : ساربانند ۔

Marfat.com

"اوّل ماخلق الله نوری" که اشارت فرموده درمذاق کسی نشیند بیقین بداند که اوّل تجلّی ذات احدی النّور که بعد ازمرتبهٔ اطلاق ملاحظه میرود حقیقت آن حضرت صلّی اللّٰه علیه وسلّم (۹) وتعیّن نُورئ او که تعبیر ازان بدایرهٔ میم احمدی کرده اند و هر آئینه این نور منبسط وحقیقت جامعه را درظهور کمالی باشد که پس ازو هیچ کمالی دیگر متصوّر نگردد چه مبدأ کمال آخر الآخر جز اوّل الاوّل نباشد و اگر ظهور این نور را ازاوّل مبدأ تاآخر منتهی سیری دوری مفروض افتد البتّه مبدأ درین دور عین منتهی بود وجز این نتواند بود. چنانچه ناظم فرمود :

احد درمیم احمد گشت[1] ظاهر — درین دور آمد اوّل عین آخر
برو[2] ختم آمده پایان این راه — درو[3] منزل شد اُدعُوا اِلَی اللّٰه
مقام دلکشایش جمع جمع است — جمال جان فزایش شمع جمع است

بلی جمع الجمع مقام حضرت محمدیست که حق با همه می بیند و همه بحق مشاهده می کند نه در مقام جمع تنهاست که حق را بیند وخلق را نه بیند چه خلق را با حق دیدن مستلزم حجابی واقعی یا کثرتی حقیقی نیست که بحقیقت غیر حق موجود نیست و وجود غیر جز باعتبار عقل نه واز جمال جناب احمدی که ظهور کمال مطلق اوست جمیع انبیا را اقتباس است. چنانچه از نور شمع جمع محظوظ کردند. بیت :

۱- F: گشته.

۲- F: در او.

۳- برو.

Marfat.com

شنده او پیش و دلها جمله در پی　　گرفته دست جانها دامنِ وی

دلها و جان قلوب و ارواح کملست که بقدم وراثت او می روند در مقام معرفت ومشاهده چون ظهور نبوت اشارتی اجمالی که قایم مقام قاعده شود بیان کرد در طرزِ ولایت همچنین ایمائی میکند و می گوید. بیت:

درین ره اولیا باز از پس و پیش　　نشانی میدهند از منزلِ خویش

این راه همان راهست واین هدایت همان هدایت الا آنجا درصورت نبوت واینجا درکسوت ولایت:

بحدّ خویش چون گشتند واقف　　سخن گفتند در معروف و عارف

چون هرکس را حدّی در کمال بمقتضی عین ثابتهٔ خویش ازازل مقرّراست اینجانیز معرفت او برهمان نهج مقرّراست تا اگر بیان مرتبهٔ عارف کند یا نشان مرتبهٔ معروف دهد از انجا بود که مقتضی (۱۰) معرفتش باشد اگر حقیقت باطلاق وصرافت درنظر یقین دارد قید از میان برمیگیرد یا مقیّد عین مطلق میداند واگر حقیقت مطلقه در دیدهٔ تحقیق او جز درصورت مقیّد نمی نماید مطلق را در هر مقیّدی بمقیّدی خاص می بیند واز ینجا تفاوت و تفاضلش متصوّر می شود و بنابرین معنی گفت. بیت:

یکی از بحر وحدت گفت اَنَا الحقّ　　یکی از قرب و بعد و سیر زورق

لازم نیست که هرکه سخن باصطلاح اهلِ باطن نگوید نه ولی باشد تواند بود که کسی را ولایت حاصل باشد امّا در دعوت هدایت وسیلهٔ بیان او همه ظاهر قرآن و حدیث بود. چنانچه می گوید:

Marfat.com

یکی را علم ظاهر بوذ[1] حاصل　　نشانی داذ[2] از خشکی ساحل

وتشبیه علم ظاهر بخشکی ساحل ازان کرده که درو غوص وتعمق معهود نیست وظاهر السلامة است واگر کسی غوص وتعمق می کند بمقتضی "من طلب شیئاً وجدّ وجد" ازان غواصی گوهر مقصود بچنگ می آرد وآن علم توحید است که گوهر بحر علم ومعرفتست. وبعد از حصول گوهر از روی اتفاق نشانهٔ قبول خاص وعام می شوذ یا بحسب تقدیر هدف تیر طعن وملامت ایشان می گردذ وگاه هست که بعض اولیا را حوالت بآنست که از گوهر بصدف التفات کنند ولطایف وحکم وفوایذ ونکات وعلوم ومعارف جمع ومیدانند که این مجموع را نسبتی باصل توحید هست چنانچه صدف را بگوهر وبیاد کار آن گرد این میگردند ووقت خود خوش میدارند وناظم بمثل این ملاحظه گفت :

یکی گوهر برآورذ وهدف شذ　　یکی بگذاشت آن نزد صدف شذ

ومنع نیست که حکیم مشربی درجهٔ ولایت بیابذ واز طور طبیعیات وریاضیات خواهد که طالبی بمعرفت حق رساند یا از الهیات واقسام آن تنبیه بسلوک سبیل شناخت او کند چنانچه اشارت فرمود که ، بیت :

یکی از[3] جزو وکل گفت این سخن باز　　یکی گرد از قدیم ومحدث آغاز

۱- F : بوده .

۲- F : داده .

۳-F : در .

Marfat.com

(١١) وهمچنین شاید بود که خوش ذوقی ولی باشد و در عبارات نظم و نثر شاعرانه و منشیانه مقاصد علم توحید و تفاریع آن از علوم احوال و مواجید و حقایق و معارف و شواهد و دلایل و مقامات و مسالک اهل خدا در لباس تشبیهات و تشبیبات و پردهٔ مجازات و استعارات و زیّ اشارات و کنایات درج کند و مقصود او مزید تشویق و ترغیب مرید این راه بود تا بدانهٔ دلفریب کلام رنگین مرغ استعداد طالب در دام طلب اندازد و از اینجا فرمود که بیت :

یکی از زلف و خال و خطّ نشان[1] کرد — شراب و شمع و شاهد را بیان[2] کرد
سخنها چون بوفق منزل افتاد — در افهام خلایق مشکل افتاد

چراکه هر یک از اولیا و داعیان راه خدا بقدر 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 عبارات شان پدید آمد و هر مشکل که افتد بی شایبه از اختلاف افتد پس هر که خواهد که رفع اشکال ناشی از اختلاف بکند باید که السنه و اصطلاحات ایشانرا تتبع نماید و از افواه الرّجال علوم احوال فراگیرد و ازین معنی گریز نیست چنانچه فرمود :

کسی[3] را کاندرین معنی است حیران — ضروری[4] میشود دانستن آن

١- F : بیان .
٢- F : عیان .
٣- F : کسی کو اندرین .
٤- F : ضرورت .

Marfat.com

پس بقدر ضرورت کرد اصطلاح اهلِ فقر کردند تا نه از قبیل سایر رسوم و عادات بوذ هر چند این نیز رسمیست و رسم است که مصنّفان ذکر سبب تالیف می کنند از جهت زیادتیٔ میل خواطر و فواید ناظم همان نهج مرعی داشت و چنین فرمود :

گذشته هفت و ده از هفتصد سال — ز هجرت ناگهان در ماهِ شوّال

رسولی با هزاران لطف و احسان — رسید از خدمتِ اهل خراسان

بزرگی کاندر آنجا هست مشهور — باقسامِ هنر چون چشمهٔ نور

چنین گویند که این بزرگ سیّد السّادات امیر حسینی بوذ که در هرات مدفونست.

(۱۲) و او را اقسام علوم بوذه لیکن بعلم فقر و فناء توحید و تصوّف اشتهار یافته طبیعت وقّاد و ذهن نقّاد و ذوق غالب و طور جاذب داشته تصانیف دارذ از جمله خمسه اش مشهورتر است و از خمسه نزهة الارواح که بنظم و نثر مخیّلانه نوشته و طریقهٔ ایهام و تجنیس داذ داذه غریب تر :

همه اهل خراسان از که و مه — درین عصر از همه گفتند او به

نوشته نامهٔ در بابِ معنی — فرستاده بر اربابِ معنی

در آنجا مشکلی چند از عبارت[1] — ز مشکلهای[2] اربابِ اشارت.

بنظم آورده و پرسیده یک یک — جهانی معنی اندر لفظ اندک

رسول آن نامه را[3] برخواند ناگاه — فتاذ احوال آن حالی در افواه

۱- F : عبارات.

۲- F : مشکلهایی ارباب. اشارات.

۳- F : چون.

Marfat.com

دران مجلس عزیزان جمله حاضر — برین درویش مسکین گشته ناظر
یکی کو بود مرد کار دیده — ز ما صد بار این معنی شنیده
مرا گفتا جوابی گوی در دم — کز آنجا نفع گیرند اهل عالم
بدو گفتم چه حاجت کین مسایل — نوشتم بارها اندر رسایل
بلی گفتا ولی بر وفق مسئول — ز تو منظوم میداریم مأمول
پس از الحاح ایشان کردم آغاز — جواب نامه در الفاظ ایجاز
بیک لحظه میان جمع بسیار[2] — بگفتم این سخن بی فکر و تکرار
کنون از لطف و احسانی که دارند — ز ما این خردکی ها در گذارند
همه دانند کین کس در همه عمر — نکرده هیچ قصد گفتن شعر
بر آن طبعم اگرچه بوذ قادر — ولی گفتن نبوذ الا بنادر
ز نثر ار چه کتب بسیار میساخت — بنظم و مثنوی هرگز نپرداخت

گویا گاه گاه غزلی یا قطعهٔ می فرموده است بر سبیل ندرت :

عروض و قافیه معنی نسنجد — بهر ظرفی درون[3] معنی نگنجد
معانی هرگز اندر حرف ناید — که بحر قلزم اندر ظرف ناید

چه عروض میزان الفاظ منظومه است و میزان الفاظ میزان معانی نشوذ که ظرف

۱- F : بدین درویش هر یک گشته ناظر.

۲- F : احرار.

۳- F : دُر.

Marfat.com

صوری باندازهٔ مظروف معنوی نبوذ و آنچه میزان معانی (۱۳) تواند بوذ معرفت تامّهٔ اسمائیه است که لازم نشأه جامعیهٔ انسان کامل است :

چو ما از حرف خود در تنگنائیم　　چرا چیزی دگر بر وی فزائیم

تعیّن انسانی را باعتبار حمل سر نطقی و استعداد معنی اسمائی حروف خواند که چنانچه حروف از وجهی دلیل معنی کلمه است تعیّن انسان نیز دلیل معرفت جمع حقایق است و چنانچه او از وجهی دیگر پردهٔ معنی است تعیّن انسان حجاب ادراک مقصود است و همهٔ سالکان از حجاب تعیّن در مضیق اند ؛

نه فخر است این سخن کز باب شکرست　　بنزد اهل دل تمهید عذر است

سخن از سعت حال و ضیق تعیّن میفرماید که نه بر سبیل فخر است بلکه از قبیل شکرست بر نعمت حال و تمهید معذرتی ست نزد ارباب دل که اصحاب واردات و احوال اند که با وجود حال غالب که اقتضای محو تعیّن می کند و چون تعیّن محو نمی شوذ و مزاحم است صاحب حال در مضیق است نه جای انست که بر تعیّن تعلّقی دیگر زیاد کنند تا مضیق بیشتر شوذ نه آنکه نفی شعر و شاعری ست از انفرد انانیّت چنانچه فرمود ،

بیت :

مرا از شاعری خوذ عار ناید　　که در صد قرن چون عطّار ناید

اگرچه زین نمط صد عالم اسرار　　بوذ یک شمّه از دکان عطّار

شیخ فریدالدّین عطّار قدّس سرّه مستحق این محمدت هست و بیش ازین چه از بسیاری از اکابر اولیا همچنین منقولست که نسبت تربیت خویش بروحانیّت آنحضرت کرده اند و شیخ زین الدّین علی خلیفه که از ارباب حال و مکاشفه بود در شان جنابش

فرمود که شیخ عطّار نه در عصر او مثل او بوذ و نه بیش ازو و نه بعد ازو چون او بیذا شوذ باوجود ناظم را هر چه درین کتاب دست داذه از کشایش کوشش و کشش خوذ بوذه است نه از سخنان شیخ عطّار یا دیگری مقاصد اخذ کرده است و در صورت نظم درآورده تامی فرمایذ که ، بیت :

ولی این بر سبیل اتفاقست[1] نه چون دیو از فرشته استراقست

(۱٤) چون از کیفیّت معرفت و بیان خویش الفا فرمود که نه امری تتبعی و تقلیدی رجوع با تمام غرض تصنیف میفرمایذ و میگویذ ، بیت :

علی الجمله جواب نامه در دم نوشتم یک بیک نه بیش و نه کم
رسول آن نامه را بستد باعزاز وزان راهی که آمذ باز شذ باز
دگر باره عزیز[2] کارفرمای[3] مرا گفتا بران[4] چیزی بیفزای[5]
همان معنی که گفتی در بیان آر ز عینِ علم با عینِ عیان آر
نمی دیذم در اوقات آن مجالی که پردازم بذو از ذوق حالی
که وصف آن بگفت و گو محالست که صاحب حال داند[6] کان چه حالست
ولی بر وفق قولِ قایلِ دین نکردم ردّ سوال سایلِ دین
پی آن[7] تا شود روشن ترا اسرار درآمذ طوطیِ نطقم بگفتار

۱- F .
۲- F : عزیزی .
۳- F : کارفرمایی .
٤- F : بدان .
۵- F : بیفزایی
۶- F : آن .
۷- F : ولی تا خود شود .

Marfat.com

بعونِ فضل و توفیق خداوند　　بگفتم جمله را در ساعتی چند
دل از حضرت چو نام نامه درخواست　　جواب آمد به دل کین گلشن ماست
چو حضرت کرد نام نامه گلشن　　شود زو چشم دلها[2] جمله روشن

طلب تسمیهٔ کتاب از حضرت وهاب ممنوع نیست، همچون سائر حوائج و علم بتسمیه از طریق الهام نامردود است. باب وحی و رسالت و نبوت و نزول جبرئیل منقطع و مختوم است امّا القاء قلب بی واسطهٔ ملک باقی ست بتخصیص که حضرت مصطفیٰ صلّی اللہ علیہ وسلّم فرموده است: "ان فی هذه الامّة لمحدثین و ان عمر منهم"، صدق رسول اللہ. آغاز اسوله و اجوبه. سئوال:

نخست از فکر خویشم در تحیّر　　چه چیز ست انکه خوانندش تفکّر[3]

ناظم قدّس سرّه این سوال را بدو طریق جواب می فرماید. اوّل از طرز صوفی و دیگر از طور حکیم. جواب صوفیانه بدو عبارت در بیتی ادا میفرماید هر عبارتی مصرعی پس میگوید، جواب:

مرا گفتی بگو چبود تفکّر　　کزین معنی بماندم در تحیّر
تفکّر رفتن از باطل سوی[4] حقّ　　بجزو اندر بدیدن کلّ مطلق

(۱۵) امّا مودای مصرع اوّل نزد صوفیهٔ موحّده تعیّناتِ متکثّره از وجهی که غیر حقّ بران اطلاق می کنند در مقابل حقّ بباطل مسمّی میشود ماخوذ از قول لبید که:

۱- F: کان.　　۲- F: جانها.
۳- F: گویندش.　　۴- F: سوئی.

Marfat.com

"الا کل شئی ما خلا اللّٰہ باطل". و باطل بودن تعینات باین معنی منافاتی با عدم بطلان در آیت "رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا"[1] ندارد زیرا که فوائد جلیله با این عدمیت بر وجود اعتباریشان مترتب است که اجلّ آن تحصیل معرفت حق است بطریقی که از نمایش آن تعینات که نامش باطل است صاحب مشاهدهٔ منتهی بنماینده مطلق می شود که حق است و از نمود زائل به بود ثابت میرسد و اما مودای مصرع ثانی چون کل مستتبع اجزاست و اوست که مستتبع همه اشیاست و هیچ چیز دیگر را این حالت نه پس کل مطلق او را توان گفت و بس. و جواب حکیمانه چنین میفرماید که، بیت:

حکیمان کاندرین کردند تصنیف — چنین گفتند در هنگام تعریف
که چون حاصل شود در دل تصوّر — نخستین نام وی باشد تذکّر[2]

یعنی در فن بحث و نظر در زمان تعریف تفکّر حکما که اهل فن اند نخستین تصوّر که در دل حاصل می شود آن تصوّر مبادی مطلوبست که سابقا مستحضر له بوده و بیاد می آید نام آن تذکّر می کنند و چون در آن تصوّر از مرتبهٔ تذکّر گذشتند عبرتش می خوانند، چنانچه فرموده، بیت:

وز وجون بگذری هنگام فکرت — بود نام وی اندر عرف عبرت

زیرا که عبور از و بمرتبهٔ دیگر واقع می شود که آن تدبّر از برای مطلوبست و بآن اعتبار تصوّر تفکّر میشود و لهذا نظم رفته، بیت:

۱- آل عمران: ۱۹۱.

۲- F: نام آن شد با تذکّر.

Marfat.com

تصوّر کان بوذ بهر تدبّر　　بنزد اهل عقل آمذ تفکّر

و این معنی که گفته شذ طریق کسب تصوّر مجهولست (از تصوّرات معلومه واگر خواهند که تصدیق مجهول[1]) معلوم کنند طریق آنست که کسب آن از تصدیقات معلومه کنند و آنچه در نظم ناظم خواهد آمذ که از ترتیب (ترتیب ؟) تصوّرات معلومه تصدیق نامفهوم، مفهوم کردذ (۱۶) شایذ که نظر به آن کرده باشذ که تصوّرات ثلث که آن تصوّر محکوم علیه و تصوّر محکوم به و تصوّر نسبت بین است چون موقوف علیها است در هر تصدیق از تصدیقات معلومه که اجزای قیاس اند و آن تصدیقات موقوف علیها در قیاس و قیاس موقوف علیه بوذ در تصدیق نامفهوم پس تصوّرات ثلث فی الجمله موقوف علیها بوذ در تصدیق نامفهوم و چنان باشذ که کسب آن تصدیق که از تصدیقات مرتّبه بوذه باعتبار توقف مذکور گویا از تصوّرات شذه و بیتی که توجیه مبحث آن این سخن میشوذ که گفتیم اینست که میگویذ:

ز ترتیب تصوّرهای معلوم　　شوذ تصدیق نامفهوم، مفهوم

و گاهی که ترتیب از قضایای شرطیّه روذ مقدّم و تالی در آنجا بجای موضوع و محمول در قضایای حملیّه اصطلاحست چراکه آنچه بجای موضوعست پیش واقع می شوذ و آنچه بجای محمولست از پی درمی آیذ و چون ترتیب میان مقدّم و تالی رفت و بعذ از ان قضایا که مقدّمات قیاس اند بشرائط مرتّب گشت هر آینه از ان قیاس نتیجه بحصول پیوست که آن قضیهٔ دیگر است که مراد از ترتیب مذکور خوذ او بوذه است

۱- در هامش آمده است.

Marfat.com

و آن تصدیقی است که قصد فهم و علم او کرده اند و در اقتران مقدم و تالی در ترتیب اجزای قیاس و حصول نتیجه ناظم تشبیه می کند مقدم را بوالد و تالی را بوالده و نتیجه بولد اگرچه ظاهر آنست که صغری و کبری قیاس را تشبیه بوالدین بایستی کرد پس می گوید :

مقدّم چون پدر تالی چو مادر　　نتیجه هست فرزند ای برادر

و چون ترتیبی که غرض تحصیل وافیست بی استعمال قانونی میسّر نمی شود چنانچه می فرماید :

ولی ترتیب مذکور از چه و چون　　بود محتاج استعمال قانون

و قانون آن قاعده ایست کلیه که وضع کرده باشند او را تا احوال جزئیات او از و دانسته شود و منطبق باشد بر جزئیات خود و اینجا مراد قانون منطقی است که باستعمال آن ذهن را از خلل در فکر صیانت می کند (۱۷) تا معانی چنانچه هست معلوم می گردد. و درین فنّ گفته اند که تصوّرات بچه کیفیّت ترتیب کنند و تصدیقات بچه کیفیّت پس کسی که خواهد که کسب مجهولات از معلومات بر نهج ترتیب فکری کند او را از استعمال این قانون گزیر نباشد و چون این طور بی تعلیم و تعب و مشقت و تحصیل غالبا نمی باشد نه آنکه بسهولت از فطرت خود بمدد لطف حق تعالیٰ بی واسطه چیزی دیگر غرض بحاصل می آید آن نیز تتبّعی و تقلیدی باشد و در تتبّع و تقلّد راه بر سالک سخت دراز می شود. پس بهتر آن بود که این طریق که آنرا نظر خوانند و موقوف بر ترتیب فکری و محتاج استعمال قانون و تتبّع فن کثیر الشعب است رها کند و عصای استدلال از دست عقل

Marfat.com

بیفکند موسیٰ وار در وادی ایمن دل بسیر در آید تا حقیقت مطلقه در صورت روشنائی آتش عشق از شجرهٔ روح او را بمعرفت خود دعوت کند و آن حقیقت را هم بتعریف آن حقیقت بشناسد و از و راه بمعرفت هر چیز برد. پس آنچه بسالها بتعب نظر و استدلال او را حاصل می شذ یا نمی شذ از روی کشف دفعةً دست دهذ و برین جمله ناظم قدس سره درین ابیات اشارت نموذه :

دگر باره دران[1] چون نیست تائید — هر آئینه که باشذ محض تقلید
ره دور و دراز ست این رها کن — چو موسی یک زمان ترک عصا کن
در آ در[2] وادی ایمن زمانی — شنو اِنّی اَنَا اللّٰه بی گمانی

بعد از ترغیب و تحریض درین ابیات میل بسوی تهیّئ ذوق و کشف و ترک مکابرهٔ نظر و استدلال اشارت بمشهد مکاشف موحّد می کند و میفرماید که :

موحّد[3] را که ازو[4] حدت شهود ست — نخستین نظره[5] بر عین[6] وجود ست

از راه کشف و بداهت نه از نظر دلیل و برهان چه امر هستی بی انکه کسی اثبات کند همه کس را بدیهی ست غایت انکه علم باین بداهت لازم نیست که بدیهی بود لاجرم موحّد فی الحال که ادراکش در کار آمذ و جز هستیش مدرک نشذ و هر چه پس از هستی ادراک کرد همه بواسطهٔ هستی دریافت متفطّن شذ (۱۸) که ثبوت هستی نه بواسطهٔ

۱- F : او.
۲- F : آی.
۳- F : محقّق.
۴- F : بر.
۵- F : نظرته.
۶- F : نور.

Marfat.com

چیزی دیگرست جز هستی و او بخود ثابتست و درین ثبوت احتیاج بغیری ندارد و عدم احتیاج در ثبوت عبارت از وجوبست پس وجود بوصف وجوب از راه کشف و بداهت نه از روی نظر و استدلال بفطرت صافی و معرفت وجدانی دریافت باوّل نظره چه از هر چیز بر دیدهٔ اصحاب بصیرت آنچه اوّل جلوه می یابد نفس هستی ست و آن زمان تعیّن اعتباری و غافل ازین معنی در پردهٔ غفلتست لیکن دل عارف پرده ندارد و ازین حال آگاه است و در مشاهده ازین مقصود حقیقی، چنانچه می فرماید :

دلی کز معرفت نور و صفا دید[1] زهر چیزی که دید اوّل خدا دید

و چون گفته شد که وجود واجب بدیهی ست امّا لازم نیست که علم ببدیهی بدیهی باشد پس اگر ناظری گوید که مسلّم که وجود که عین واجبست بدیهی ست امّا چون علم ببداهت او نه بدیهی ست نفی استدلال نتوان کرد و از طریق فکر تواند بود که آخر بمعرفت وجود رسند که عین واجبست یعنی بدانند که بدیهی ست با او گفته شود که بمجرّد قانون منطقی این غرض بحصول نمی پیوندد بلکه فکر آن زمان منتهی بمقصود شود که با او دو شرط باشد یکی تجرید عقل از غواشی شبه و شکوک و از میل بتصلّف و تعصّب و دوّم نوری که بر سبیل مدد از عالم قدس الٰهی در دل صاحب فکرت درخشان گردد تا بآن روشنائی عقلش از ظلام زلل محفوظ ماند و کام تفکّر راست نهد والّا از تفکّری که با او تجرید و تائید نباشد بمقصود نتواند رسید، چنانچه فرمود :

بود فکر نکو را شرط تجرید پس آنگه لمعهٔ از برق تائید
هر آنکس را که ایزد راه ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود

۱- F : نورِ صفا.

Marfat.com

پس فی الواقع تائید حضرت حق تعالیٰ است بنور محیط خویش که قطع حیرت می کند در راه معرفت او نه استعمال منطق بل که استعمال منطق از جهت حیرتست که دارند و اگرنه چون حیرت نبوذی وکشف و مشاهده حاصل می بوذ چه حاجت بمنطق می افتاذ وچه ضرورت در استدلال (۱۹) از ممکن بواجب باعث می شذ لاجرم گفت :

حکیم فلسفی چون هست حیران نمی بیند[1] از اشیا جز که امکان
از امکان میکند اثبات واجب ازان حیران شذ اندر ذات واجب

چه اگر بنور واجب تعالیٰ ذات او بشناختی و با وجود بداهت امر خوذ را بغلط نیندا[2]ختی که این امر نه بدیهی ست حیران نشذی امّا چون استدلال از وجود ممکن می کند بذات واجب حیران می شوذ بواسطهٔ اموری که در طریق استدلال سبب حیرت می گروذ که دور وتسلسل ازان جمله است و در برهان او ارتکاب ابطال آن لازم وصورت برهان او اینست که می گویذ که ممکن الوجود را ناچار است از مرجحی در وجود که نه ممکن بوذ چه ترجیح وجود ممکن از طرف ممکن مؤدّی بدَور یا تسلسل می شوذ که هر دو محال و باطل است پس ماند که مرجّح وجود ممکن واجب باشد و ممکن بوجود آمده است پس واجب الوجود که مرجّح وجود اوست موجود بوذ و چون مرتکب ابطال دَور و تسلسل شذ زمانی فکر در دَور می کند که توقّف چیزی است بچیزی که موقوف است بدو و زمانی در تسلسل اندیشه می نمایذ و آن توقّف چیزیست بر چیزی که آن چیز موقوف باشد بر چیزی

۱- F : ز اشیا غیر امکان.

۲- F : ز.

Marfat.com

دیگر الی غیر النهایة ومقصود او از فکر در دور وتسلسل تا ابطال کند آنست که از عدم دور وتسلسل استدلال بوجود واجب کند اگرچه ابطال دور باقسام آن وضوحی دارد اما در ابطال تسلسل نظر است پس ازین جهت وجهاتی دیگر در اثبات واجب حیران می شود چنانچه ناظم اشارت ببعض طرق حیرت او می کند که می گوید :

کهی از دور دارد سیر معکوس　　کهی اندر تسلسل گشته محبوس

در ابطال دور می فرماید که سیر معکوس دارد اشارت بانک از موقوف علیه باز می گردد بهمان اعتبار اول از برای ابطال یا بسیر معکوس آن می خواهد که از عدم او که رجوع از وجود اوست استدلال می کند مطلوب و در ابطال تسلسل میفرماید (۲۰) که محبوس است که در سلسلهٔ ممکنات غیر متناهی فکر میکند که هر یکی اگر متوقف بر دیگریست باطل است و از قید این فکر دراز بیرون نمی آید یا مراد بحبس او آنست که در تسلسل باز مانده است که ابطال آنرا تمام نمی تواند کرد و فی الحقیقه اگر نظر کرده شود خود حبس او از جانب عقل اوست که در وجود بتعدد قایل شده است و از تعدد سلسله تسلسل اسباب در پای فکرتش پیچیده و قیدش کرده تا ناظم می فرماید :

چو عقلش کرد در هستی توغل　　فرو پیچید پایش در تسلسل

حکیم در اقامت برهان که در و استدلال می کند از ممکن بسوی واجب اگر فکر آن کرده که بمقتضای و بضدها تتبین الاشیاء از حادث قدیم بداند درین موضع باری مشکل است چه حق را ضدی و ندی نیست . چنانچه ناظم اشارت فرمود که :

ظهور جملهٔ اشیا بضدست　　ولی حق را نه مانند و نه ندست

ضدیت تمانع در ذاتست و ندیت تشارک در صفات و مثلیت اعم از هر دو

Marfat.com

و روشنست که ممکن چون بخود نیست و بواجب تعالیٰ قایم است نه مانع اوست در ذات و نه مشارک او در صفات چه ذات ممکن محتاج و ذات او غنی و صفات ممکن حادث و صفات او قدیم و لوازم او نیز نه از قبیل لوازم ممکن پس چگونه از ممکن الوجود واجب الوجود بطریق مفروض که معرفت ضدست بضد توان شناخت، چو نبود ذات حق را ضد وهمتا:

ندارد ممکن[1] از واجب نمونه چگونه دانیش آخر چگونه

معرفت ذات واجب الوجود بوسیلهٔ ممکن الوجود کسی که گمان برد از جهل او باشد چه معرف اجلی باید و حال آنکه پیدائی نور امکان در جنب پیدائی نور وجوب به مثابت روشنائی شمع است بنسبت با شعاع آفتاب عالم تاب که بیابان در بیابان فرو گرفته باشد نه در روزنهٔ تابان بود و بس زیرا که میفرماید:

زهی نادان که او خورشید تابان بنور شمع جوید در بیابان

اهل افادت را عادت می باشد که معانی معقوله را در صور محسوسه تمثیل دهند تا اگر قوت فهم کسی از ادراک غوامض عاجز باشد مقصود از مثال بسهولت دریابد و از برای تقریر و توضیح (۲۱) مراد نیز این طریقه مستحسن است پس ناظم قدس سره درین کتاب برین منوال رفت و ابتدا بتمثیلی کرد بر آنچه گذشت در سوال و جواب تفکر مشتمل بر آنکه در معرفت واجب احتیاج باستدلال از ممکن نیست و حدوث امکان واسطهٔ معرفت قدیم نمی توان ساخت و اگر عقل منتهی بمعرفت واجب نشود نباید گفت که چون

۱- F: واجب از ممکن.

Marfat.com

واجب الوجود از ممکن الوجود ثابت نگشت پس عالم بخود ثابت باشد و غلط نباید کرد که قطع استناد ممکن از واجب کنند و ممکن را قدیم بالذات گویند چه حدوث ممکن الوجود ظاهر است و نزد دیده اصحاب کشف هر عالم که ممکن الوجود است متجدد می شود. پس چنانچه او را قدیم بالذات نمی گویند سزاوار آنست که قدیم بالزمانش نیز نخوانند و بفضولی عقل تصرف در آنچه نمی دانند نکنند چه هر کس را که غلطی واقع شده در حیرتی افتاده از ممر عقل ناقص بوده است چنانچه در ابیات تمثیل اشاره بآن میرود:

اگر خورشید بر یک حال بودی — شعاع او بیک منوال بودی
ندانستی کسی کین بر تو اوست — نبودی، هیچ مغز[1] از فرق تا پوست

معرفت نوری که در ظهور نقل و تحویل و طلوع و غروب و استوا و زوال دارد اساس چه ازین عوارض بحال او استدلال می توان کرد. چنانچه در قرص آفتاب و اگر نه اختلاف احوال او بودی متبین نگشتی که آفتاب پرتوی دارد که در احوال مختلفه اشیا متنوعه را بآن پرتو آثار گوناگون می بخشد بخلاف نوری که در ظهور عوارض مذکوره ندارد که ازان عوارض استدلال بحال او رود پس معرفت او اگر نه بر سبیل کشف و تجلی بود بسی دشوار است و ازینجاست که معرفت نور واجبی که هستی این عالم امکانی تابش اوست از راه استدلال حاصل کردن مؤدی بحیرتست چه موجبات استدلال که در غیر او مثل آفتاب هست درو نیست با آنکه تابش علی الدوام دارد و بواسطهٔ این معنی عقول ضعیفه را (۲۲) غلط می افتد و عدم تغیر و تبدل و قیام بذات خود

۱ـ F : فرق از مغز تا پوست.

Marfat.com

که صفت آن نور است نسبت با تابش او می کنند از جهت دوام ظهور و پندارند که تابش بخود ظاهر ست و نمی دانند که دوام او با عدم بزوغ و افول اصل او مستلزم عدم استناد او باصل نیست بلکه اصل است که در تافته است و بغلبهٔ تابش خویش محتجب است و آن تابش اگرچه دایمی ست امّا در هر طرفة العین متجدّد است پس او را دوامی است در عین تجدّد دوامی که مستلزم قدم ذاتی و زمانی، هیچ کدام نیست لیکن هر کس بقدر (بفکر) خویش درین مدرک تعقّلی دارد و تخیّلی و اکثر دور افتاده اند و متحیّرند. چنانچه در ابیاتی که می آید ناظم قدّس سرّه تنبیه بآن میفرماید، می گوید:

جهان جمله فروغ نور حقّ دان — حقّ اندر وی زبید نیست پنهان
چو نور حقّ ندارد نقل و تحویل — نیاید[1] اندرو تغییر و تبدیل
تو پنداری جهان خود هست دایم — بذات خویشتن پیوسته قایم
کسی کو عقل دُور اندیش دارد — بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دُور اندیشی عقل و فضولی — یکی شد فلسفی دیگر حلولی

فلسفه فنّ نظر و بحث است و این لفظ از لغت یونانیان مأخوذ است مستفاد از و بلغت فرس دوستی دانش و منسوب باین فنّ را فلسفی گویند و از عقاید فلاسفه چند چیز هست که نزد علماء شریعت بآن مکفّرند مثل قدم عالم و انکار حشر جسمانی و نفی عالمیّت حق تعالیٰ بجزئیات و حلول حاشا للّٰه اعتقاد در آمدن حق تعالیٰ است در اشیاء لطیفه مثل حلول او در روح لطیف انسانی یا جسم او یا دل صنوبری

۱۔ F : ندارد اندر او .

Marfat.com

او وہم اعتقاد فلسفی در مذکورات متقدمہ باطل است از جہت عدم برہان غیر منقوض بر مدّعی واز جہت وجود دلیلی نقلی از قرآن وحدیث واجماع برخلاف آن وہم اعتقاد حلولی چہ ادلّہ عقلیہ وحجج نقلیہ بر تنزیہ وتقدیس واجب تعالی از جسم وجوہر بودن کہ حلول دران متصوّر است قایل ست لاجرم صاحب کتاب رحمہ اللہ در موضع تفریع ذکر ایشان میکند (۲۳) وبعد ازان بذکر دیگران کہ در بطلان اعتقاد یا غلط فہم با ایشان برابر نیستند بلکہ در منزل شکوک وشبہہ باز ماندہ اند مشغول می شود وچون قصور ہمہ از جہت تعقّل غیر صائب واقع است تنبیہ بترک استدلال میکند واغرا بر تہیّہ ذوق کشف میفرماید کہ :

خرد را نیست تاب نور آن روی　　برو از بہر او چشمی دگر جوی

نور آن روی اشعّۂ ظہور ذاتی میخواہد وچشم دیگر قوت ادراک کشفی :

دو چشم فلسفی چون بود احول　　ز وحدت دیدن حق شد معطّل

احول یکی را دو می بیند وفلسفی چون زاید بر وجود واجب اثبات وجود ممکن می کند علی سبیل الحقیقۃ والوقوع وبحقیقت در خارج جز یک وجود واجبی چیزی دیگر نیست لاجرم او را احول خواند واز مشاہدۂ وحدت حق معطّلش گفت کہ :

ز نابینائی آمد رای تشبیہ　　ز یک چشمی ست ادراکات تنزیہ

تشبیہ بحسب لغت مانند کردنست وتنزیہ پاک داشتن ونزد علماء شرع تشبیہ اثبات کردن صفات مخلوقاتست خالق را تنزّہ عن ذلک وتنزیہ نفی صفات مخلوقاتست از خالق ونفی ہرچہ درو نقصی وعیبی باشد از وجلّ قدسہ وباصطلاح صوفیۂ موحّدیہ تشبیہ اضافت تعیّنات ست بسوی وجود واحد مطلق

Marfat.com

و اضافت او بسوی تعینات و تنزیه اسقاط آن اضافات و بهر تقدیر تشبیه را ازان جهت گفت که از نابینائی است که نابینا آنچه نمی بیند هر زمانش مانند بچیزی می کند و صفاتی که درو نمی باید اثبات می کند و اضافتی که نمی شاید جایز می دارد و تنزیه را ازان سبب گفت که از یک چشمی ست که یک چشم ادراک مشبع که بهر دو چشم واقع می شود ندارد پس گاه هست که طرفی از مرئی که می باید دید تا مرئی دیده باشد نمی بیند و برانست که آن طرف نه از حد مرئی ست و مرئی مجرد است ازان و اسقاط اضافت آن طرف از مرئی می باید کرد چنانچه گفت :

تناسخ زان سبب شد کفر و باطل که آن از تنگ چشمی گشت حاصل

(۲۴) اعتقاد انتقال روح از بدن انسان ببدن انسان اعتقاد نسخ است و ببدن حیوان اعتقاد مسخ و بصور نباتی و معدنی رسخ و دوران روح بر جمیع تا نشاهٔ خود تمام کند فسخ و اعتقاد هر چهار معنی نزد اهل حق باطل ست و ناظم قدس سره تعرض باشهر که تناسخست نمود و فرمود که کفر و باطل است اما کفر بودنش بواسطهٔ آنکه مستلزم نفی اعادهٔ اجزا اصلیه می شود که عبارت از حشر جسد است و اما بطلانش نظر بمذهب ارسطو و آنان که تابع او شده اند از حکما و متکلمان که موافقت دارند درین مسئله که از قول تناسخ تعلق دو نفس بیک بدن لازم می آید و بوجدان نزد هر احدی بطلان این معنی روشنست و اعتقاد تناسخ خواه کفر و خواه باطل کیر که از تنگ چشمی ست که در دیدهٔ تصور تناسخی نمی گنجد که هر بدنی ابتدائی را روحی فایض باشد و در تعلق آن بدن تنها عالمی وسیع در ثواب و عقاب و مکافات و مجازات شخص را ثابت بود بهر کیفیت که آن بدن باشد در نشأه و برزخ و حشر و ازاینجا دریافته می شود که معتقد تناسخ در قدرت

Marfat.com

حق تعالی سعت و مجال فیض تصوّر نمی کند اینست غایة حوصلهٔ تنگ :

چو اکمه بی نصیب از هر کمالست　　کسی کو را طریق اعتزالست

تناسخی را تنگ چشم گفته با وجود اضافت کفر و معتزلی را شبیه اکمه خواند که دیده ندارد از جهت آنکه نفی امکان رویت میکند در دنیا و چندان غلو می کند که در آخرت نیز جایز نمی دارد زهی از مشاهده معزول و از حقّ مهجور و از همه کمالی محروم :

رمد دارد دو چشم اهلِ ظاهر　　که از ظاهر نه بیند جز مظاهر

اهل ظاهر که ایشان علمأ رسوم اند دیدگان بصر و بصیرت باز کرده اند لیکن چشمشان آشفته و در دمندست و نیک نمی توانند کشاد که از ادراک ظواهر اشیا با دراک بواطن اشیا نقل کنند پس بواسطهٔ عدم ادراک نفی امور باطنه می کنند و در آنچه اهل دل خبر داده اند راه قدح و (۲۵) طعن می سپرند و این معنی از انصاف دور ست، چنانچه گوید :

نه هر چه ترا نیست کسی را نبود ؛

کلامی کان[1] ندارد ذوق توحید　　بتاریکی درست از غیم تقلید

و از طبقهٔ علمأ رسوم متکلّمه در نفی وحدت وجود مبالغت بیش می کنند که دیگران گاه هست که میگویند که ما از ادراک این معنی عاجزیم و متکلّم می گوید که من بدلیل میدانم که آنچه صوفی می گوید خلاف واقع است و این مبالغه او را بسبب تراکم حجب تقلید است و عدم روشنائی از برق توحید ذات . امّا فی الواقع فرقست میان شیخ دین و پیشوای

۱ـ ۴ : کو .

Marfat.com

اہل یقین المؤید من اللہ بساطع نور التوحید المتبین رئیس اہل السنۃ الشیخ ابی الحسن الاشعری ومیان سائر متکلمان کہ او از مبالغہ کہ ایشان می کنند بغایت دور ست وتابع او دایم با نور توحید در حضور :

دُر و ہرچہ بگفتند از کم و بیش نشانی دادہ اند از دیدۂ خویش

فرق حق و باطل ہر کسی را از آنجا نشان و خبر ست کہ او را دریافت دیدہ و نظر ست وکما ہو حقہ معرفت واجب الوجود کس را حاصل نہ :

منزہ ذاتش از چند وچہ وچون تَعَالٰی شَأْنُہٗ عَمَّا یَقُوْلُوْنَ

سؤال :

کدامین فکر ما را شرط راہ ست چرا کہ (گہ) طاعت وگاہی گناہ ست

چون سخن در اصل فکر بحد بیان رسید و مطلقا نفی توسل باو در سلوک سبیل حق کردہ نشد جای آنست کہ سائل سؤال کند کہ اگر سالک بوسیلۂ فکر راہ رود چون فکر باعتبار متعلق مختلف است کدام فکر شرط ست کہ بدو توسل جوید وحکمت چیست کہ در لسان شرع فکری مامور بہ وطاعت وفکری منہی عنہ ومعصیت .

جواب :

در آلا فکر کردن شرط راہ ست ولی در ذات حق محض گناہ ست

میفرماید کہ شرط سلوک راہ معرفت آنست کہ در نشانہای فعلی و وصفی حضرت حق تعالی فکر کنند و در نعمتہای او تأمل نمایند تا از ان آلا و نعما (۲۶) بہ ستایش

۱- ۴ : ازو . ۲- ۴ : طاعتہ .

Marfat.com

وثنای واجب الوجود منتهی کردند و در ذات اقدسش فکر نکنند چه فکر تربیت (ترتیب؟) اموری ست در ذهن از جهت تحصیل معرفت حقیقتی که ازان امور فراهم آید و این معنی مستلزم کثرتست و در ذات باری تعالی کثرت مجال ندارد و تصور آن وسوسهٔ شیطان و عین عصیانست و در خبر آمده است که "تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی ذات الله"، و اهل مکاشفه خود برانند که معرفت ذات واجب الوجود را احتیاج بتحصیل نیست وکشف از بداهت این معنی مبنی است و دانسته دانستن تحصیل حاصل می شود و راجع باجالت (بی اجالت؟ محال بودن؟) چنانچه می فرماید که :

بود در ذات حق اندیشه باطل　　محالِ محض دان تحصیل حاصل

ونزد اهل مشاهده اجلا و اجل از نور واجبی دیگر چیزی نیست و ماسوی او باو موجود و قایم و نماینده . چنانچه بران المامع رفته و باز اینجا ناظم از باب مزید ایضاح اشارت بآن می کند که :

چو آیاتست روشن گشته از ذات　　نگردد ذات او روشن ز آیات

همه عالم بنور اوست پیدا　　کجا او گردد از عالم هویدا

و از آنجا که اطلاق اوست و عظمت جلال او با انکه هیچ ذره از موجودات بی پرتو آفتاب ظهور او وجود ندارد . نور محیط او در مظاهر مراتب عالم نمی گنجد از دو جهت یکی انکه مظاهر حادث و منتهی است و نور او قدیم و بی پایان دیگر آن نور علی سبیل الاطلاق اگر بی پردهٔ اسما و صفات و قید افعال و آیات اشراق می کند بر مصداق "لاحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه"، نام و نشان عالم نمی ماند با وجود این معنی چگونه معرفت آن حضرت بوسیلهٔ عالم و مظاهر آن طمع توان داشت چنانک اشارت

Marfat.com

فرموذ :

نگنجد نورِ ذات اندر مظاهر　　که سبحات جلالش هست قاهر

واگر عقل قاصر پندارد که بوسیلهٔ استدلال از مظاهر جهان بنور مطلق بی پایان حق می توان رسید مَثَل (بافتح م وثاء) او چو خفاشی باشد که با انکه دیدهٔ او قوت (۲۷) آفتاب دیدن ندارد دعوی کند که من نور او فاش می بینم. هوشمند ازین حال اعراض کند. چنانچه تنبیه کرد که :

رها کن عقل را با حق همی باش　　که تاب نور ندارد چشم خفاش

بنور او هم بنور او می توان رسید نه بعقل ضعیف که در راه وصول بمنزلهٔ جبرئیل است در راه معراج احمدی که باوجود هفتصد هزار بال از غلبهٔ نور جلال می اندیشد و از ان مشهد باز می ایستد که "لو دنوت انملةً لاحترقت"، چنانچه ناظم لطیف میفرماید که :

در آن موضع که نور حق دلیلست　　چه جای گفت و گوی[2] جبرئیل است

فرشته گرچه دارد قرب درگاه　　نگنجد در مقام لِی مَعَ اللّٰه

چه دران وقت وحال تعین ملک مقرب و نبی مرسل که اشارت به جبرئیل امین و بحضرت سید المرسلین باشد بحکم توحید مطلق و اقتضای نور وحدت از میان برخاسته چنانچه فرموذ :

چو نور او ملک را پر بسوزد　　خرد را جمله پا و سر بسوزد

کاهی که ملکی چون جبرئیل مثل مشتری در مقارنهٔ آفتاب از تاب احتراق دران نور کناره می کند و الا می سوزد، عقل انسانی چه مثابت دارد که دران سبحات بهمگی مضمحل نگردد و محترق نشود. پس باوجود این حال بنور عقل چگونه کسی معرفت ذات ذی الجلال

۱- ۴: جانی.　　۲- ۴: گوئی.

Marfat.com

حاصل کند :

بود نورِ خرد در ذات انور　　بسان چشم سَر در چشمهٔ خور

بباید دانست که انوار دو قسم است انوارِ محسوسه و انوار معقوله و در هر یکی ازین دو قسم تفاوت بسیار درمیان انواع و افراد آن واقع است امّا در انوار محسوسه میان نور نار و نور کواکب و میان جملهٔ آتش و زبانهٔ او و میان زبانهٔ آتشی که از هیزم باشد و خاشاک و میان آتشی که بمدد موم یا روغن افروزد و میان کواکب نیز همین صورت بیّن است و دران اختلاف یا بحسب اصل باشد. چنانچه میان آفتاب و ماه یا بحسب دوری از بیننده چنانچه ماه و کیوان (۲۸) و امّا در انوار معقوله میان انوار نفوس که اشراقیان آنرا انوار سپهبدی می خوانند و انوار عقول که آنرا انوار قاهره گویند و میان انوار نفوس و عقول و انوار جواهر ملایک. اگر نفوس و عقول را تسمیه ملایک نکنند و بالای انوار نفوس و عقول و انوار جواهر ملایک نور قاهر واجب تعالیٰ است که عقل بعضی حکم کند بر آنکه آن نور معقولست لیکن به کنه نه معلوم است و ذوق بعضی گوید که محسوس است و در نظر اجلی از همه چیز و از غایت قرب بحس و غلبهٔ ظهور شبهه می افتد که نه محسوس است امّا پایان و کنارش نیست و معرفت جمعی گواهی میدهد که بانکه نه محسوس است و نه معقول و هم محسوس و هم معقول بلکه فوق اعتبار حس و عقل در تجلّی ست حواس در ادراک او تیره و عقول در وجدان او خیره. "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ"[1] اشارت در آستانهای جلال او

۱- الانعام : ۱۸ .

Marfat.com

بی رفتار و عبارت در نشانهای جمال او بی گفتار و چنانچه ناظم فرموذ خرد از دیذ نور او که نهایت ندارذ بغایت بی دیذار چشم سر از چشمهٔ خورشیذ چه مقدار شعاع بر تابد تا خرد نیز ازان نور چه بهره یابد و سبب نایافت عقل آن نور اظهر و موجود اکبر بحیثیتی که بحد تعبیر و مجال تعریف رسد متعدد است اول انکه آن نور کنه و پایان ندارذ دیگر دیذهٔ عقل در ادراک او ضعیف و تابش اشعهٔ او قوی دیگر با وجود غلبهٔ لمعان چنان بر مدارک چشم و دل و جان نزدیک است و با ریشه ورکان در میان که از غایت نزدیکی نور او منع ادراک می کند و این معنی در عالم صورت مثالی دارذ که بینده آنچه می خواهد که به بیند چون ملاقی دیذه کرد اند نتواند دیذ. چنانچه نظم ناظم برین منتظم است که:

چو مُبصر در نظر نزدیک گردذ　　بصر زادراک او تاریک گردذ

سوال برین معنی که گفته شذ وارد ست که مراد باین مبصر قریب که از غایت قرب مانع ادراک اوست جیست اگر وحدت ذاتست بی پرده مقارن (۲۹) اشیا نیست چه در حدیث صحیح آمده است که "حجابه النور لو کشفه لاحترقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه"، و اگر کثرت تعینات ست نه او مبصر قریب باشذ تا بواسطهٔ قرب منع ادراک او لازم آیذ بلکه آن کثرت که پردهٔ وحدت ست مبصر قریب بوذ پس بواسطهٔ پرده مدرک نشود نه بواسطهٔ قرب جواب از سوال مقدر می فرمایذ که همچنانک روشنائی وحدت نور ذاتست سیاهی کثرت نیز نور ذاتست از وحدت ذات خوذ بخوذ روشنست و از کثرت تعینات اسما و صفات و افعال و آثار عالم با او روشن. چنانچه گفت:

سیاهی گر بدانی نور ذاتست　　بتاریکی درون آب حیاتست

ذات هستی پناه ظاهر باین نور سیاهست که نور اوست و با او بمثل چون

Marfat.com

آب حیات با ظلمات و این کثرت تعینات روشن که تعبیر از و بسیاهی رفته. چنانچه در عبارت عرفست که از کثرت بسیاهی تفسیر کنند نزد این طایفه از وجه وجود وحدت عین ذاتست و از وجه ظهور و کثرت غیر ذات و بهر حال چون صفات نور که ظهور خود و اظهار غیر است در وهمت نورش توان خواند امّا باعتبار تعبیر از و بسیاهی نور سیاه اگرچه غریبست که نور سیاه باشد لیکن، "واذ واقهم تاتی بکل غریبة"، و ازین روی که این نور سیاهست و خاصیت سواد قبض نور حدقه دیدگان بیدا و نهانرا در وجای نظر و تأمل نیست :

سیه جز قابض نور بصر نیست　　نظر بگذار کین جای نظر نیست

پس با وجود آنکه نور است چون در لباس سواد است با همه پیدائی از نظر پنهانست از فرط ظهور بهمه دیدها رسیده و از سیاهی نور هیچ دیده او را ندیده از غایت لطافت اندیشه از و دور و همه اندیشها با او در حضور: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"[1]، نهایت این کار و بار آنست که بدانی که چنانچه هست، نمیدانی و آنچه فی الجمله می بینی بحقیقت نمی بینی ناظم قدس سره نیکو اشاره میکند :

(۳۰) چه نسبت خاک را با حضرت پاک[2]　　که ادراکست عجز از درک ادراک

و عدم مناسبت میان خداوند عالم و بندهٔ خاکی که ازین بیت مستفادست جهت آن دانستنی ست ظاهر اصرافت حقیقت واجبی است که وحدت حقیقی از خصایص

۱- الانعام : ۱۰۴.

۲- F : عالم.

Marfat.com

اوست و مقتضای طبیعت ممکن که کثرت از لوازم آنست میان وحدت و کثرت
الا بتقابل چه مناسبت است تا میان بنده که ممکن الوجود و خداوند تعالیٰ که واجب الوجود
است مناسبت باشد. پس نظر باین دو معنی کثرت معبر بسیاهی که از جانب ممکن مفروض
است مانع ممکن باشد از ادراک واجب تعالی و پردهٔ راه او و اگرچه بوجهی چنانچه سابق
ایمائی بآن رفت این سیاهی هم نور ظهور واجبست تا او بنور خود محتجب باشد و ممکن بوصف
خود محجوب حجابی که تا ممکن ممکن است در ذهن و خارج و ظاهر و باطن ازان خلاص نیست
چنانچه در بیت آینده می فرماید:

سیه روئی ز ممکن در دو عالم　　جدا هرگز نشد والله اعلم

و اگر نیک تأمل رود این کثرت که سیه روئی ممکن است داعی ست بر احتیاج و
استناد او در وجود و احتیاج و استناد در تعقل و تحقق محض فقری که در و گفته اند که
"الفقر سواد الوجه فی الدارین"، و این سواد بزرگترین 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 مذکورانی ست که سابق شد اما اگر درویشان
گویند که "سواد الوجه فی الدارین" فنا فقیر است در هر دو عالم متقابل چنانچه دنیا و آخرت
و محسوس و معقول و فعل و قوت 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 بمعنی وحدت
صرف و اطلاق ذات ساذج شود دور نگفته باشد و امثال این معانی سابق و لاحق
بغایت دقیق است لاجرم می فرماید:

Marfat.com

چه میگویم که هست این نکته باریک　　شب روشن میان روز تاریک

(۳۱) یشب روشن ذات مطلق میخواهد که بخود هست و پیداست محتجب در حجاب روز تعینات که بحق هستند و پیدا اند و بخود نیست مناسب آنچه گذشته یا بشب روشن معرفت بین وجدانی و کشف صریح عرفانی میخواهد درمیان روز تاریک رسوم و اصطلاحات که خالی از تقلیدات نیست یا از شب روشن خواسته است معانی جلیلهٔ جلیهٔ مکشوف در کسوت روز تاریک الفاظ و حروف درین موضع که بیان ظهور نور واجب در دو مرتبهٔ اطلاق و تقیید میرود و سخن در حقیقت ممکن بحد تبیین میرسد چه معانی بلند و لطایف ارجمند متوقع است که مذکور گردد امّا چون افهام قاصرست و همت قصیر و منکر و معترض کثیر اولی آنست که قدم ازین بساط کشیده دارند و قلم ازین مناط کوتاه و حقیقت حال پوشیده ولهذا :

درین مشهد که انوارِ تجلّیست　　سخن دارم ولی ناگفتن اولیست

سخن در نور قاهر واجب الوجود تقدیم یافت که بدیدهٔ عقل مقیّد بیرامن ادراک آن نورِ مطلق نمی توان گشت چه در سطوت غلبهٔ تجلّی او مدارک مضمحل و مسالک منحنیست باز از جهت حظّ مشاهده تقریر امری می کند که اگر آن نور واحد در ملابس تعینات و استار کثرات که پردهای رقیق اند ملاحظه میرود این پردها منع رؤیت نور نمی کند چه صافی و لطیف اند امّا احراق نور را حایل اند و ادراک بیننده را ممد پس باین تمثیل که می آید معنی که گفته شد ادا میفرماید :

۱-۴ : چه گویم چونکه هست .

Marfat.com

تمثیل :

اگر خواهی که بینی چشمهٔ خور　　ترا حاجت فتد با جرم دیگر

چه این جرم دیگر چون حایلی می شود میان دیده و غلبهٔ نور آفتاب که از چشمهٔ آن منبعث است که نمی گذارد که سطوت اشعهٔ او ادراک را مانع شود چون آب مثلا که نور آفتاب ازو مشاهده میرود بسهولت و نیک مدرک می گردد چنانچه فرموده :

چو چشم سر ندارد طاقت[1] تاب　　توان خورشید تابان دید در آب

ازو چون روشنی کمتر نماید　　در ادراک تو حالی میفزاید

(۳۲) اما این رویت که صورت چیزی از غیر آن چیز مشاهده کنند شرطی دارد که آن غیر در صفا و صقالت بمنزلهٔ آئینه باشد و محاذی آن چیز باشد تا صورت آن چیز دران غیر بطریق انعکاس مرئی گردد و لازم نیست که این حال مخصوص بمحسوس باشد بلکه من حیث المعنی در امر معقول همین تصور می توان کرد که صورت امری معقول در معقولی دیگر که بمنزلهٔ آئینه باشد معقول اول را و محاذات معنوی میان هر دو ثابت باشد منعکس شود انعکاسی معنوی. چنانچه غرض ازین مثال که ناظم فرموده خود مثل این امر بوده تا درین بیت ابراز آن میفرماید :

عدم آئینهٔ هستیست[2] مطلق　　کزو پیداست عکس تابش حق

لفظ مطلق که درین عبارت واقع است می تواند بود که قید عدم دارند یعنی نیستی مطلقا آئینهٔ هستی است و می تواند که قید هستی دارند و مراد آن باشد که نیستی آئینهٔ هستی مطلق است و چون این طایفه حق را بمطلق وجود اطلاق کردند چنانچه از مصرع ثانی این بیت مستفاد است سوی الوجود را در مقابل مطلقا عدم باید

۱- F: طاقت و تاب.　　۲- F: هستی هست.

Marfat.com

گفت و در خارج ذهن معیّن است که وجود محقّق است و واحد است چرا که اختلافی در وجود نیست. پس هر متعدّدی و متکثّری که تصوّر افتد غیر وجود باشد و در خارج محقّق نبود بلی معتبر عقلی بود و شک نیست که عقل را کثرتی مدرک است پس آن کثرت در معتبرات معقوله باشند نه در وجود در خارج محقّق و آن امور ذهنیه متکثّره بحقیقت یا صور ذوات باشند یا صور صفات که در ذهن متصوّر می گردد و چون در خارج محقّق 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 می کند از اقتران و اتّصاف بوجود اتّصافی در ذهن چنانچه واقع است یا اتّصافی در خارج بر سبیل غلط. پس همه صورتهای وجودی می شوند که در عدم نمایش دارند و تابشهای (۳۳) وجود مطلق اند که طایفهٔ در مقابل عدم که باطلش نامیده اند حقش خوانده اند. چنانچه صورت از شخص در آئینه منعکس می شود آنها از هستی مطلق در عدم منعکس اند چنانچه از بیت گذشته معلوم است و چون محاذات میان صورت صاحب صورت و آینه شرطست محاذات میان این صورتهای وجودی و آئینه عدم جیست محاذات تقابل عدم است با وجود. چنانچه فرموده :

عدم چون گشت هستی را مقابل در و عکسی شد اندر حال حاصل

و این عکس که صورت وجودی است در آئینهٔ عدم چون بکیفیات مختلفه تکرار یابد بسیار شود و همه عکس وجود باشند که در عدم نموده شده و چنانچه بانعکاس صورت صاحب صورت شناخته می شود وجود که صاحب صورت این صورتهاست و واحد و غیر متعدّد و متکثّر ظهور باین صورتها کرده باشد و حدتش درین کثرت روی نموده چنانچه

Marfat.com

اشارت فرمود :

شذ آن وحدت ازین کثرت بدیدار　　یکی را چون شمردی گشت بسیار

وچون در عکس مذکور که صورت وجود است تکرار و تجدّد مفروض است کثرت بی نهایت در ظهور صور معتبره وجودی تصوّر افتد که بحقیقة آن صور تنها جز وجود نبود که تکرار و تجدّد مفروض است کثرت بی نهایت. چنانچه در اصل عدد که یکیست که تکرار اسامی بی نهایت می شود. چنانچه گفت :

عدد گرچه یکی دارد بدایت　　ولیکن هرگزش نبود نهایت

فایدهٔ ظهور این صور متکثّره از وجود واحد در آئینهٔ عدم جیست معرفت وجود واحد در مراتب متعدّده بصفات و اسامیٔ تعیّنات و تقیّدات مختلفه که بواسطهٔ آنها گنج وجود شناخته می شود و بی ظهور آن صور تنها گنج پنهانست و آن صور که جواهر و عروض نفیسه است از وجود در آئینهٔ عدم ازان جهت نمایش دارد که عدم را صفا و صقالیتی معنوی هست و آن نیست الّا قطع اضافات وجودی ازو در تعقل نفس او (٣٤) وچون آن اضافات با وبیوست صور تنهای وجودیست آن اضافات که بواسطهٔ او اعتبار یافته چنانچه صورت بواسطهٔ آئینه اعتبار می یابد و عبارتی که مبیّن این معنیٔ عزیز باشد آنست که تو گوئی که ماسوی الله از نیست هست می شوند یعنی نسبتی با نیستی دارند و نسبتی با هستی نسبت آن با طرف هستی نسبت صورتست با خداوند صورت و نسبت آن با طرف نیستی نسبت صورت با آئینه در آئینه عدم ببین که ناظم چه میفرماید :

عدم در ذات خود چون بود صافی　　ازو با ظاهر آمد گنج مخفی

Marfat.com

شاهد و معین این معنی که گفته شد حدیث قدسی است که حق تعالی فرموده:
"کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف"، و بی ملاحظه مضمون
این حدیث هرچند آنچه تقریر رفت عقل دریابد دل را اطمینان یافت تا کوا نقل
از شرع کند راننده شود:

حدیث کُنتُ کَنزاً را فرو خوان که تا بیدا به بینی سرّ پنهان

این معانی که سابق شد چون بغایت دقیق افتاده ناظم قدس سره ابراز
مرادی کند و تتمیم سخن. پس میفرماید که:

عدم آئینه عالم عکس و انسان چو چشم عکس در وی شخص پنهان

یعنی عدم آئینهٔ صورت وجودیست که عکس وجودست چنانچه صورت از
خداوند صورت در آئینه عکس اوست و همچنان چه عکس سبب معرفت خداوند عکس
وصورتست و نشانهٔ وجود او این عکس که مشتمل است بر صور وجودی سبب معرفت
وجود و نشانهٔ اوست لاجرم عالمش خواند و انسانرا چشم این عکس گفت بدو معنی یکی
آنکه از جملهٔ این عکس که عالم است انفس و اشرف اوست و انفس و اشرف شی را
عین گویند چون چشم کالا و متاع دیگر آنکه بسبب چشم ادراک اشیائی میرود که در رویت
متصورست و بواسطهٔ انسان ادراک میرود هرچه در رویت ازان (۳۵) بالاتر نیست
خواه رؤیت صوری و خواه معنوی چنانچه بحواسش ادراک محسوسات میرود و بعقلش
ادراک معقولات و بقوت کاشفه اش ادراک امری مطلق از هر دو بعضی از مشایخ
طایفه گفتند: "الانسان من العالم عین حدقة الله الذی لاینام"، و چون در هر حدقه
انسانی می نماید که شخص انسانی قایم است و آنرا مردمک دیده می گویند و آنست

Marfat.com

نور دیده که بواسطهٔ او همه منبصرات مرئی می گردد درین حدقه که انسانست باید که شخصی قایم باشد که مردمک این دیده و نور این چشم بود آن شخص کدامست آن شخص هستی مطلق است قایم بقیومیت خویش در وجود انسان که چشم و چراغ عالمست اما از انسان پنهانست چنانکه مردمک دیده از دیده همه بانسان کی جهان بین عالم است دیده می شود و انسان هستیٔ مطلق می بیند ولی هستیٔ مطلق نمی بیند زیرا که دیده مردم خود نمی بیند اگر نه انسان بودی هیچ چیز مدرک نشدی بلکه اگر نه هستی مطلق در عین او قایم بودی پس اشیا بواسطهٔ انسان مدرک می شود که حدقهٔ حق است در عالم بلکه بواسطهٔ حق درین حدقه ببین که ناظم چگونه انسانرا باین معانی که مشروح گشت مخاطب می سازد. میگوید:

تو چشم عکسی و او نور دیده است بدیده دیدهٔ زان دیده دیده است[1]

قافیه مصرع اول دیده است با ها مکتوب نام چشم و قافیهٔ مصرع ثانی دیدست بی ها بمعنیٔ ظاهر و بیّن "بدیده دیدهٔ زان دیده دیدست" یعنی بچشم که انسانست دیدهٔ اشیا را ای انسان زان جهت اشیا مرئیهٔ دیده شده پیدا و روشنست و بباید دانست که اصل این جهان بین که انسانست جیست اصل او از همه اجزای عالم که جمع صورتها وجود ست فراهم آمده به لطیفترین جمعیتی چون انتخابی از کتابی و نطفهٔ از زندهٔ پس جهانست که با جزا

1- F : دیدهٔ را.

Marfat.com

انسان شذه است و انسان چون مدرک کلیات و جزو یاتست لابد صور جزویات و کلیات در آئینهٔ نفس او مرتسم باشد و آنچه در عالم بحسب حقیقت نموده در و بحسب صورة آن حقیقت نمایش کرده پس او جهانی (۳۶) دیگر باشد که هرچه در جهان طبع هست در جهان نفس او هست بی نظیر، میفرماید:

جهان انسان شذ و انسان جهانی　　ازین پاکیزه تر نبود بیانی

امّا این قدر بباید 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 حقّست و عالمش میخوانند نزد کشف این طایفه عین حقّ و هستیٔ مطلق است بلکه انکه رائی است و آنچه مرئی ست و هر دیده که درمیانست و هر دیدار که واسطهٔ عیانست همه بحقیقت اوست. چراکه وجود واجبی را ظهور تفصیلی در مرتبهٔ امکان است:

چونیکو بنگری در اصل این کار　　همو بیننده هم دیده است و دیدار

همه اوست و بهمه حال مد دازو. چنانچه در شان بندهٔ مؤمن مقرّب حضرت عزّت علّت کلمته میفرماید، "و مایزال العبد یتقرّب الی بالنّوافل حتّی احبّه فاذا احببته کنت سمعه الّذی یسمع به و بصره الّذی یبصر به و یده الّتی یبطش بها و رجله الّتی یمشی بها"، ناظم اشارت باین حدیث کرد که گفت:

حدیثِ قُدسی این معنی بیان کرد　　اُ بی یسمع و بی یبصر عیان کرد

این حول و قوّت نه تنها افراد انسانرا ازوست که فیض وصفی و اسمائی و بسط فعلی و آلائی حضرت او جهان ممکنات را همه فرو گرفته:

۱- F: ندارد.

Marfat.com

جهانرا سر بسر آئینهٔ دان　　بهر یک ذرّهٔ درصد مهر تابان

خورشیدها آثار و اوصاف اسما:

اگر یک قطره را دل بر شکافی　　برون آید ازو صد بحر صافی

دریاهای لطایف افعال و آلا:

بهر جزوی ز خاک ارنگری است　　هزاران آدم اندر وی هویداست

چون گفته شد که آثار اسما و صفات نه مخصوص بمظهر آدم است گوئیا قائلی می گوید مسلّم، امّا قبول جمعیّت آثار اسما و صفات آدم راست جواب از قول مقدّر می فرماید که بمقتضیٔ "فی کلّ شیٔ معنیٔ کل شیٔ" در قوّت هر ذرّهٔ از جوهر خاک که اصل وجود آدمست هست که قبول معنی جمعی اسمائی بکند بتکرار خلع و لبس (۳۷) یا بتقدیر ظهور کلّ افراد ازو در آنات ظهور و این معنی بر ارباب ذوق و مکاشفه و اصحاب وجد و مشاهده مستور و مخفی نیست هرچند این جزو خاک بنسبت با آدم بغایت حقیر می نماید. امّا همان آثار که از معانی اسما و اوصاف الٰهی با آدم پیوسته بفعل به این جزو خاک پیوسته بحب (بحسب؟) قوّت یا در آدم بقدر او معنی جمعی اسمائی ظهور دارد و درین جزو خاک بقدر خویش بس در اصل معنی جمعی اجمالا همه افراد عالم مساوی اند و در نسبت بهستی مطلق نیز همچنین از اینجا فرمود:

با عصا پشّه هم چو بیل است　　با سما قطرهٔ ما نند نیل است

چه بیل دست و پای دارد و پشّه دارد، بیل خرطوم دارد و پشّه نیش چون خرطوم نیل آبست و قطره هم آب، نیل بقدر خود صفات آبی دارد و قطره بقدر خود. این ابیات که می آید همه در ادای این معنی که گفته شد نظم یافته و حاصل در همه آنک معنیٔ جمع اسما

۱ـ ۴: در اسما.

Marfat.com

الٰهی که متضمن تفصیل امور بی نهایت است در همه افراد کاینات و ذرّات ممکنات در حیّز جلوه و مکان ظهور ست و تفصیل آثار او در همه بقوّت و موقوف انکه موانع مرتفع می شوذ و معدّات مجتمع می کردد و از هر صورتی معنیها جلوه می کند و از هر تعیّنی تعیّنها باز دید می کردد :

دل هر حبّهٔ صد خرمن آمذ　　جهانی در دل یک ارزن آمذ

بپر پشّهٔ در جای جانی[1]　　درون نقطهٔ چشم آسمانی

پشّه با وجود حقارت حال و صغر بال جانی مدبّر دارذ از نور بس بلند مرتبه که تدبیر امور او می کند در پروازش بقوّت او پرواز ست و در اخذ غذایش بواسطه او دهن باز و نقطهٔ چشم با خردیٔ جسم نوری در پردهٔ او نهاذه اند که صورة آسمانی بدین عظیمی بسبب آن نور در آن مدرکست :

بدان خردی که آمذ حبّهٔ دل　　خذاوند دو عالم راست منزل

خونی سیاه در اندرون دل صنوبری می باشذ، منبعث از و قوّت حیات در دل صنوبری که شاخ شاخ درنشو و نماست و آنرا حبّة القلوب خوانند و جرم او بغایت خرد ست و با وجود خردی (۳۸) در جملهٔ شهرستان وجود بندهٔ مؤمن سراپردهٔ جلال و عظمت خذاوند تعالیٰ در و برافراشته شذه ، زیرا که مایهٔ حیات و آگاهی است و مرکز ادراکی که تصدیق همهٔ کمالات الٰهی بآن حاصل می شوذ، بس نزد دل عزّت و کبریای او از راه معنی نه از روی صورت آنجا بوذ ، چنانچه میفرمایذ :

درو در جمع گشته هر دو عالم　　کهی ابلیس کردذ گاه آدم

و این حبّة القلب بسبب اثر جمال و جلال از تصرّف کمال وصف حقّ در و دایم

۱- ۴ : جهانی، و . خ . ل : دریای جانی.

Marfat.com

منقلب است در اوصاف و ادراکش در امور مختلف گاه از زخمهٔ جلال منقبض وگاه از نواخت جمال منبسط وگاه از تاب رو در ظلمات قهر سرگردان وگاه بر صدر قبول غرق انوار لطف بی پایان ناچار صفات متقابله و معانی مختلفه از وصورت بندد درو از عالم دنیا خیالات واز عالم عقبی حالات از عالم نور روشنائی از عالم ظلمت تیره رائی از عالم قیود گرفتاری واز عالم اطلاق رستگاری از هر دو عالم متقابل درو آثاری، گاه مردودی تیره روزگاری وگاه مقبولی امیدواری، چون صفتش استکبار و عناد از حق است وفعلش اغوا و اضلال از جهت میل بباطل شیطانست وچون خلق اش با خلق تواضع و انکسارست و معامله اش با حق راز و نیاز آدمست این بود تعلق معنی جمعی الهی بجنة القلب انسانی باعتبار تفصیل و باعتبار اجمال بهمه افراد عالم این معنی تعلق گرفته وسر او ظاهر شده وظهور سر او آنست که در قوت هر شیئی که بصفتی موصوف است آن هست که بصفتی مخالف صفت واقع موصوف شود یا در قوت هر فردی از افراد هست که سبب ظهور فرد مخالف خود گردد، چنانچه میفرماید:

ببین 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 در ثانی تزلزل در حواس (۳۹) عند الاحساس یا بملک در دیو قصد خیری کرده که از شریری در وجود آید، و به شیطان در فرشته قصد شری که از خیری بزاید و بیت آینده ترتیب این معنی میکند:

Marfat.com

همه باهم بهم چون دانه و بر　　زکافر مؤمن و مؤمن زکافر
بهم جمع آمده در نقطهٔ حال　　همه دورِ زمان روز و مه و سال

چه غیر از نقطهٔ حال درحقیقت زمان چیزی دیگر متصوّر نمی گردد حالست که بتجدّد و تکرار نزد اهل ذوق اعتبار امتداد پیدا می کند و امتداد متوهم با جزاء غیر قارالذات منقسم می گردد اجزای اعتباریه و برین اعتبار در نفس حال حکمت بی نهایت و فوائد بسیار مترتب می شود و ازین تقریر روشن شود که در همه اجزای اعتباریه امتداد متوهّم جز بنقطهٔ حال متحقّق نباشد و او حقیقت شود زمانرا پس متقابلات زمانی جمله در نفس حال عین یکدیگر باشند و ازین روی آن زمان که آدم موجود شده باشد همان زمان بود که عیسی فرود آید چه حال در هر دو زمان یکی ست و امتداد که موجب اختلافست بحسب اجزای اعتباریه امری اعتباری تأمّل کن که چه میفرماید :

ازل عین ابد افتاده باهم　　نزولِ عیسی و ایجادِ آدم
زهر یک نقطه دوری گشته دایر　　همو مرکز همو در دور سایر
زهر یک نقطه زین دور مسلسل　　هزاران شکل میگردد مشکّل

که اگر مفروض افتد که یک نقطه ازین نقاط اعتباریه که بتواصل آنها امتداد مذکور متوهّم می گردد از جای خود ساقط بود موجب خلل عالم گردد چه ارتباط اجزای موجودات عالم خلق بنفس زمانست و وجود زمان با وجود نقطهٔ حال که تا در کدام دور بحسب تجدّد اعتبار یافته متصوّر است پس اگر آن نقطه مرتفع باشد سرپای عالم بهم برشود و نظام عالم گسسته گردد و این معنی نیز نه مخصوص به نقطهٔ حالست که هر ذرّه که بسر جمعی در ازل تعیّن علمی داشته و بتعیّن عینی از اجزای عالم شده

Marfat.com

اگر فرض کنند (۴۰) که مرتفع باشند عالم بکلیّت نماند که ارتفاع جزو مستلزم ارتفاع کلّست :

اگر یک ذرّه را برگیری از جای　　خلل یابد همه عالم سراپای

پس هر ذرّه را آنچه از سرّ جمع اسمأ الٰهی نصیب است به آن مقدار دایرهٔ وجود و ظهورش البتّه در دور انست نه کم و نه بیش و نه تجاوز از حدّ (حدّ) خود دارد و نه ارتفاع او از روی مظهریّت در قبول اثر خاص از جمع اسما ممکن است همه ذرّات را از بهر کاری آورده اند اگر چه نمیدانند که در چه کارند :

همه سرگشته و یک جزو از ایشان　　برون ننهاده پای از حدّ امکان

و چون عالم عبارت از جمع مظاهر متعیّنه است تا نظم جمعیّتش نگسلد مادام که موجود است او را در هر مظهر از اجزای او چاره از دو چیز نباشد یکی تقیّد آن مظهر بتعیّن خود دیگر عدم ارتفاع او و اگر چنین نباشد دو محذور لازم می آید اوّل ابهام اجزا و دوّم رفع کلیّت عالم و هر دو جهت مفضی بخلل است ناگزیر تا عالم باشد هر مظهری از اجزای مفروضهٔ او باقی و متعیّن باشد و در نفس آن تعیّن هر طرفة العین خلع و لبس صورة خود کند چون خلع صورت کرد کوئی نیست و چون لبس کرد کوئی هست :

تعیّن هر یکی را کرده محبوس　　بجزویّت ز کلّی گشته مأیوس

تو کوئی دایماً در سیر و جهند　　که پیوسته میان خلع و لبسند

همه در جنبش و دایم در آرام　　نه آغاز یکی پیدا نه انجام

از حیثیّت خلع و لبس در جنبش اند و از حیثیّت بقأ تعیّن در آرامند :

---

۱. F : با.

Marfat.com

همه از ذات خود پیوسته آگاه　　وز انجا راه برده تا بدرگاه

آگاهی هر یکی از جهت حقیقت و تشخص ممتاز اوست که، هیچ کس از وجود معیّن خود غافل نیست و هیچ چیز از بود مشخّص خود غایب نه و همه از هستی مقیّد خود منتهی بجانب هستی مطلق چرا که مطلق است که مقیّد شده است بلی هر موجود مقیّد که هست پردهٔ لطایف ظهور موجود مطلق است چنانچه فرمود :

(۴) بزیر پردهٔ هر ذره پنهان　　جمالِ جانفزای[1] روی جانان

پس نظر بدو جهت مطلق و مقیّد هر موجودی را از موجودات اسراری از جهت باطن عالم ظاهر نسبت با هستی مطلق باشد و اطواری از جهت نسبت با هستی مقیّد خویش و عالم نه همین باشد که می بینی چنانچه گفت :

همین نبود جهان آخر که دیدی　　نه مَا لَا یُبْصِرُوْنَ[2] آخر شنیدی

پس حصر در یک عالم موجّه نیست و در بعض تصانیف اولیا آمده است که : " اذا قال الظّاهر انا فالباطن قال لا و اذا قال الباطن انا فالظّاهر قال لا ". و اگر بنظر انصاف تأمّل رود این معنی حق صریح و بیان واقع است ولهٰذا مصنّف در تصویر انتقال فکر ازین عالم بعالم دیگر قاعده بیان میکند و میفرماید .

قاعده :

تو از عالم همین لفظی شنیدی　　بیا برگو که از عالم چه دیدی

بمجرد سماع لفظ عالم حقیقت مدلول او معلوم نشود تا بیان طبقات و مراتب

۱- F : جانفزائی.　　۲- F : تُبْصِرُوْنَ.

Marfat.com

او کرده نباید مقصود از و بحدّ وضوح رسند و هر کس که دعوی معرفت اصناف عالم کند نشان از و طلبند چنانچه ناظم میگوید :

چه دانستی ز صورت یا ز معنی　　چه باشد آخرت چونست دنیی

بصورت اینجا هر ظاهری میخواهد بازای باطن اعم از صوری که در مقابل هیولیاتست واجسامی که در مقابل ارواح است والفاظی که در تحت او معانی است و اعم از صور خیالیّه ووهمیّه وصور محسوسه ومعقوله و از صور رسوم و عادات ومناصب وغلبات امور ملکی که در مقابل ترک وتجرید وفراغت وآزادی وتواضع و افتادگی یاد می کنند ومعنی هر باطنی خواسته است بقیاس با هر ظاهری ازین مقوله که گفته شد و اعمّ از حقایق واسرار ولطایف ومعارف درویشانه واز ولایت وکرامت وفقر وفنا وهرچه ازین وادی است واما از آخرة نشاة اولی میخواهد که در قرآن مجید بمقابل نشأه اولی وارد شده اعمّ از طور روح وحال بدن پس از مفارقت جان از کالبد تا منزل قبر که موضع بدن است (۴۲) وطبقهٔ از طبقات عالم اعلی یا اسفل که مقرّ روح است داخل باشد واعمّ از حالت راسخهٔ نفس انسانی در مقابل حالت زائلهٔ اش واز تجرّد نفس در مقابل تعلّق واز ساده بودن او هم درین جلباب واز ایراث صور حسّی صور مثالی را نسبت با او واما بدنیا نشاهٔ اولی میخواهد اعمّ از حالت تعلّق هر نفس با بدن قبل از مفارقت از طور نشاهٔ عنصری مطلقا واز اشتغال نفس بامور جزئیّه و همچنین اعمّ از هرچه در مقابل اموری مذکور شود که تعبیر از ان بنشأه اخری رفت :

بگو سیمرغ وکوه قاف چبود　　بهشت ودوزخ واعراف چبود

Marfat.com

در بعضی تفاسیر آورده اند که سیمرغ که عرب آنرا عنقا خوانده نوع مرغی بوذ
که در زمان موسی علیه السلام در نواحی بیت المقدس جای داشتند جثهٔ بزرگ
وعنق طویل که در تسمیهٔ عنقا ملاحظهٔ آن رفته و از هر لون که در هر نوعی از مرغان باشند
در بال او موجود و ازان جهت پارسیانش سیمرغ نام کردند که چون موسی علیه
السلام وفات یافت بفرمان حق تعالیٰ ازان دیار بکوهی انتقال کردند از نواحی حضرموت
و آنجا بر بعض حیوانات غلبه یافتند و صید میکردند چون از وحوش وطیور صیدی
نمی یافتند کودکان می ربودند قوم آن دیار مضطر شدند بپیغمبری حنظله نام علیه السلام
درمیان ایشان بوذ التجا بدعای او کردند دعا فرموذ و آن مرغان برافتادند اکنون از نوع
آن در کوه قاف می باشند انکه بذکر اهل قصص کوهی است کرد زمین بر آمده و سر بر
آسمان کشیده از زبرجد و سبزئ هوا از عکس آنست و درویشان از روی
اشارت هر کس بمشرب خوذ در سیمرغ و کوه قاف سخنی گویند سیمرغ وجودیست
شامل همه وجودات محمول بر تعینی بزرگتر از همه تعینات که کوه قاف اوست. سیمرغ روحست
و کوه قاف بدن، سیمرغ عشقست و کوه قاف دل، سیمرغ جامعیت انسانیست
و کوه قاف نشاهٔ او، سیمرغ انسان کامل است و کوه قاف مرتبهٔ تمکین او
بهشت سرابستان و دوزخ آتش سوزان و اعراف سوری درمیان چنانچه (٤٣)
در قرآن مذکورست و هر طایفهٔ بمقتضای فهم و ذوق خویش اشارتی بهریک ازان
کرده عاقلان گویند بهشت مرتبهٔ تجرد نفس است که سبب استیناس او می شوذ
با موجد او که موجود اولست و حق لم یزل و دوزخ عبارتست از تعلق او با مراتب
امکانی که سبب وحشت جاوید اوست و اعراف مراتب متوسط میان تعلق و تجرد

Marfat.com

عارفان گویند بهشت نفس وجود است و دوزخ مرتبهٔ امکان و اعراف نفوس آدمیان چنانچه ناظم درین کتاب برانست، محبّان گویند بهشت وصال است و دوزخ هجران و اعراف حالت محبت درین میان. رسیدگان گویند بهشت درجهٔ کمال نفس انسانست و دوزخ درکِ نقصان او و اعراف حالت استوا و اطمینان نفس و این حالت است که مقام اشراف بر اطراف است:

کدامست آن جهان چون نیست پیدا[1] که یک روزش بود یکسال اینجا

از نفی حضور نفی وجود لازم نمی آید، پس اگرچه عالم دیگر از ما پوشیده بود ایمان بآن باید آورد که موجود است و کدامست آن آنست که در فرقان مجید حق تعالی ازو خبر داد که "وَهِيَ دَارُ الْقَرَارِ"[2] مدّتش بی انجام و نظامش بی انصرام و همه چیز درو موصوف بکمال و تمام لاجرم روزش نیز بحدّ کمال آخر از حدود بی تکرار زمانی که سالست محدود گشت چه نقطهٔ حال چون اعتبار تکرّر و تجدّد درو ملاحظه افتد و ماضی و مستقبل مفروض شود و او را بحدّی 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 ازین در حدود غیر مکرّری نمی آید چرا که محقّق و متبیّن نیست که چند سال قرنست و چند قرن دوری غرض که همه اشیا در آن جهان بمثابت تمامی رسیده است پس روزش سالی باشد چه جای یکسال که هزار سال باشد

۱- F: کو.

۲- المؤمن (غافر): ۳۹.

Marfat.com

که دور اصغر است چه جای دور اصغر که پنجاه هزار سال باشد که دور اکبر است :

بیا بنما که جا بلقا کدامست میان شهر جا بلسا[۲] چه نامست

(٤٤) میگویند که جابلقا شهریست عظیم در جانب مشرق و امام حجة الاسلام در احیای علوم حدیثی ذکر می کند که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرمود که در جانب مشرق زمینی هست که نور آن بیاض آنست و خلقی در آنجا هستند که نمی دانند که شیطانی هست و آدمی موجود شده یا نشده همه در طاعت باری تعالی همانا جابلقا اشارتست بآن معنی که در حدیث مذکور شده و جابلسا همچنین شهریست عظیم در جانب مغرب در مقابلهٔ جابلقا و از هر دو شهر عجایب بسیار و غرائب بیشمار در کتب قصص و حکایات و نوادر مسافران یاد کرده اند و بعضی اشراقیان وجود آن دو شهر را حمل بر انجوبات عالم مثال کرده اند و مکاشفان صوفیه گویند که جابلقا اشارت بمثال مقید است و جابلسا اشارت بمثال مطلق و از جهت ابتدای صور از مثال مقید و انتهای صور بمثال مطلق جابلقا را بمشرق و جابلسا را بمغرب نسبت داده اند از روی رمز یا خود خلق جابلقا اشارت بکمالات نفسانی انسانی است و خلق جابلسا اشارت بکمالات بدنی و عکس نیز محتمل است و بعضی گویند که جابلقا اشارت بخزینهٔ صور خیالیه است و جابلسا اشارت بخزینهٔ صور وهمیه، چنانچه فرمود :

مشارق با مغارب را ببیندیش چو این عالم ندارد از یکی بیش[۳]

۱- F : جهان .

۲- F : کدامست .

۳- F : جز .

Marfat.com

مشارق و مغارب که در قرآن آمده است تعدّد آن یا باعتبار تعدّد کواکب است یا عامست مشارق انوار محسوسه و معقوله را و اگر بعض محال صفات انسانی را نیز مشرق و مغرب گویند چه رینست چه کوکب کلام بشری از مشرق دهان فردی بمغرب گوش فردی میرسد :

بیان مِثْلَهُنَّ از ابن عباس　　شنو پس خویشتن را نیک بشناس

از ابن عباس رضی الله عنهما نقل می کنند که در تفسیر آیت "اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ"[1]، فرموده است که هر چیزی را مثلی ست خدایست جلّ و علا که مثل و شبه ندارد پس آدمی برین تقدیر در هر عالمی مثلی داشته باشد امّا این قدر هست که (۴۵) علی سبیل التحقیق آن مثل مثال او ست و ازینجا توان گفت که آدمی در هر عالم ذرّهٔ از ذرّات هر ممکنی از ممکنات پرتوی و مثالی از خود دارد لاجرم سایهٔ وجود عزیز خویش بر همهٔ جهان افگنده و گسترده، پس اگر خود را نیک بشناسد او نه همین جثّهٔ 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 :

تو در خوابی و این دیدن خیالست　　هر آنچه دیدهٔ از وی مثالست

یعنی آنچه ترا مرئیست مثالهای آن در عوالم دیگر مدرکست بر قاعدهٔ که از تفسیر ابن عباس معلوم است یا خود آنچه می بینی مثال حقیقت ست که در عالم دیگرست نه این عالم، چنانچه فرمود :

۱۔ الطّلاق : ۱۲۔

بصبح حشر چون کردی تو بیدار　　بدانی کان همه وهمست و پندار

زمان صبح مناسب معنیٔ حشرست از جهت ابتدای امر و اعادهٔ حال و حشر چون ادائ معنی جمع می کند در و اعتقاد جمع اجزای عنصری بعد از تفرّق باید کرد و توان که اعم دارند از جمع میانهٔ رُوح و بدن و جمع میانهٔ صور و معانی و جمع میانهٔ افراد عمال بمناسبت افعال و اعمال و جمع میان کمالات تدریجی از مرتبهٔ قوّت و غیب در جلوه گاه فعل و شهادت و چون این وجوه مذکورات که گفته شد واقع گردد امور آدمی از منزل شک و اشتباه بعرصهٔ یقین و انتباه رسد و حقایق چنانچه هست مدرک او گردد و معلومات ظنّی یقینی شود :

چو برخیزد خیال چشم احول　　زمین و آسمان گردد مبدّل

پس مثل زمین و آسمان در تصوّر او بمعلومیت منقلب شود آسمان در نظر او طی گردد و زمین تبدّل یابد و آفتاب عیان از مشرق تعین بتابد و نور دل مؤمن از پرده بیرون آید و نسبت با او صورت خورشید و ماه و سایر کواکب را در محشر نور ننماید و نور معنی، چنانچه متجلّی شود که صور تنها از تاب آن متلاشی گردد و اگرچه صورت (۴۶) بمثل سنگ خارا بود از غلبهٔ معنی چون پشم شیده آید :

چو خورشید عیان بنمایدت چهر　　نماند نور ناهید و مه و مهر
فتد یک تاب ازو بر سنگ خاره　　شود چون پشم رنگین پاره پاره

و اگر کسی حقایق چنانچه هست امروز می داند و یقین او توقف بروز حشر ندارد

۱- F : کین.

Marfat.com

باید که بر مصداق دانش خویش داد کار معنی از صورت روزگار بستاند بیش از انک قدرت قوی و اعضا زایل کردد و نفس چون استاد بی آلات و ادوات معطل ماند تا درین نشأه مطابق علم یقین عمل صالح بمقطع رساند و در هنگام حشر و نشر بثواب جمیل آن عیش (خوش ـ خ.ل) کذارند، چنانچه کفت :

بکن اکنون که کردن می توانی　　چو نتوانی چه سود آنرا که دانی

امّا هر کس از فرط غفلت با وقت این حال نمی افتد که فکر مآل بکند مکر روشن دلی طالبی متأمّلی ببین که ناظم چه میفرماید :

چه میکویم حدیث عالم دل　　ترا ای سرنشیب[2] پای در کل

جهان آن[1] تو و تو مانده عاجز　　ز تو محرومتر کس دید(ه)[3] هرکز

هر که اندک فرصتی درین جهان دارد که کسب کمالی تواند کردن جهان از آن اوست چه جهان بحسب تصرّف و فایده از و از آن کسی تواند بود و اکر چه تصرّفی یسیر و فایدهٔ قلیل باشد و اکر همهٔ جهان اضافت بکسی یابد و در و تصرّف نکند بوجه کسب کمالی که زاد آخرت است و فایدهٔ جاوید تمام از جهان محروم بود فی الجمله سعیی بمقتضی "وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی[4]" می باید کرد و امید فوز نجاتی می باید داشت نه معطل بنشیند و طمع منزل اعلی و مقام اشرف دارد باید که ازین نظم متنبّه شود که چه می فرماید :

۱ـ F : آنکه .　　۲ـ F : نشیب و پای .

۳ـ F : نیست، و. خ.ل: دیده.　　۴ـ النّجم : ۳۹ .

Marfat.com

چو مجوسان بیک منزل نشسته — بدست عجز پای خویش بسته
نشستی زنان در کوی ادبیر[1] — نمی کردی[2] ز جهل خویشتن سیر[3]
دلیران جهان آغشته در خون — تو سرپوشیده ننهی پای بیرون

دختران خانه روی سفر ندارند و امّا پسران رشید را کار از حرکت (٤٧) اسفار و تجارت بلاد و اقطار میرود. پس سفر معنی باید و قطع مراتب و منازل تا بجائی رسند و اگر گویند ما را بترک این حرکت خوانده اند چه راه پایان ندارد و منزل منتهی نمی شود لاجرم چون عجوزکان تصدیق می باید کرد و گوشهٔ می باید گرفت که "علیکم بدین العجائز" جواب داده است که این سخن نه آن معنی دارد که عامّه فهم کرده اند بلکه راه کمال می باید رفت و خود را عاجز از حقّ معرفت می باید دانست، چنانچه میفرماید:

چه کردی فهم ازین دین عجایز — که بر خود جهل میداری تو جایز
زنان چون ناقصان[4] عقل و دینند — چرا مردان ره ایشان گزینند
اگر مردی برون آی و سفر کن — هر آنچه بیشت[5] آید زان گذر کن
میاسا روز و شب اندر مراحل — مشو موقوف همراه و رواحل

این سخن منافیٔ قاعدهٔ "الرّفیق ثمّ الطّریق" است امّا در باب اغراء تحریض

۱- F: ادبار.
۲- F: نمیداری.
۳- F: عار.
٤- F: ناقصات.
٥- F: هرچه آید به پیشت.

Marfat.com

بغایت نیکوست خاصه که سالک را بتفرّد و تجرّد در راه توکّل دلیر می کرداند و لهذا می گوید که :

خلیل آسا برو حق را طلب کن　　شبی را روز و روزی را بشب کن

اگر سایلی گوید که ترغیب بسفر مراتب انفس نمود و خلیل فکر در مراتب آفاق فرمود که در موارد "هٰذَا رَبِّیْ"[1] و "هٰذَا رَبِّیْ"[2] اشارت بستاره و سیّارهٔ مهر و ماه داشت پس انقلاب از سفر بسفر لازم آید جواب از سوال مقدّر می فرماید که :

ستاره با مه و خورشید اکبر　　بود حس و خیال و عقل انور

چه اهل تاویل گفته اند که خلیل را استدلال نه در انوار ظاهره بود بلکه در انوار باطنه تأمّل می نمود تا آخر از همه روی بر تافت و نور بیحد و منتها بیافت تو نیز اگر ابراهیم وار یک دل و یک روی میشوی :

بگردان زین همه ای راه روی　　همیشه لَا اُحِبُّ الْآفِلِیْنَ گوی

اگر شخص بسلوک میرود ابراهیمی روش است و اگر بجذبه موسی رفتار غرض قصد مقصدست، ناظم قدّس سرّه ازان فرمود :

(ع ۱) دیا چون موسیٰ عمران درین راه　　برو تا بشنوی اِنِّیْ اَنَا اللّٰه

و اگر گویند که درین رفتار نیز چه فایده چون مقصود رؤیت حاصل نمی شود که خطاب "لَنْ تَرَانِیْ"[3] وارد می کرد تنبیه می فرماید که "لَنْ تَرَانِیْ"[4] بیش از رفع حجاب هستی موسی بوده اما بعد از تجلّی بر کوه هستیٔ او که متلاشی شده مقصود حاصل شده

۱و۲ـ الانعام : ۷۷و۷۸ .　　۳و۴ـ الاعراف : ۱۴۳.

Marfat.com

است برآمدن کار تو نیز موقوف فنا بشریت است :

تراتا بیش کوه هست فانیست[1] صدای لفظ اَرِنِی لَن تَرانیست

صدا رجوع آواز صاحب صوتست، چون صوت در رویتی بود مضاف با انانیت صدا بر رؤیت مضاف با انانیت واقع گشت تأمل کن که دقیق است :

حقیقت گر با ذات تو کاهست اگر کوه توئی نبود چه راهست

هستیٔ مطلق کشندهٔ هستی مقیّد است بجانب خویش چون کاه را با کاه رجوع هر مقیّدی بمطلق است امّا چون مقیّد تنگ قید تعیّن خود بر دامن همّت نهاده و کاه خود را کوهی کرده چگونه منجذب شود و مجذوب گردد لیکن کاهی که عنایت باشد رفع این حجاب چه مثابت دارد اگر فی المثل هستیٔ بشری کوه طور بود که بتاب تجلّی مضمحل گردد، چنانچه گوید :

تجلّی گر رسد بر کوه هستی شود چون خاک ره هستی ز پستی

آن زمان جذبه و انجذاب بین و بنگر که مقیّد چون بمطلق می پیوندد و از لذّت وجدان اطلاق چگونه از قید بیرون می آید و چون پادشاهی مستغنی دست بخشش می کشاید و از سر متاع هستی جزئی برمی خیزد، چنانچه ازین بیت دریافته می شود که ناظم میفرماید :

گدائی گردد از یک جذبه شاهی بیک لحظه دهد کوهی بکاهی

۱۔ F : کوه هستی پیش باقیست، و. خ. ل : پاکی ست.

Marfat.com

چون اشارت بسلوک ابراهیمی و جذبهٔ موسوی رفت ایما بطور جامع محمدی می کند که معراج کمالی است در مشاهدهٔ آیات جمالی و جلالی و آن معنی از راه وراثت مصطفوی در قدم متابعت شریعت و روش طریقهٔ سنت و ترصد حال (۴۹) حقیقت هر راه روی را بقدر خویش بحسب محبت و قربت میسر می شود و نتیجه اش چون تمام کرد اطلاع بر معراج احمدی بود نه حصول آن معراج چه آن معراج هم آفاقی بوده و هم انفسی و این حال در سیر انفسی است تنها که در شب غیبوبت دل از سرای امهانی تعین جزئی بشری بیرون آیند و بلسان اطلاق "من رآنی فقد رای الحق"، سخن گویند و از علایق دو جهانی بگذرند و تفرج آیات کبری توحیدی کنند و از قوسین و احدیت واحدیت بلطیفهٔ سر رشتهٔ "او ادنی" و خط وسط اعلی رسند و باز بجانب کثرت رجوع نمایند و تکمیل ناقصان مشغول شوند و خلیفهٔ مطلق حق گردند چنانچه مضمون ابیات آینده ازان خبر می دهد:

برو اندر پی خواجه با سری[1] — تفرج کن همه آیات کبری
برون آی از سرای امهانی[2] — بگو مطا، حدیث من رانی
گذاری کن بکاف کنج[3] کونین — نشین در قاف قرب قاب قوسین
دهد حق مر ترا هر چه تو خواهی[4] — نمایند همه اشیا کما هی

۱ - ۲ : د
۲ - ۴ : س
۳ - ۴ : ز کاف.
۴ - ۴ : انچه خواهی.

Marfat.com

چون اشیا کماهی بنور تجلی دیده شود عالم در نظر عارف چون کتابی بود که حقایق و دقایق و اسرار و معارف ازان مطالعه میکنند. کتاب عرفانی مطابق کتاب آسمانی چنانچه ناظم قدس سره درین قاعده تطبیق فرموده:

قاعده:

بنزد انکه جانش در تجلیست | همه عالم کتاب حق تعالیست
عرض اعراب و جوهر چون حروفست | مراتب همچو آیات[1] و وقوفست

بواسطهٔ قیام عرض بجوهر چنانچه قیام حرکات اعرابی بحروف و بسبب انتهای اجزای عالم بمراتب چنانچه انتهای جمل کلامی بآیات. وقوف و تعریف عرض بآن کرده اند که موجودیست که چون در خارج یافت شود (و تعریف شود. خ.ل.) نه در موضوعی بود از اعراب اینجا حرکات مستی بفتح و ضم و کسر می خواهد و از حروف بیست و هشت حرف تهجی و حرکات ثلث را بواسطهٔ اظهار معانی مختلفه اعراب گفتند (۵۰) و اسماء تهجی را بسبب انکه کلمات ازان محدود می شود حرف خوانند چه حرف حد است و مراتب ممکنات پایهای آنست چنانچه پایهٔ حیوانیت و انسانیت و علی هذا و آیت نشانه است و در قرآن عبارت از جمله ایست که منتهی می شود بفاصله و وقف قطع کلام است در قرآن در موضعی که ادای سخن ناقص نماند:

ازو هر عالمی چون سورتی[2] خاص | یکی زو[3] فاتحه وان دیگرا خلاص

۱- F: آیات و وقوفست.

۲- F: سوره ی.

۳- F: زان.

Marfat.com

میفرماید که در کتاب کونی هر عالمی از عوالم بمنزلهٔ سوریست از سور در کتاب آلهی و سورت عبارتست از جمع بعضی از جمل کلام مختلف در طول و قصر پس سور آن کتاب جملها کلامی است و سور این کتاب عالمهای امکانی چنانچه شیخ ناظم قدس سره تطبیق داده این عوالم را بآن جمل چنانچه در ابیات که می آید گفته که آنجا بسم الله است و اینجا عقل کل چه آنجا مکتوب اول اوست و اینجا موجود اول این آنجا آیهٔ "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ"[1] است اینجا نفس کل بجامع معنی جمعی و تفصیلی در هر دو و آنجا آیهٔ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى"[2] اینجا عرش آنجا آیهٔ الکرسی اینجا کرسی بجامعیت استیلا و احاطت آنجا سبع المثانی مشتمل بر هفت آیت اینجا سموات سبع بجامعیت تسبع آنجا آیات مختلفه اینجا عناصر متضاده بجامعیت اختلاف :

نخستین آیتش عقل کل آمد — که در وی همچو بای بسمل آمد
دوم نفس کل آمد آیت نور — که چون مصباح شد در غایت نور
سیوم آیت در و شد عرش رحمان — چهارم آیهٔ الکرسی همی[3] خوان
پس از وی حرفهای آسمانیست[4] — که در وی سورهٔ سبع المثانیست
نظر کن باز در جرم عناصر — که هر یک آیتی هستند باهر

آنجا آیاتی که ادا معانی مختلفه حل و حرمت می کنند اینجا موالید ثلثه که در همان معانی مختلف اند چنانچه در معدنیات حکم بحل و حرمت هست و در نباتات همچنین و در

۱ـ النور، ۳۵.
۲ـ طٰه : ۵ .
۳ـ F : فرو. خ. ل : همین.
٤ـ F : جرمهای.

Marfat.com

حیوانات نیز. درمعدنیات مثلاً انگشترین نقره حلال و (۵۱) استعمال ظرف ازو حرام حلی زنان که از طلا سازند حلال و اتخاذ اوانی ازو حرام. درنباتات سرکه از انگور حلال و شراب از انگور حرام. درحیوانات گوشت گاو و گوسفند حلال و گوشت حمار حرام. دران کتاب ختم بر کلمهٔ ناس. درین کتاب ختم برنوع انسانی که نوع الانواعست در عالم و عالمی بعد ازو نیست و خاتمهٔ کار کمالات با دست نگاه کن که چه زیبا میفرماید:

پس از عنصر بود جُرم سه مولود — که نتوان کردن این آیات معدود
بآخر گشت نازل نفسِ انسان — که بر ناس آمد آخر ختم قرآن

تمامتر آنست که کتاب بخوانند و در معانیٔ آیات آن تأمّل نمایند تا اجر یابند لاجرم در آیات کتاب عالم کسی که تفکر می کند از اولی الالباب می گردد و از اهل ثواب و ناظم ازین جهت "قاعدهٔ در فکر فی الآفاق" نظم کرد و فرمود که،

قاعدة فی الفکر فی الآفاق :

مشو محبوس ارکان[1] 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 چیزی چند آفریده است که این طبیعتها در و مجال ندارد و با وجود با مثال غرائب و بدایع مشحونست مثل آسمانها ازان ناظم تمثیل آورده :

تفکر کن تو در خلق سمٰوات — که تا ممدوح حق کردی در آیات

۱- F : زندان طبایع، و. خ.ل: ارکان.

Marfat.com

که میفرماید جل جلاله: "اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ الَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰهَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِهِمْ وَیَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحٰنَکَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ"[1]

ببین یک ره که تا خود عرش اعظم چگونه شد محیط هر دو عالم

بعرش اعظم فلک اطلس میخواهد که فلک الافلاک و مکان الاماکنش خوانند و هیچ جسمی بزرگتر ازو نیست و محیط هر دو عالم فلکی و عنصریست:

(۵۲) چه[2] نسبت داردا و با قلب انسان چرا کردند نامش عرش رحمان

چرا در جنبش اند این هر دو مادام که یک لحظه نمی گیرند آرام

سوالی از نسبت کرده خود بیان نسبت می کند و میفرماید که:

مگر دل مرکز عرش بسیط است که آن[3] چون نقطه وین دور محیط است

مرکز نقطه ایست که خطوطی که ازو بمحیط 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 آدمیست ناچار قیام آن باین باشد و بحکم "لا یسعنی ارضی و سمائی و یسعنی قلب عبدی المؤمن"، و بمقتضی "قلب المؤمن عرش الله الاعظم"، حضرت

۱- آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱.

۲- F: مصرع دوم این بیت.

۳- F: این چون نقطه آن دور محیط است.

Marfat.com

اللہ تعالیٰ در دل تجلّی ذاتی دارد "من حیث جمعیّت الاسماء و الصّفات" و آثار آن تجلّی بیشک متأثّری میخواهد به آن معانی دائر آن متأثّر عرش است از منبع اثر که دل انسانست و چون آن آثار از حیثیّت جامعیّت بر عرش وارد ست رحمتیست تامّه عامّه از صفت رحمانی. پس عرش ازین جهت او را باسم الرّحمٰن نسبت دهند و عرش الرّحمٰن و قلب انسان پیوسته در حرکت صوری و معنوی باشند از جهت ورود تجلّی ذات در صور اسما و صفات و افعال و آثار بر هر دو پس عرش اعظم گرد (گرد) دل آدمی می گردد از جهت اخذ آثار تجلّی چه دل مقرّ تجلّی و مفرّ تدلیست :

بر آید در شبانروزی کما بیش | سراپای تو عرش ای مرد درویش
ازو در جنبش اجسام مدوّر | چرا گشتند یک یک نیک بنگر

از جهت انکه محاط در حرکت تبعی تخلّف از محیط ندارد چنانچه می فرماید:

زمشرق تا بمغرب همچو دولاب | همی گردند دایم بی خور و خواب

چه همه افلاک و اجسام مدوّر بحرکت فلک الافلاک که عرش است متحرّک کند حرکتی دولابی از جانب مشرق بمغرب و او باین حرکت در مدّت شبانروزی دوری تمام می کند. (۵۳) چنانچه میفرماید :

بهر روز و شبی این چرخ اعظم | کند دور تمامی گرد عالم
وزو افلاک دیگر هم برین سان[2] | بچرخ اندر همی باشند گردان

۱ـ F : یکره نیک.

۲ـ F : بدین.

Marfat.com

ارباب هیأت بدلیلی که ایشانراست نُه 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 هریک جای ۵ از سیارات سبع باشد ازین مجموع فلک الافلاک که حرکت از مشرق بسوی مغرب می کند و هشت فلک دیگر بحرکت اصلی خویش از مغرب بسوی مشرق متحرکند. چنانچه ناظم قدس سره بیان می فرماید:

ولی برعکس دور چرخ اطلس　　همی گردند این هشت مقوس

بالاترین این هشت فلک البروج است و در و دایرهٔ اعتبار کنند که آنرا منطقة البروج گویند که با دیگر دایرهٔ که آنرا معدل النهار گویند که منطقهٔ فلک نهم است تقاطع کرده در دو محل و بر دایرهٔ منطقة البروج دوازده شکل هر شکلی متوهم از وجود کوکبی چند ثابته احساس میرود در مقابل قسمی از دوازده قسم فلک اطلس و هر یکی را برجی خوانند و فی الحقیقه آن دوازده قسم فلک اطلس برو جند نزد اهل فن هیأت اما مشهور شده که این اشکال را بروج خوانند و اسم هر برجی باعتبار شکل او که توهم رفته اطلاق کرده اند و هر بعضی خانهٔ بعضی از کواکب شده، چنانچه ناظم در ابیات آینده تفصیل آن کرده است بروجهی که احتیاج بشرح ندارد:

معدل کرسیٔ ذات البروج است　　که آنرا[1] نه تفاوت نه فروج است
حمل با ثور و با جوزا و خرچنگ　　برو بر همچو شیر و خوشه آونگ
دگر میزان و عقرب پس کمانست　　زجدی و دلو و حوت اینجا[2] نشانست

۱- F: اورا.　۲- F: انجا.

Marfat.com

ثوابت یکهزار و بیست و چارند　　که بر کرسی مقام خویش دارند

کواکب دو قسم اند ثابتات و سیّارات بیرون از هفت کوکب سیاره که زحل و مشتری و مریخ و شمس و زهره و عطارد و قمر باشند (۵٤) هر کوکبی دیگر که هست آنرا ثابتات خوانند نه آنکه سیر ندارند یعنی به نسبت با سیّارات سبع دیر حرکت اند پس گوئیا که ثابت اند و همه ثوابت بر فلک هشتم اند که کرسی است و هر سیّاره بر فلکیست.

چنانچه ناظم قدّس سرّه فرمود:

بهفتم چرخ کیوان پاسبانست　　ششم برجیس را جای و مکانست

بود پنجم فلک بهرام را جای[1]　　چهارم آفتاب عالم آرای[2]

سیوم زهره دوم جای عطارد　　قمر بر چرخ دنیا گشته[3] وارد

زحل را جدّی و دلو و مشتری باز　　بقوس و حوت کرد انجام[4] و آغاز

حمل با عقرب آمد جای بهرام　　اسد خورشید را شد جای آرام

چو زهره ثور و میزان ساخت کوشه　　عطارد رفت در جوزا و خوشه

قمر خرچنگ را هم جنس خود دید　　ذنب چون رأس شد یک عقده[5] بگزید

قمر را بیست و هشت آمد منازل　　شود با آفتاب آنکه مقابل

ماه را مداری بود چنانچه آفتاب را و 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

۱ـ F : مرّیخ.　　۲ـ F : بچارم آفتاب عالم آرایی.

۳ـ F : گشت دارد.　　٤ـ F : انجام آغاز.

Marfat.com

بود از مدار آفتاب و دیگر در جانب جنوب آن عقده را که چون ماه ازو بگذرد جنوبی شود ذنب خوانند و بحقیقت رأس و ذنب کواکب نیستند امّا چون رأس را سعد خوانند و ذنب را نحس و این سعادت و نحوست در هر دو اعتبار کردند و سیر هر دو معکوس زجو سیر کواکب بر توالی بروج مفروض افتاد با کواکب در سلک احکام آمدند و باین تقریب مذکور شدند قمر را در مدار خود بیست و هشت منزل قطع می باید کرد و دوازده برج تا دوری تمام کند امّا اسامی منازل در لغت عرب اینست شرطین، بطین ثریّا، دبران، هَقْعَه، هَنْعَه، ذِراع، نَثْره، طَرْفه، جَبْهه، زُبره، صَرْفه، عَوّا، سماک، عفرا، زبانا، اکلیل، قلب، شَوْله، نَعایم، بَلده، ذابح، بُلَع، سُعود، اَخبیه، مقدّم، موخّر، رِشا، و اسامی بروج و کواکب مختلط از لغت عرب و فرس آنست که در نظم ناظم قدّس سرّه (۵۵) مذکور شد چون ماه بر منازل بگذرد و از حالة اجتماع منصرف شود ناچار با آفتاب مقابل می گردد و بقدر تقابل نور آفتاب در جرم او انعکاس می یابد و در ابتدا این مقابله که او را هلال می خوانند تشبیه او صحیح است بآن بقیّت جوب خوشهٔ خرما که بر نخل مانده و کهن گشته پس از آنکه خوشه قطع یافته چنانچه در قرآن عزیز بعرجون قدیم مذکورست و مشبّه به است که حضرت عزّت جلّت کلمته میفرماید: "وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ" و ناظم قدّس سرّه اشارت بآن می کند که:

پس از وی همچو عرجون قدیمست بتقدیر عزیزی کو علیم است

۱- در اصل: ک العرجون.

۲- یس: ۳۹.

۳- ۴: زتقدیر.

Marfat.com

آنگاه تنبیه می کند بمجرّد آنکه بعضی از مردمان در نسبت آثار بکواکب سبیل باطل اختیار کنند لازم نیاید که مخلوقات فلکی عبث باشند چه هرکه از اولی الالباب و ذوی العقول است و اندیشهٔ صائب دارد این غرائب و عجائب آفرینش را باطل نمی شمارد بلکه می گوید، "رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا"[1]:

اگر در فکر کردی مرد کامل　　هر آئینه[2] که کوئی نیست باطل

هرکه ضعفی در یقین دارد خلق حقّ را باطل می پندارد:

کلام حقّ همی ناطق بدین است　　که باطل دیدن از ضعف یقین است

و در اشیا ملاحظهٔ فوائد الٰهی از قوّت یقین قال اللّٰه تعالیٰ: "اِنَّ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ وَ فِیْ خَلْقِکُمْ وَمَا یَبُثُّ مِنْ دَآبَّةٍ اٰیٰتٌ لِّقَوْمٍ یُّوْقِنُوْنَ"[3]. حکمتهاست در ضمن هر آفرینش در هر یکی بقدر او:

وجود پشّه دارد حکمت[4] ای خام　　نباشد در وجود شیر و بهرام[5]

بلی بلی در ضمن کواکب و بروج آسمان حکمتهاست امّا غلو نشاید کرد که بنا واقع فلک را مؤثّر دانند که در عدم اختیار فلک و ملک و جن و انس مساوی اند و فاعل مختار و مؤثر حقیقی جز یکی نیست و آن حضرت واجب تعالیٰ است و اگر منجمان جاهلیت بخلاف این معنی قائل بوده اند از آنجهة بوده است که از ایمان نصیب

۱- آلِ عمران : ۱۹۱.　　۲- F: آئینه بگوئی.

۳- الجاثیة : ۳-۴.　　۴- F: حکمتِ تام.

۵- تیر.

Marfat.com

نداشته اند، چنانچه فرمود:

(۵۶) ولی چون بنگری در اصل این کار — فلک را بینی اندر حکم جبّار

منجّم کو ندانیان بی نصیب است — اثر گوید که از شکل غریبست

مثل آنکه گفته باشد که میان کواکب اوضاعی واقع می شود از مقارنه و مقابله وتثلیث و تربیع وغیر ذلک وهمچنین قرب سیّاره و بعد ایشان با ثوابت و قرب وبعد ثوابت با یکدیگر در محال مختلف کیفیّات مخصوصه واین امور چون همه روز بر یک منوال نیست غریب می افتد واسباب حوادث عالم این اشکال غریبه است اسباب حقیقی وآثاری حقیقی و فی الواقع حقیقی نیست. بیت:

نمی بیند مگر کین چرخ اخضر[۲] — زحکم وامر حق گشته مسخّر

ومثل این فلک و اشکال او بخود اثر ندارند همچنانک از چرخ کوزه گر بواسطهٔ فعل واثر او ظروف و اوانی صورت می بندد از کارخانهٔ فلک و فلکیّات حوادث ارض وارضیّات ظاهر می شود ومحدث ومؤثّر حق تعالیٰ است نه غیر او، قال الله تعالیٰ، "یُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَی الْاَرْضِ"[۳]، ببین که درین تمثیل چه می گوید.

تمثیل:

تو گوئی چیست این افلاک دوّار — بگردش روز وشب چون چرخ فخّار

۱- F: چون.

۲- F: مدوّر.

۳- السّجدة: ۵.

۴- F: هست.

Marfat.com

وزو هر لحظهٔ دانای داور | زآب وگل کند یک ظرف دیگر
هرآنچه اندر[1] زمان و در مکانست | زیک استاد و زیک کارخانست
کواکب گر[2] همه اهل کمالند | چرا هر لحظه در نقص[3] و وبالند

بنقص تواند بود که اشارت بحال قمر باشد گاهی که ناقص النّورست و امّا وبال عبارتست از بودن کواکب در برج مقابل خانهٔ خود و آن نحوستی ست عرضیٔ او را اگر کواکب کامل بودندی این حال عارض ایشان نشدی و احوالشان متبدّل نشدی وچون رأس و ذنب کوکب نیستند نه خانه دارند و نه وبال . بیت :

همه در جای[4] وسیر و لون واشکال | چرا گشتند آخر مختلف حال
چراکه در حضیض وکه در اوجند | گهی تنها فتاده گاه زوجند

(۵۷) کوکب را آن نقطه از فلک اوکه برو در نهایت بعد است از زمین اوجست و آن نقطه که برو در نهایت قربست بزمین حضیض. و در اوج سعادتی عرضی دارد و در حضیض نحوستی عرضی و امّا زوجیّت کواکب و فردیّت شاید که اشارت بمقارنه و مقابله باشد و شاید که از زوجیّت حالت اتّصال خواسته باشد واز فردیّت حالت انصراف مقارنه بوذن دو کوکب است بر یک درجه و یک دقیقه و مقابله انکه نصف فلک درمیان باشد و اتّصال انکه بعد میان جرمین هر دو نصف دور جرم بوذ وچون ازین حال که گفته شد تجاوز افتد انصراف بوذ، چنانچه فرموذ:

۱- F : در .
۲- F: که همه زاهل .
۳- F : نقص وبالند .
۴- F : جا .

Marfat.com

دل چرخ از چه شد آخر پُر آتش　　ز شوقِ[1] کیست او اندر کشاکش

با آتش چرخ اشعهٔ کواکب بر صفحات افلاک می خواهد و بکشاکش او سیر او از مشرق بمغرب یا عکس، چنانچه ناظم قدس سره فرماید:

همه انجم برو گردان پیاده　　کهی بالا و کهشیب او فتاده

عناصر باد[2] و آب و آتش و خاک　　گرفته جای خود در زیر افلاک

بعد از فلک قمر کرهٔ آتش و بعد از و کرهٔ هوا و پس کرهٔ آب و باز کرهٔ خاک:

ملازم هر یکی در منزل خویش　　که ننهد پای یک ذره پس و بیش

چه اگر آتش آتشست در مرکز خود است و هوا و آب و خاک همچنین غایت انکه بقاسری (به قاسری) از مرکز جدا افتد و اگر نیک تأمل کنند دران مرکز که باشند آن بود مثلا اگر فرض کنی که آتش بجای هوا آمده است آن زمان هوا است نه آتش و در سه عنصر دیگر همین معنی میدان والعجب انکه در یک محل هر چار جمع شوند و آن زمان چاره از صورت ترکیب میانهٔ ایشان نباشد و چون مرکب از هر چار بهم آمد مزاجی خاص پیدا کند، چنانچه میفرماید:

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

(۵۸) و بعد از فرض امتزاج و ترکب در عناصر اربعه سه جنس واقع است که نتیجه می شود:

۱- در اصل: سوق.

۲- F: آب و باد.

Marfat.com

موالید سه کانه گشته[1] زایشان — جماد آنگه نبات آنگاه حیوان
هیولی[2] را ماده درمیانه — زصورت گشته صافی صوفیانه

لازم است که اجسام را ماده باشد مشترک میان همه مفردات و مرکبات و آن ماده را بزبان یونانی هیولی خوانند و چنانچه مرد صوفی صافی و مجرد است از آنکه مقید بصفتی خاص شود با آنکه قابلیت همه صفات کمال دارد هیولی نیز مقید بیک صورت نیست که هرگز خلع او نکند و لبس دیگری بلکه قابلیت خلع همه صور و لبس همه دارد امّا هرگز هیولی بی صورت نیست چنانچه صوفی بی صفت نباشد بل نه هیولی مقید بیک صورتست دایم و نه صوفی بیک صفت و این هیولی جوهریست که محل صورتست. و صورت جوهری دیگر که حالست در و میان هر دو معیت است که هیچ کدام بی آن یکدیگر نتوان یافت جای آنست که علی سبیل الیقین تصدیق کنند که نظام این امور که ذکر کرده شد بی وجود صانع تعالی شانه حاصل نتواند بود و همه مبدعات و مخترعات بفرمان و تسخیر حضرت او قایم و دایر اند. چنانچه میفرماید:

همه از حکم و امر و دادِ داور — بجان استاده و گشته مسخر
جماد از قهر بر خاک اوفتاده — نبات از مهر بر پای[3] ایستاده
نزوع[4] جانور از صدق و اخلاص — پی انتهای نوع و جنس و اشخاص

تسخیر جماد بوجهی فرموده که با دب یافته می ماند که خود را بر زمین انداخته و

۱- ۴: گشت.
۲- ۴: هیولا.
۳- ۴: پا.
۴- ۴: فزوع، و- خ- ل: فروع.

Marfat.com

عذر می خواهد و تربیت نبات بوجهی که شبیه محبتیست که در خانهٔ محبوب ایستاده و از فرط دوستی مدهوش است و انتظار دیدار می کشد و میل جانور آنچنان بیک دیگر داده که بقومی مخلصان و صادقان می مانند که همه در بند الفت یک دیگرند و نه نفرت از یکدیگر تا از الفت (۵۹) و اجتماع بیش شوند نه کم و بسبب میل جانور بیک دیگر نوع که عبارتست از مقول علی کثیرین متفقین بالحقایق فی جواب ما هو، باقی ماند و همچنین جنس که عبارتست از مقول علی کثیرین مختلفین بالحقایق فی جواب ما هو، و اشخاص که افراد ممتازه از یک دیگرند بتعینات مخصوصه که اگر نوع جانور یعنی میل او بجفت نباشد افراد منقطع شود و چون افراد نباشد انواع و اجناس مرتفع گردد و عالم نماند این همه آفریدگان بسیار قدرت بی شمار حکمت که مذکور گشت همه محکوم حکم جبار و فاعل مختار ند جل جلاله :

همه بر حکم داور داده اقرار　　مراد را روز و شب گشته طلبکار

چون قاعده در فکر آفاق تقدیم یافت "قاعدهٔ در فکر انفس" تمهید میرود چه کمال معرفت از تأمل در آفرینش آفاق و انفس حاصل است و لهذا در شان ایشان که عنایت الٰهی نیست آمده است که "مَآ اَشْهَدْتُّهُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَلَا خَلْقَ اَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّيْنَ عَضُدًا[1]" چون غرض از فکر در آفاق و انفس مشاهدهٔ آیات قدرت و حکمت الٰهی و ملاحظهٔ کیفیات آنست تا یقین در اختیار و تسخیر و تدبیر او زیادت گردد اگر بعضی آیات آفاقی دریابند باید که بعضی

۱- الکهف : ۵۱ .

Marfat.com

نیز از آیات انفسی دریابند غریب ترین آیات انفسی اجتماع از انفراد ست وهمه کثرتی که درجهانست از اجمال نفس انسان بحدّ تفصیل رسیده است واگر برین معنی شاهدی خواهی در اصل خویش نگاه کن وببین که چگونه نفس انفس حوّا از آدم صدور یافت وانفس کثیره از ایشان پس البتّه منشاءُ اجتماع انفراد ست ومبدأ کثرت وحدت چنانچه ناظم قدّس سرّه اشارت کند وگوید:

باصل خویش یک ره نیک بنگر　　که مادر را پدر شد باز مادر

چه مادر که حوّا ست چه از پدر که آدم است تولّد حقیقی یافته او چون مادرش می شود واولاد همه (۶۰) بتوسط مادر از و پس همه از و بوذ. قال اللّٰه تعالیٰ "یٰاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِیْرًا وَّنِسَآءً"[1]، ونفس واحدهٔ انسانی اگرچه بحسب وجود از کثرات عالم امکانی متأخّر است امّا بحسب مرتبه مقدّم است. پس همه بحسب مرتبه در نفس وحدهٔ انسان بوذه وبدرجات از و ظاهر شذه اند وآلات ظهور او گشته تا او در آخر خوذ ظهور کرده بر مثال دانهٔ خرما که در خاک بنهند وبرویذ واز صورت دانگی که شاخ وبرگ وخرما همه در و بقوّت بوذه بگروذ در وی بصورتی دیگر آرذ که شاخ وبرگ وخرما بالفعل باشذ ودر آخر همان دانه که اوّل بوذ از و یافت شوذ و بلسان حال گویذ که این همه که ظهور یافت (از من ظهور یافت. خ.ل.) بلکه در من ظهور یافت وظاهرا ناظم قدّس سرّه درین ابیات آینده قصد این معنی کرده که گفته

۱- النّسآء: ۱.

شذمی گوید:

جهانرا سربسر در خویش می بین　　هرانچه آید بآخر پیش می بین
در آخر گشت پیدا نفس آدم　　طفیل ذات اوشد هر دو عالم

چه عالم قوت و فعل و غیب و شهادت همه از جهت ظهور انسان از صانع هر دو جهان نظام یافته است و در قدسیات آمده است که "یا بن آدم خلقت العالم لاجلک وخلقتک لاجلی"؛ و تأخر انسان در وجود از عالم چون نه تأخر رتبی است مزید شرف اوست نه موجب دنائت او و ظهور ذات انسان متأخر از همه بواسطهٔ آنست که او غرض و مقصود از همه است چنانچه ناظم میفرماید:

نه آخر علت غائی در آخر　　همی گردد بذات خویش ظاهر

واگر قایلی گوید که این معنی که در شرف انسان گفته شد خلاف وصفیست که او را در قرآن مجید لاحق حال گشته است چه حق عز شانه میفرماید که "اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا"[1]؛ ظلوم جهول چگونه (۶۱) در منزل این مراتب دخول یابد ناظم جواب میگوید که مسلم که این دو صفت از صفات ظلمانی اند در مقابل صفات نورانی و ظلمت مشعر بنقصان دنائت است چنانچه نور مشعر بشرف و کمال لیکن این وصف در و چون از جهت کمال جامعیت صفاتست نقصانی ست بکمال راجع بعکس تنزیه ازین وصف که چون جامعیت صفات بکلل

۱- الاحزاب: ۷۲.

Marfat.com

می آرد امریست بنقصان عاید و فی الواقع فضل انسان بر سایر موجودات بآنست که او مظهر ظهور جمع اسمائ الٰہی است و غیر او مظهر ظهور بعض اسما چنانچه ملک مظهر ظهور قدوس است و اسمائی که با قدوس منافات ندارد و شیطان مظهر ظهور مضلّ است و اسمائی که با مضلّ مخالف نیستند و باقیها را بدین قیاس می دان و امّا انسان مظهر ظهور کلّ اسماست که اگر از هادی مهذبیت از منافی او که مضلّ است خالی است و همه متقابلات اسما در شان او جنین که گفته شد فرض می کن که اثر دارند پس در ظهوری جنین تام جمعی این دو وصف نیز بیاید، چنانچه ناظم قدّس سرّه فرمود:

ظلومی و جهولی ضدّ نورند　　ولیکن مظهرِ عینِ ظهورند

یعنی مظهر عین ظهور اسمای جمعی که گفته شد و این ظهور تام بی متقابلات اسما که بآثار مختلفهٔ خود ظاهر شوند صورت نمی بندد چنانکه صورت در آئینه متحقق بصقالت و کثافت هر دو میشود و الّا خطوط شعاعی ازو درگذرد پس انعکاس متصوّر نشود:

چو پشت آینه باشد مکدّر　　نماید روی شخص از روی دیگر
شعاع آفتاب از چارم افلاک　　نگردد منعکس جز بر سرِ خاک

همچنین آفتاب الٰہیت را عکسی ست که آن صورت جامعیّت اسما و صفاتست و آن عکس بر آئینهٔ ذات آدمی خاکی افتاده چنانچه حدیث نبوی علی قایلہ الصّلوٰۃ والسّلام بران گواہی داده که "ان اللّٰہ خلق آدم علیٰ صورتہٖ":

(۶۲) تو بودی عکس معبودِ ملائک　　ازان گشتی تو مسجودِ ملائک

درحقیقت ملک اختلاف بسیار کرده اند اکثر متکلّمین برانند که اجسام نورانی اند خبرّ بالذّات و اعتقاد جنین می باید کرد و حکما گویند عقول و نفوس اند و بعضی مردم

Marfat.com

گویند قوای سماوی وارضی اند وقومی گفته اند که جواہر مجرّده از عالم عقول ونفوس اند وجمعی صوفیه را میل برآنست که مثل روحانی اند وبعضی از ایشان عبارتی عام گویند که در تحت آن اشارات خاص باشد لیکن تا مراد ایشان چیست چنانچه عین القضاة رحمة الله علیه گوید، ملک سبب است در خیرات والله اعلم بحقایق الامور چون گفته شد که صورت جامعیّت آثار اسما حضرت حق تعالیٰ بآدمی ارزانی فرمود وهرچه هست باثر اسمی از اسماء الٰهی زندگانی دارد که آن اثر چون جان اوست پس جان همه چیز با آدمی باشد وهر ذرّه را از ذرّات موجودات باین سبب با آدمی علاقه بود :

بود از هر تنی بیش تو جانی　　وز و در بسته با تو ریسمانی

وآدمی بواسطهٔ این معنی است که محمل آیت کریمه "وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ"[1] گشته چنانچه ناظم قدّس سرّه گوید :

ازان گشتند امرت را مسخّر　　که جان هر یکی در تست مضمر

همه کرد تو می گردند وترا درمیان گرفته وجان ومعنیٔ خود از تو می طلبند :

تو مغز عالمی زان درمیانی　　بدان خود را که تو جان جهانی

ازان جهت که تدبیر بدن بجانست وتدبیر جهان بتو :

ترا ربع شمالی گشت مسکن　　که دل در جانب چپ باشد از تن

چنانچه روح عالمی قلب عالمی که صلاح وفساد عالم تابع نشأه تست اکنون مؤیّد انکه تو قلب عالمی جیست این مطابقه که آنچه از کرهٔ زمین ظاهرست چون بر

۱- الجاثیة : ۱۳.

Marfat.com

چهار قسم فرض کنند و نسبت مجموع بمشرق و مغرب و شمال و جنوب دهند (۶۳) ناگزیر قسمی شمالی باشد قسم شمالیست که ربع مسکونست باعتبار سکونت آدمی دران چه روی بمشرق و پشت بمغرب آدمی را شمال جانب چپ باشد و جنوب جانب راست. پس در جانب چپ که شمالیست ساکن است، چنانچه قلب صنوبری از انسان در پهلوی چپ اوست نظر کن که ناظم چه میفرماید:

جهان عقل و جان همسایهٔ تست[1] زمین و آسمان[2] پیرایهٔ تست

تاجر بسرمایه سودی حاصل میکند که دیگران ندارند. آدمی را عقل و جان سرمایه است که سود کمال جاودان بآن بدست می آرد و زمین و آسمان پیرایه که بمدد آن روزگار می گذارد چون توجامعی هر آینه امور متضاده در نشاهٔ تو عین یکدیگر می شود توئی که معدومی و منفی بعبارت، "هَلْ اَتیٰ عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَّذْکُوْرًا"[3] و هم توئی که موجودی و مثبت به اشارت، "اَوَلَمْ یَرَ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُّطْفَةٍ"[4] توئی بلند مرتبه که، "لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ"[5] توئی پست پایه که، "ثُمَّ رَدَدْنَاهُ اَسْفَلَ سَافِلِیْنَ"[6]:

ببین آن نیستی کو عین هستیست بلندی را نگر کو ذات پستیست

خدای تعالی عجب قوتها و قدرتها و آلات و ادوات آن بتو داده است تا بآن

۱- F: سرمایهٔ. ۲- F: آسمان از سایهٔ تست و. خ. ل: پیرایهٔ تست.

۳- الدّهر (الانسان): ۱. ۴- یٰسٓ: ۷۷.

۵ و ۶: التّین: ۴-۵.

Marfat.com

تحصیل اسباب ظهور جامعیت یکنی :

طبیعی قوت تو ده هزار است　　ارادی برتر از حقر و شمار است

قوای طبیعیه آنها اند که بی اختیار تو بمقتضای طبیعت در کارند چنانچه جاذبه وهاضمه وماسکه وعلی هذا و قوای ارادیه آنها باشند که بارادت تو در کار آیند و اختیار تو چنانچه قدرت بر قیام وقوت مشی وعلی ذلک :

وزان هریک شده موقوف آلات　　ز اعضا و جوارح و ز رباطات

اعضا و جوارح مثل سر و پای و چون دست و زبان رباطات مانند رگ و پی واستخوان :

بزرگان[2] اندران گشتند حیران　　فرو ماندند در تشریح انسان

(٦٤) ازین بزرگان حکما و اطبا بزرگ میخواهد مثل فلاطون و جالینوس وغیرهما :

نبرده هیچ یک[3] ره سوی این کار　　بعجز خویش هریک کرده اقرار

اگرچه کتب مشهور در تشریح نوشته اند اما چون توفیق حق آن نتوانسته اند کرد همه در حیز عجز بنادانی درین باب انصاف داده اند هریک از قوی طبیعی و ارادی با صاحب آن قوی یا غیری دیگر از سائر موجودات که نگاه کنی امر او بی تربیت اسمی از اسماء الهی واثری از آثار آن اسم دایر نیابی اما در همه توسط نشده جامعه انسان

۱- F : اذان.　　۲- F: پزشکان اندرین، و. خ. ل. حکیمان جهان.

۳- F : کس.

Marfat.com

این اثر تربیت بانجام میرسد خواه بحسب صورت وخواه بحسب معنی و خواه بمقتضی هر دو :

زحق باهر یکی حظّی وقسمیست معاد و مبدأ هر یک زاسمیست

یکی حظّ از لطف حق دارد یکی از قهر یکی از رحمت یکی از غضب قسم یکی از حق توانگریست قسمت یکی درویشی یکی مستحق بهشت آمد مؤمن و مطیع وهمچنین رفت بحکم "هولاء فی الجنّة ولا ابالی" و نشان "السّعید من سعد فی بطن امّه" ویکی مستحق دوزخ و عاصی وهمچنان کذا ایند بر قضیّهٔ، "هولاء فی النّار ولا ابالی" و "الشّقی من شقی فی بطن امّه"، اوّل مبدأ و معادش از مثل اسمی جمالی ولطفی و آخر از مثل اسمی جلالی وقهری و همه را مقتضیٔ اثر آن اسم که مربّی اوست میسّر و آسان، "فکل میسّر لما خلق له"، و هر یکی را قیام باسمیست مناسب آن صفت که بروی غالبست و به لسان حال بآن اسم تسبیح صانع قدیم می گویند :

ازان[2] اسمند موجودات قائم بدان[3] اسمند در تسبیح دائم

مصدر آثار هر نشاهٔ آن اسمست که مربّی اوست آن زمان که بنیاد ظهور نشاه است و مرجع آثار او همان اسم آن زمان که وقت انقطاع ظهور اوست :

بمبدأ هر یکی زان مصدری شد بوقت باز گشتن چون دری شد

(٦٥) وچون سیر حرکات اشیا بمقتضیٔ آثار و اسماء دوریست مبدا و منتهی یکی باشد

١- F : خطّی . ٢- F : بدان .

٣- F : وزان .

Marfat.com

لاجرم میفرماید :

ازان درکامد اوّل هم بدر شد　　اگرچه درمعاش ازدر بدر شد

چراکه حکم بر بدایت و نهایتست و الّا امور وسط که عارض میشود بغلبهٔ آثار اسمائی که نه مربّی خاص آن نشاهٔ صاحب ظهورند معتبر نیست و سوالی درین مبحث وارد ست که چون مبدأ و منتهی یکی باشد کمال و نقصان و تنزّل و ترقی چه معنی داشته باشند و ظهور را چه فائده بود بباید دانست که کمال و نقصان و تنزّل و ترقی (که دور تنزّل و ترقی) (در هامش. خ.) و چه نقصان و کمال و امّا چه فایدهٔ ظهور نشر فیض و تجدّد تجلّیست و کس نتواند گفتن که درلمعان آفتاب عالم تاب فائده نیست و انسان فایدهٔ ظهور اسمائی خود باید که نیک داند زیرا که خلعت معلّم "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"[1] از جامه خانهٔ کرم الٰهی بر دوش کرامت او افکنده اند و او را بر تخت سلطنت "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"[2] نشانده و صورت جامعیت صفات که پرتو ذاتست بتعیّن "ان اللّٰه خلق آدم علی صورته" لباس خلیفت او ساخته اند :

ازان دانسته تو جمله اسما　　که هستی صورت عکس هستی

اسم جیست در اصطلاح درویشان و لسان ایشان اسم ذاتست متعیّن بتعیّنی چنانچه مجموع ذات و تعیّن اسم باشد و مسمّی آن ذات که متعیّن است بتعیّن، پس اسم نزد این طایفه نه لفظ دال بر مدلول بود تا غیر مدلول شود بلکه عین مدلولست از وجه حقیقت و غیر

۱- البقرة : ۳۱.

۲- البقرة : ۳۰.

Marfat.com

مدلول از جهت خصوصیت واکر آدمی باور نکند که این مرتبهٔ بلند درجامعیت او را حاصلست کو در خود نظر کن و آثار صفات الٰهی مشاهده نمای :

ظهورِ قدرت و علم و ارادت — بُنست ای بندهٔ صاحب سعادت
سمیعی و بصیر و حیّ و گویا — بقا داری نه از خود لیک[1] از آنجا

(۶۶) این قدر هست که نشاهٔ جامعهٔ انسان هرچند صاحب رتبت علیه است امّا این جامعیت تابع وجود و بقاء اوست که دران مستند و قایم بحضرت واجب الوجود ست تعالی شانه پس با این همه رفعت شان در ربقهٔ امکانست و بندهٔ رحمانست واکر نیک تأمّل رود جامعیت او خود ازین ممرست. پس بندکی اورا کمالست نه نقصان است غرض از وجود عالم عبودیّت اوست پس اوّل او مقصود بود در مقصد آفرینش و چون نسبت با خلیقت بمنزلهٔ علّت غائیست در وجود متأخّر از آفرینش عالم آید حقیقت رتبتش اوّل در علم و نشأه وجود پیش 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 اوّل که عین آخر آمد — زهی باطن که عین ظاهر آمد

ادراک این جامعیّت را از حالت مکاشفه کزیر نیست والّا هر انسان بفکر خود یا بتفهیم دیگران کجا این امر عظیم را دریابد بیشتر مردم در حیرت نایافت این جامعیت اند و انکه نیز مؤیّد من عند الله بکشف و عیان شد و یافت در عظمت این مرتبه جامعه متحیّر است ازین جهت ناظم قطع سخن درین مبحث بتحیّر میفرماید :

۱- F : بلکه ز .

Marfat.com

تو از خود روز و شب اندر کمانی　　همان بهتر که خود را می ندانی
چو 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 سوال مناسب بیت سابق است چون سخن آنجا بحیرت در نفس انسان به پایان رسیده بود سایل میگوید نفس انسان که اشارت بمن میکند من یعنی چه :

جواب :

دگر کردی سؤال از من که من چیست　　مرا از من خبر کن تا که من کیست
چو هست[2] مطلق آید[3] در اشارت　　به لفظ من کنند از وی عبارت
حقیقت کز تعین شد معین　　تو او را در عبارت گفته من

(۶۷) ناظم بحسب مشرب و متمل خود میگوید که چون وجود مطلق است که در همه مقیدات بتعینات مختلفه متعین است. هر آینه تعبیر از هر متعین که رود بحقیقت تعبیر از وی باشد. پس لفظ من که در پارسی بجای لفظ انا است در عربی اگر بآن تعبیر از متعینی رود آن متعین وجود مطلق باشد، چراکه حقیقت مطلقه تا بتعین در نمی آید به او اشارت ممکن نیست و اگر نه او بتعین در آید متعین چه چیز باشد تا از و تعبیر به لفظ من توان کرد چه مفروض بمذهب ناظم آنست که همه تعینات و اضافات و نسب او

۱- F : در.

۲- F : هستی.

۳- F : آمد.

Marfat.com

راست وغیر او موجود نیست وحقیقت غیر جز محض تعیّن اعتباری نیست در متعیّن مطلق که اوست واز ینجا معلوم شود که همچنانچه بمن و اَنَا اشارت بمتعیّنی تواند بود که اوست چون اوست متعیّن در هر تعیّنی بتو وانت وباو وهو وسائر ضمائر همه اشارت بسوی او بود وغیر او همین تعیّن اعتباری بیش نبود ولهذا میفرماید :

من وتو عارض ذات وجودیم　　مشبکهای مشکات وجودیم

ووجود واحد ومتعین بتعیّنات کثیر وروشن بخود ومنبسط در همه نوری وروشنی که اَرواح واجسام وجواهر واعراض فرو گرفته باشد، چنانچه گفت :

بیت :

همه یک نور دان اشباح وارواح　　که از آئینه پیدا که ز مصباح

از آینه، "المؤمن مرآت المؤمن والله المؤمن"، واز مصباح "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ"[1]، چون بمذهب خود تقریر ما هو المذکور کرد متعرض مذهب غیر می شود، چنانچه می گوید :

تو گوئی لفظ من در هر عبارت　　بسوی[2] روح می باشد اشارت

که بمن که گویند مراد روح باشد وآن جوهری ست متعلّق ببدن انسانی تعلّق تدبیر وتصرّف نزد حکیم واهل تحقیق از متکلّمان، امّا سایر متکلّمه که منکر تجرّد روح اند اختلاف بسیار کرده اند، چنانچه بعضی گفته اند که جزو لیست لایتجزی در قلب،

۱۔ النّور : ۳۵ .

۲۔ ۴ : بسوئی .

Marfat.com

وبعضی دیگر گفته اند که اجسام لطیفه است (۶۸) ساریه در بدن باقی از اوّل عمر تا آخر وبعضی گفته اند که قوّتیست در دماغ که مبدا حس (حس. ظ.) وحرکتست وبعضی گفته اند که قوّتیست درقلب که مبدأ حیاتست در بدن، وبعضی گفته اند که سه قوّتست یکی در دماغ، وآن نفس ناطقه حاکمه است که مبدأ علوم وحکمتست و دوّم درقلب وآن نفس غضبی ست که مبدأ غضب وفرح وحزن وغیر آن ست وسیوّم درکبد و آن نفس نباتیست که مبدأ تغذی و نموّ وتولید مثل ست وبعضی نفس نباتی را قوّت شهوانی گفته اند زیرا که مبدأ جذب ملایم است وبعضی گفته اند که نفس ناطقه اخلاط اربعه است وبعضی گفته اند که مزاجست واعتدال اخلاط وبعضی گفته اند که بشکل بدن است وتخلیط او بر تالیف اجزا وبعضی گفته اند که حیوّتست (حیاتست) و امّا بمذهب صوفی باطن نفس ناطقه را روح خوانند ونفس ناطقه را که ظاهر اوست قلب انسانی گویند بهرحال ناظم نفی آن می کند که بمن که گویند مراد روح بود بلکه چون گفته باشند که بمن اشارت بهست مطلق است مناسب نیست که من گویند ومراد تعیّنی از تعیّنات باشند که بمنزلهٔ جزو است مر هست مطلق را چگونه انسان من گوید و مراد آن باشد چنانچه باین معنی اشارت میفرماید ناظم قدّس سرّه که می گوید. بیت:

چه کردی بپیشوای خود خرد را نمیدانی ز جزو خویش خود را

یعنی به پیروی عقل این اختیار کرده که در اطلاق لفظ من اشارت بجانب روح باشد نزد تو، امّا انصاف نمیدهی که اگر بضمیر متکلّم مراد است متکلّم انسانست نه روح

۱- F: چو.

Marfat.com

او، چه انسان مجموع روح و بدن است لابل جامع مجموع متعیّنات عالم، چنانچه مطلق هستی شوذ درمرتبه مکان و روح جزویست از جمله متعیّنات ببین که ناظم قدّس سرّه چه میفرمایذ که، بیت :

بروای خواجه خود را نیک بشناس که نبود فربهی مانند آماس

هرچند روح شریف است و نزد عقلا انسان اوست و بدن از اسباب (۶۹) آثار او چنانچه آلت نسبت با استاد صاحب حرفت و خانه نسبت با کدخدای خانه امّا بکاشفه اهلِ معرفت را معلوم شذه که نشاهٔ جامعهٔ انسان اجمع ازانست که بر روح اطلاق کنند بر سبیل حصر بل که روح از عالم اوست و بدن و نفس و عقل و قلب و مجموع از تفاریع نشاهٔ او و او چنان بزرگ و وسیع بحسب معنی که کبر معنوی روح بنسبت با عظمت حقیقت او چون فربهیٔ اعضاست درجنب آماسی عظیم که ازان تعبیر بجامعیّت و کلّیتی می رود که ناظم دربیت آینده اشارت بسوی آن دارذ، بیت :

منِ[1] تو برتر از جان و تن آمد که این هر دو ز اجزای من آمد

یعنی آنچه مشار الیه بلفظ من تو می باشذ آن حقیقتی جامعه و هستیٔ مطلق است که از پیش گفته شذ که چون هست مطلق درعبارت آیذ به لفظ من اشارت بجانب او کنند و مؤیّد این معنی که لفظ من نه از برای روح انسان موضوعست، آنست که لفظ من بهر لغت که هست تخصیص بانسان ندارذ، چه هر چیز از هستیٔ خود تعبیر به لفظ من می کند، چنانچه از السنهٔ موجودات این معنی درالفاظ و افواه هست و نه دعوئی است بی گواه، چنانچه ناظم اشارت می کند :

۱۔ F: من و تو.

Marfat.com

بلفظ من نه انسانست مخصوص　　که تا کوئی بدو جانست مخصوص

مقیّد بجان وجهان مشو که جامعیّت تو امریست نه منحصر در مجرّدات و مادّیات یا فلکیّات و عنصریّات، آنجا که ساحت این جامعیّت است وجوب و امکان بهم رسیده و حقایق متقابله یکجا گنجیده و امّا تا در حیّز قید باشند باین اطلاق نمیرسند ببین که ناظم قدّس سرّه چه میگوید:

یکی ره برتر از کون و مکان شو　　جهان بگذار و[1] اندر خود نهان شو

و اگر گویند لابد انسان که تعبیر از خود به لفظ من می کند مقیّد است به تعیّن خود و اگر مقیّد نباشد نه حقیقتی ممتاز از سایر حقایق بود پس چگونه تواند بود که بلفظ من که گفتی که با و تعبیر از هست مطلق کنند (۷۰) تعبیر از و کنند که مقیّد است جواب آنست که آن مطلق و آن مقیّد الّا باعتبار دو نیست و اگر نه بحسب حقیقت یکیست و آنچه موجب اختلاف و طرق تکثّر ست اعتبار لفظ اَنَا و هو است که تو پنداری که هر یک موضوع از برای حقیقتی جدا اند و هر یک را موضوع له علی حدّه متحقّق است اگر به لفظ اَنَا درین وضع اکتفا رود و تعبیر از حقیقت مطلقه بهمین لفظ کنند در اشارت بسوی آن حقیقت و تعیّن او کفایتست لکن چون هو گفتند و از جهت اطلاق لفظ هو آن حقیقت مطلقه را بهویّت تسمیه کردند و آن هویّت را در خیال بارقام معنوی رقم بستند و آن رقم را از خیال بکتابت آوردند و در صورت مکتوبی هویّت اختیار های دو چشم افتاد و هم می گوید که این دو چشم های هویّت اشارت است بدو حقیقت موجود در خارج هر دو

۱ـ F: و خود در خود جهان شو.

Marfat.com

متحقق یکی واجب و یکی ممکن برخلاف کشف که میگوید که این هاء دو چشم نه اشارت بدو حقیقت است بلکه ایما می کند بانک در خارج می نماید که دو حقیقت موجودند و یکی بیش نیست زیرا که خطها مدور شده و مقوس گشته و دو هیأت از و توهم افتاده و الا بیش از یک خط نیست اشارت کننده بجانب یک وجود و یک حقیقت پس در هویت مکتوبه نظر بدو چشم ها نباید کرد و در اصل خط بچشم وحدت باید دید تا دوبین و احول نباشند بلکه در هویت مکتوبهٔ هاء یک چشم اعتبار کنند از برای برهان وحدت نه دو چشم از جهت تقویت کثرت تا در معرض این تعریض نیفتند که، بیت :

زخطِ وهمی هاء هویت دو چشمی می شوی در وقت رؤیت

اگر خواهند که از مضیق این توهم بیرون آیند لفظی در ازاء هستی مطلق باید گفت که درو اعتبار غیبت با حضور نباشد و قدم و هم اثنینیت از ساحت وحدانیت او دور بوذ و آن لفظ اسم الله است (۷۱) واحد مطلق که چون هاء هو که دو چشمی مکتوب می شذ و اشارت بدو حقیقت می کرد علی سبیل التوهم در آخر او یافته شوذ در حکم الحاق البته یک چشمی باشذ مشعر بحقیقت مطلقهٔ واحده آن زمان هیچ دوگانگی نیست و دو منزل نه که یکی را امکان گویی و یکی را وجوب و دو اعتبار نه که یکی از انانیت باشذ و یکی هویت پس سیر سالک نیز که از منزل بمنزل بوذ و فرض راه سلوک او همه آخر شوذ و دامن قدم از گرد حدوث افشانده آیذ چنانچه ناظم قدس سره اشارت میکند :

---

۱. F : میشود .

نماند درمیانه ره رو و راه چو هاء هو شود ملحق به الله

چون سخن بحدّی رسانید که هر قیدی که بوذ در نفس اطلاق مضمحل گشت محل سؤال سائل بوذ که پس کمال و نقصان متعیّن مقیّد چه باشذ و مآل کمال که بهشت است و مرجع نقصان که دوزخ است بچه متحقّق بود جواب می گویذ که ازین اطلاق نفی کمال و نقصان متعیّن مقیّد لازم نمی آیذ مگر وقتی که مقیّد بکلّی نباشذ و پردهٔ بشریّت او تمام ازمیان مرتفع بوذ و قلب مسلوب و عقل معزول و روح متألّه و نفس مستهلک. چنانچه میان او و دیوانه هیچ فرق نکنند و قاضی شریعت حکم بر جنون او کند و اگر متعیّن مقیّد که تعبیر ازو بلفظ من و تو میروذ باقیست و درمیانست کمال و نقصان هست و احکام مآل کمال که بهشت است و مرجع نقصان که دوزخ است برجای خویش همچنان ثابت مآل کمال جیست هستی مطلق مرجع نقصان جیست امکان ممکن مقیّد درین میانه کیست که درافتاذه است که تا هستی مطلق رسذ که مانند بهشت است یا در قعر پستی امکان فرو روذ که مانند دوزخ است آدمی مکلّف گرفتار تعیّن من و تو چون برزخی میان دو طرف است تا احکام هر دو طرف برو جاری گردذ و بحکم تکلیف بر حدود واجبه و حقوق لازمه قرار گیرد و اگر نه آدمی مکلّف بوذی (۱/۲) این همه احکام الهی و تکالیف شرعی کمالی اعتدالی را کدام موجود حامل توانستی بذ دکی دیگری از عهدهٔ این عهد بیرون آمذی صاحب امانت "اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ"[1] آدمیست و خداوند دیانت "لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا"[2] آدمی اثبات ارکان دین حق و نفی

۱- الاحزاب : ۷۲.

۲- البقرة : ۲۸۶.

Marfat.com

جهات سبیل باطل و تعظیم کعبه و بیت الله و تحذیر از دیر و معابد بیگانگان گمراه همه بواسطهٔ نشاهٔ آدمیست، و ربقهٔ عبودیّت او تا او و عقل او درمیانست همه امور بنظام است و بموت و جنون او همه مرتفع اکنون کسی که بزوال عقل و استهلاک بشریّت از تعیّن خود استخلاص نیافته باشد و شرع او را مجنون نخواند اگر ترک احکام واجبه کند بر سبیل انکار وجوب کافر بود و اگر ارتکاب امور منهیّه کند باعتقاد اباحت ملحد بود و اگر در ترک واجب و ارتکاب منهی انکار وجوب و اعتقاد اباحت ندارد عاصیست و در همه احوال چون عقل با اوست مکلّف است و باعتقاد فعل بذ مواخذ و معاقب، و بباید دانست که تا آدمی نمی میرد بهیچ حال از ربقهٔ تکلیف بیرون نیست و ابیات ناظم که می آید ادای این معنی می کند که گفته شد و اگر کسی برخلاف این تصوّر دارد جای انکارست برو، و ابیات اینست، بیت:

بود هستی بهشت امکان چو دوزخ — مِنْ[1] تو درمیان مانند برزخ
چو برخیزد ترا این پرده از پیش — نماند نیز حکم مذهب و کیش
همه حکم شریعت از منِ تُست — که آن وابستهٔ[2] جان و تنِ تُست

درمصرع اوّل این بیت قافیه چنان می افتد که منِ تست بخوانند بی واو.

بیت:

منِ[3] تو چون نباشد درمیانه — چه کعبه چه کنش چه دیرخانه

اکنون می باید دانست که این تعیّن منِ تو امریست، اعتباری یا حقیقی نزد کشف

۱- ف: من و تو. ۲- ف: بربستهٔ، و. خ. ل: برشته.
۳- ف: من و تو.

Marfat.com

طایفهٔ موجود حقیقی جز یک عین نیست که آن هستی مطلق است بتعیّن مِن تو امری زاید اعتباری چون با آن عین واحد حقیقی (۷۳) واجبی این امر زاید که تعیّن امکانیست اعتبار میرود مثال آن تواند بود که گویند حرف عین است که نقطه بر وزیادت کردند و غین شد و غین در لغت عرب ابر تنکست و عین آفتاب، پس نقطهٔ غین پردهٔ عین است هرگاه که این نقطه برخیزد غین باز عین شود، اشارت بانکه چون تعیّن اعتباری امکانی مِن تو که امریست زاید بر هستی مطلق واجبی چون نقطه بر عین ساقط شود مطلق از پرده بیرون آید و مقیّد نماند، بیت:

تعیّن نقطهٔ وهمیست بر عین　　چو[۲] صافی گشت غینت عین شد غین

می توان که غینت بخوانند بغین معجمه بدو 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 برفع تعیّن امکانی باشد از هستیٔ مطلق و می توان که عینت بخوانند بعین مهمله و مراد از عین یا دیده باشد یا حرف عین، اگر مراد دیده باشد یعنی چون دیدهٔ حقیقت بین از کدورت زائد دیدن و ارتسام صورت مجاز خالص و صافی شود عین حقیقت که غین می نمود در نظر تحقیق باز عین نماید و اگر مراد حرف عین بود، چون نقطهٔ زائد از و سقوط یابد و عین حقیقت از اعتبار یا ذاتی آن نقطه صافی شود هر آینه غین باز عین شود و در جمع جهات فهم ازین عبارت که از براعت

۱- F : در.

۲- F : چه صافی گشت عینت غین شد عین.

Marfat.com

ناظم نظم یافته چون تأمّل میرود غیر از رفع تعیّن امکانی مراد نیست و توحید وجود واجبی، والله اعلم بمراده اکنون سالک این راه چه مسافت قطع می کند تا بمقام توحید مطلق میرسد ناظم میفرماید که از روی معنی این مسافت معنوی بدو قدم معنوی که سالک می نهد بانجام می پیوندد، بیت:

دو خطوه بیش نبود راه سالک | و[1] گرچه دارد آن[2] چندین مهالک
یک از هاء هویّت درگذشتن | دوم صحرای[3] هستی در نوشتن

بگذشتن از هاء هویّت اشارتست (۷٤) بقطع نظر از مغایرتی که میان واجب و ممکن از روی اعتبار هست و فی الحقیقه نیست، و بدر نوشتن صحرای هستی اشارتست برفع تعیّنات متکثّره وجودی از نظر توحید بینِ موحّد، بیت:

درین مشهد یکی شد جمع و افراد | چو واحد ساری اندر عین اعداد

چون موحّد باین منزل رسید و این دو قدم از و بانجام انجامید و جز یک عین در دیدهٔ حقیقتش نمی آید، مشاهدهٔ او درمشهدیست که افراد تعیّنات عین جمع وجودست اگر اعتبار اثبات شان بمجاز روذ و اگر نفی وجود شان بحقیقت کنند خود هیچ نیستند، چنانچه واحد نسبت با مراتب عددی که اگر بر سبیل مجاز نظر افتد مراتب عددی موجودست و واحد در همه ساری و اگر بر سبیل حقیقت نگاه کنند جز واحد موجود نیست

۱- F: اگرچه.

۲- F: او.

۳- F: صحرائی.

Marfat.com

و هیچ سریان محقق نه بس باین دو اعتبار انسان بلفظ من که اشارت کند چون اشارتش راجع باوجود مطلق است و مطلق اینجا این معنی دارد که نه وحدتش قیدست و نه کثرت اگر گوید مراجهت جمعیتی است از اسما که مانع وحدت ذات نیست یا جهت وحدتی در وجود که مانع کثرت صفات نیست دور نباشد با فرض انکه بمذهب ناظم قدس سره بلفظ من که او می گوید اشارت بجانب وجود مطلق می کند و ابراز این سر عظیم الماخذ درین بیت کرده است که میفرماید :

تو آن جمعی که عین وحدت آمد　　تو آن واحد که عین کثرت آمد

ولیکن کیست که این معنی که گفته شد بحقیقت دریابد بی انکه سفر معنوی کرده باشد و از جزئیات و افراد بعین واحد رسیده، بیت :

کسی[1] این راه داند کو گذر کرد　　ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد

چون بحث سفر معنوی درمیان آمد مناسبست که سوال از حال مسافر معنوی رود .

سؤال :

مسافر چون بود[2] ره رو کدامست　　کرا گویم که او مرد تمامست

(۷۵) جواب :

دگر گوئی[3] مسافر کیست در راه　　کسی کو شد ز اصل خویش آگاه

۱ـ F : کسی این سر شناسد کو گذر کرد .

۲ـ F : بوده .

۳ـ F : گفتی .

Marfat.com

سلوکش سیر کشفی دان زامکان　　سوی واجب بعکس[1] سیر نقصان

در بعضی نسخها سیر کیفی نوشته اند و بجای عکس سیر نقصان ترک شین و نقصان آورده اند و هر دو عبارت ادای معنی صحیح میکند امّا عبارت اوّل در سیر الی الله سالک را ناچار از مراتب امکانی بسوی مرتبهٔ واجبی سیر می افتد و در اوّل کتاب تقریر رفت که نظر و استدلال عقل درین سیر مستلزم حیرت مذموم است پس متعیّن شد که بکشف مراتب حقیقت بواسطهٔ نور شهود برسد و سیرش کشفی بود بعکس سیر نقصان که سیر عقلیست و امّا عبارت دیگر سیر کیفی در مقابل سیر اینی مذکور بود که این مسافر نه از امکانی (مکانی؟) بمکانی میرود تا مقولهٔ این متصوّر شود بلکه نفس سالک از کیفیّت جهالت بکیفیّت معرفت و از کیفیّت حجاب بکیفیّت کشف انتقال می یابد. پس سیرش کیفی است تا تصوّر توان کرد که بیک ساعت که بمقصودی که نرسیده بود برسد و بیش ازان ساعت ناقص بوده و درین ساعت کامل شد و ترک شین و نقصانش حاصل آمد امّا اگرچه این معنی متصوّرست، هیهات هیهات که کدام نشاه را توفیق رفیق شود و این سعادت قرین حال گردد با آنکه چهل پنجاه سال معدّات این امر بسعی و کدّ و طلب و جدّ و شوق و نیاز حاصل کرده باشد و اگر درین سیر که سیر الی الله است بهر عبارت که مقرّر شود توقّفی و وقفهٔ 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 شان مسافر آنست که بقدر حاجت باز می ایستد و الّا پیوسته در سیر است،

۱- F : بترک عینِ نقصان، و. خ. ل : عین و.

Marfat.com

میفرماید :

مسافر آن بود کو بگذرد زود | ز خود صافی شود چون آتش از دود
بعکس سیر اوّل در منازل | رود تا گردد او انسان کامل

(۷۶) سیر اوّل آدمی سیر مراتب طبیعی است از علم حقّ تعالی بفعل حقّ تعالی تا آن زمان که پایهٔ وجود انسانی تمام می شود بحسب طبیعت و این سیر که سیر الی الله است بعکس باید که از مراتب طبیعت باز گردد و بواسطهٔ شریعت و وسیلهٔ طریقت خود را باستانهٔ حقیقت رساند و در ایجاد انسان ناظم قدّس سرّه قاعدهٔ یاد می کند تا منزل طبیعتش مقرّر شود و از حال سر حقیقتش آگاه توان شد.

قاعده :

بدان اوّل که تا چون گشت موجود | کز و انسان کامل گشت مولود
در اطوارِ جمادی بود پیدا | پس از روحِ اضافی گشت دانا

اطوار جمادی فرض کن که از اجزای لقمه باشند تا حالت نطفه و انگه علقه و دیگر مضغه و پس جنین، بترتیبی که باری تعالی در کتاب عزیز خویش میفرماید عزّ من قایل: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا"[۲] و چون این مراتب تمام شد زمان

۱- F : کرتا.

۲- المؤمنون : ۱۲-۱۴.

Marfat.com

افاضۂ روح اضافی است از حضرت وهّاب تعالی، چنانچه فرمود، "ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ"[1] باین آیت در استدلال احتیاج نیفتاد اوّل مستدل شد، "يٰاَيُّهَا النَّاسُ اِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَّغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ"[2]. ومقصود از روح اضافی روح انسانی است و نسبت او باضافه از ان جهت است که حق تعالی در جائی اضافۂ او بضمیر متکلّم از جانب خود فرمود، حیث قال، "وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ"[3] و در جائی اضافۂ او بامر خود کرد، "قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ"[4]، چون محمول قبول روح کرد و زمان حمل بسر آمد بقدرت باری سبحانه و تعالی وضع می یابد، چنانچه گفت، بیت:

پس انکه جنبشی کرد او ز قدرت　　پس از وی شد ز حق صاحب ارادت

بزاد و شیر بگرفت و میل بپستان مادر کرد تا حواسش همه در عمل آمدند و ادراکش هر لحظه متوجّه امری شد (۷۷)، چنانچه ناظم فرمود، بیت:

بطفلی کرد باز احساس عالم　　درو بالفعل شد وسواس عالم

از اخذ و منع و میل انکه بگریه بستاند و بخنده باز دهد و بی موجب رغبت

۱۔ المؤمنون: ۱۴.

۲۔ الحج: ۵. در اصل: يٰاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا....

۳۔ صٓ: ۷۲ و الحجر ۲۹.

۴۔ الاسراء (بنی اسرائیل): ۸۵.

Marfat.com

کند و با وجود موجب نفرت نماید و اوّل ادراک اشیا در طفولیّت او را مفرد مفرد
بی ترکیب می باشد و آن زمان که مرکّب شد چنانچه مثل انس و وحشت که او را می بود
و نمیدانست که انس حبیبست 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 انکه همه مدارک مفردهٔ او اضافت پذیرفت
و ترکیب یافت و از افراد هر جنسی و نوعی ادراکش بآن جنس و نوع رسید غایت
ما فی الباب انکه تعبیر از ان نتوانست کرد باصطلاحی از اصطلاحات بعد ازین
حال دوستی و دشمنی و خشم و میل و ارادت جلب منافع و دفع مضار و مباشرت
امور و تملک و تصرّف اشیا در و روی بظهور آورد و غفلت از حال مبدأ و معاد،
و با وجود این اشتغال و معاش او را تمام فرو گرفت و انگاه یا متنبه شد یا همچنان
غافل بماند و بصفت تنبّه یا بصفت غفلت یا بجوانی بمرد یا به پیری رسید و غایت
پیری، چنانچه از تقلّب این احوال در نشاهٔ انسان حضرت خداوند جهان یاد میفرماید، قوله تعالی
"یَآیُّهَا النَّاسُ اِنْ کُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ
مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ" الی قوله "لِکَیْلَا یَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَیْئًا" و آنچه بعد از حال
طفولیت از انسان صادر است تا منتهی افعال مزد حمهٔ او رحمه الله در سلک
این عبارت کشیده میفرماید:

چو جزویات شد بر وی مرتّب — بکلّیات ره برد از مرکّب
غضب کشت اندر و پیدا و شهوت — کز ایشان خاست بخل و حرص و نخوت

۱- الحج: ۵. در اصل: یَآیُّهَا النَّاسُ اِنَّا ... ۲- F: وز. ۳- F: خواست.

Marfat.com

بفعل آمد صفتهای ذمیمه　　بتر شد از دد و دیو و بهیمه
تنزّل را بود این نقطه اسفل　　که شد با نقطهٔ وحدت مقابل

این طایفه ظهور از وجود مطلق را تنزّل خوانند و هر آینه آن ظهور (۷۸) در طور آثار اسما و صفات چون در صور افعال انسانی بغایت کثرت رسد آن غایت در مقابل بدایت از وحدت واقع گردد و طرفی اعلیٰ شود و طرفی اسفل، قال اللّٰه تعالیٰ "لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ، ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِیْنَ"[1]، ناظم می فرماید، بیت:

شد از افعال کثرت بی نهایت　　مقابل گشت ازین رو با بدایت
اگر گردد مقیّد اندرین دام　　بگمراهی بود کمتر ز انعام

قال اللّٰه تعالیٰ، "اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ"[2]، بیت:

وگر نوری رسد از عالم جان　　ز فیض جذبه یا از عکس برهان

جذبه که عبارتست از کشش بی اختیار از جانب حق تعالیٰ نوری دارد که در باطن اصحاب طلب منبسط می گردد و برهان عقلی نیز که حجت عقلست بر ذات و صفات اسما و افعال باری تعالیٰ روشنائی در دیدهٔ بصیرت ارباب استدلال پیدا می کند و بواسطهٔ هر کدام که دست داده دل انسانرا انسی با عالم معنی و درگاه مولی پدید می شود و با الطاف خداوندی در راز و نیاز می آید و ازین

۱- التین: ٤-٥.

۲- الانعام: ۱۷۹.

Marfat.com

طرف اسفل و نهایت کثرت که کرفتار آنست دل برمی کند و روی باز عالم وحدت که از آنجا تنزّل یافته بود می آرد، چنانچه فرمود:

دلش با نور حق همراز کردد　　وزان راهی که آمد باز کردد[1]

زجذبه یا ز برهان حقیقی[2]　　رهی یابد به ایمان حقیقی[3]

تصدیق حقیقی یا بجذبه و کشف حاصل می شود یا بدلیلی یقینی که بهیچ شبهه متغیّر نشود و منقوض نکردد و نتیجهٔ آن تصدیق این باشد که انسان از عالم غفلت بسوی عالم تنبّه و یقظت میل کند و از وحشت کثرت بکریزد و باز جانب وحدت آویزد و در این حال ناچار او را اوّل رجوع از افعال قبیحه می باید کرد پناهش بدرکاه خداوند کار می باید برد بصفت عود و استغفار، چنانچه ناظم رحمه الله می فرماید:

کند یک رجعت از سجین فجّار　　رخ آرد سوی علّیین ابرار

(۷۹) بسجّین فجّار زندان نقصان طبیعت می خواهد و بعلّیین ابرار بستان کمال روح، قال الله تعالی، "كَلَّآ اِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِيْ سِجِّيْنٍ وَمَآ اَدْرٰىكَ مَا سِجِّيْنٌ، كِتَابٌ مَّرْقُوْمٌ وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِيْنَ"[4] اینست اشارت الٰهی بسوی حال اهل مناهی و امّا عبارتی که در شان قرار کار مطیعان فرموده اینست قال الله تعالی، "كَلَّآ اِنَّ كِتَابَ الْاَبْرَارِ لَفِيْ عِلِّيِّيْنَ. وَمَآ اَدْرٰىكَ مَا عِلِّيُّوْنَ،

۱ـ F : ازان.

۲و۳ـ F : یقینی.

۴ـ المطفّفین : ۷ـ۱۰.

Marfat.com

كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَّشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُوْنَ[1]. بیت :

بتوبه متصف گردد دران دم　　شود دراصطفیٰ ز اولاد آدم

نسبت شخص بانکه از ذرّیهٔ آدمست تمام نمی شود بسوی آدم که انسان کامل است مگر آن زمان که کمالات انسانی بیرایهٔ ذات او گردد و از صفات دنیه رجوع کند و آن رجوع را ضمایم دیگر ملحق گرداند تا اصل توبه حاصل شود و بواسطهٔ توبه از روی ولادت معنوی وصفوت حقیقی منتسب بآدم صفی شود و فرزند رشید او آید و ارکان توبه رجوعست از معصیت بسوی رضای حقّ تعالی بطاعت و پشیمانی از کردار ماسبق و عزم جزم بر ترک منهی و قبیح که دیگر باز سر آن نرود و چون این مذکورات بحصول پیوست صاحب آن برگزیده شده است ازمیان جماعتی که این حال ندارند بسرّ، "ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدٰى"[2]، وپس ازین مرتبه که از ذمایم و تبعات خلاص یافت پایهٔ ترقیٔ او بلند می شود و نسبتی از طور ادریسی که ، وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا[3]، نشان آنست بمی یابد و از حضیض خاک مذلّت کوئی بذورهٔ فلک عزّت میرسد، چنانچه ناظم قدّس سرّه اشارت کرد، بیت :

زافعال نکوهیده شود پاک　　چو ادریس نبی آید برافلاک[4]

دیگر نفس خود را بر قدس وطهارت ثابت داشته دایم او را درخلا وملأ عالم

۱- المطففین : ۱۸-۲۱.

۲- طٰه-۱۲۲.

۳- مریم: ۵۷.

۴- ۴ : درچارم افلاک، و. خ. ل: آید بر.

Marfat.com

قلب و قالب دعوت بکسب کمالات و اقتناء فضائل می نماید و قوای روحانی و جسمانی را با او بمتابعت امر ربانی میخواند بمقتضی معاملهٔ که نوح علیه السلام (۸۰) با قوم دین سیاق تمام کرد که، "ثُمَّ اِنِّیْ دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ثُمَّ اِنِّیْ اَعْلَنْتُ لَهُمْ وَاَسْرَرْتُ لَهُمْ اِسْرَارًا"[1]

چو یابد از صفات بد نجاتی شود چون نوح ازان صاحب ثباتی

و در انکه این حال به پایان رساند باید که استعانت از حضرت پروردگار جوید و الا البته طاقت بشری نماند و در راه سیر که می کند فرو ماند پس بر قاعدهٔ تخلف ابراهیمی او را حول و قوت خود درمیان نباید دید و توکل کل باید گزید و همه دیده بر جانب امداد حضرت الٰهی باید گماشت، چنانچه از روش پدر ملت در فرقان قدیم مذکور گشت که، "وَالَّذِیْ هُوَ یُطْعِمُنِیْ وَیَسْقِیْنِ وَاِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفِیْنِ وَالَّذِیْ یُمِیْتُنِیْ ثُمَّ یُحْیِیْنِ وَالَّذِیْ اَطْمَعُ اَنْ یَّغْفِرَ لِیْ خَطِیْٓئَتِیْ یَوْمَ الدِّیْنِ"[2] بیت :

نماند قدرت جز ویش در کل خلیل آسا شود صاحب توکل

بعد ازین توکل و ارادت صادقه در راه حق تعالی چنان گرم شود و بتعجیل قصد مقصد اقصی کند که طور مشاهدهٔ تجلی فعلی است از فعال مطلق که بر رفقاء سبیل سلوک سابق می شود و غایت این عزم رضای حق شناسد که باب اعظم است تا از

۱۔ نوح : ۸-۹.

۲۔ الشعراء: ۷۹-۸۲.

Marfat.com

در آن امنیّت کلیم[1] . در روز ، چنانچه حضرت خداوند کار از حال او خبر داد که ،
"وَمَآ اَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يٰمُوْسٰى قَالَ هُمْ اُولَآءِ عَلٰٓى اَثَرِىْ وَعَجِلْتُ اِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضٰى"

ارادت با رضائی حق شود ضم رود چون موسیٰ اندر باب اعظم

و چون این حال او را متحقّق شود بداند که لطیفهٔ رضا در آنست که او درین مشهد از دانش خود تبرّی جوید و این معنی مقدّمهٔ فنائ نفسِ سالک است در حضرت احدیّة که اوّل از علم خود فانی شود و دیگر از نفس خود چنانچه باری تعالی درین معنی اخبار از حال روح الله فرمود. بقوله تعالی "تَعْلَمُ مَا فِىْ نَفْسِىْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِىْ نَفْسِكَ اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ"[2] و این صورت از و مطابق قول ملایکه آسمان شد که گفتند، "سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ"[3] لاجرم باین (۸۱) مناسبت مسیح زمینی آسمانی گشت و سالک نیز چون باین مقام رسید فیض آسمان قدس بذو پیوست و از راه ولایت نه از روی نبوّت بر اثر قدم عیسیٰ علیه السّلام رفت و باین واسطه نسبت با آسمانیان و جواهر فریشتگان پیدا کرد. چنانچه فرمود. بیت :

ز علم خویشتن یابد رهائی چو عیسی نبی گردد سمائی

۱- طٰه : ۸۳-۸۴ .

۲- المائدة : ۱۱۶ .

۳- البقرة : ۳۲ .

Marfat.com

و این زمان که فنائ علمی برو تمام شد بفنائ عینی ترقی افتد و در مشاهدهٔ توحید نفس خود و اعیان کاینات هلاک می بیند و این قدم سالک را بمتابعت حضرت مصطفوی علیه الصلوٰة والسلام حاصل تواند بود چه این قضیه در روز فنائ سالک از اثر شب معراج احمدیست که اگر آن معراج پیغمبر را نبودی این حال در اُمّت صورت نبستی و در معرض این فناست که حضرت احدیت جلّت کلمته نشاهٔ احمدی را مخاطب می سازد که "وَلَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ. كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ لَهُ الْحُكْمُ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ"[1]، و درین متابعت که گفته شد اشارت ناظم بدین عبارت واقع است.

بیت:

دهد یکباره هستی را بتاراج در آید در[2] پی احمد بمعراج

و مرد سالک ولی که در مقام استهلاک باین حال رسید که ماسوی اللّٰه در نظر توحید او هلاک یافت بمقتضیٔ "وَاَنَّ اِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى"[3]، دایرهٔ کمال ولایت از نقطهٔ بدایت تا نهایت وصول بهم آورده است و از اوّل تا آخر جز هستی حق و واجب مطلق مشاهده نکرده و نه ملک مقرب و نه نبی مرسل درین سیر مؤثر حقیقی شناخته بلکه واسطه بوده اند و در نهایت توحید آن واسطه نیز برخاسته تا ناظم میفرماید:

بیت:

رسد چون نقطهٔ آخر به اوّل در آنجا نه ملک گنجد نه مرسل

۱- القصص: ۸۸.

۲- ف: از پی، و. خ. ل: در ولی.

۳- النجم: ۴۲.

Marfat.com

چون کلام درین مقام باین انجام رسانید که سالک متابعت قدم احمدی تبت استهلاک در توحید حضرت احدی می یابد از برای (۸۲) مزید تفهیم به تمثیلی این معنی بغایت وضوح و نهایت بیان میرساند.

تمثیل :

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه　　مقابل گردد اندر لی مع الله

یعنی چنانچه اضائت جرم ماه بنور او نه اصلیست بلکه بتبعیت خورشید نور ازو منعکس است که در حالت مقابله با او بحسب تقابل از مبدأ هلالی تا منتهای بدری کسب نور می کند فیض ولایت در ولی باصالت حاصل نیست بلکه به تبعیت از مدرج متابعت نبی و وراثت ازو و مانندانکه در مقابله ماه برابر آفتاب می افتد و کسب نور می کند نشاهٔ ولی در سیر (یا سر) حالی که مضافست بمضمون حدیث "لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملك مقرب ولا نبی مرسل"، تقابل با نشاهٔ نبی می یابد و روح ولی برابر روح نبی می افتد و انوار اسرار توحید از نبی بر ولی فایض می گردد پس چنانچه عند التحقیق نور ماه نه نور اوست بلکه نور آفتابست که در و منعکس است، عند التدقیق فیض ولی نه فیض اوست بلکه فیض نبی است که بواسطهٔ قدم متابعت و وراثت اضافت بولی یافته و این معنی از اعتقاد ناظم که از صوفیانست موافق مسلهٔ متکلمانست که می گویند که کرامت ولی لاحق بمعجزهٔ نبی است و از تتمهٔ آنست و چون ازین تقریرات مذکوره متعین شد که فیض ولایت از مقر نبوتست جای سوالست که سایل گوید که پیش از تعلق نور ولایت از نبی بولی آن نور چه مثابت داشت و در نبی پوشیده بود یا پیدا و فی الواقع محل این تفحص هست چراکه در زمان نبوت

Marfat.com

نام ولایت درمیان نبود، جواب تفحص مقدر میفرماید که، بیت:

نبوت در کمال خویش صافیست　　ولایت اندر و پیدا نه مخفیست

یعنی صفت نبوت خود بمنزلهٔ آئینهٔ نور ولایت است و سر ولایت چون ظاهر می شود بظهور نبوت ظاهر می گردد چنانچه صورت بوجود آئینه و چنانچه در حالت مشاهدهٔ آینه بی صورت نمی تواند بود در حال (۸۳) ظهور نبوت آن ظهور بی ولایت نباشد بلکه سر ولایت بوده که در ظهور ناش نور نبوت شده، پس آنچه در نبی ظاهر ست سر ولایتست که بحد ظهور رسیده است و با صالت این سر تعلق به نبی دارد ازانجاست که نبی را در ظهور امر نبوت ازو تحدی می رسد و ولی را در ظهور ولایت ازو دعوی نمیرسد بلکه:

ولایت در ولی پوشیده باید　　ولی اندر نبی پیدا نماید

و حاصل انکه سر نبی بیش ولیست که بمیراث علم و تقوی و ترک صورت و اختیار معنی باو رسیده است مرخص در انکه اگر طالبی طالب آن سر کند باوی درمیان آرد و بی انکه طلب از طالب معلوم کند قاصداً در بند آزار آن نشود برخلاف نبی که از شان او آنست که دعوت کند و طالب و غیر طالب را بسوی آن نور دلالت کند و اگرچه خلایق بی رغبت باشند و گریزان ازان تا بحدی که مبالغه کند و بقدرت و استیلا ایشانرا به بیرامون سرادق آن نور کشد و اگر ولیئ در طور هدایت و دلالت نیز این مبالغه نماید بنیابت نبی باشد و باسم امضاء امر شریعت نه بنام سلوک راه طریقت اکنون ولی بچه استحقاق باین پایه میرسد که ولایت میراث از نبی می یابد بواسطهٔ متابعت است که این منزلت می یابد بیت:

Marfat.com

ولی از پیروی چون ہمدم آمد　　نبی را در ولایت محرم آمد

ولایت خود جیست 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 انک بنده در محبت حضرت او ترک ماسوی گفته باشد و بقدم متابعت نبوت راه رفته و مؤید آنچه تقریر میرود آیت کریمهٔ قرآن مجید و فرقان حمید است که می فرماید، عز من قایل "قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ"، و ناظم نیز قدس سره اشارت بهمین معنی می کند که میفرماید:

(۸۴) زان کنتم تحبون یابد او راه　　بخلوتخانهٔ یحببکم الله

استعاره کرده است مضمون، "اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ"[۲] را از برای مبداء راه سلوک و مؤدی "یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ"[۳] را از جهت منتهی او که منزل آخر است و آنرا بطریق تخیل خلوتخانه خوانده و چون سالک باین سر منزل رسید میفرماید، بیت:

دران خلوت سرا محبوب گردد　　بحق یکبارگی مجذوب گردد

محبوبیت او حضرت حق را به نتیجهٔ پیروی محبوب مطلق است که حضرت مصطفی است صلی الله علیه وسلم، و اما تمامی جذبه از برای انکه چون محبوب حق است حق تعالی دل او را بسوی انس خویش می کشد و نمی گذارد که باز سوی ماسوی رجوع کند و در استهلاک این جذبه که وسایط از میان برخاسته است و حالت حال،

---

۱ و ۲ و ۳. آل عمران: ۳۱.

Marfat.com

لی مع اللہ عبداللہ را بیمن متابعت نبی اللہ بجائی رسانیده که جز وجود واحد احد هیچ تعیّنی دیگر خواه ملکی وخواه انسانی ملاحظه نمی افتد بندهٔ سالک مجذوب تابعی است امر الٰهی ونبوی را از روی معنی ویقین نه از راه صورت وتقلید وعابدیست حضرت مولی را بسر وجان عبادت نه باسم ورسم وعادت، چنانچه ناظم اشارت کرد:

بود تابع ولی از روی معنی　　بود عابد ولی در کوی معنی

پس از حال استهلاک در توحید از دو حال خالی نیست ازان حالت باز می آید وچنانچه درمبادیٔ سلوک بمراسم طاعات وریاضات اقدام می نمود روشن میکند واز اثر جذبه ووصول بوساطت اعمال شریعت ومعاملات طریقت تصرف درخلق می کند ومریدی می گیرد وشیخ الوقت میشود وخلیفه منصوب خداوند تعالیٰ ونائب مقبول حضرت مصطفی که بندگان حق را براهی که خود رفته بمنزلی که خود رسیده رساند تابسرحدی که قوت مرید وفا نماید وقابلیت او اقتضا کند ویا بر حال استهلاک واستغراق باز می ماند (۸۵) چنان غرق بحر معنی می شود که هرگز باز بساحل صورت نمی افتد واین خوش حالیست ولی نه غایت کمالست که نهایت این امر رجوع بعالم ارشادست بحکم وفرمان حضرت الٰهیت ومهر ونشان جناب نبوت درحالتی که متوج باشند بتاج کرامت ملبس بخلعت خلافت مصدر ودر صدر عزت صاحب قلم علم وتیغ قدرت متصرف از طرز معنی در طور صورت، چنانچه ناظم قدس سره اشارت فرمود که:

ولی انکه رسد کارش باتمام　　که با آغاز گردد باز انجام

بلند پایه ایست اما قیدی عجبست بیش ازین که حال استغراق داشت سلطان

Marfat.com

وقت خویش بوذ با آن خمول و بی نامی و بی نشانی واکنون مشغولی کرفتار با وجو خلافت و سلطانی ناظم درجواب سؤال دوم از سایل که پرسیذه بوذ که مرد تمام کدامست تعیین این کامل می کند که از درجهٔ آزادی و اطلاق معنی او را باز مرتبهٔ کرفتاری و قید صورت آورده اند و بحکم خلیفه ساخته واز انجام حال بازش بآغاز کار انداخته اند و بعد از تجرّد و فنا لباس تعلّق وبقا در و پوشانیده . چنانچه ناظم اشارت فرموذ . بیت :

کسی مرد تمامست کز تمامی — کند با خواجکی کار غلامی

پس انکاهی که ببرید او مسافت — نهد حق برسرش تاج خلافت

بقائی یابد او[1] بعد از فنا باز — رود[2] زانجام ره دیگر به آغاز

فنا عبارتست از تبرّئ سالک سایر از حول و قوّت خوذ درمرتبهٔ امکان افعال واز اسقاط اضافات امور بخوذ در درجهٔ تحقّق صفات واز ذهول و غیبوبت از هستیٔ مقیّد خوذ درمشهد شهود ذات و بقا عبارتست از تصرّف انسان کامل بحول وقوّت حق در اشیا درمرتبهٔ اولی واز تخلق باخلاق الٰهی درمنزل ثانی واز تحقّق باحاطهٔ ذاتی درمقصد اقصی و دایم این کامل باقی درمرتبهٔ افعال متزّی به زیّ شریعت است و درعالم صفات (۸۶) واسما متسمّ برسم طریقت و درسرحدّ تجلّی ذات متمکّن بتمکین حقیقت امّا در اطوار ثلاثهٔ اسرار عجیبه از باطن او سر برمیزند که اکر سرّی ازان بر زبان می آرد بعبارت "انا الحق" و "سبحانی" معبّر است یا بلفظ "انا اقول" و "انا اسمع" و کلمهٔ "لیس فی جبتی مؤدّی" و علماء شریعت نظر بظاهر امر آنها را کفر خوانند همچنین

۱۔ F : و . ۲۔ F : رود انجام او دیگر به آغاز.

Marfat.com

انوار غریبه برو منکشف می شود که آثار آن همه اشارات بندکانه و کلمات نیازمندانه است، چنانچه "انا احوج الخلق الی الله تعالی ولست فی خلقه بمنزلة بعوضة"، و این مسموعات را ایمهٔ دین از امارات ایمان شمرند پس پیوسته ولی کامل با وجود اسرار و انواری که ازان نموداری تقریر رفت میان دو حال باشد که باظهار یکی ارباب ظاهر او را به کفر نسبت کنند و باظهار دیگری او را بایمان منسوب دارند تا درحالت سکر متوقع باشد ازو کلماتی که درمعرض انکار بود و درحالت صحو کلماتی که درمعرض اعتقاد شود وفی الجمله اگر تلوین برو غالبست موجبات انکار ازو صادر است و اگر تمکین برو مستولی است موجبات اقرار ازو ظاهر و خواه متلون و خواه متمکن هرگز این کامل بدخلق و فاسق نباشد و همواره با همه بندکان حق باخلاق حمیده و صفات مرضیه مداری و معامل است، والعجب که کس او را نمی شناسد که درچه مرتبه است چراکه در قدسیات آمده است که "اولیائی تحت قبابی لایعرفهم سوائی"، و این جمله که کفته شد بقصد شرح این ابیات مکتوبست که ناظم میفرماید درصفت کامل چون بارشاد بازکشت:

شریعت را شعار خویش سازد — طریقت را دثار[1] خویش سازد
حقیقت خود مقام ذات او دان — بود دائم میان کفر و ایمان
به اخلاق حمیده کشته موصوف — بعلم و زهد و تقوی بوده معروف
همه با او ولی او از همه دور — بزیر قبهای ستر مستور

(۸۷) ازمضامین ابیات کذشته مستفاد کشت که سالک درنهایت حال یا بوصف

۱- F : وثار.

Marfat.com

جذبه و استغراق ثابت می کردد یا رجوع می یابد و بارشاد مشغول می شود. اکنون در حالت سلوک از دو امر خالی نیست یا سلوکش بخلل می آید و بمقصد نمیرسد یا کار بانجام میرساند موجب انکه امر بر و تمام نمی شود. بزرکان کفته اند قصور در متابعت شریعت است و الّا اگر تقصیری درین متابعت ندارد، البتّه نشاه او کمال می یابد و بر تقدیر انکه کمال یافت همچنین از دو امر خالی نیست یا بعد از کمال دران مقدار زندکانی که یافت مرشد بود و ارشاد می کرد یا منقطع از ارشاد بود اکر منقطع الارشاد بود بعد از مفارقت روح از بدن ظهوری باو نسبت نمی کنند و اکر بعد از حصول کمال دران مدّت که عمر یافت متّصف بارشاد بود، پس از تلاشی بدن ظهوری دیکر او را ثابت می دارند و برین سیاق که مذکور شد ناظم این تمثیل میفرماید.

تمثیل:

تبه کردد سراسر مغز بادام — کرش از پوست بخراشی که خام
ولی چون پخته شد انکاه[1] نیکوست — اکر مغزش برآری بر کنی پوست
شریعت پوست مغز آمد حقیقت — میان این و آن باشد طریقت

شریعت که عبارت از تکالیف دینیّه و اوامر و نواهی ملیّه است بمنزلت پوست بادام کرفت و حقیقت که تعبیر از و باحاطهٔ مراتب وجودی می رود کشفاً و شهوداً او را بمثابت مغز بادام نهاد و طریقت که امریست مبهم آمده از دقایق شریعت و مآثر حقیقت در درجهٔ آن پردهٔ تنک تصویر کرد که در میان پوست بادام و

۱۔ F: با پوست.

Marfat.com

بادام حایل است وچون بادام اسفید می کنند آن حجاب ازو دور می کنند اوّل که سالک را مالک بستان دل خویش می سازند اگر تصرّف در حال حقیقت می کند که وارد شده بانکه ادراک ناکرده و ناپخته پوست شریعت ازو بر می کشد آن حقیقت بمثابت مغز بیست خام (۸۸) نابسته و جرمی رطب بی مزه که بهره بر آن مترتّب نمی شود و تباهی است تمام که سالک در حقیقت پیدا کرد و بی حظ و نصیب ازو افتاد. چنانچه ناظم فرمود. بیت :

خلل در راه سالک نقص مغز است　　چو مغزش بسته شد بی پوست نغز است

اکنون که حال حقیقت در حجاب شریعت بر سالک تمام شد چون مغز بادام که در پوست پخته[1] گشت یا سالک که صاحب آن حالست مغز آن حال را از پوست شریعت بیرون آورد و بموت طبیعی یا جذبهٔ در صورت جنون منقطع التکلیف گشت. چنانچه آن حال حقیقت در پوست شریعت از دست او چون بادامی درست بزمین قابلیّت کسی دیگر نیفتاد که آفتاب عنایت الٰهی و اعتدال هوای رحمت ربّانی آنرا پرورش دهد و بصورت درختی دیگر در نشو احوال حقیقت بر آید پس فیض حقیقت آن سالک درین عالم منقطع شد چرا که مظهر ظهور فیض حقیقت بیدا نکرد بلکه بر فع پوست شریعت مغز حال حقیقت او از منفعت ظهوری دیگر ساقط شد. پس ظهور حال حقیقت آن سالک باز نشاهٔ عالم آخرت افتاد که هرگز دیگر در دنیا ظاهر نشود و نشاه و حال باقیامت افتاد. چنانچه ناظم قدّس سرّه فرمود. بیت :

۱- F : پخته .

Marfat.com

چو عارف بالیقین خویش پیوست　　رسیده کشت مغز و پوست بشکست
وجودش اندرین عالم نیاید[1]　　برون رفت[2] و دگر هرگز نیاید

یعنی چون مطابق واقع دانست که احاطهٔ مراتب وجودی او را حاصل شده است واگر هزار سال دیگر خواهد زیست احاطهٔ کلی برو نه زیاده می شود و نه کم. چنانچه از اشارت حضرت ولایت امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب علیه السلام بمسامع رسیده است که، "لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا"، مقید بجزئیات آن احاطه نشد و طلب ظهور دوری دیگر درین عالم نکرد اگر در جذبه حکم بکنون او رفت یا بموت طبیعی (۸۹) از تکلیف بیرون آمد خیر، والا خلاص، خود چون حسین منصور در قتل می داند تا میگوید، شعر:

اقتلونی اقتلونی یا ثقات　　انّ فی قتلی حیاتی فی حیات:
دگر با پوست یابد تابش خور　　درین نشاه کند یک دور دیگر
درختی کرد او از آب و از خاک　　که شاخش بگذرد از جمله افلاک[3]
همان دانه برون آید دگر بار　　یکی صد گشته از تقدیر جبار

میفرماید که چون سالک مغز با دام حال حقیقت در پوست شریعت گذاشت تا پخته شد و بعد از حالت کمال پوست شریعت بشکست و بیش از موت طبیعی

۱- F : نیاید.

۲- F : رفت او.

۳- F : هفتم.

Marfat.com

یا جذبهٔ شبیه بجنون آن حقیقت در پوست شریعت که چون با دام است درست
در زمین قابلیت دیگری انداخته و بآن استدامت منفعتی قصد کرد اگر درختی شد و
باز از وصد مثل آن بار آمد، همه حکم حال حقیقت او دارد بلکه عین آنست که منبسط شد
و در دوری دیگر ظهور کرده و بر منوال آنچه در اعمالِ صالحه از حدیث نبوی در شان شخص
میت آمده است که اگر فرزندی صالح رها کرده یا خیری جاری یا علمی نافع عملش
منقطع نیست و حاصل آنک بعضی از اولیا بعد از وفات ظهوری دیگر درین عالم ندارند.
آنها که رفتند و از ایشان مردم ندانستند و نگفتند و بعضی دیگر تا از ایشان می گویند
و بر مزارِ ایشان تردد می کنند و همت می طلبند و سلسلهٔ ارادت مریدان ایشان منقطع
نشده است. چنان دان که ظهور ثانی دیگر کرده اند و باتفاق محققان اهل کلام و حکمت
و تصوف چون روح بعد از خراب بدن باقیست متجزی و یا غیر متجزی و موت عبارتست
از همین قطع تعلق او از تدبیرات این عالم چون تلاشیٔ بدن واقع شود و تعلق
تدبیر روح ازین عالم منقطع نشود، عند التحقیق صاحب آن روح تا زمانی که
قطع تعلق تدبیرش ازین عالم واقع نشود نمرده باشد (۹۰) بلکه بموت طبیعی دوری
در تعلق بسر آورده باشد و ابتدای دوری دیگر کرده که درین دور تعلق تدبیرش در
آثار زیادت کردد، چنانچه از فحاوی ابیات سابقه معلوم میشود و این دور دیگر که
کامل را در ظهور واقع می شود بی استهلاک صورت بدنی بموت طبیعی فایده نمی کند،
چنانچه اگر دانه در زمین نهند تا متلاشی نشود، بصورت شاخ و بال ظاهر نکردد و همان
دانه باز سر نیارد، پس تا صاحب کمال ازین عالم منتقل نشود تفصیل کمالاتش بر مائه
خلایق ظاهر نیاید. چنانچه بدن او بموت طبیعی متلاشی شود و سیر معنی در دوری دیگر

Marfat.com

ازو بنیاد افتد وچون سیر بنهایت رسد معنی اوّلی او با ضعاف مضاعفه ظهور درین دور دکر یافته باشد واکر مثال خواهی ازین بیت معلوم کن که میفرماید.

بیت :

چو سیر حبّه درخط شجر شد　　زنقطه خطّ زخطّ دوری دکر شد

حبّه را نقطه کرفته وبصورت شاخ وبرک برآمدن حبّه را خطّ خوانده ازین شاخ وبرک باز بدانه رسیدن حبّه تمامی دور انکاشته، چنانچه خطّ اکر مستدیر نکردد دایرهٔ نباشد چنانکه ناظم میفرماید :

چو شد در دائره سائر[1] مکمّل　　رسد هم نقطهٔ آخر به اوّل

یعنی دانه که سائر است چون تمام ظهور درین دور دیکر بیابد بصورت دانکی باز ظاهر شود وحال آخر دانه باز بصفت حال اوّل دانه در نظر آید و برین مثال نشاهٔ صاحب کمال بعد از موت طبیعی که بدن او متلاشی شود حال حقیقت او که در پردهٔ شریعت بوده ظهوری دیکر در افواه والسنه وقلوب و نفوس بیابد ومنشأ آن ظهور از مریدی عارف ومعتقدی صادق بوده، همچنین هرچند که تخم حقیقت درلباس شریعت مقارن اراضی استعداد طالبان می کردد این دور در ظهور باز سر می کیرد. چنانچه ناظم قدّس الله سرّه کفت :

(۹۱) دکر باره شود مانند پرکار　　بران کاری که اوّل بود برکار[2]

و در هر آخر دوری که شروع در دوری دیکر می کند تا آن ظهور مفروض است

۱ـ ۴ : سالک، و. خ. ل : دور.　۲ـ ۴ : درکار، و. خ. ل : پرکار.

Marfat.com

اوست که خلافتش از حق مجدّد می گردد و کسی که حقایق و دقایق مشیخهٔ اولیا و اسرار و آثار ارادت اهل سلسلهٔ ایشان شناخته باشد بیقین بداند که ناظم چه می گوید و کسی که این معنی نداند حمل کلام ناظم بر طور تناسخ کند و از اینجاست که ناظم از جهت دفع وهم بعضی درین مسئله میفرماید که، بیت:

تناسخ نیست[1] این کز روی معنی ظهوراتیست[2] در عین تجلّی

چراکه تناسخی برانست که در ادوار متجدّده ارواح از ابدان بابدان منتقل می شود و ناظم بر آن که در بعض دورها بعض ارواح که بعالم غیب رفته اند هنوز آثار تدبیرات ایشان باوجود تلاشی ابدان در عالم شهادت باقیست و بحقیقت آن آثار ظهورات اسما و صفات حقّست که اضافت بنشآت کمل یافته در عین تجلّی دایمی از حضرت الهیّه، امّا اینجا سوال بیاید که چون منتهی عین مبدأ بود تفاوت میان صاحب مبدأ و صاحب منتهی چه باشد، جواب آنست که تفاوت بیّن است چه صاحب مبدأ را ظهورات تفصیلیّه بالفعل نشده. پس همان سر مبدائی به او تخصیص دارد و بس، و صاحب منتهی همه ظهورات تفصیلیّه که بفعل آمده باو رسیده، از مبدأ تا منتهی و باین دلیل خاتم هر امری اشرف و اکمل از بادی آن امر باشد، والله المرشد للعلام. و چون ظهوراتی که مذکور شد هر ظهوری از آن دوریست و در سیر دوری مبدأ و منتهی یکیست ظهور دور آخر اگرچه دورترین ادوار فرض افتد، البتّه عین دور اوّل باشد و نشاهٔ

۱ـ F: نبود.

۲ـ F: ظهوراتست.

Marfat.com

کامل آخرین عین نشاۂ کامل اوّل ونہایت عین بدایت وازینجا ناظم فرمود :

وقد سألوا وقالوا ما النّهاية　　فقيل هي الرّجوع الى البدّاية

(۹۲) بعد از تبیّن آنچہ از تمثیل سابق معلوم شد کہ گاہ ہست کہ حقیقتی یک دورہ بیش می کند، قاعدہ می نہد کہ درو تصویر یابد امر نور نبوّت وسرّ ولایت کہ با یکدیگر بمنزلۂ ظاہر و باطن سیر از کجا کردند و بکجا ختم یافتند وکدام یک دور تمام کرد و ختم یافت وکدام دوری دیگر می کند، پس انگاہ ختم می یابد. میفرماید.

قاعدہ :

نبوّت را ظہور از آدم آمد　　کمالش در وجود خاتم آمد

چراکہ کمال ہر چیز ظہور غایت اوست وغایت نبوّت بنشاۂ خاتم آن، انکہ سیّد ولد آدم وخواجۂ عالم است، بحدّ ظہور رسید واز آنجاکہ غایت در وجود مؤخّر است ودر مرتبۂ مقدّم حضرت مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کہ صاحب غایت بود در وجود از انبیا مؤخّر آمد ومن حیث سبق الرّتبہ فرمود کہ "کنت نبیّا وآدم لمنجدل فی طینتہ" وچون نبوّت بحضرت مصطفی صلی اللہ علیہ وسلّم ختم یافت دایرۂ ظاہر ولایت کہ نبوّت بود بانجام پیوست وسرّ ولایت کہ باطن نبوّت بود آغاز ظہور نہاد وبعد ازانک در پردۂ نبوّت یک دور کردہ بود بی پردہ دوری دیگر بنہایت میرساند وغایت ظہور او بنشاۂ خاتم الاولیا کہ مہدیٔ موعود است ختم می یابد وکار ہر دو عالم معنی وصورت بنشاۂ او نظام می یابد چنانچہ بحسب باطن خلیفۂ معنویت بحسب ظاہر خلیفۂ صوری می گردد ودرین ابیات کہ می آید باین وجوہ کہ گفتہ شد اشارۃ ناظم گواہی می دہد :

Marfat.com

ولایت بود باقی تا سفر کرد | چو نقطه در جهان دوری دگر کرد
ظهور کلّی او باشد بخاتم | بدو یابد تمامی دور عالم
شود او مقتدای هر دو عالم | خلیفه گردد از اولاد آدم

چون درین قاعده که گذشت بظهور نور نبوّت و بروز سرّ ولایت اشارتی رفت و معیّن شد که نبوّت در یک دور از آدم صفی علیه السّلام که اوّل انبیاست (۹۳) ابتدا کرد و بخاتم الرّسل که آخر ایشانست ختم یافت و ولایت دوری دیگر می کند و بمهدی که خاتم الاولیاست ختم می یابد. ناظم می خواهد که درین تمثیل که می آید اشعار کند بانک هم نور نبوّت و هم سرّ ولایت بحقیقت از خاتم الانبیا محمّد مصطفی صلی اللّٰه علیه وسلّم ناشی ست و بحقیقت او راجع و انبیا و رسل و اولیا و کمّل همه سدنهٔ آن نور و آن سرّ اند و مرکز حقیقی و مقرّ یقینی آن سرّ جز حقیقت احمدی و نشاهٔ محمّدی نیست و آفتاب دولت اوست که در همه ادوار و ازمان سیر در مراتب اکوان و اعیان می نماید و اوست قطب وجود و کمّل همه اقطاب مراتب و اوست نقطهٔ مرکز و انبیا و اولیا همه نقاط دوایر نور او و در اوّل بصورت آدم ظاهر می شود و در وسط بصورت خودش و در آخر بصورت خاتم الاولیا مهدی و این معنی که گفته شد دخلی با تناسخ ندارد بلکه بیان سرّ نور محمّدیست بحسب بسط و تفصیل بر وجهی که از حدیث مطوّل که جابرؓ راوی آنست مستفاد می گردد. والتّمثیل هذا.

تمثیل:

چو نور آفتاب از شب جدا شد | ترا صبح و طلوع و استوا شد
دگر باره ز دور چرخ دوّار | زوال و عصر و مغرب شد بدیدار

Marfat.com

آفتاب نور مصطفوی چون از شب عالم غیب روی ظهور بسوی عالم شهادت نهاد ظهور اوّلش بصورت سپیده دم نبوّت آدم بود مثال صبح از خورشید و ظهور دیگرش بصورت نبوّت موسی علیه السّلام مثال طلوع خورشید و امّا ظهوراتی که آن نور را در صورت نبوات انبیاء دیگر چون شیث و ادریس و نوح و خلیل واقع شد، همه لاحق بظهوریست که بمنزلهٔ صبح افتاد لیکن احازهٔ کمالاتی که مترتب بظهورات زمان شیث و ادریس و نوح بود بنسبت احازهٔ کلّیه مصطفویّه خلیل را نصیب آمد و ظهوراتی که آن نور را در صورت نبوات انبیائی شد که بعد از موسی بودند(۹۴) تا حضرت مصطفی علیه السّلام چون یوشع و داؤد و سلیمان و عیسی، همه لاحق بظهوریست که بمنزلهٔ طلوع آمد امّا احازهٔ کمالاتی که مترتب بظهورات زمان یوشع و داؤد و سلیمان بود بتبعیّت احازهٔ کلّیه احمدیّه بهرهٔ مسیح مریم گشت و چون زمان ظهور سرّ وسطیّت و کمال اعتدال منتهی بحضرت محمّدی شد آن ظهور از آفتاب نور او بمنزلهٔ استوا از خورشید واقع گشت و به این تقریر نصف دایرهٔ ظهور نور محمّدی اینجا بانجام پیوست، پس قوس ظاهر از نور او که مسمّی به نبوّتست تمام شد و بنشاهٔ صورت او ختم یافت و تا اینجا آفتاب نور محمّدی که ظهور می کرد بر منوال سیر خورشید لابد از و سایهٔ چند ظاهر شده است و آن سایها اشخاص انبیاست علیهم السّلام که بوجود مبارک هریک پایهٔ از پایهای دین حقّ ترقّی یافته است و چون درجات دین بمصداق "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا"

۱۔ المائدة: ۳.

در زمان حضرت رسالت علیه السلام بپایهٔ اعلی رسید، هیچ پایهٔ دیگر نمی بایست آفتاب نور محمّدی باستوا رسیده سایه آخر شد و نبوّت مختوم گشت. چنانچه ناظم می فرماید:

بود نورِ نبی خورشید اعظم | که از موسی بدید و کز آدم
اگر تاریخ عالم را بخوانی | مراتب را یکایک باز دانی
ز خورِ هر دم ظهور سایهٔ شد | که آن معراجِ دین را پایهٔ شد
زمان خواجه وقت استوا بود | که از هر ظلّ و ظلمت مصطفی بود

یعنی مجرّد و صافی بود آن زمان از سایه که شخصی دیگر از انبیا با وجود حضرت رسالت که نبوّت با وختم یافت محال بود که باشد و از تیرگیٔ حجب ظلمانی که نور محمّدی از پرده بیرون آمده و حجب ظلمانی محو شده و ظاهرا نشانهٔ ظهور وجود مبارک آن حضرت درصدق این معنی که ظلمت نمانده و ظل زایل شده آن بود که شخص آن حضرت درشاهد سایه نداشت و این معنی از آنجا (۹۵) صورت بسته بود که زمان حضرت رسالت صلّی الله علیه وسلّم بنسبت باظهور نور آن حضرت مثابت زمان استوا داشت از سیر خورشید و نیز اعتدال نشاهٔ محمّدی استوائی معنوی بود او را که آن حضرت درتحت آن استوا بامر "فَاسْتَقِمْ كَمَآ اُمِرْتَ" بر صراطِ مستقیم راست ایستاده بود و گفته اند که خاصیّت خطّ استوا آنست که اگر راست قامت درتحت

۱- F: نور.

۲- هود: ۱۱۲.

Marfat.com

آن خورشید برو تابد سایه اش نبود گاهی که خطّ استوای صوری این خاصیّت دارد خطّ استوای معنوی چرا سلب سایه نکند از منتصب القامت شفیع روز قیامت که خطاب عزّت ست: "ارفع راسک وسل تعط واشفع تشفّع"، نظر کن که ناظم قدّس سرّه اینجا چه میفرماید:

بخطِّ استوا در[1] قامتِ راست — ندارد سایه پیش و پس چپ و راست
چو کرد او بر صراط حقّ اقامت — بامر فاستقم میداشت قامت
نبودش سایه کان[2] دارد سیاهی — زهی ظلّ[3] خدا نور[4] الٰهی

نشانهٔ دیگر برانکه حضرت را سایه نمی بایست بود انکه بحسب صورت قبلهٔ او و امّت او کعبهٔ معظّمه است شرفها اللّٰه تعالی و آن خانهٔ بسیار عظمت درمیان شرق و غرب از امکنهٔ عالم واقع است و چون خورشید بوسط آسمان رسید که میان دو طرفست از مشرق و مغرب سایه از شاخصی که در شعاع نصب می کنند زایل است پس صاحب این قبله نیز چون بغلبهٔ نور معنی و وقوع در وسطیت کمالی متّصف است ظاهرا سایه نداشته باشد. چنانچه میفرماید. بیت:

ورا قبله میانِ غرب[5] و شرقست — ازیرا درمیانِ نور غرقست

و دلیلی دیگر برانک آن حضرت را سایه نباشد آنست که فرمود که "شیطانی اسلم" و معروف است که شخص جنّی را سایه خوانند. چنانچه می گوید در ممسوس جنّ که سایه برو

۱- ۴: بر.
۲- ۴: کو.
۳- ۴: نور.
٤- ۴: ظلّ.
۵- ۴: شرق و غربست.

Marfat.com

افتاده است و این اطلاق مناسب است از جهت انکه سایه ظلمتی دارد و جنّ و شیطان از اسباب ظلمت شخص اند. چنانچه در حدیث آمده است که هر شخصی را دو قرین هست (۹۶) شیطانی که او را بشر امر می کند و ملکی که او را بخیر می دارد. پس چون شیطانی که مفروض بود که قرین شخص آن حضرت باشد فرمود که منقاد شد سایهٔ او مسخر شده باشد و در زیر قدم مبارکش افتاده. تا ناظم چنین فرماید که، بیت:

بدست او چو شیطان شد مسلمان — بزیر پای او شد سایه پنهان
مراتب جمله زیر پایهٔ اوست — وجود خاکیان از سایهٔ اوست

سخن در نصف دایرهٔ ظهور محمدی تمام شد که طرف نبوّت بود. اکنون سخن در نصف دیگر دائره می آید که طرف ولایت است و ابتدائ این ظهور شبیه است بحال زوال خورشید از زمان استوا درین زمان بوده که نبوّت مختوم گشته و ابتدائ سیر ولایت شده بعضی گویند که چنانکه آدم علیه (علیه الصّلوٰة والسّلام) مبدأ ظهور نور نبوّت بود امیر المؤمنین علی رضی الله عنه مبدأ ظهور سرّ ولایت گشت و چنانکه نبوّت بحضرت رسالت ختم یافت ولایت با مام محمد مهدی مختوم خواهد شد اما ازین قول استشمام تفضیل امام مهدی بر امیر المؤمنین میرود و نزد مکاشفهٔ معتبران چنین نیست و جمعی گویند مهدیٔ موعود که ختم ولایت عامّه خواهد کرد عیسی است علیه (علیه الصّلوٰة والسّلام) و اهل تحقیق تفصیلی درین مقام دارند که این مختصر تحمّل ایراد آن ندارد و فی الجمله بعد از ختم نبوّت زمان ظهور سرّ ولایت در رسید و از زمان امیر المؤمنین علیؓ ابن ابی طالب تا زمان جنیدؒ زمان ظهور آن سرّ بمثابت زمان زوال

Marfat.com

بود از خورشید تا عصر و از زمان جنید قدس سره تا زمان مشایخ متأخره قدس الله ارواحهم که در تاریخ هشتصد از هجرت پیغمبر صلی الله علیه وسلم واقع شدند بمثابت زمان عصر از خورشید تا مغرب و اولیاء روزگار ما در زمانی واقع اند از ظهور سر ولایت که بمثابت مغرب افتاده است نسبت با خورشید پس در زمان ما اگر گویند سر ولایت بکمال رسیده است راست باشد و اگر گویند سر ولایت (۹۷) پنهان شده است واقع گفته باشند زمانیست این زمان که نقصان بنهایت انجامید و کمال بغایت رسیده نیکان این عصر بغایت نیک باشند و بدان بغایت بد عارفان تمام عارف و جاهلان سخت جاهل و در سر این زمان که مشعر بجمع اضداد و تقابل افرادست سخن بمقطعی نمی توان رسانید پس عنان عبارت بجانب ادای مقصود باز معطوف خواهد شد ناظم خواهد فرمود که آفتاب نور مصطفوی بعد از انکه نصفی از دایرهٔ آسمان ظهور قطع کرد در صورت نبوت که ختم یافت نصف دیگر از ان دایره در صورت ولایت قطع می کند و چنانچه دران نصف از ظهور او سایهای اشخاص انبیا ظاهر می شدند مثل آن سایها از سیر خورشید درین نصف نیز از ظهور سایهاء اشخاص اولیا و علماء ربانی ظاهر می شود مثل سایها از سیر خورشید و چنانچه آنجا ظهور نور خود در نصف دایره در صورت نبوت بشخص خود ختم کرد اینجا ظهور نور خود در نصف باقی دایره در صورت ولایت بشخص خاتم الاولیا تمام خواهد فرمود، آنجا در نصف دایره نبوت اشخاص انبیا حامل بودند و در مقابل ایشان در نصف دایره ولایت اینجا اشخاص اولیا حامل اند و در نبوات آنجا ظهور انوار مشرقی بود و در ولایت اینجا ظهور اسرار مغربی، چنانچه برین جمله ناظم نظم بسته میگوید:

Marfat.com

زنورش شد ولایت سایه گستر　　مغارب با مشارق شد برابر
زهر سایه که اوّل گشت ظاهر　　مقابل شد یکی دیگر در آخر
کنون هر عالمی باشد ز امّت[1]　　رسولی را مقابل در نبوّت

چون انبیا حاملان انوارِ نبوّت اند که سرّ ولایت با آن همراه بوذ و اولیا حاملان اسرار ولایت اند که نور نبوّت ازان باز ایستاذه و در مرتبهٔ ختم بانجام رسیذه، هر آینه هر نبی افضل از هر ولی بوذ که نبی نبوّت داشت با ولایت و ولی ولایت دارذ و نبوّت ندارذ مگر آثار نبوّت بمیراث نبی وازین (۹۸) قاعده نیز معلوم شوذ که خاتم الانبیا افضل از خاتم الاولیا باشذ و برین معنی قول ناظم وارد ست که می فرمایذ:

نبی چون در نبوّت هست اکمل[2]　　بود از هر ولی ناچار افضل

وچنانچه نبوّت بخاتم الانبیا مختوم شذ ولایت بخاتم الاولیا مختوم شوذ. انکه در مرتبه بر اولیا سابق است و در وجود متأخر، زیرا که نقطهٔ نشاهٔ او در ولایت غایتست وغایت اولی القصد و آخری الظهور بوذ. ناظم ازینجا گفت، بیت:

ولایت شد بخاتم جمله ظاهر　　بر اوّل منتظر هم ختم آمد آخر
ازو عالم شود پر امن و ایمان[3]　　نبات و جانور یابد ازو جان

چه در حدیثِ نبوّی آمذه است که در روز کارد لت او آسمان هر آب که دارذ ببارذ و زمین هر گیاه که در قوّت اوست بیارذ، پس نباتات مدد نطف حیوانات

۱-F: زهر سایه که اوّل گشت حاصل　　در آخر شد یکی دیگر مقابل

۲-F: بود.　　۳-F: آمان.

شوذ، لاجرم نبات و جانور از و 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 عبارتست از تعادل مراتب وجودی واقع شوذ و ذرّات وجود غرق نور آفتاب شهود فعّال مطلق و واحد حقّ نشوند بلکه دران زمان سراپای کاینات بسرّ، "اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِیْ اَنْطَقَ کُلَّ شَیْءٍ"[1] السنهٔ تصدیق توحید اند و موافق مضمون کریمه "شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِکَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ"[2] در ادائ شهادت و این امام تمام که عالم بوجود مبارک او معمور می شوذ و باکون و مکان و زمین و زمان از پرتو آثار نشاهٔ عظیم الشان او پرنور:

بود از سرّ وحدت واقف حقّ　　درو بیدا نماید وجه مطلق

چراکه او لوح اسما و صفات حضرت خلاقیست و آئینه انوار تجلّیات وجه باقی، و وجه باقی از روی اطلاق که عبارتست از ظهور غیر مقیّد بمراتب جزئیّه اِلّا در آئینهٔ ولایت کلّیه خاتم الولایة بحدّ مشاهده نمیرسند و کسی که بر سر وحدت واقف باشد (۹۹) نصیب ازین شهود دارذ و ازین سؤال و جواب معلوم کردذ که کیست صاحب این وقوف.

سؤال:

کہ شد بر سرّ وحدت واقف آخر　　شناسای چہ آمد عارف آخر

۱۔ فصّلت (حٰمٓ السجدة): ۲۱.

۲۔ آل عمران: ۱۸-۱۹.

Marfat.com

جواب :

کسی بر سرّ وحدت گشت واقف　　که او واقف نشد اندر مواقف

چه اگر سالک یا مجذوب در حجاب مرتبهٔ یا قید روحانیتی ماند از کوشش و کشش بسوی مراتب دیگر باز ایستاد و مراتب هستی همه مواقف اند اگر یک یک قطع می کنند و درو باز نمی ایستند آخر الامر از همه گذشته کثرات باز پس پشت انداخته روی بوحدت آورده است و بر سرّ وحدت که عبارتست از ظهور بود حقیقی در مراتب نمود مجازی وقوف یافته وقوفی جزم بانکه وجود مطلق متصف بوحدت است که ظاهرست و بس و آنچه نمایش دارد از موجودات متکثره و حقایق ممتازه همه امور اعتباریست که تحقق در خارج ندارد و هر که عارفست دلش حامل این معرفت است و لهذا گفت، بیت :

دل عارف شناسای وجودست　　وجود مطلق او را در شهودست

و عارف این معنی تا سرّش مجرد از تعلق هستیهای اعتباری نمیشود و اگرچه همه خودی خود است بمعرفت هستی مطلق متحقق نمی گردد که بعد از حق مطلق او را کسی جز این عارف مجرد نمی شناسد، چنانچه گوید .

بیت :

بجز هست حقیقی هست نشناخت　　و یا هستی که هستی پاک در باخت
وجود تو همه خارست و خاشاک　　برون انداز از خود جمله را پاک
برو تو خانهٔ دل را فرو روب　　مهیا کن مقام و جای محبوب

۱- F : با.

Marfat.com

تا خانهٔ دل بندهٔ مؤمن باثقال تعلقات آفاقیه و احمال تقیدات انفسیه مشغول است و محبت آنهاست محبتی که نمی باید انکه محبوب حقیقی است و محبت او فرض عین پرتو تجلی آنجا نمی افکند، مصراع:

(۱۰۰) در خانه جای رخت بود یا مجال دوست:

و حال انکه خانهٔ دل را سعتی عظیم می باید که آن نور که در کون و مکان نمی گنجد آنجا بگنجد و تا ماسوی الله از دل مؤمن منقطع نمی شود آن سعت درو پیدا نمی گردد که گفته اند که، "لا یسعنی ارضی و سمائی و یسعنی قلب عبدی المؤمن"، بیت:

چو تو بیرون شدی او اندر آید　　بتوبی تو جمال خود نماید

چه آدمی پیوسته از وجود خود صورتی در آئینهٔ ضمیر مرتسم گردانیده است و درون دل پر از خودی خود کرده، چون آن صورت زایل گرداند و از خودی خود که بآن مشغول است فارغ شود از هستی مطلق بر طریق مثال صورتی نورانی در آئینهٔ ضمیر مرتسم گردد و درون دل فروگیرد و آن صورت نورانی جز مثال جمال ذی الجلال نباشد که مشاهده میرود لیکن شرط این مشاهده آنست که اول صورت مقیدهٔ خودی خود از آئینهٔ ضمیر بندهٔ مؤمن زایل گردد تا آن صورت مطلقه نمایش کند و آنست جمال محبوب مطلق چنانچه صورت منعکسه را از وجه شخص در آئینه گویند جمال شخص است اما بباید دانست که این شهود قلبی ست و به بصیرت، چراکه رؤیت حسی و بصری با درون دل و آئینهٔ ضمیر کاری ندارد و آنچه از مشاهده حق سنت نیست که در دنیا واقع شود شهود بصری است و آن مخصوص نشاهٔ آخرتست. اکنون کیست که در دنیا این شهود قلبی او را حاصل است کسی که حق تعالی او را دوست می دارد آن دوست خدای کیست، صاحب

Marfat.com

قرب نوافل که بنور حقّ تعالیٰ نور او را مشاهده می کند چنانچه از حدیث قدسی معلوم می گردد که پیغمبر صلّی اللہ علیہ وسلّم، حکایۃً عن اللہ تعالیٰ فرمود که، "من تقرب الی بالنّوافل کنت سمعہ الّذی یسمع بہ وبصرہ الّذی یبصر بہ" الحدیث. چون امور بندۂ مقرّب که بواسطۂ نوافل طاعات محبوب حقّ تعالیٰ شده است (۱۰۱) همه دائر بتقویّت نور حقّ تعالیٰ و اعانت اوست لاجرم اگر خواهد که جمال باکمال او در آئینۂ دل خویش مشاهده کند هم بمدد آن نور این معنی صورت بندد و اثبات آن مقصود از نفی خود حاصل شود. چنانچه ناظم قدّس سرّہ گفت:

کسی کو از نوافل گشت محبوب — به لای نفی کرد او خانه جاروب

درون جان[1] محمود او مکان یافت — و[2] بی یسمع و بی یبصر نشان یافت

مصنّف درین بیت از قرب نوافل درشان خویش خبر میدهد و بنام خود این کمال را نشان می کند، باز بر سبیل تاکید میفرماید که تا صورت هستی مقیّد شخص بفنا از درون قلب زایل نمی شود از علم الیقین که بآن می داند که حقّ تعالیٰ بر تو جمال باکمال خود در دل بنده مؤمن ظاهر می کند بعین الیقین نمیرسد که آن مشاهدۂ نور حقّ تعالیٰ ست بدیدۂ بصیرت و چون صورت هستیٔ خود حجاب جمال باکمال او ست فی الواقع عاریست بر درویش که باید که ازان عاری شود. چنانچه ناظم میفرماید، بیت:

ز هستی تا بود باقی بروشین — نیابد[3] علم عارف صورتِ عین

۱- F: جای.

۲- F: ندارد.

۳- F: نیاید.

Marfat.com

موانع تا نگردانی ز خود دور　　درون خانهٔ دل نایدت نور

موانع راه حق تعالی بسیارست. امّا موانع کلیّه چهار است که رفع آن بغایت ضرورتست و از رفع مانع تعبیر بطهارت می کند، زیراکه مانع بمنزلهٔ حدث و خبث است و تا زائل نشود بما یحصل با لطّهارة نتوان رسید. چنانچه ناظم قدّس سرّه گفت، بیت:

موانع چون درین عالم چهار است　　طهارت کردن از وی هم چهار است

نخستین پاکی از احداث و انجاس　　دوم از معصیّت وز شرّ وسواس

سیوّم پاکی از اخلاق ذمیمست[1]　　که با وی آدمی همچون بهیمست[2]

چهارم پاکی سرّ است از غیر　　که اینجا منتهی میگردد سیر

هر آنکو کرد حاصل این طهارات　　شود بی شک سزاوار مناجات

تو تا خود را بکلّی در نبازی　　نمازت کی بود[3] هرگز نمازی

(۱۰۲) چو ذاتت پاک گردد از همه شین　　نمازت گردد آنگه قرّة العین

بشین چنانچه مقدّم شد هستیٔ مجازی میخواهد، پس همه هستیهای ماسوی الله شین باشد و چون ماسوی از راه مناجات بنده با حقّ تعالی برخیزد صلوة بنده را نوری بود که توان گفت که روشنائی دیدهٔ دل او بآن نور حاصل است و چون نور صلوة حقیقی که مستلزم مواصلت حقیقت است اتفاق افتاد و بنده در نماز چنان مستغرق شد که خود و قوّت و حول و عمل خود درمیان نمی بیند بلکه بنور بی سمع سرّ او اسرار غیب

۱- F : ذمیمست.　۲- F: بهیمست.　۳- F: شود.

Marfat.com

می شنود و بنور بی بصر دل او انوار حقیقت می بیند بنور 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 درمیان نامی بیش نه از ینجا میفرماید، بیت :

نماند درمیانه هیچ تمیز　　شود معروف و عارف جمله یک چیز

جای آنست که چون گفت که معروف و عارف در مشهد شهود بندهٔ مقرب یک چیز است سؤال کنند که پس معرفت بنده چه دخل دارد تا باتصاف آن معرفت او را عارف خوانند و او سودای معرفت پزد. چنانچه نظم یافته.

سؤال :

اگر معروف و عارف ذات پاکست　　چه سودا در سر این مشت خاکست

جواب :

مکن بر نعمت حق ناسپاسی　　که تو حق را بنور حق شناسی

اگر نه نور، "اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُوْرٍ مِّنْ رَّبِّهٖ"[1] بوذی کدام دل از لمعان "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ"[2] دیدهٔ بصیرت را بهره توانستی داذ نور وجود مطلق واجبیست که بتعین مقید ممکن اضافه رفته است تا او را موجود گفته اند و بآن نور که بماهیت معدوم او بپیوسته وجود و صفات وجودی او را ثابت شذه و آن وجود و صفات

۱۔ الزمر: ۲۲.

۲۔ النور: ۳۵.

Marfat.com

وجودی او را همه اشعهٔ آن نور مطلق است (۱۰۳) وبسط او از جملهٔ آن اشعات یکی معرفت آن نوراست نسبت با این مقیّد که وجود بآن نور مطلق دارد، و ماهیتش بی او معدوم لاجرم آن مطلق درین مقیّد خود را شناسا بود. پس او عارف خود بود نه این مقیّد، و باوجود انکه معرفت آن مطلق را بود بحقیقت نه این مقیّد و این مقیّد را که ماهیّت معدوم بیش نیست عارف خوانند. جای شکر بود برین نعمت که او عارفست بحقیقت ومعرفت را اضافت باین میکنند، اینست مراد از بیت جواب و ازاینجا لازم می آید که عارف و معروف که منتسبین معرفت اند، درین معرفت جز حقّ تعالی نبود و اضافهٔ این حال به بنده که ماهیّت معدوم است بحقیقت جز از برای تعیین افاضهٔ نور از موجود مطلق بسوی معدوم مقیّد نباشد و برین معنی مثالی روشن که اقامت یابد، قرص آفتابست که بروشنائی او، او را ادراک می توان کرد، امّا بواسطهٔ جرم خاک که تا آفتاب بر وعکس نمی افکند مدرک بعکس نیست، حقیقت این اشارت آنست که عکس آفتاب الّهیت که انوار صفات ذات حضرت اوست برخاک آدم می تابد واگرچه حضرت او خود عارف خود است و خود معروف خود، امّا نام عارفیّت و معروفیّت بواسطهٔ آدم بمیان می آید، از جهت مزید عنایت رحمان درشان نشاهٔ انسان. چنانچه ناظم قدّس سرّه گفت:

جز او معروف و عارف نیست دریاب ولیکن خاک می یابد ز خورتاب
عجب نبود که ذرّه دارد امید[1] هوای تاب مهر و نور خورشید

از برای مزید تقریب این معنی که مذکور شد که معرفت بحقیقت حقّ راست

۱- F : دارد ذرّه .

Marfat.com

و نسبت آن بسوی بنده امری مجازیست حالتی تصویر می کند که کسب بنده و تشخّص بدنی او درمیان نبوده است و معرفت منسوب بوده است باو تا مقرّر شود که معرفت در همه احوال حقّ را ثابت است، اگرچه مضافست به بنده تا آنچنانچه در عالم ارواح (۱۰٤) نسبت تصدیق باو بود و او درمیان نه و بحقیقت از حق تعالی در عالم اشباح همچنین نسبت معرفت باو باشد و حقّ عارف. پس میفرماید:

بیاد آور مقام حال فطرت — کز انجا باز دانی اصل فکرت
الست[1] ربّکم ایزد کرا گفت — که بود آن[2] کو دران ساعت بلی گفت
دران روزی که کلکها می سرشتند — بدل در قصهٔ ایمان نوشتند
اگر آن نامه را یک ره بخوانی — هر آن چیزی که می خواهی بدانی
تو بستی عهد و عقد بندگی دوش[4] — ولی کردی بنادانی فراموش
کلام حقّ بدان گشتست منزّل — که با یادت دهد آن عهد اوّل

عالم ارواح چون نسبت بعالم اشباح خفا دارد، چنانچه شب نسبت با روز، و بحکم "خلق الله الارواح قبل الاجساد"، نیز سابق است آنرا دوش خواند و تصدیق آن عالم را عهد اوّل، و آن عهد گاهی بیاد آمده باشد که بنده بداند که تصدیق او به لسان روح او از فرط مشاهدهٔ روح بوده است بی پردهٔ بدن، و اگر چنین نداند آن عهد را بیاد نیاورده باشد، چنانچه بوده است و نشانه و

۱- F: الست بربکم.
۲- F: آخر که ان ساعت.
۳- F: میخوای.
٤- F: عقد عهد بندگی.

Marfat.com

مشاهده و تصدیق عالم ارواح اکنون در عالم اشباح مشاهدهٔ آیاتست و استدلال ازان بوجود واجب تعالی عقلا یا انتقال بنور او کشف و مشاهدهٔ این حال امروز درین نشاهٔ منتج مشاهدهٔ حال فردای قیامتست درنشاهٔ دیگر زیراکه در هر عالم که هست مشاهده از مشاهده متولّد است وبرین معنی واقع است اشارت ناظم قدّس سرّه درین ابیات :

اگر تو دیدهٔ حق را به آغاز — در اینجا هم توانی دیدنش باز
صفاتش را ببین امروز اینجا — که تا ذاتش توانی دید فردا
وگرنه رنج خود ضایع مگردان — برو بنیوش لاتهدی زقرآن

بصفات تعیّنات میخواهد و بذات وجود بحت وجون وجود بحت بعد از قطع نظر از تعیّنات متصوّر است که مشاهده افتد، لاجرم رویت صفات نسبت باین نشاه کرد که غالب درد (۱۰۵) نظر بتعیّناتست ورویت ذات نسبت بنشاه بعد ازین که غالب درد رفع تعیّناتست از نظر و از جهت امکان مشاهده ونفی استحالهٔ آن تمثیلی نظم داد مشتمل بر انکه نه هرچه نسبت با عقل عاقل مشاهده نیفتد بکشف مکاشف مشاهد نتواند بود و نه هرچه از راه عقل مستحیل نماید از روی کشف ممکن نبود. پس گفت.

تمثیل :

ندارد باورت اگر ز الوان — وگر[2] صد سال گوئی نقل و برهان

۱ـ F : بینوش لا یهدی .

۲ـ F : اگر .

Marfat.com

سپید و سبز و زرد و سرخ و کاهی[1] — بنزد وی[2] نباشد جز سیاهی
نگر تا کور مادرزاد بدحال — کجا بینا شود از کحل کحال
خرد از دیدن احوال عقبی — بود چون کور مادرزاد دنیی

این طایفه برانند که بیرون از معقولات مکاشفاتی ارباب قلوب را هست که آنها بعقل مدرک نمی شود و بقوّتی دیگر که آنرا کاشفه میخوانند درمی توان یافت وجنین دریافت طوریست در عالم انسان ورای عقل واین کاشفه قوّتیست که نه مخصوص بنفس ناطقه است. چنانچه عاقله یا مخصوص به بدن چنانچه قوّتهای طبیعیّه بلکه امریست حاصل ازجامعیّت انسانی که بی اقتران روح وجسم وقلب و قالب ونفس وعقل وبی تجلّی بحلیه اعتدالات امور کمالی نمی باشد وچنانچه تا سنگ وآتش زنه بهم نمی خورد آتش حاصل نمی شود تا امور روح وبدن باعتدالی خاص مجتمع نمی گردد این قوّت درنشاهٔ انسان بازدید نمی آید وبرین معنی نظم ناظم قدّس سرّه واقع است که فرمود :

ورای عقل طوری دارد انسان — که بشناسد بدان اسرار پنهان
بسان آتش اندر سنگ وآهن — نهادست[3] ایزد اندر جان و در تن
ازان مجموع پیدا کرد این راز — چو بشنیدی برو[4] خود را[5] برانداز

۱- F : سفید وزرد وسرخ وسبز.
۲- F : او.
۳- F : نهاده ست.
۴- F : با خود، و. خ. ل : باخویش.
۵- F : بپرداز.

Marfat.com

چو برهم اوفتاد آن سنگ و آهن　　زنورش هر دو عالم گشت روشن
توئی تو نسخهٔ نقش الٰهی　　بجو از خویش هر چیزی که خواهی

(۱۰۶) بنقش الٰهی صور اسما و صفات میخواهد که عین انسان آنست، چون نسخه که درو از هر معنیٔ لطیف و سرّ مکتوب دقیق باشد تا هر چه ازان قبیل طلب دارند ازو مطالعه توان کرد چنانکه این شعر برآن اشعار می کند،

من کلّ شئ لبّه و لطیفه　　مستودع فی هذه المجموعة

اکنون حقیقت کاملهٔ انسانیّه که مظهر جامعیّت اسما و صفاتست بحسب افراد کمالی دایره دارد که هر نقطه ازان دایره عبارت از وجود کاملی است و آن کامل مشربی خاص دارد و لسانی خاص سوال می رود که کدام کامل است که از معنیٔ تحقّق توحید سخن میگوید:

سؤال:

کدامین نقطه را نطق است انا الحق　　چگوئی[1] هرزهٔ بود آن رمز مطلق

جواب:

انا الحق کشف اسرارست مطلق　　جز[2] از حق کیست تا گوید انا الحق

این طایفه برانند که جز حق موجود نیست، پس هر تعیّن که اعتبار رود در وجود حق بآن تعیّن متعیّن بود لاجرم قول "انا الحق" از تعیّن حسین منصور قول حق بود در آن تعیّن و این معنی کشف مطلق است اسرار وجود را نه کشف بالنّسبة، و از جملهٔ آن

۱- چه گوئی هرزهٔ بود آن مزبق، و در پاورقی مزیق؟

۲- F: بجز حق.

Marfat.com

اسرار مکشوفهٔ افراد قدم است از حدوث باین کلمه و تحقّق وجود مطلق در خارج واعتبار او در مراتب بهر قیدی از قیود با انکه آن قید بنظر با اطلاق او نه قید بوذ، پس ازین حیثیّت آنچه حسین منصور کفت نه مخصوص است باو کر السنهٔ احوال همه افراد کاینات نظر بتحقّق وجود مطلق در تعیّنات ایشان همین کلمه می کویند و ازینجا ناظم کفت. بیت:

همه ذرّات عالم، همچو منصور — تو خواهی مست کیر وخواه مخمور
درین تسبیح و تهلیلند دائم — بدین معنی همی باشند قائم

اما تسبیح بوذن این کلمه بواسطهٔ انکه در نظر دقیق متضمّن تنزیه وجود مطلق است ازانکه غیری با او متحقّق تواند بوذ و تهلیل بودنش (۱۰۷) ازجهت انکه انیّت ذات در هر تعیّنی باشارت این کلمه مشعر است بجمیع اوصاف بحسب اختلاف تعیّنات و ذات مستجمع جمیع صفات از وجهی مسمّی است بحضرت الهیّه و مقوّی وجه تسمیه این کلمه به تسبیح آن معنیست که متفطّن عارف از کریمهٔ "وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ"[1]، فهم می کند:

اکر خواهی که کردد بر تو آسان — واِنْ مِّنْ شَیْءٍ را یک ره فروخوان

وتا فنا تعیّن خوذ و هلاک آن تصوّر نیفتد و این معنیٔ حال نشوذ به لسان مطلق از مقیّد این کلمه اثری ندارد که فرقست میان حسین منصور که صاحب این حال بوذ و میان دیکری که صاحب این حال نیست. درین کلمه هر که حال فنا از قید مقیّد و استغراق در مطلق برو غالب شذ نه عجب که این کلمه یا مثل این کلمه ازو سر برزند ولهذا می کویذ. بیت:

۱- F: الاسراء (بنی اسرائیل): ٤٤.

Marfat.com

چو کردی خویشتن را پنبه کاری　　تو هم حلاّج وار این دم برآری

عرفست بارت پنبه کاری در ذهاب وغیبت و ناظم در فنائ تعیّن استعمال کرده و همچنین برداشتن پنبه از گوش عرفست در رفع غفلت و ناظم قدّس سرّه در رفع خود بینی می آورد و می فرماید که، بیت :

برآور پنبهٔ پندارت از گوش　　ندای واحد[1] قهار بنیوش

ندا می آید از حق بر دوامت　　چرا گشتی تو موقوف قیامت

در تفاسیر آورده اند که روز قیامت الله سبحانه و تعالی ندا دهد که "لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ"[2]، و چون کس نباشد که جواب دهد که همه بفنا و هلاک پیوسته باشند و حق تعالی خود جواب خود فرماید که، "لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ"[3]، یکتای بی همتا که غلبهٔ نور ذات او تعیّنات را رفع کرده تا خود سائل است و خود مجیب و ارباب مکاشفه برانند که و الحالة هذه چنین است که بمقتضیٔ "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"[4]، غیر بصفت عدم متّصف است (۱۰۸) چه غیر جز تعیّن اعتباری در نفس وجود مطلق واجبی نیست و اگر معتبر عقلی در اوهام عامّه موجود نماید نزد افهام خاصه معدوم بود، پس همچنانک روز قیامت بواسطهٔ عدم غیر حق تعالی خود جواب میفرماید که "لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ" چه جز او بحقیقت متحقّق و موجود نیست و اگر این معنی که مطلق است که وجود او متحقّق است

۱ـ ف : واحد القهار بینوش .

۲و۳ : غافر (المؤمن) : ۱٦ .

٤ـ القصص : ۸۸ .

Marfat.com

و در هر مقید اعتباری اوست که منادی است بر شخص مشکل می شود موسی وار کو مقدس از خوذیٔ خوذ قدم شوق در وادی دل ساده نه و از شجر روح، چنانچه ناظم قدس سره گوید این ندا استماع نمای:

در آ در وادیٔ ایمن که ناگاه درختی گویدت اِنّی اَنَا اللّٰه

و از کلام مجید در باب تحقق توحید و ظهور تجلیٔ مطلق از مقید اشارت واقع است، حیث قال جل جلاله: "مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ یَّا مُوْسٰی اِنِّیْ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ"[1] و هر کس که بدرجهٔ یقین رسد بتوحید وجود و اعتبار تعینات قایل گردد،

بیت:

هر آنکس را که اندر دل شکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست

پس کلمهٔ "انا الحق" از حسین منصور نه از و بوذ بلکه از وجود حق واحد مطلق بوذ انکه لفظ "انا" لایق است که اضافه باو یابذ چه این لفظ دلالت بر تحقق وجود و حضور او دارذ بخلاف لفظ "هو" که دلالت بر وجود غایب دارذ نه مستغنی از شایبهٔ عدم تحقق و هم ازین وادیست آن عبارت که گفته اند که "الحق محسوس و الخلق معقول" چه حواس ملایمت با حضور دارذ و عقل ملایمت با غیبت و حق چون بحقیقت هست اینست که حاضرست و خلق چون نزد این طایفه بحقیقت نیست الا بمجاز آن متعقل اعتباریست که از حس غایبست و بعد از ذوق این سخن که گفته شذ مشکل نشوذ تصدیق آنچه ناظم قدس سره می گویذ:

۱۔ القصص: ۳۰۔

انانیّت بود حقّ را سزاوار　　که هو غیبست و غایب هم و پندار

و از اثبات "انا" در شان او نفی "هو" در حقّ لازم نیاید زیرا که چون غیر او نیست همه اضافات بسوی او راجع است و همه متقابلات برو صادق، چنانچه ابوسعید خرّاز (۱۰۹) قدّس سرّه گفت "عرفت اللّٰه بجمیع الاضداد"، و همه اطلاقات برو موحّدان درین مشهد علی السّویّه شمرده اند و آنچه در لفظ انا گفته شد که لایق به اوست بواسطهٔ آن گفتند که "انا" مشعر بتحقّق وجود است و تحقّق او راست نه غیر که اعتباریست و تا متوهّمی انگیز وهم نکند که وجود یکی نیست چه موضوع له انا دیگرست و موضوع له هو دیگر، بیت:

جنابِ حضرتِ حقّ را دوئی نیست　　در آن حضرت من و ما و توئی نیست

من و ما و تو و او هست یک چیز　　که در وحدت نباشد هیچ تمییز

و چون چنین مذکور شد که "انا الحق" از وجود مطلق صدور یافته است که انا سزاوار باوست در تعیّنی اعتباری که آن حسین منصور بوده است نه از حسین منصور گوئیا سابلی می گوید که این معنی مخصوص بتعیّن اوست یا از هر تعیّنی متوقّع است میفرماید که اگر شخص را فنائی چون فنا حسین منصور دست دهد که از حجاب خودی خالی گردد، دور نیست که مالک این حال شود:

هر انکو خالی از خود چون خلا شد　　انا الحق اندر و صوت و صدا شد

خلا خلو جسمیست از آنچه بسبب آن ملاقی جسمی دیگر تواند شد یا ابعاد مجرّده است و بهر تقدیر وجود شخص فانی از خودیٔ خود صحیح است که تشبیه یابد بخلا انا بحسب معنی اوّل آنجا خلو از امری هست از روی صورت و اینجا خلّو از خودیٔ خود هست من حیث المعنی و نظر با معنیٔ دوّم آنجا تجرّد از مادّه هست و اینجا دل از علایق وصوٗ

Marfat.com

کثرات مجرّد است پس خلوّ و تجرّد معنوی در وجود مرد فانی مفید آنست که اگر لسان غیب در و القاء کلمه کند آن کلمه چون مانعی و حجابی در پیش ندارد او را صورتی معنوی باشد که صدا به بیرون دهد و آن صدا نسبت باین وجود فانی کنند و نه ازو باشد بلکه صوت معنوی از متکلّم غیبی باشد درو و مرد فانی که باین مقام متحقّق شد هرگز ازین مقام زوال و هلاک ندارد و با وجه باقی دائم قائم است (۱۱۰) چراکه پردهٔ آن وهم که وجودی دیگر جز وجود واجبی او را باشد بحسب حقیقت نه بر سبیل اعتبار از پیش مشاهده او برخاست پس خود را جز مظهریت آثار صفات حقّ متحقّق نمی شناسد وازان رو که دایم مظهر با مظهر باقیست او باقیست بحق و فانی از خود. پس عدمیست که آثار از وجود درو بظهور میرسد پس هرچه از سالک می آید از حقّ می آید وسلوک او ظهورات حقّ است که از وجهی عین اوست لاجرم گفته شود که همه اوست وچون همه او بود حلول و اتّحاد درین حال تصوّر نتوان کرد چه حلول حمل جسمیست جسمی دیگر را و اینجا دو وجود نیست چه جای آنکه دو جسم باشند و اتّحاد عبارتست از امتزاج دو چیز با یکدیگر بحیثیتی که یک چیز ماید و اینجا جز یک چیز نیست.

چنانچه از نظم ناظم معلوم می شود. بیت:

شود با وجه باقی غیر هالک — یکی رود سلوک و سیر و سالک

حلول و اتّحاد از غیر خیزد — ولی وحدت همه از سیر خیزد

یعنی تصوّر حلول و اتّحاد از انجا می افتد که در نظر شخص دو وجود در می آید، وجود واجب و وجود ممکن، و حکم بر هر دو وجود بحسب حقیقت میرود با مغایرت میان هر دو و مشاهدهٔ وحدت از انجا روی می نماید که سالک سیر می کند سیر معنوی

Marfat.com

درمراتب وجوب و امکان تا بمکاشفه اورا معلوم می شوذ که جز وجود واجب تعالی متحقّق نیست و وجود ممکن امریست اعتباری، پس حکم می کند بانکه غیرواجب که ممکن است چون وجود اعتباری دارذ بحقیقت نیست، پس غیر نیست و وجود واجبی بوحدت خوذ متحقّق وثابتست وتعیّن اعتباری در مرتبهٔ که مفروض است خواه حسین منصور وخواه دیگری چون موهوم است سزاوارست بانکه از نظر مرتفع شوذ و اسقاط اضافهٔ او از وجود مطلق بروذ تا کلمهٔ انا که اضافه بتعیّن اعتباری می یافت بحقیقت اضافه بوجود مطلق یابذ و صاحب مکاشفه درین حال بگویذ (۱۱۱) که حقّ است که "انا الحقّ" می گویذ نه حسین منصوراست که وجود او وجود حقّ شده است و "انا الحقّ" می گویذ، چه او عدم است وحقّ وجود و هرگز عدم وجود نتواند شذ و محالست که بندهٔ معدوم که وجود اعتباری دارذ حقّ موجود شوذ که وجود حقیقی دارد. پس "انا الحقّ" گفتن حسین منصور اشارتست برفع تعیّن او. چنانچه نظم یافته :

تعیّن بود کز هستی جدا شد — نه حقّ بنده نه بنده با خدا شد

وجود خلق وکثرت درنمودست — نه هرچه می نماید عینِ بودست

عالم می نمایذ که هست وبحقیقت نیست و انکه بحقیقت موجوداست حقّ تعالی است که از احاطهٔ بصائر و ابصار درغیب است و غیر او نیست الّا باعتبار، "وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ"[1]، ناظم تصویر تمثالی می کند در انکه می تواند بوذ که چیزی نمایش کند. چنانچه شخص تصوّر کند که امریست محسوس و فی الواقع بوذی نداشته باشذ،

۱۔ الرعد : ۱۶ .

Marfat.com

وغیرازان نمود امری دیگر ازو متحقق نبود. بیت :

بنه آئینهٔ اندر برابر | درو بنگر ببین آن شخص دیگر
یکی ره باز بین تا چیست آن عکس | نه آنست و نه این پس کیست آن عکس

اہل تحقیق برانند که صورتی که در آئینه از شخص مرئیست نه عین شخص است و نه عین آئینه که اگر عین شخص بودی بلوازم او متصف شدی و نمی شود و اگر عین آئینه بودی به غیبوبت شخص از آئینه زایل نگشتی پس امریست مخیل از شخص منعکس در آئینه نه حال درو و حقیقت این انعکاس آنست که از خاصیت جرم صیقل است که هر چه درمقابل او واقع شود ازو دیده شود و مرئی جز یکی نیست خواه که خارج از آئینه درمشاهده آید و خواه که در آئینه مشاهده گردد. اما خیال حکم می کند که این مرئی که در آئینه مشاهداست چیزی علی حده است و آن چیز که مقابل آئینه است چیزی دیگر کشف حکم می کند که آنچه درمقابل است در آئینه مشاهدست و جز او امری دیگر نیست و اگر می نماید (۱۱۲) که امری دیگر هست و آنرا صورت نام می کنند و اضافه بآن چیز می کنند که مقابل آئینه است تا او را صاحب صورت گفته باشند و این را صورت دو موجود لازم آید. این معنی تحقیقی ندارد و صورت بحقیقت موجود نیست، الا بمجاز و از روی تحقیق عدمیست وجود نمای چون سایه نسبت با شخص از انجا ناظم گفت. بیت :

چو من هستم بذات خود معیّن | نمیدانم چه باشد سایهٔ من

۱- F : اینست و نه آن.
۲- F : تعیّن.

Marfat.com

عدم با هستی آخر چون شود ضم　　نباشد نور و ظلمت هر دو باهم

یعنی نتوان گفت که شخص موجود حقیقی است و سایه نیز موجود حقیقی، و صاحب صورت موجود حقیقی است و صورت موجود حقیقی، و نتوان گفت که نور ظاهرست و ظلمت ظاهر، چراکه نظر با ذات نور نه نظر با تقابل او با ظلمت نور بخود ظاهرست و مظهر غیراست و نظر با ذات ظلمت نه نظر با تقابل او با نور ظلمت بخود پوشیده است و پوشیده غیراست و اگر در ظهور و ستر روز و شب نگاه می کنند مثال مقصود ازین تقریر می شود، و چون وجود و عدم در ظهور و خفا همان مثابت دارد که نور و ظلمت عدم ملحق بوجود نشود بحسب حقیقت و در تاکد کلام مذکور میفرماید که :

چو ماضی نیست مستقبل مه و سال　　چه باشد غیر ازان یک نقطهٔ حال

یکی نقطه است و همی گشته ساری　　تو آنرا نام کرده نهر جاری

نقطهٔ حال با وجود انکه به نسبت با موجود مطلق معتبر نیست از معتبرات عقل به نسبت با تعینات زمانیه اوست که متحقق است از زمان و بس، و تعینات ماضی و مستقبل و شهور و اعوام و قرون و اعصار و ادوار همه امور اعتباریه اند همین حال موهوم بیش نیست که مکرر اعتبار می افتد و زمان ممتدش میخوانند چون جریه آب که باعتبار تجدد که در امکنهٔ نهر آنرا نهر میخوانند بغرض که نزد این طایفه جز وجود مطلق موجود نیست که ناظم قدس سره در سوالی از اسولهٔ کتاب گفته بود که به لفظ من اشارت بسوی اوست (۱۱۳) لاجرم اینجا می گوید. بیت :

جز از من اندرین صحرا دگر کیست[۲]　　بگو با من که تا صوت و صدا چیست

۱- F : ازین.　　۲- F : نیست.

Marfat.com

و بعد از قول باین معنی چون تقدیر سؤال می توان کرد که گفتی که جز وجود مطلق موجودی نیست پس عالم موجود را بامراتب موجوده وحقایق ممتازه معدوم گفته باشی و این خلاف عقل است باانکه این طایفه بناء امر درین مسئله بر طوری ورای عقل نهاده اند بر سبیل تنبیه نه از روی تعلیل تقریری می کند معقول که مستلزم آنست که عالم معدوم باشد نه موجود و در جواب سوال مقرر می فرماید. بیت :

عرض فانی[1] و جوهر زو مرکب — بگو کی بود یا خود کو مرکب
ز طول و عرض و ز عمقست اجسام — وجودی چون بدید آمد[2] ز اعدام
ازین جنس است اصل جمله عالم — چو دانستی بیار ایمان و فالزم

این مقدمه از بعض عقلا مشهور است که "العرض لا یبقی زمانین"، و جوهر جسم ترکب از دو عارض چون تحصیل اجزا ثابت نشود حصول مرکب از اجزا چگونه تصور توان کرد و بیان انکه جوهر جسم از اعراض متألف است آنست که جسم تعلیمی که مصنف آنرا جزء اجسام داشته البته از طول و عرض و عمق متحصل است و طول و عرض و عمق همه اعراض اند و گفته اند که عرض فانی است پس جوهر جسم غیر متحصل باشد با انکه عقل عامه حکم می کند بر تحصل او و عقل ایشانرا در اصل عالم که حکم بوجود او میکنند و معدوم است همین واقع است که در مسئله جوهر جسم که می گویند که موجودست و متبین شد که معدومست غایت ما فی الباب انکه گویند که نفی تحقق وجود بسایط آلی از جمله عالم باین کلام معلوم نمیشود چه تجا تحصل اعراض

۱- F : فانیست جوهر.

۲- F : آید.

Marfat.com

نیست مسلّم امّا ناظم این سخن از جهت تنبیه آورده است نه از جهت استدلال تا به بسایط استشکال کنند و چون ازین تنبیه متفطّن با دقت افتد باید که تصدیق کند که نظر طایفه نیک رفته است ولازم نیست که ملزم غیر باشد برین تصدیق بلکه باید (۱۱۴) که او از تصدیق خود نکرد زکه نزد طایفه حال برین موجب است که گفته شد و لهٰذا ناظم می گوید :

جز از حق نیست دیگر هستی الحق　　هو الحق گو می خواهی خواه انا الحق

که هرچه گفته می شود همه صدای یک وجود است و ندای یک حقیقت و هرچه بیرون ازین وجود واحد می نماید که موجود است نه واقع است بلکه وهم بتحقّق آن ذاهب است، و موهوم عند التحقیق محقّق نباشد. و رفع آن حجاب موهوم از طریق مشاهدهٔ موجود حقیقی باید کرد. چنانچه گفت. بیت :

نمود وهم از هستی جدا کن　　نهٔ بیگانه خود را آشنا کن

چون مقرّر کرد که ما سوی الله وجود حقیقی ندارد جای آنست که گفته شود که وصول از لوازم وجود حقیقی است و مخلوق را آن وجود نیست. پس اضافهٔ وصال با وجه (با وجه) معنی دارد ؟

سوال :

چرا مخلوق را گویند واصل　　سلوک و سیر او چون گشت حاصل

جواب :

وصال حق ز خلقیت جدائیست　　ز خود بیگانه گشتن آشنائیست

۱- F : وگر خواهی انا الحق .

۲- F : وهمی .

Marfat.com

چون وصال اینجا عبارت باشد از رسیدن بوجود مطلق و پردهٔ وجود مطلق تعیّن مقیّد است اگر رفع آن تعیّن کرده شود از مقیّد بمطلق رسیده باشد. چنانچه از جواب مفهوم می گردد لیکن اینجا نکتهٔ بماند که چون تعیّن مقیّد از میان مرتفع شد و وجود موهوم مجازی که معیّن مخلوقیت بنده بود منفی گشت، پس چه چیز متصف بصفت واصلیت است میفرماید که بر سبیل حقیقت هیچ وصول نیست زیرا که بعد از رفع تعیّن ممکن جز وجود واجب تعالی چیزی دیگر متصوّر نخواهد بود و اگر واصل و موصول الیه هست باری مخلوق درمیان نیست، پس هر صفت که اطلاق کنند چون یک وجود بیش نیست راجع به او می شود:

چو ممکن کرد امکان برفشاند　　بجز واجب دگر چیزی نماند

وجود هر دو عالم چون خیالست　　که در وقتِ بقا عینِ زوالست

چنانچه گفته شد درین مشهد صفت (۱۱۵) واصلیّت بحقیقت اضافه بوجود حقیقی می یابد و لهٰذا ناظم میفرماید:

نه مخلوقست انکو گشت واصل　　نگوید این سخن خود[۱] مرد کامل

چه مخلوق معدوم است و واصلیّت از صفات موجود است خاک ضعیف بتعیّن خود که امریست موهوم معدوم چگونه بربّ الارباب که موجود مطلق است وصول یابد، امّا بباید دانست که آنکه درصورت خاکی متّصف بصفات کمالست و مضاف باو حقیقت وصال نه این خاک است و نه این متّصف بوجود اعتباری که موجود

۱- F: را.

اعتباری درحکم معدوم است . بیت :

عدم کی راه یابد اندرین باب　　چه نسبت خاک را با ربّ ارباب
عدم چه بود که با حق واصل آید　　وزو سیر و سلوکی حاصل آید
اگر جانت شود زین معنی آگاه　　بگوئی در زمان استغفر اللّٰه
تو معدوم و عدم پیوسته ساکن　　بواجب کی رسد معدوم ممکن

تنبیه بعدو میّت ممکن اگرچه سابق شذه است باز برسبیل تاکید القا میکند و می گوید:

بیت :

ندارد هیچ جوهر بی عرض عین　　عرض چه بود و[1] لا یبقی زمانین

جوهر جسم که از اعراض متحصّل باشند و اعراض در زمان نپایذ اضافهٔ وجود بسوی او چگونه شایذ و بیان تحصّل از اعراض آنست که اگر از حکیم می پرسند که "ما الجسم" میگوید که "ما یقبل الطّول والعرض والعمق". چنانچه گفت . بیت :

حکیمی کاندرین ره کرد تصنیف　　بطول و عرض و عمقش کرد تعریف

و در جواب سایلی که بگوید که جسم متحصّل از طول و عرض و عمق نیست بلکه مؤلّف از مادّه و صورتست و مرکّب از مادّه و صورت قبول طول و عرض و عمق کرده است، میگوید :

هیولی چیست جز معدوم مطلق　　که می گردد بدو صورت محقّق

یعنی مادّه امریست که عقل اعتبار آن میکند پس درخارج نیست و معدوم

۱- F : که .

Marfat.com

است بلکه بنسبت با دیگر معتبرات عقلیه که معدومات اند عدمیّت او ابین واظهر است چون عدم مطلق نسبت با عدم مضاف، چه بهر حال اشیاء (۱۱۶) اعتباریه محسوسه اقرب اند با ضافهٔ وجود از هیولی چه محسوس اند باعتبار و او امریست نه محسوس باعتبار، پس گوئیا مطلقا نیست و عقل اعتبار او بواسطهٔ آن میکند که صورت را ناچار است از قوام بمحلّی که اگر آن محل اعتبار نکنند صورت حال در چه چیز باشد، چه مفروض آنست که صورت جوهریست حالّ در جوهری دیگر که آن هیولی است و ازین اعتبار ملازمت و معیّت میان صورت و هیولی دایم مفروض باشند که هرگز صورت را بی هیولی در خارج نتوان یافت وحکیم فلسفی چون عالم را باعتقاد 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 با و متحقّق 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 میکنند و او بی صورت نیست، عدم صورت لازم می آید. از ینجا ناظم قدّس سرّه 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 آنست که هیولی معدوم مطلق است و میان او و صورت ملازمت است، در وجود لازم آمد که او بعدم هر دو قایل باشد. چنانچه می گوید. بیت:

شده اجساد عالم زین دو معدوم　　که جز معدوم از ایشان نیست معلوم

مخفی نیست که شخص انسان جسمیست از اجسام عالم چون حکم بر آن رود که

۱-F: اجسام.

Marfat.com

تحصّل اجسام او مفروض از حصول دو امر معدوم اند بحسب واقع، موجود بحسب اعتبار، البتّه شخص انسان که جسمیست از اجسام عالم حال او همین باشد که متحصّل بود از دو معدوم که باعتبار موجود باشند نه بحقیقت ازان جهت می گویند. بیت:

ببین ماهیّت[1] را بی کم و بیش　　نه معدوم و نه موجودست در خویش

یعنی ای شخص انسان در ماهیّت خود باعتبار وجود با تشخّص جسمی که مفروض است تحصّل آن از هیولی وصورت (۱۱۷) چنانچه می باید نظر کن که نه حکم بر عدم او میرود زیراکه باعتبار موجود است، چه جسمیست از اجسام عالم که حکم بر وجود آن رفته است و نه حکم بر وجود او میرود زیراکه بفرض متحصّل است از هیولی وصورت، که بحقیقت هر دو معدومند و اعتبار وجود شان رفته و پوشیده نباشد که امر اعتباری را اعتدادی در پایهٔ هستی نتواند بود و این معنی نه مخصوص بشخص انسانست چه جمیع ماهیّات ممکنه را نظر بوصف امکان نه نظر باتصاف بوجود نقصی هست که فی الواقع آن امکان ماهیّات است که امر اعتباریست. چنانچه ناظم گوید:

نظر کن درحقیقت سوی امکان　　که او[2] بی هستی آمد عین نقصان

و در جواب سایلی گوید که چون حکم بر نقص امور اعتباری کرده شد، آیا چه چیز محقّق و کامل است و چه اعتباری و ناقص می فرماید که:

وجود اندر کمال خویش ساریست　　تعیّنها امور اعتباریست

۱۔ F : ماهیّتی.

۲۔ بی او، و. خ. ل : بی او که.

Marfat.com

امور اعتباری نیست موجود　　عدد بسیار و یک چیزست معدود

یعنی جز وجود واحد متحقق نیست و تعینات متکثره که از اعتبار ماهیات مختلفه بواسطه اتصاف بوصف امکان در شمارهٔ عقل در می آید نه امور حقیقیه است بلکه امور یست مجازیه اعتباریه و از فرض مجموع آن تعین عالم که فی الحقیقه موجود نیست عقل اعتبار می کند و هستیٔ مجازیٔ او مقرر می کردد و لهذا می کوید که. بیت :

جهانرا نیست هستی جز مجازی　　سراسر کار او لهوست و بازی

و بعد از انکه باز نمود که یک حقیقتست در مجازات ملابس و مظاهر اعتبارات نقوش و تعینات تمثیلی درین معنی از برای مزید توضیح در صورت وحدت بخار دریا و کثرت تعینات او باشکال و اسما بیان می کند.

تمثیل :

بخاری مرتفع کردد ز دریا　　بامر حق فرود[2] آید بصحرا

شعاع آفتاب از چرخ چارم　　فرود[3] آید شود ترکیب باهم

یعنی در جسم آن بخار از شعاع حرارتی پیدا شود و حرارت چون (۱۱۸) کیفیتی است که از جمله طبیعیات مقتضی آنست که محل او علوی باشد آن بخار نازل را که بعد از نزول حاصلا قطره ایست از آب و بآن حرارت کرم شده مایل بارتفاع کرداند و مرتفع نتوان که کیفیت رطوبت مائی مانع او باشد پس درمیان جهتی

۱- F : حال.　　۲- F : فرو.

۳- F : فرو بارد، و. خ. ل : بر افتد.

Marfat.com

ارتفاع و قرار هوا و خاک بتر (نیز؟) بان منضم گردد صورت نباتی پیدا کند. چنانچه ناظم گوید:

کند گرمی دگر ره عزم بالا — درآویزد بدو آن آب دریا
چو با ایشان شود خاک و هوا ضم — برون آید نباتِ سبز و خرّم

پس آن نبات تا چه نوع باشد چون حیوان بخورد و غذای او شود هر آینه جزو او گردد باز که انسان حیوان ماکول اللّحم بخورد و بدل ما یتحلّل او شود خون بدن باشد و در اوعیه منی خالص منی گردد. پس بصورت نطفه ازو در جفت او قرار گیرد و تقلّب در اطوار حاصل کند علقه شود دیگر مضغه و عظام دیگر کسوت لحمی بپوشد و قابلیت قبول نفس ناطقهٔ انسانی پیدا کند نفس ناطقه تعلق تدبیر بدو گیرد جسمی باشد بمدد روح در غایت لطافت و صفا و او را قوی و اعضا و حرکات و سکنات تا در بطن مادر باشد نام او جنین بود، چون بزاید نامش طفل شود، مدّتی صبی خوانندش دیگر ممیّز دیگر بالغ بعد از تجاوز از بلوغ جوانش خوانند تا از سی و پنج بگذرد و قوی طبیعی از ترقی باز ماند دیگر بسن کهولت رسیده باشد چون از ستّین تجاوز کند و رقم پیری بدو کشیده آید، یا بارذل اعمار برسد یا نرسد، چون به پیری برسد آخر عمرش بسر آید و اجل پنجه بگشاید و روح بعالم ارواح باز پیوندد و بدن در خاک نهند و آنچه ازو خاک بود هم بخاک باز شود، نفس ناطقه را در بازگشت بگوش هوش چنان رسد که "کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ"[1] الی آخر الآیة، و از مآل بدن جنین خبر باشد که "مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا

۱۔ آلِ عمران: ۱۸۵.

Marfat.com

نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ[1]؛ و این احوال که منثور گفته شد در اطوار آن بخار مذکور صاحب نظم می گوید. بیت:

(۱۱۹) غذای جانور گردد ز[2] تبدیل — خورد انسان و یابد باز تحلیل
شود یک نقطه و گردد در اطوار — وز[3] و انسان شود پیدا دگر بار
چو نور نفس گویا بر[4] تن آید — یکی جسم لطیف روشن[5] آید
شود طفل و جوان و کهل و کم پیر — بداند علم و رای و فهم و تدبیر
رسد آنگه اجل از حضرت پاک — رود پاکی بپاکی خاک با خاک

چون اطوار مختلفه و اطوار تقلبات سریعه در وجود نبات اظهر بود آنرا عمده تمثیل مذکور ساخت و مقیس علیه باقی تعینات عالمش گردانید. پس گفت.

بیت:

همه اجزای عالم چون نباتند — که یک قطره ز دریای حیاتند
زمان چون بگذرد بر وی دگر باز[6] — همه انجام ایشان همچو آغاز
رود هر یک از ایشان سوی مرکز — که نگذارد طبیعت خوی مرکز

مراد از دریای حیوة بسط وجود است در مراتب اعتباریه بتعینات متکثرهٔ مختلفه که هر تعینی چون قطرهٔ یا حبابی ازین دریا روزگاری نمایش دارد و بعد از آنکه زمان

۱- طٰہٰ: ۵۵.
۲- F: بتبدیل.
۳- F: زآن.
۴- F: در.
۵- F: وروشن.
۶- F: شود.

Marfat.com

ظهورش تمام گشت باز بدریا پیوست و درو فرو شد امّا تا از دریا چیز ظهور او چه بوده است بهمان قرارگاه باز رسد و آنچه فرمود که طبیعت خوی مرکز باز نگذارد و تعیّنات وجود همه امور طبیعیّه نیستند از باب تصویر باظهرست یا خود طبیعت گفته وقوّت عائده باصل خواسته اعمّ از انکه در مادّی و غیر مادّی باشند "والله المبدأ والمعید" و در تقریر معنی سابق که از دریا وجود واحد خواسته بود منبسط بظهور او در تعیّنات متکثّره اعتباریه میفرماید :

چو دریائیست وحدت لیک پرخون　　کزو خیزد هزاران موج مجنون

و موج را مجنون ازان خوانده است که کثرت حرکات و سرعت آن از لوازم جنونست و در ظهور امواج تعیّنات دریای وجود واحد هم کثرت و هم سرعت باقصی الغایتست. چنانچه فرماید :

نگر تا قطرهٔ باران ز دریا　　چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخارد ابر[1] و باران و نم و گل　　نبات و جانور[2]، انسانِ کامل

(۱۲۰) قطرهٔ از دریا فرض کن که بصورت بخاری ابر شد و ببارید و نم بوذ و بامتزاج جزو ارضی گل گشت و چنانچه از پیش گفته شد صورتی نباتی یافت و جانوری ماکول اللّحم بخورد و جزو او شد و صاحب کمالی ازان ماکول اللّحم تناول فرمود و بدل ما یتحلّل او آمد و فی الواقع این اضافات و اطلاقات همه دران قطره بوذ. چنانچه میفرماید :

۱- F : آب .

۲- F : جانور و انسان .

Marfat.com

همه یک قطره بود آخر ز[1] اوّل　　کزو شد این همه شکل[2] مثّل

واگر نظر بدقّت بکمارند همه اجزای عالم حکم این قطره دارد در ظهور و بطون که گفته شد که زمان ظهور شان اعمار ایشانست و رجوع ببطون آجال والله محوّل الاحوال.

ناظم می فرماید. بیت :

جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام　　تو آن یک قطره دان ز آغاز و انجام[3]

اجل چون در رسد در چرخ و انجم　　شود هستی همه در نیستی گم

ز هستی وجود اعتباری می خواهد و از نیستی رفع اعتبار و دریای وجود واحد را بیوسته موجی پس از موجی هست که موج دوّم موج اوّل محو می گرداند و خود محال باشد که تا موجی منقضی نشود در حیّز او موجی دیگر صورت بندد و اگر فرض افتد که موج اوّل ازان دریا جهانست موج دوّم که جهانی دیگر باشد، موج نخستین مرتفع الوجود بود در تموج این بحر غوّاص سخن که ناظم کتاب است، چه درهای خوشاب بسلک نظم بیرون میدهد و می گوید :

چو موجی برزند گردد جهان طمس　　یقین گردد کان (که آن) لم تغن بالامس[4]

خیال از بیش برخیزد بیکبار　　نماند غیر او[5] در دار دیّار

درمشاهدهٔ عارفان دایم چنین است و تا این مشاهد از سر ذوق و عیان حاصل

۱- F : در .　　۲- F : اشیا .

۳- F : چو .　　۴- F : که این .

۵- F : حقّ .

Marfat.com

نشوذ نه از راه علم و بیان درویش مقرّب حضرت حقّ و واصل مطلق نیست در وقوع این مشاهده است که میگوید. بیت:

ترا قربی شود آن لحظه حاصل　　شوی تو بی توئی با دوست واصل

چون مشاهده مشاهدهٔ رفع تعیّناتست و مشاهده نیز خود تعیّنی است (۱۲۱) وصول او بی او مفروض بوذ. لاجرم فرموذ که تو بی تو با دوست واصل شوی. امّا سوالی می آیذ که چون رفع تعیّن مشاهد لازم بوذ. پس انکه واصل می شوذ کیست و اکر واصلی باشذ نیز راست نمی آیذ که مذکور کشت که نماند غیر حق در دار دیّار. جواب میفرمایذ:

وصال اینجا یکه رفع خیالست　　چو غیر از بیش برخیزد وصالست

یعنی معامله در همه حال وجود واحد راست و صورت غیریّتی که مخیّل شخص دریابنده بوذ و نه مطابق واقع چون از ادراک دریابنده مرتفع کردد کوئیا او که خوذ را متفصل می یافت بتخیّل غیریّت متصل می یابذ برفع تخیّل وراست باشذ که او بی او واصل است، چه انکه متحقّق است در تعیّن اعتباری و دریابنده هم او متحقّق است در ادراک رفع تعیّن اعتباری و تعیّن مخیّل اعتباری از ادراک زایل و این جمله نه سخنی ست که عمق آن بمدارک عقل و فهم و علم و اصطلاح درمی توان یافت. امّا موقوف ذوق و مشاهده است و آنچه حضرة سلطان العاشقین سیّد الاقطاب علی الیقین ترجمان کلام الرّحمٰن شیخ ابی محمّد روزبهان قدّس سره میفرمایذ در "رسالهٔ قدس" که مرد نرسد تا خوذ را حق نداند و آنچه عارف عیانی شیخ اوحدالدین عبدالله بلیانی رحمة الله علیه در "رسالهٔ دایره" تمثیل کرده که شخص را محمود می کفتند و بعد از انش محمّد خواندند شخص نکشت و اعتبار تسمیه بمحمود برخاست همه اشارت باین مشاهده است و اکرچه نفس مقصود از مسئله

Marfat.com

مشاهده و عدم مشاهده تفاوتی پیدا نمی کند امّا بزرگان بکشف معلوم کرده اند که تا رونده را فنا حاصل نمی شود که غیبوبت اضافات اوست از و رفع خیال و وهم غیریّت نمی شود و اگر نه حال برین 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 مسئلهٔ مستوفی معلوم شد باید دانست که گاه هست که بعضی را (۱۲۲) در تمثیلات این مقصد شبهه می افتد. چنانچه گویند در عبارت انکه گفته شد که محمود محمّد شود ایهام آن هست که ممکن واجب می گردد از برای رفع شبهه می گویند. بیت:

مگو[1] ممکن ز حدّ خویش بگذشت　　نه او واجب شد و نه واجب او گشت

چه اگر وجود نه واحد بودی و تعیّنات نه اعتباری امثال ذلک محتمل بود لیکن خوش میگویند. بیت:

هر انکو در معانی گشت فایق　　نگوید کین بود قلبِ حقایق

قلب حقایق چون باشد که اینجا اثبات حقیقتیست واحد و نفی حقایق اعتباریه و تا نفی حقایق اعتباریه درین مشهد که مشاهده حقیقت واحد در دست نشده انسانرا در حقیقت اعتباریه خود بسیاری از اطوار لازم حالست و کشف آن امور از معارف نفیسه است و در هر طوری او را نشاه ایست. چنانچه ناظم قدس سرّه گفت. بیت:

هزاران نشأه داری خواجه در پیش　　برو آمد شدِ خود را بیندیش

همه[2] جزو و کل از نشآت انسان　　بگویم یک یک[3] پیدا نه پنهان

۱ـ F: ملو.　۲ـ F: زبحث جزء و کل و نشاء انسان.　۳ـ F: بیک پیدا و پنهان.

Marfat.com

چون تلخیص مبحث افادهٔ آن کرد که یک حقیقت بیش نیست و تعینات متکثره مخیلات اند سایلی را میرسد که بگوید که اموری که درمیان 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 انکه نسبت با حقیقت واحده امور متکثره همه منفیست چه معنی دارد. پس سؤال می رود.

سؤال :

وصال ممکن[1] و واجب بهم جبیست　　حدیث قرب و بعد و بیش و کم جبیست

جواب :

زمن بشنو حدیث بی کم و بیش　　ز نزدیکی تو دور افتادی از خویش

و این صورت واقع می شود که از غایت نزدیکی شبهه دوری می افتد بواسطهٔ انکه عقل می گوید که اگر مقصود نزدیک بودی مدرک شدی و این عاقل نمی داند که گاه هست که مرئی بسبب انکه سخت نزدیک باصره است مرئی نمیشود. (۱۲۳) چنانچه درهمین کتاب از پیش گذشته است. قبلة الواجدین مولانا روم جلال الدین درمثنوی می گوید:

انت وجهی لا عجب ان لم اراه[2]　　غایة القرب حجاب الاشتباه[3]

چون فرموده بود که مطلوب که وجود واحد حقیقی است بطالب پس نزدیکست و قرب علت تصور بعد است. در بیان قریب و بعید می فرماید. بیت :

۱- F : واجب و ممکن.

۲- در اصل : تراه و مثنوی : ان لا اراه.　۳- مثنوی (ج ۶) ص : ۵۴۸.

Marfat.com

حدیث آن ہست کو رازش نور است　　بعید آن نیستی کز ہست دور است

در حدیث حضرة پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آمده است که "ان اللہ خلق خلقه فی ظلمة فالقی علیهم من نوره فمن اصابه من ذلک النور اهتدی ومن اخطاه[2] ضل فلذلک اقول جف القلم علی علم اللہ" در بعض روایات "رش علیهم من نوره" وارد ست و ناظم کتاب حمل رشّ نور بر افاضهٔ وجود ممکنی کرده است از واجب الذات تعالی بر ممکنات و این افاضه نزد او نه بآن معنیست که حکیم و متکلم گویند بلکه او برانست که این افاضه اضافهٔ بیش نیست. چه وجودی زائد بر وجود مطلق فی نفس الامر نزد او مقرر نیست و اگر اعتبار وجودی زاید کنند آن زاید معتبر بی انکه اضافه اش بسوی وجود مطلق باشد متصور نتواند بود وجود مطلق مضاف الیه را ناظم وجود واجبی می گوید و وجود مضاف را وجود ممکنی ولا مناقشة فی الاصلاح. پس تفسیر قریب[1] من اللہ بران کرده باشد که او ماهیت اعتباریهٔ ممکن است که قیام آن بواجب الذات که وجود مطلق است حاصل است و این قیام عبارتست از رشّ نور و بعید من اللہ ماهیت اعتباریهٔ ممتنع که اعتبار وجودش نمیرود. پس چگونه اعتبار قیام وجودش معقول شود و چون اعتبار قیام وجودش بوجود مطلق نکند از وجود مطلق بعید باشد چه بقیام وجود باو نزدیک بود نتیجه آن دهد که این سخن که بمذهب ناظم ممکنات هریک قریب من اللہ باشند و ممتنعات هریک بعید من اللہ. لیکن اینجا دو نکته هست (۱۲۴) یکی انکه ممتنع که وجود خارجی او اعتبار نمیرود، وجود ذهنی دارد نزد انکه بوجود ذهنی قایل است و هر آینه وجود موجود ذهنی نیز

۱- F: قریب آنست.

۲- در اصل: اخطاه.

Marfat.com

قایم بواجب الذّاتست و قایم بواجب الذّات قریب. پس چگونه بعید بوذ و بر تسلیم انکه ممتنع وجود ذهنی ندارذ تعقّل اوفرع وجود عاقل است که قایم است بواجب الذّات و درین صورت نیز قرب لازم بوذ نه بُعد، چه قایم بواسطه است و نکتهٔ دیگر انکه در الفاظ این حدیث. و ذکر او در باب ایمان بقدر قراین آن هست که حمل رشّش نور نه بقیام وجود می باید کرد بل که بر افاضهٔ استعداد معارف و توفیق طاعات و در حدیث مسخ ظهر آدم مؤیّد این معنی وارد ست که فرمود، صلّی اللّٰه علیه وسلّم، "ان اللّٰه اذا خلق العبد للجنّة استعمله بعمل اهل الجنّة حتّی یموت علی عمل من اعمال اهل الجنّة، و اذا خلق العبد للنّار استعمله بعمل اهل النّار حتّی یموت علی عمل من اعمال اهل النّار فیدخله به النّار." و شک نیست که اهل جنّة قریب من اللّٰه باشند و اهل دوزخ بعید، و اهل جنّت اهل معارف و طاعات اند و نقد این سخن راسکّه از حدیث قدسی باید کرد که حق تعالی میفرماید، "ما یزال العبد یتقرّب الی بالنّوافل" الی آخره، و شبههٔ که طبع دوران انگیزد که دوزخ هفت درکه است و بهشت هشت درجه و هر آئینه تعیّنات سبع از تعیّنات ثمان چون یک مرتبه اقل است بوجود مطلق نزدیکترست. پس برین تقدیر دوزخی نه بعید باشد قریب بلکه اقرب بوذ. جواب نزدیکش آنست که اگر قرب چنانکه ناظم می گوید به نسبت قیام تعیّناتست بسوی وجود مطلق نسبت همه در قرب علی السّویه است و اگر قرب بوجهی دیگرست آن نه بقلّت وسایط است، چه غلظت و رقّت و لطافت و کثافت حجب دخل دارذ. چنانک چند پرده از حریر تنک آنچنان میان دو بدن حایل از تماس نیست که یک پردهٔ غلیظ از پشم یا ریسمان و را ئی می بینیم که در زمین است و مرئی در پس هفت آسمان و رؤیت حاصل است (۱۲۵) و در پس خشتی که در زیر قدم اوست مرئی نمی بیند پس از بعید درین جایگه مراد آنست که نه ناظر مقصود است

Marfat.com

واگرچه میان او ومقصود معیت است وقریب انکه مقصودش درمشاهده است واگرچه بعد میان او ومقصود چندانست که از عرش یا فرش، پس حاصلا قرب برفع حجابست.

چنانچه قبلة الواحدین (الواجدین؟) می فرماید :

قرب نه بالا نه پستی جستن است　　قرب حق از حبس هستی رستن است[1]

ومراد از حبس هستی بیرون آمدن قطع نظر کردن از تعین اعتباری خود است ویافت مشاهدهٔ وجود مطلق ومراتب او بمدد نور او چنانچه بقیت حدیث قدسی ادا می کند "فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به". وناظم اگرچه بنا قرب برقیام تعین اعتباری بسوی وجود مطلق نهاد وقرب چنانچه گفته شد، رفع تعین اعتباریست درحقیقت مشاهده گویا ذکر سبب کرده واراده مسبب، چه اثبات وجود اعتباری می باید تا نفی متوجه شود وقرینهٔ وقوع این مراد بعد از انکه حمل سخن ناظم بران وجه کنیم که آن دو نکتهٔ مذکور بر و متوجه شد ایراد ابیات آینده است که موکد حمل قرب است بر رفع تعین اعتباری. چنانچه ناظم قدس سره میفرماید. بیت :

اگر نوری ز خود در تو رساند　　ترا از هستی خود وا رهاند

چه حاصل مر ترا زین بود و نابود　　کزو کاهیت خوف وکه رجا بود

خوف و رجا که از توهم زوال وتصور بقا بر شخص غالب می شود از ان می باشد که عارف نیست بآن که او وجودی حقیقی دارد که بآن موجود است وتعینی مجازی اعتباری که چون سایه ایست نسبت با آن وجود حقیقی و پندارد که این سایه وجود اوست. لاجرم از زوال آن می ترسد وجای ترس نیست. قبلة الواجدین مولانا جلال الدین (شیخ عطار. خ. ل.) می فرماید. بیت :

۱- مثنوی (ج ۳) ص: ۳۱۵.

Marfat.com

چون بدانستی که ظلّ کیستی　　فارغی گر مردی و گر زیستی[1]

(۱۲٦) چه اگر اصل حقیقی زایل شدی بر جای خود بودی یا سایه نیز که نیست و می نماید که هست در معرض زوال بودی و بهر تقدیر، هیچ در معرض زوال نیست، چه آنکه وجود حقیقی است بعدم مبدّل نمی گردد که قلب حقیقت محالست و آنچه تعیّن اعتباریست وجود مجازیٔ خود نیست و نیست شود. ازان جهت ناظم در رفع این خوف نسبت با عارف که وجود مجازی می شناسد که زایل نمی تواند بود بواسطهٔ عدمیّت. چنانچه وجود حقیقی بسبب محضیّت وجود میفرماید. بیت:

نترسد زو کسی کو را شناسد　　که طفل از سایهٔ خود می هراسد

وضمیر که لفظ اوست در دو جا ازین بیت راجع باوجود مجازی اعتباریست، چه خوف و رجا در بیت سابق متعلّق باو بود و اگرچه احتمال بعید هست که راجع باوجود حقیقی دارند خواه که ضمیر راجع باوجود حقیقی دارند و خواه که مرجع وجود مجازی شمارند خوف شخص بر وجود معنی ندارد از جهت زوال آنچه گفته شد که بهر تقدیر زوال نیست و همچنین خوف از وجود بی وجه است چه اگر وجود هست حقیقی است صادر ازو مشتمل بر حکمتی است بی علّت که راجع بنفعی و کمالی باشد در مآل و اگرچه بالنسبة ضرّی و نقصانی نماید در حال و اگر وجود امری اعتباریست خود نیست و از نیست صادری متوقّع نیست تا خوف از صادر متصوّر گردد و این خوف اگر واقع می شود، ناظم تشبیهش بخوف طفل از سایهٔ خود ازان جهت می کند که نه از مقتضیٔ عقل است و تا طفل ایستاده است و سایهٔ او بر زمین افتاده است می ترسد و چون روان شد و سایه ملاحظه نمی کند خوف زایل گشت. پس سالک را وقوف بر هستیٔ مجازی خود

۱- در مثنوی پیدا نشد؟

Marfat.com

برمثال سایۂ اوست نمی باید تا سبب خوف او نشو د بلکه باید که درین سیر که مستلزم قطع نظر از وجود مجازی است و تعیّن اعتباری با او حاجت بمبالغۂ منتهی نباشد که فطرت سلیمه را ایضی نمی باید. ناظم می گوید:

(۱۲۷) نماند خوف اگر کر دی روانه نخواهی اسب تازی تازیانه

وچون سالک از ملاحظۂ وجو د مجازی و تعیّن اعتباری عبور کرد و معاملۂ او با خالق وخلایق بی اوست یعنی بی تعیّن اعتباری او و بمدد نور وجود مطلق که بحقیقت بآن موجود ست درمعامله است اگر بدوزخ درمی رود که آتش آن معبّر بهرچه دارند درو اثر نکند خواه که گویند آتش طبیعت است وهوا یا آتش فتنه وبلا یا آتشی درطبقۂ سفلی چه آتش دوزخ از برای آنست که ظلمت هستی مجازی وخود بینی ولهو بازی بسوزاند واین مرد ازان جمله گذشته بود وغرق نور وجود مطلق گشته، پس دوزخ اینجا با او گویند "جز یا مؤمن فانّ نورک یطفی ناری"، ولهذا ناظم قدس سرّه گفت:

ترا از آتش دوزخ چه باکست که از هستی تن و جانِ تو پاکست
از آتش زرّ خالص بر فروزد چو غشّی[2] نبود اندر وی چه سوزد

اگرچه گفته شد که مقتضیٔ عقل آنست که از وجود خود نترسند بار دیده می شود وبحکم کمال لب و نبیه جای آنست که از خود بترسند یا نظر بوجود حقیقی چنانچه کریمۂ قرآن عزیز بیان آن می کند که "اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا"[3] وتتمۂ حدیث

۱- ف: ز.

۲- ف: غیشّی.

۳- فاطر: ۲۸.

Marfat.com

کریم که: "اعرفکم باللہ اخشیکم منہ"، یا نظر بوجود مجازی که ناظم قدس سره میگوید.

بیت:

ترا غیر[1] تو چیزی نیست در بیش — ولیکن از وجود خود بیندیش
اگر در خویشتن کردی گرفتار — حجاب تو شود عالم بیکبار

چراکه عالم مجموع تعینات اعتباریه است و در تعین اعتباری آدمی که نسخه ایست مطابق همه آن همه ملحوظ باشند، پس هرکه گرفتار خود باشد گرفتار همه باشد و خود از جامعیت اعتبارات عالم انسانرا گزیر نیست چه نوع او بعد از همه انواع معتبر است و پس از و نوعی دیگر نیست. لاجرم حوالهٔ نشاهٔ او در کتاب الٰهی، باسفل طبایع رفته است که: "لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ اَسْفَلَ سَافِلِیْنَ"[2]. چنان مفروض می افتد که از مبدأ وحدت (۱۲۸) چون ملاحظهٔ ظهور کثرات تعینات روز، منتهای تعینات نشاهٔ انسان بود و لهذا گوید. بیت:

توئی در دور هستی حز و اسفل — توئی با نقطهٔ وحدت مقابل
تعینهای عالم بر تو طاریست — ازان گوئی چو شیطان همچو من کیست
وزان[3] گوئی مرا خود اختیاریست[4] — تن من مرکب و جانم سواریست[5]
زمام من[6] بدست جان نهادند — همه تکلیف بر من زان نهادند

۱- F: غیر از.
۲- التین: ٤-٥.
۳- F: ازان.
٤- F: اختیارست.
۵- F: سوارست.
۶- F: تن.

Marfat.com

اعتبار جان و تن و تفصیل قوی و جوارح و اعضا چون معتزلی از اسباب اختیار نباید داشت تا بتعیّن خود و تعیّنات عالم در نمانند و گرفتار نگردند بلکه قطع نظر باید کرد از تعیّن اعتباری خود در باب اختیار و در وجود مجازی نگاه نباید کرد و نسبت هرچه کنند بسوی وجود حقیقی باید کرد نه بعبارت اَنَا که اَنَا گفتن درین اختیار کار شیطان خام است بلکه بعبارت اَنْتَ که اَنْتَ گفتن وظیفهٔ انسان تمام است. قال النبی صلی اللّٰه علیه وسلّم: "اعوذ بعفوک من عقابک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منک لا احصی ثناءً علیک (انت) کما اثنیت علی نفسک"؛ و اگر نسبت اختیاری بخود میکنی این صورت از انانیّت است، بذمی کنی. بیت:

ندانی کین ره آتش پرستیست　　همه این آفت و شومی ز هستیست

و ازان جهت گفت که اضافهٔ اختیار بخود راه آتش پرستیست که ازین معنی اثبات 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 واقعست. پس اختیار واقع باشد ناظم بمذهب خود می گوید. بیت:

کدامین اختیار ای مرد عاقل　　کسی کورا بود بالذّات باطل

یعنی نه از مقتضیٔ عقل کسیست که داند که چون تعیّن او امری اعتباریست و ذات او معدوم انکه باختیار خود قایل شود چه صدور فعل از معدوم باطل است چه جای اختیار در صدور. چنانچه گفت:

(۱۲۹) چو بود نیست یکسر محو[1] و نابود　　نگوئی[2] اختیارات از کجا بود

۱- F: همچو نابود، و. خ. ل: محو.　　۲- F: بگوئی کاختیارت.

Marfat.com

کسی کورا وجود از خود نباشد　　بذات خویش نیک و بد نباشد

برناظم می آید که اگر وجود ممکن اعتباری نمی داری و میگوئی که ممکن را وجود حقیقی هست غایت انکه نه از خود ست از واجب تعالی است و واجب ذات او چنان آفریده که صدور فعل از مقتضای ذات اوست چرا نشاید که وجودش از خود نباشد وفعل نیک و بدش از خود باشد و این ایراد نه از جانب سنّیست ناظم ملایم پی منافر وحصول مطلوب بروجه مامول و بقای شخص در کمال امور وجودی که هیچ کدام واقع نیست سد منع اختیار می سازد. میگوید:

کرا دیدی تو اندر هر دو عالم　　که یکدم شادمانی یافت بی غم

کرا شد حاصل آخر جمله امید　　که ماند اندر کمالی تا بجاوید

وچون کامل در هر مرتبهٔ اوّل ناقص می باشد هر آینه مرتبه ثابت باشد وکمال و نقصان دو امر راجع باهل مرتبه و زوال وبقا همچنین وحق تعالی بارادت واختیار وحکمت واقتدار خود ناقص را کامل می کند و کامل را فانی ازین جهت ناظم قدّس سرّه فرمود. بیت:

مراتب باقی و اهل مراتب　　بزیر امر حقّ واللّٰه غالب

چنانچه تحت امراللّٰه در بیت متعلّق باشد باهل مراتب تنها، واللّٰه اعلم، چون ناظم برین رفت که مخلوق را اختیار نیست در تاکید عدم اختیار می گوید. بیت:

اثر[1] از حق شناس اندر همه جای　　ز حدّ خویشتن بیرون منه پای

۱ـ ۴: مؤثّر حقّ.

Marfat.com

زحال خویشتن پرس ای قدر خویش (این[1] قدر چیست) وز اینجا باز دان کاہل قدر کیست

در قدر اوّل ازین بیت ایہام است میان قدر بمعنی مقدار و قدر بمعنیٔ آنکہ مشہور است میان متکلّمان کہ اضافۂ فعل است بسوی عبد علی سبیل الحقیقہ کہ بندہ فاعل فعل نیک و بد باشد مطلقا نہ فاعل فعل حق تعالی باشد و کاسب فعل بندہ. چنانچہ اشاعرہ برانند و مخاطب را در بیت حوالہ بتأمّل حال خود ازان میفرماید تا مثل سند منع (۱۳۰) اختیار کہ او گفتہ بود از حال خود او را مقرّر شود و بداند کہ اہل قدر برحق نیستند و در تاکید آنکہ اہل قدر بر باطل اند دلیل از حدیث نبوی علی قایلہ الصلوٰۃ والسلام می آرد. چنانچہ می گوید. بیت :

ہر آنکس[2] را کہ او مذہب نہ جبر است پیمبر[3] گفت او در شرع کبر است

از قول پیغمبر صلّی اللہ علیہ وسلّم آن میخواہد کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرد کہ پیغمبر صلّی اللہ علیہ وسلّم فرمود: "القدریۃ مجوس ہذہ الامّۃ ان مرضوا فلا تعودوہم وان ماتوا فلا تشہدوہم"، بعضی از محدّثان درین حدیث طعن کردہ اند امّا در کتب مشہورہ مذکور ست ولازم نیست کہ ہر کہ نہ قدری باشد جبری باشد تا گویند کہ ہر کہ نہ جبریست کبر است، چہ شاید کہ سنّی باشد و ہمچنانکہ قدری بر باطل است جبری نیز بر باطل است، چہ قدری اسناد فعل بعبد می کند علی سبیل الحقیقہ و جبری اسناد فعل بحق تعالی می کند و کسب عبد اسناد نمی کند و سنّی کسب اثبات می کند پس منطوق حدیث اعتبار

۱۔ F.

۲۔ F: ہر آنکس را کہ مذہب غیر جبر ست.

۳۔ F: نبی فرمود کو مانند گبر ست.

Marfat.com

باید کرد که گویند قدری مشابه کبر است ازان جهت که کبر بدو مؤثر حقیقی در وجود قایل است یزدان که می گوید خیر از وست و اهرمن که می گوید که شرّ از وست و قدری نیز همچنین بدو مؤثر حقیقی قایلست در وجود که می گوید که خیر از خداست و شرّ از ما، یا چنانچه بعضی دیگر از قدریّه می گویند که دو مؤثر حقیقی باشند در وجود بنده که خالق خیر و شرّ خود باشند و خدای که خالق همه خیرات اوست امّا بنده در خلق خیر خود توفیق از خدای دارد و در خلق شرّ خود خذلان ازو یافته و کسانی که سخن دوم از ایشان منقولست معتزله اند و فی الجمله گفته اند که خیر و قدر و یزدان مرکّب سنّت میان هر دو میران و نسبت آن مرادست اینجا که اعتقاد کنند که خیر و شرّ باندازهٔ ازلی واقعست در وجود و مؤثر حقیقی در هر دو حق تعالی است و واسطهٔ ظهور که فاعل مجازیست بنده، چنانچه فعل که در ازل اندازه یافته است این زمان بواسطهٔ بنده ظاهر می شود[۱۳۱] و کسب عبارت از اینست و ابیاتی که می آید مقرّر آنچه مذکور گشت میفرماید. بیت :

چنان کان کبر یزدان و اهرمن گفت — همین نادان احمق ما و من گفت
بما افعال را نسبت مجازیست — نسب خود در حقیقت لهو[۱] و بازیست
نبودی تو که فعلت آفریدند — ترا از بهر کاری برگزیدند
بقدرت بیشکی[۲] دارای برحقّ — بعلم خویش حکمی کرده مطلق
مقدّر گشته بیش از جان و از تن — برای هر یکی کاری معیّن

۱- F : ندارد.

۲- F : بی سبب دانای.

Marfat.com

یکی هفصد هزاران سالهٔ[1] طاعت بجای[2] آورد و کردش[3] طوق لعنت

و این حکایت حال شیطان است و انتهاء حال او بهفصد هزار سال ازان شد که او مراتب سباعی تمام می کند و از احاد و عشرات و مآت و الوف و اتمام این مراتب اقتضاء وقوف بر سر فردیت می کند نه زوجیت و مقارنه و تربیت نه شفعیت و لهذا سجدهٔ آدم نکرد و خواجهٔ انصاری از لسان مرتبهٔ او گفت که می گوید:

با چندین هزار خطاب کردند که چرا دو گفتند بگذار تا با یکی عتاب کنند که چرا دو نگفتی و هر جا که سرّ فردیت غلبه کند ابائی باشد نمی بینی که طایفهٔ گفتند که افراد سر بقطب فرو نمی آرند و این توحید نیست در مرتبهٔ جمع نه در مرتبهٔ جمع الجمع از ینجا یکی می بینند و دو نمی بینند یکی در دو و در مالا نهایه له می بینند. پس محدّد است و حدّ در حقیقت توحید نشاید. لاجرم چون بمشاهدهٔ حق در مرتبهٔ جمع الجمع نرسید از مقصود دور افتاد و دوری لعنت است:

دگر از معصیت نور و صفا دید چو توبت[4] کرد نام اصطفا دید

مراد ازین دگر آدم است علیه الصلوة و السلام و معصیتش آن بود که در دام دانه افتاد چه قابلیت او اقتضای آن می کرد که وقوف بر حدّی نکند و قیدی از قیود دامن همت او نگیرد و اگرچه این معنی مادهٔ مشاهدهٔ سرّ جمع الجمع است. امّا بی نقصی نیست

۱- F : سال.

۲- F : بجاآورد.

۳- F : گردتن.

۴- F : توبه کرد و نام.

Marfat.com

کہ آن اثباتِ اختیار خود و عدول از باب امر و الہام است و نیز خروج از مرتبۂ
(۱۳۲) عبودیّت محبّیت است، چہ موحّد کہ حق را مختار می بیند مردۂ اختیار اوست
و ہر چہ امر می کند یا نہی می کند، تجاوز ازان ندارد و چون بندہ است نہ بحکم خود است
و چون محبّ است نہ مراد خود می طلبد. پس تجاوز از حدّ کہ بحقیقت مقدّر ازلی بود،
چون ظاہرا این شوایب مذکورہ بدان مترتّب بود، آدم از روی ادب آنرا ذنب دانست
و توبت ازان کرد و گفت: "رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا"[1]، زیرا کہ تجاوز از حدّ ظلم است،
قال اللّٰہ تعالی: "وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ"[2]، و این توبہ
نیز ہم از مقتضیٔ مشاہدۂ جمع الجمع است تا تجاوز از حدّ نیز حدّی و قیدی دیگر نشود بلکہ آدم
مطلقیست من حیث القابلیّۃ مقیّدی من حیث الامر الی الفعل والترک، اگر گفتند
افعل، می کند و اگر گفتند لا تفعل، نمی کند و اگر گفتند، آنچہ کردی گناہ بود، می گوید دیگر نکنم و
اگر می گویند طاعت بود، میگوید توفیق زیادتی میخواہم و حصول آن نہ از من بود و در
جملہ فاعل مختار حق است بحقیقت. و بمجاز نسبت فعل بسوی بندہ کردہ می شود،
از آنست کہ اسرار فعل بحق راجع می دارند و ظاہر آنرا بہ بندہ نسبت میدہند و بواسطۂ
آن اسرار ہر فعلی را اعتبارات و متعلّقات متفاوت پیدا می شود. چنانچہ منہی
از آنجا مامور شود و مامور منہی. و رخصت و عزیمت، چون ناسخ و منسوخ بکار
افتد و وجہ و قول در فتوی معمول کرد (کردد؟) و راجح شایع و مرجوح بخصوصیّت

۱۔ الاعراف: ۲۳.

۲۔ الطّلاق: ۱.

Marfat.com

ضرورت محکومٌ بہ و لہٰذا توان گفت کہ معصیت آدم سبب ترقیٔ او بود و طاعت ابلیس سبب تنزل او چہ معصیت آدم را بعجز داشت و عجزش مستجلب لطف و مغفرت آمد و طاعت ابلیس را بغرور آورد و غرورش مستحق طرد و لعن کرد یا گوئیم کہ آنچہ از ہر یکی از آدم و ابلیس صادر شد نتیجۂ حکم الٰہی ازان در مقابل بظہور آمد ترک مامور ابلیس سبب رفعت شان مقابل او شد کہ آدم بود و فعل منہی آدم سبب قطعیت و ردّ مقابل او آمد کہ ابلیس بود. چنانچہ ناظم گفت. بیت:

(۱۳۳) عجب تر انکہ این از ترک مامور — شد از الطاف حقّ مرحوم و مغفور
و آن دیگر ز منہی گشت ملعون — زہی فعل تو بی چند و چہ و چون

و می توان گفت کہ منہی کہ سجدۂ غیر حقّ است بنسبت با شیطان مامور شد و چون بامر نرفت ملعون گشت و مامور کہ اکلۂ طیّبات است و گندم ازان جملہ است بنسبت با آدم منہی شد و چون بتوبہ ترک کرد مغفور آمد و توجہ اوّل اقربست بہر وجہ تقلّب اعتبار امر و منہی سبب ردّ و قبولست نی نی بلکہ ہیچ چیز از مذکور سبب ہیچ چیز دیگر نیست ارادت حق تعالی در صورت امر و نہی از پردۂ کمون روی بجلوۂ ظہور آورد و فعل بی علّت برقم "یَفْعَلُ اللّٰہُ مَا یَشَآءُ"[2] و "یَحْکُمُ مَا یُرِیْدُ"[3]، ناصیۂ کاینات را نشان کرد. چنانچہ مقتضیٔ کبریای مالک الملوک باشد. ناظم می گوید. بیت:

۱۔ F : مر ان دیگر ز منہی گشتہ ملعون.

۲۔ ابراہیم : ۲۷.

۳۔ المائدۃ : ۱.

Marfat.com

جناب کبریائی[1] لاابالیست　　منزّه از قیاسات خیالیست

و بر تقدیر اختیار مطلق حقّ تعالی و بی اختیاری بنده و انکه نه عمل سعید موجب سعادت اوست بلکه "السّعید من سعد فی بطن امّه"، و نه عمل شقی موجب شقاوت اوست بلکه "والشّقی من شقی فی بطن امّه"، و انکه کار بقدر سابق وحکم علم الٰهی منوط است، می گوید. بیت:

چه بود اندر ازل ای مرد نااهل　　که این یک[2] شد محمّد و ان ابوجهل

چه حکم ازلی بیش از محامد حضرت محمّدی علیه الصّلوة والسّلام درین عالم بران رفته که آن حضرت اشرف مقبولان باشند و بیش از ظهور جهالات ابی جهل علیه اللّعنه برآن که او ازل مردودان بود، پس عمل بنده درقبول و ردّ او دخل ندارد اگر باختیار بنده بودی مردود خود را مقبول کردی لیکن تا لطف ازلی شامل حال کدام نشأه بوده او مقبولست و تا قهر درشان که بکار آمده او مردود دست و لطف و قهر ازلی بی علّت است و اعتراض برفعل بی غرض حقّ تعالی از عدم معرفتست بلکه از ضعف توحید است که یک مؤثّر در وجود مشاهده نمی کند و مقتضیٔ توحید اینست که مؤثّر بحق و مختار مطلق حضرت الٰهی شناسد (۱۳٤) چه بحقیقت اوست که فاعل مختار است در وجود نه آدمی و دیو پری و نه ملک و فلک و زمانه ازینجاست که اعتراضی بر زمانه کنند اعتراض برحقّ تعالی است و اعتراضی است که از نوعی از شرک خالی نیست، چه زمانه را مختار میدانند تا اعتراض براو می کنند و حقّ را نیز اعتقاد کرده که مختارست، پس از اعتراض او بر زمانه و دشنام

۱۔ F: کبریائی.　　۲۔ F: این شد با محمّد.

Marfat.com

او زمانه را اثبات دو مؤثّر مختار لازم آمد و این معنی در حقّ حق ناسزاست یا زمانه واسطه می داند و دشنام بواسطه دادن چون واسطه اختیار ندارد، دشنام باصل دادنست. نمی بینی که چون دشنامِ نوکر دهند، خواجه بر بخذ گوید من اوام، چه او را اختیاری نیست پس برفعل من اعتراض است و دشنام او دشنام منست، قال النبیّ صلّی اللّٰه علیه وسلّم. حکایة[1] عن اللّٰه تعالی "یوذینی ابن آدم بسبّ الدّهر وانا الدّهر اقلب اللّیل والنّهار". ناظم قدّس سرّه برطبق معنیٔ حدیث قدسی می گوید. بیت :

کسی کو با خدا چون و چرا گفت — چو مشرک حضرتش را ناسزا گفت
ورا زیبد که پرسد از چه و چون — نباشد اعتراض از بنده موزون

قال اللّٰه تعالی : "لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْأَلُوْنَ"[2]، خدا هرچه خواهد کند که فاعل مختارست وفعل او علّت ندارد. لطفش بی غرض قهرش بی غرض. بیت :

خداوندی همه در کبریائیست[3] — نه علّت لائقِ فعلِ خدائیست[4]
سزاوار خدائی لطف و قهرست — ولیکن بندگی در جبر[5] و فقرست

چون گفت که بندگی جبر و فقرست و هیچ بنده اختیار و غنا ندارد، سؤال مقدّر است که در کرامات بندگان مقرّب که اولیا اند چه میگوئی که باختیار خوارق عادات از ایشان ظاهر می شود، در جواب میگوید :

۱- در اصل : حکایت.

۲- الانبیاء : ۲۳.

۳ و ٤- F : هست، و. خ. ل : نیست.

۵- F : شکر و صبر، و. خ. ل : فقر و جبر.

Marfat.com

کرامت آدمی را اضطرار است[1] نه آن کو را نصیبی ز اختیار است[2]

ازین ست که آنان که بخوارق عادات ایشان عالمها متغیر می شود، گاه هست که در جزئیات امور خویش یا دفع دشمنی ضعیف قوی عاجز اند و منجم ازینجا گوید که اگر کسی را در طالع باشد که کرامت از و ظاهر شود، شود و الا نشود (۱۳۵) و چون حکم بر آنست که حق تعالی فاعل مختار است نه موجب بالذات، طالع نیز درین باب چه مدخل دارد و فی الجملة تا تفسیر اختیار حق تعالی بچه کنند مسئلهٔ کرامات آن زمان نیک متبین شود و تحقیق و تفصیل این مبحث عمیق نه درخور این مختصرست بهرحال چون حق تعالی فاعل مختارست و بنده بحقیقت بی اختیار تکلیف او را جهت چیست؟ ناظم خواهد گفت که در تکلیف حکمت آنست که بنده بشناسد که اختیار مقتضیٔ ذات حق است و بی اختیاری مقتضیٔ ذات بنده و این معرفت بتعریف حق تعالی است در صورت تکلیف که تکلیف فرموده بنده برانست که مکلف به تقدیم رساند و ناگاه صورتی واقع می شود که نمی تواند 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 ذنبست یا حال توبه و اعتذار یا حال عجز و انکسار یا حال اضطراب و انبساط یا حال خطاب و عتاب حق تعالی با او یا حال عقاب و عذاب و پس تکلیف مذکور

۱ـ F : ز اضطراریست.

۲ـ F : نصیبی اختیاریست.

Marfat.com

چون در همه احوال سبب معرفت مذکوره می گردد، نظر بغایت در حق بنده از مقتضاء علم و عدل و لطف و فضل حضرت الٰهی باشد. چنانچه ابیات آینده از ناظم قدس سره ادا این معنی می کند که می گوید: بیت:

نبوده هیچ جبرش[1] هرگز از خود — پس انکه پرسدش از نیک و از بد
ندارد اختیار و گشته مأمور — زهی مسکین که شد مختار و مجبور
نه ظلم است این که عین علم و عدلست — نه قهرست[2] این که محض لطف و فضلست
بحکمت[3] زان سبب تکلیف کردند — که از ذات خودت تعریف کردند
چو از تکلیف حق عاجز شوی تو — بیکبار از میان بیرون روی تو
بکلیت رهائی یابی از خویش — غنی گردی ز حق[4] ای مرد درویش
برو جان پدر تن در قضا ده — بتقدیرات یزدانی رضا ده

چون مخاطب را برضا امر می کند و اخص وسائط امر نطق است، جای آنست که از نطق و بحری که منتهی باین اثرست (۱۳۶) و آنچه ازان بحر بمنزلهٔ گوهرست، سوال کنند سوال می کند.

سؤال:

چه بحرست انکه نطقش ساحل آمد — زفغر او چه گوهر حل آمد

۱- F: خبرش.
۲- F: جور.
۳- F: بشرعت.
۴- F: بحق.

جواب :

یکی دریاست ہستی نطق ساحل　　صدف حرف وجواہر دانش دل

از برای شمول واحاطت ہستی را دریا خواند ونطق را ساحل ازان کفت که دریای وجود را من حیث التعینات والاعتبارات درمرتبۂ انسانی بروزی باقصی الغایۃ ہست و درنطق انسانی ظہوری باعلی النہایۃ و دانش دل را کوہر کفتہ چہ از دریای وجود بوسیلۂ نطق انسانی اثر اَنفَسْ حقیقت علم است که از باطن بظاہر می رسد وہر چہ نفیس تر ست درعرف آنرا کوہر می کویند وکوہر را که کافش بجیم بدل کردند جوہر کشت وچون علم دل انواعست، ناظم آنرا جوہر کفت ومعلومست که جواہر بحر مروارید می باشد که در صدف پرورده شده وصدف از آفریدهائی است که دریای جان دار است والله تعالی درجان او ارادت آن بیدا کرده که بروزی آب آید و دهان بکشاید واز قطرهای باران چندانک حوصله اش باشد تلقی نماید ودهان باز ہم بردو آن قطرهای لولو ولؤلؤ لالا که جواہر کران بہاست شود، لیکن تا قطره در درون او صورت کوہر می کیرد جان او در سر وکار این معنی میرود که چندان دہن بہم می نہد که عاقبت بمی میرد . چون صدف معلوم شد که جبیست دانش دلرا صدفی باید که درو پرورده شود . ناظم قدس سرّه کفت آن حرفست ودریا را موجی است ودر موج دریای وجود می کوید :

بہر موجی ہزاران درّ شہوار　　برون ریزد ز نقل ونقص واخبار

اکرچہ معلومات منحصر در نصّ واخبار نیست کوئیا اشارت بانفع وافید می کند که علم قرآنی وجوامع احادیث سیّد آخر زمانی محمد مصطفی است علیه افضل الصّلوات

Marfat.com

و اکمل التحیات وکلمات مترتبه بران که (۱۳۷) مکاشفات عرفانی و الهامات ربّانی است . چنانچه ناظم گفت :

هزاران موج خیزد هر دم از وی　　نگردد قطرهٔ هرگز کم از وی

قال الله تعالی : "وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ یَمُدُّهٗ مِنْ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ کَلِمٰتُ اللّٰهِ". زهی دریای هستی که امواج او پایان ندارد. بیت :

وجود علم ازان دریای ژرفست　　غلاف درّ او از صوت وحرفست

معانی چون کند زانجا[2] تنزّل　　ضرورت باشد او را از تمثّل

لاجرم به آنچه مذکور شد تمثیلی نظم می کند و میفرماید .

تمثیل :

شنیدم من که اندر ماه نیسان　　صدف بالا رود از قعر عمّان[3]

زشیب قعر بحر آید برافراز　　بروی بحر بنشیند[4] دهن باز

بخاری مرتفع گردد ز دریا　　فرو بارد بامر حقّ تعالی

چکد اندر دهانش قطرهٔ چند　　شود بستهٔ دهان او بصد بند

رود با قعر دریا با دلی[5] پر　　شود آن قطرهٔ باران همه[6] دُرّ

۱- لقمان : ۲۷.　　۲- F : اینجا.

۳- F : بحر.　　۴- در اصل : بشیند، و. F : بنشیند.

۵- F : دلی.　　۶- F : یکی.

Marfat.com

بقعر اندر رود غوّاص دریا　　ازو آرد برون لؤلؤ لالا
تن تو ساحل و هستی چو دریاست　　بخارش فیض و باران علم اسماست

سابق شذ که نطق را ساحل دریای وجود گفته بوذ و اینجا تن انسانرا ساحل می گویذ و این اعتبار نیز زیباست چراکه منتهای مراتب وجود درصورت بدن انسانیست و در معانی نطق انسانی و تعبیر از بخار دریای هستی در بیت بفیض و از باران بعلم اسما ازان جهت کرده که چنانچه باران تفصیل بخارست علم اسما نیز تفصیل فیض علم مطلق است اکنون غوّاص می بایذ که در بحر هستی غوص کند و لآلی علوم از اصداف حروف که بمنزلهٔ ظرف و غلاف آن معانی اند بیرون کشد و غوص کننده جز عقل صافی از کدورات خیالات و اوهام نیست. چنانکه گفت. بیت:

خرد غوّاص آن[1] بحر عظیم است　　که او را صد جواهر در گلیم است
دل آمد علم را مانند یک ظرف　　صدف با[2] علم دل صوتست با حرف
(۱۳۸) نفس گردد روان چون برق لامع　　رسد زو حرفها با گوش سامع

و چون حروف که ظروف معانی اند بمحلّ ادراک پیوست مدرک زیرک بایذ که بزینت آن عبارات از راه نروذ و بظاهر باز نماند که از ظرف صورت حرف ظرفی نتوان بست و بایذ که بران شوذ که البتّه معنی بداند ازان می گویذ. بیت:

صدف بشکن برون کن در شهوار　　بیفکن پوست مغز نغز بردار

---

۱. F: این.

۲. F: بر.

Marfat.com

چون تنبیه کرده که از اوانی حروف معانی مقصود است تا کسی نگوید که مثل آلیات که مقدمات علی الفاظ انداز قبیل آن مقاصد است، می گوید. بیت:

لغت با اشتقاق و نحو با صرف — همی گردد همه پیرامن حرف
هر آنکو جمله عمر خود درین کرد — بهرزه صرف عمر نازنین کرد
ز جوزش قشر سبز افتاد در دست — بباید مغز هر کو پوست بشکست

اما قشریات که عبارتست از علوم آلیه وقتی طرح توان کرد که علوم دینیه از مدد آن مفروغ گشته است والا چون هنوز موقوف علیه است چگونه مطروح گردد ازان می گوید:

ولی بی پوست ناپختست هر مغز — ز علم ظاهر آمد علم دین نغز
ز من جان برادر پند بنیوش[1] — بجان و دل برو در علم دین کوش

و ناچار مقدمات آن نیز که علوم آلیه است تحصیل باید کرد و در جمله هرچه دانند به ازان که ندانند خواه که بعضی از علوم مقدمات بعضی باشند و خواه که نباشند، چه شرفی بالاتر از علم نیست. چنانچه گوید. بیت:

که عالم در دو عالم مهتری یافت — اگر کهتر بُد از وی مهتری یافت[2]

اما شرطست که علم (عالم؟) دین عامل باشد و اگر نه می گوید که، بیت:

عمل کان از سر احوال باشد — بسی بهتر ز علم قال باشد

۱ـ F: بینوش.

۲ـ F: سروری.

Marfat.com

چه علم بی عمل نفع ندارد و عمل بانیّت و اخلاص و شوق و حال در دنیا و آخرت سودمند است. اگرچه هم ناظم که باین معنی قایل شد خود اضرابی می کند و علم را بحسب مصدر مرتبت از علم (عمل؟) بالا می نهد (۱۳۹) بهر کیفیّت که علم باشد و بهر کیفیّت که عمل باشد. چنانچه می گوید:

ولی کاری که از آب و گل آید[1] نه چون علم است کان کار دل آید[2]

چه چندانکه میان عالم جان که بمنزلهٔ شرقست و معانی از انجا شروق می کند و عالم جسم که بمنزلهٔ غربست و معانی از انجا غروب می یابد فرقست، میان اعمال و علوم فرقست خواه که عمل از سر احوال باشد و خواه که علم منسوب بقال یا حال باشد. چنانچه ناظم می گوید:

میان جسم و جان[3] بنگر چه فرقست که این را غرب گیری[4] و آن چو شرقست
ازینجا[5] باز دان اعمال[6] و احوال بنسبت با علوم قال با حال

لیکن این شرف فرع تحقّق علم است. و عالمی که محبّت دنیا با جان او سرشته باشد گو نیا خود جاهل است و علمی ندارد که دوستیٔ دنیا مقتضای جهل است نه مقتضای علم. ولهذا ناظم می گوید:

---

۱ و ۲ـ F: آمد.

۳ـ F: ندارد.

٤ـ F: گیرد، و. خ. ل: گیری.

۵ـ F: آنجا.

٦ـ F: ندارد.

Marfat.com

نه علم است انکه دارد میل دنیی | که صورت دارد اما نیست معنی
نگردد[1] علم هرگز جمع با آز | ملک خواهی سگ از خود دور انداز

درین بیت حرص دنیا را تشبیه بسگ کرده که بر مردار حریص است. امیرالمؤمنین و امام المتقین علی ابن ابی طالب علیه (علیه الصلوه و السلام) فرمود که، "الدنیا جیفة و طالبها کلاب"، چنانچه طلب دنیا از صفات سگی است و حرص غالب طلب آخرت از صفات ملکیست و عقل کامل معنی جوئی و ملک سیری با صورت پرستی و سگ صفتی جمع نمی کردد و گویا آنچه در خبر آمده است که ابی طلحه رضی الله عنه روایت کرد که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرمود: "لا یدخل الملائکة بیت فیه کلب و لا تصویر"، بیان این حالست که مذکور شد. ناظم می گوید:

علوم دین ز اخلاق فرشتست | نباشد در دلی کان[2] سگ سرشتست
حدیث مصطفی آخر همین است | نگوشنو که البته[3] همچنین است
درون خانهٔ چون هست صورت | فرشته ناید اندر وی ضرورت
برو بزدای روی تختهٔ دل | که تا سازد ملک پیش تو منزل
(۱۴۰) ازو تحصیل کن علم وراثت | ز بهر آخرت میکن حراثت

تعلم علم آخرت بقوت ملکی حاصلست و آنست علما را وراثت انبیا، چنانچه مشهوراست که، "العلماء ورثة الانبیاء"، و این علم است که علم وراثت است و

۱- F: نگردد جمع هرگز علم با آز.
۲- F: کو.
۳- F: البته چنین است.

Marfat.com

نتیجهٔ آن کسب اخلاق حمیده و ترک صفات ذمیمه و سیر فکری در مراتب آفاق و انفس کردن و نشانهای قدرت و حکمت حضرت ربوبیّت باز جستن. چنانچه ناظم گوید.

بیت:

کتاب حقّ بخوان از نفس[1] آفاق　　مزیّن شو به اصل جمله اخلاق

چون بتزیّن اصول اخلاق حمیده فرمود بیان می کند که اصول آن چند است و آن بیان را چون قاعده می گرداند در طور کسب آن اخلاق و می گوید.

قاعده:

اصول خلق نیک آمد عدالت　　پس از وی حکمت و عفّت شجاعت

عدالت در نفس انسان توسیط اوست، و در قوّتهای او که عمل می کند تا هر یکی در حدّ خود بی افراط و تفریط می شوند و حکمت دانستن چیزهاست ـ چنانچه چیزهاست ـ بقدر طاقت بشری و عمل بمقتضای دانش. و عفّت طاعت داشتن قوّت شهوتست نفس انسانی را تا تصرّف شخص در مشتهیات بر وفق عقل و حدّ شرع باشد. و شجاعت فرمان برداری قوّت غضب است نفس انسانی را و اگر این صفت نفس را حاصل است در امور هایله مضطرب نمی شود. و امّا عدالت را در بیان اجمالی از آن مقدّم داشت که او مناط اخلاق است و در بیان تفصیلی او را بآن اعتبار مؤخّر میدارد که تمامیٔ اخلاق باو حاصلست و در هر نفس که این اخلاق چهارگانه هست نشانهٔ آن ظاهرست که خداوند آن نفس حکیم علی التحقیق است نه مجرد تسمیه چه اتّصاف

۱ـ F: نفس و.

Marfat.com

باین اخلاق بر وفق علم بر نفس انسانیست و ازین جهت تقسیم حکمت بر نظری و عملی کرده اند و ناظم برین معنی اشارت می کند و می گوید:

حکیمی[1] راست کردار[2] است و گفتار کسی کو متّصف گردد بدین چار

(۱۴۱) بعد از انکه علی الاجمال رسوم اصول اخلاق گفته شد علی التفصیل طرفی افراط و تفریط ازین چهار خلق تعیّن می یابد و تحذیر از وقوع هریک ازان می رود تا متخلق برسبیل قصد و توسّط راه کمال نفس مسلوک دارد. بیت:

بحکمت[3] باشدش جان و دل آگه نه گربز باشد و نه نیز ابله

گربزی طرف افراط حکمت است و آن استعمال قوّت فکری است بی احتیاج و یا زیادت از حدّ احتیاج. و ابلهی طرف تفریط حکمتست و آن تعطیل فکرست باختیار:

بعفّت شهوت خود کرده مستور شره همچون خمود از وی شده دور

شره طرف افراط شهوت است که میل مشتهیات زیادت از قدر مرضیّ می باشد، و خمود طرف تفریط شهوت که باختیار از مستلذّی که شرع[4] و عقل پسندیده اند میل انقطاع می یابد و گاه هست که آن استلذاذ ضرورتست. بیت:

۱- F: حکیم.

۲- F: گفتارست و کردار.

۳- ز حکمت.

۴- در اصل: شهر.

Marfat.com

شجاع (و[1]) صافی از ذلّ و تکبّر　　مبرّا ذاتش از جبن و تهوّر

ذلّ و تکبّر طرفی تفریط و افراط شجاعتست. امّا ذلّ انکسار نفس است بی ضرورت شرع و عقل، و تکبّر بزرگی نمودن نفس نه بجایگاه خویش. و جبن و تهوّر همچنین طرف تفریط و افراط این صفت است. امّا جبن حذر است از انچه حذر ازان جمیل نیست مثل کلمة الحقّ ناگفتن. و از مقابلهٔ دشمن تحاشی کردن. و تهوّر اقدام بران چیزی است که عقل و شرع توقی ازان مستحسن می دانند. و جبن و تهوّر در اضداد خلق شجاعت از ذلّ و تکبّر مشهور است و از اطراف غیر مشهور این دو ازان جهت ذکر کرده تا توهّم نیفتد که این اطراف که ذکر می رود بر سبیل حصر مذکورست بلکه از اطراف هر یک از اصول اخلاق دو طرف مشهور ذکر می یابد. بیت:

عدالت چون شعار ذات او شد　　ندارد ظلم ازان[2] خلقش نکو شد

بعضی از متخلّقان در طرفی افراط و تفریط عدالت ظلم و انظلام را ذکر کرده اند که ظلم تجاوز از حدّ ماینبغی باشد و انظلام قبول این (۱۴۲) مجاوزت با وجود امکان دفع. و ناظم اینجا ذکر ظلم تنها می کند چه خواهد گفت که هر یکی از اخلاق حسنه را دو ضدّ بود و ظلم را یکی زیرا که فرو گذاشت ماینبغی همان تجاوز از حدّ ماینبغی می شود عند التّحقیق و چون ذکر مجموعِ مشهورات رذایل کرد که اطراف اصول اخلاق حمیده اند. اشارت می کند بحدّ وسط که حسن خلق آنجاست و این حدّست که بصراطِ مستقیم تشبیه می یابد که بر وی دوزخ گذشته است و از موی باریک تر و از شمشیر تیزتر است.

---

۱. F.　　۲. F: زان.

Marfat.com

پس برین حدّ سلوک کردن در غایت تعسّر باشند و باندک میلی دران می افتند الّا من حفظه الله ویسّر علیه العبور، می فرماید:

همه اخلاق نیکو درمیانه است | که از افراط و تفریطش کرانه[1] است
میانه چون صراط[2] مستقیم است | زهر دو جانبش قعر جحیم[3] است
بباریکی و تیزی همچو[4] شمشیر | نه روی گشتن (گشتن) و بودن بر دو دیر
عدالت چون یکی دارد[5] از اضداد | همین[6] هفت آمد آن اضداد زاعداد
بزیر هر عدسّری هفت است | وزان[7] درهای دوزخ نیز هفت است

سر مطابقهٔ اضداد اصول اخلاق حمیده با ابواب جهنّم اقتضای آن می کند که هر یک از رذایل نفس که اتّصاف یابد او را بدری از درهای دوزخ کشد و چون در آخر از دوزخ بازاء ظلم است وشی تا بحدّ آخر نمیرسند کوئیا مهیّا نیست خواهد گفت که دوزخ از ظلم آماده شده است و در برابر ظلم عدلست. چنانچه در برابر دوزخ بهشتست. پس کوئیا بهشت از عدل مهیّا باشند. چنانچه ناظم قدّس سرّه می گوید.

چنان کز ظلم دوزخ[8] شد مهیّا | بهشت آمد همیشه عدل را جا

از اطراف اصول اخلاق حمیده ناظم اشارت بمطابقهٔ ابواب جهنّم کرد که هفت است

۱- F: کرانست.
۲- F: صراط المستقیم.
۳- F: جحیم.
۴- F: موی و شمشیر، و. خ. ل: همچو.
۵- F: ز.
۶- F: همی هفت آمد این.
۷- F: ازآن.
۸- F: شد دوزخ.

Marfat.com

از شعب ان اخلاق نیز اشارت بمطابقهٔ ابواب جنّت می توان کرد که گویند در بای بهشت هشت است در ازا، شت شعبه از اخلاق حمیده ذکا و تحفّظ از شعب حکمت و حیا وسخا از شعب عفت و ا(د) رقّت از شعب شجاعت و وفا و عبادت از شعب عدالت (۱۴۳) و رسوم این شعب ذکر کنیم تا عمل بمقتضیٔ علم باشد از هر سعادت مندی که میخواهد که بآن صفات متّصف گردد امّا ذکا آن بود که سرعت انتاج قضایا و سهولت استخراج نتایج ملکهٔ شود و تحفظ آن بود که صورتها که عقل یا وهم استخلاص کرده باشد نیک نگاه دارد امّا حیا انحصار نفس است از ارتکاب قبیح از جهت حذر از استحقاق مذمّت و سخا آنست که انفاق ما ینتفع به کند بحدّی که شرع و عقل جایز دارند و ایصال آن بمحل استحقاق باشد و امّا حلم آن بود که شخص در مکاره آشفته نگردد و غضب آسان آسان او را بحرکت نیارد و رقّت آن بود که شخص از مشاهدهٔ تألّم ابنأ جنس متأثر گردد بی اضطرابی که در افعال او حادث شود و امّا وفا آن بود که نفس در معاونت مستحق و مرافقت رفیق و تعهّد امر مستحسن طریقت اتمام مسلوک دارد و عبادت آنست که ملازم امر و فرمان خالق باشد پس در اوامر ارتکاب ماموراتست کند در نواهی از منهیّات اجتناب نماید و تعظیم وسائل عبادت که در ملایکه و انبیا و رسل اند و توقیر اوصیا و ائمّه و اولیا و مقرّبان و علما و هداة سبل بتقدیم رساند و مراسم دین همه طاعت شناسد و از ان عدول نجوید تا وفا بعهد حقّ تعالی که عبارت از عبادتست بجای آورده باشد چه فرموده است: "اَوْفُوا بِعَهْدِی اُوْفِ بِعَهْدِکُمْ وَ اِیَّایَ فَارْهَبُوْنِ"[1]، و بباید دانست که شرط عبادت آنست که از شرک جلی که شرک غیر حقّ است دران و از شرک خفی که ریا و سمعه است پاک باشد.

۱- البقرة: ۴۰.

Marfat.com

و الّا نه عبادت باشذ و نه از عدالت باشذ بلکه ظلم باشذ، چه حضرت معبود بحق میفرمایذ که، "اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ"[1]، و مقرّرست که جزاء عدل جنیست و جزای ظلم جنیست؟ ناظم می کویذ. بیت:

جزاء عدل نور و رحمت آمد　　جزاء ظلم لعن و ظلمت آمد

همه چیز بواسطهٔ عدالت روحی مناسب پیدا می کند. چنانچه ملک عالم از عدالت سلاطین (۱۴۴) بروح معموری می رسذ و آنست احسان ایشان که حضرت مالک الملوک جلّت کلمته میفرمایذ که، "اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ"[2]، و جسم جان از ممرّ عدالت می یابذ. ناظم قدّس سرّه ازاینجا کفت:

ظهور نیکوئی در اعتدالست　　عدالت جسم را اقصی الکمالست
مرکّب چون شود مانند یک چیز　　ز اجزا دور کردد فعل و تمیز (تمییز)

و این معنی از عدالت در مرکّب دست دهد که هیچ یک از اجزا غالب نباشذ، تا فعل خود علی سبیل الانفراد و الامتیاز ظاهر کند. پس آن زمان جسم مرکّب را مشابهت با بسیط پیدا شود که بشرکت همه اجزا و عدالت همه مرکّب را یک مزاج بحصول پیوندد و باین مناسبت میان جسم مرکّب و روح بسیط تألّف افتد. چنانچه ناظم می کویذ:

بسیط الذّات را مانند کردد　　میان این و آن پیوند کردد

لیکن این پیوند نه تألّفیست و تعلّقی که درمیان اجسام می باشذ ازان می فرمایذ.

۱ـ لقمان: ۱۳.

۲ـ النّحل: ۹۰. ۳ـ ۴.

Marfat.com

بیت :

نه پیوندی که از ترکیب اجزاست　　که روح از وصف جنسیت[1] مبراست

این موضع و مواضع دیگر درین کتاب معلوم می شود که ناظم ببساطت روح و تجرّد او قائل است و شرط تعلّق آن مجرّد بسوی مرکّب اعتدال مزاج مرکّب و تسویهٔ ارکان و صفا مادّه می دارد تا می گوید. بیت :

چو آب و گل شود یکباره صافی　　رسد از حقّ بدو روح اضافی

چو یابد تسویت اجزاء[2] ارکان　　درو گیرد فروغ عالم جان

حقّ تعالی در تعلّق روح آدم ببدن مبارک او میفرماید که "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ"[3]، ناظم بعد ازان که کیفیّت تعلّق روح بسوی بدن باز نمود از برای مزید توضیح تمثیلی می کند در شعاع آفتاب و زمین نسبت باکسی که استبعاد می نماید از تعلّق مجرّد که متحیّز نیست بامرکّب که متحیّز است و اگرچه تمثیل در صورت دو جسما نیست، چه توافق مشبّه و مشبّه به در همه جهات شرط نیست. پس می گوید. بیت :

(۱۴۵) شعاع جان سوی تن وقت تعدیل　　چو خورشید و زمین آمد بتمثیل

تمثیل :

اگرچه خور بچرخ چارمین است　　شعاعش نور[4] و تدبیر زمین است

۱ـ F : جسمیّت.　　۲ـ F : اجزای وارکان.

۳ـ الحجر : ۲۹ و ص : ۷۲.　　۴ـ F : ندارد.

Marfat.com

طبیعتهای عنصر نزد خود نیست　　کواکب گرم و سرد و خشک و تر نیست[1]

و منجمان که تقسیم کواکب باعتبار طبایع کرده اند نظر بمنسوبات دارند و آثار کواکب دران منسوبات. پس بعضی از آنچه اضافت بمنسوب می کنند بسوی منسوب الیه نیز مضاف می گردانند ازان جهت در تأثیر شمس میگویند:

کواکب[2] جمله از وی گرم و سرد است　　سپید (و سرخ[3]) و سبز و آل و زرد است

بود حکمش روان چون شاه عادل　　که نه خارج توان گفتن نه داخل

پادشاه مثلا در ایوان عزت خود بر تخت سلطنت است و حکم او که بمنزلهٔ فعل اوست در ممالک او روان. پس او در خانهٔ خود است نه در ممالک و ازینجا نتوان گفت که او داخل در ممالک است و فعل او از فاعل جدا نیست. پس از ممالک که حکم او دران روانست نتوان گفت که او خارج است و همین است شان آفتاب عالم تاب که سلطان افلاک و ارکانست و حال جان با جسم نیز همچنانست و لهذا گفته اند که روح نه داخل است در جسم و نه خارجست از جسم چرا که حال او را در تعلق بجسم تشبیه بحال سلطان و مملکت کرده اند و از بعضی نیز تشبیه یافته حال او بحال عاشق با معشوق چه عاشق گویا اگر بصورت از معشوق جداست بمعنی هر جا که معشوق آنجاست او آنجاست و در کلمات حضرة مصطفویه علیه الصلوة والسلام والتحیه آمده است که "المرء مع من احب"، و

۱- F: و در اصل: ندارد.

۲- F: عناصر.

۳- F: و در اصل: ندارد.

Marfat.com

در مثال اوّل جسم بمنزلهٔ مملکت است و سلطان روح ازان جهت بدو تعلّق گرفته و در مثال دوُم جسم مرکّب بمنزلهٔ صاحب حسنیست که جانرا بواسطهٔ حسن او تعلّق بسوی او حاصل میشود و حسن او در عدالت اجزا و ارکان اوست. چنانچه فرمود. بیت:

چو از تعدیل گشت ارکان موافق　　زحسنش نفس گویا گشت عاشق

در شریعت جایز است که یک نظر (۱۴۶) زنرا که نکاحش میکنند به بینند تا اگر جمیل باشد مقدّمهٔ محبّت شود، بیرون از فوائد و اعراض (اغراض؟) دیگر که در ضمن این نظر است، ناظم تشبیه جسم به نسبت با جان بمنظور از جهت نکاح می کند. بیت:

نکاح معنوی افتاد در دین　　جهانرا نفس کلّی داد کابین

ونسبت وقوع این نکاح بانکه در دینست گویا اشارتست بواقع در آیت، "فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّیْنُ الْقَیِّمُ"[1] ونکاح مذکور عبارتست از تعلّق داذن حضرت حقّ که ولّی مطلق است ارواح را باجسام وفی الواقع این نکاح را صداقیست که جهان جسم کل از وکالت عروسان اجسام آنرا فرا میگیرد و آن نفس کلّست، چه منشأ تدبیرات همه نفوس نفس کلّست و منشأهٔ قبول همه اجسام آن تدبیرات را، جسم کل. یا خود بکابین که گفته مراد اعطای نفس کلیّه باشد از حضرت حقّ فیّاض مطلق عالم واین اعطا تشبیه یافته باشد بکابین ازان جهت که زن بی کابین نمی باشد و عالم بی نفس کلیّه نمی تواند بود چه تدبیر عالم بواسطهٔ اوست ونظام بی تدبیر صورت نمی بندد. واللّٰه اَعْلَمُ. بعد ازانکه کیفیّت

۱۔ الرّوم: ۳۰.

Marfat.com

تعلق روح ببدن معلوم شد بیان ظهور خصائص نشاهٔ انسان می کند که بتوسط نفس بدن حاصل است :

از انسان می بدید آید فصاحت[1] علوم و نطق و اخلاق[2] و صباحت

بفصاحت آن میخواهد که اگر در افراد کلمات نظر کنند تنافر حروف و غرابت الفاظ و مخالفت قیاس لغوی نیابند و چون در ترکیب بینند ضعف تالیف و تنافر کلمات و تعقید نباشد و معلوم می تواند بود که ادراکات کلیه خواسته باشد و صنایع جزئیه نیز و نطق و لفظ چون مشترک است میان ما یتلفظ 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 آنست اینجا که صفات مرضیه مکتسبه ارادت کرده باشد و بصباحت تناسب صور و جه انسانی (۱۴۷) میخواهد و تلالای آن و گاه می باشد که شخص را صباحت هست امّا در طباع و نفوس او را قبولی نیست که می گویند آن ندارد و گفته اند که ، بیت :

با تو چیزیست بجز حسن که آنش خوانند مرد صاحب نظر از حسن تو آن میطلبد

و آن ملاحتست که می افتد که شخص را هیچ تناسب صور و اعضا نیست و تلالای وجه نیست امّا مقبول و مطبوع طباع و نفوس افتاده است. پس آن دارد که ملاحتش نام کرده اند و ملاحت هر جا که دست داد ربا بنده است و بر آشوبنده دلها بتخصیص که با حسن و صباحت جمع و آن نه امریست که تعلق بلطافت بدن یا تناسب اعضا و

۱- F : ازیشان .

۲-F : اخلاص .

Marfat.com

تلالأ وجه دارد بلکه عطائیست معنوی الٰهی که بجهان صورت و مثال تعلّق ندارد تا خدا آن بکه میدهد از آنست که میگوید. بیت :

مَلاحت از جهان بی مثالی درآمد همچو رندِ لاابالی
بشهرستان نیکوئی عَلم زد همه ترتیب عالم را بهم زد

و غالب ملاحت با حسن و صباحت می باشد از ان جهت او را تعلّق بشهرستان نیکوئی دارد و ترتیب عالم از ان گفت که برهم میزند که شورانگیز و فتن و مفتن است، و اموری که عقل بهم نهاده است چون عاشق از جهت او مفتون ملیح گشت نسبت با او بهم برآمد و پیغمبر علیه السّلام فرمود و کودکی که در وی شایبهٔ تعلّق خاطر بود از برابر مجلس باز ورای مجلس نشاندند و آن فقیه که نظر بسوی کودک حسن الوجه مطلقا حرام می دارد چون علت شایبهٔ فتنه است، تفقه آنست که نظر بسوی کودک ملیح نیز حرام دارد و بباید دانست که ملاحت در مجمع دارد با حسن و جمال می باشد و با نطق و مقال می باشد که میگوید. بیت :

کهی بر رخش حسن او شهسوارست کهی با نُطق تیغ آبدارست

هر جا که ملاحت کلام هست تأثیر هست و آن تأثیر را به تأثیر تیغ تیز نسبت کرده است امّا آنست که چون در سخن است نام او میگردد و بلاغتش میخوانند که کلام بمقتضای حال راندن است با انکه فصیح باشد میگوید :

(۱٤۸) چو در شخص است خوانندش ملاحت چو در لفظ است گویندش بلاغت

۱- F : تیغ نطق .

۲- F : نطق .

Marfat.com

ولی و شاه و درویش و پیمبر　　همه در تحت حکم او مسخّر

زیرا که تصرّف بوجه قبول طبع دارد و طبع مشترک همه است و ازینجاست که در نبوّات صرف طبع از توجّه بسوی او در بعض محال آمده است. مثل انکه همه جا بکلام ملیح توجّه نباید کرد که گاه هست که مبتدع بکلمات شیرین سنّی را از راه می برد و چنانکه گفته شد صرف توجّه از ملاحت امرد بباید کرد که آنچه با اوست بلای خداست و آنست که همه آشوب و فتنه از آنست و در واظهر امارت تأثیر مؤثّر حقیقی بر وجه قضاست. چنانچه ناظم قدّس سرّه میگوید:

درون حسن روی نیکوان چیست　　نه آن حسنست تنها گوئی[1] آن چیست

جز از حقّ می نیاید دلربائی　　که شرکت نیست در[2] فعل خدائی

کجا شهوت دل مردم رباید　　که حقّ که که ز باطل می نماید

مراد از شرکت در فعل خدائی قضیّهٔ لامؤثّر فی الوجود الّا الله، تواند بود یا انکه هرچه بشر دران اختیار ندارد و نه طبع بشر میگویند که فعل حقّ تعالی است و چون آدمی در ملاحت خود اختیار ندارد بلکه نه امریست از لوا حق مواد و صور نشاهٔ عنصری او آن فعل حق باشد و در فعل حق شرکت اطلاق نتوان کرد امّا هم بقول حق از فعل حق جائی چند تحاشی باید کرد و این معنی آدمی را میسّر است و اثبات کسب اشعری مشعر بدین تحاشیست که کسب فعل مامورٌ الی کسبه کنند و ترک کسب فعل منهی عن کسبه.

۱- F: گوی.

۲- F: کس را در خدائی.

Marfat.com

و این کاهی تواند بود که بمقتضای "یَمْحُوا اللّٰهُ مَا یَشَآءُ وَ یُثْبِتُ وَعِنْدَهٗٓ اُمُّ الْکِتَابِ"[1]، حق تعالی معین بنده باشد تا بکسب فعلی موفق شود و امر بآن باشد و ترک کسب فعلی که نهی از آن بود و الّا اگر این مدد در مراتب افعال نیابد پناه از تجلّی ذاتی بتجلّی ذاتی باید برد و درین حیّز وسایل دخل ندارد و بیان این مذکورات از اشارت حضرت مصطفی صلّی اللّٰه علیه وسلّم در دعا باید جست که می فرموده است که "اللّٰهم انّی اعوذ (۱۴۹) بعفوک من عقابک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منک".

کز از تو بتو در نگریزم چکنم بیش که روم قصّه بدست که دهم

اکنون بباید دانست که اعتقاد صحیح آنست که افعال واقعه از حق تعالی صادر است و ما را جز قوّت اکتسابی در آن نه بخشیده است و از آن رو که این افعال از حق صدور می یابد حق است یعنی نه باطل است و آنجا که منهی است ما را کسب آن باطلست. پس درصورت منهی چون مکتسب ما شود حق باشد درصورت باطل و آنجا که مامور است کسب آن ما را حق است. پس اگر مکتسب ما شود حق باشد در کسوت حق که مکتسب گشته باشد و آنچه مامور است بسنّت الٰهی واسطهٔ آن ملکست و آنچه منهی است بسنّت الٰهی واسطهٔ آن شیطانست و در همه صورتی مؤثّر حقیقی حق تعالی است و ایمان باین معنی آوردن واجبست، چه پیغمبر صلّی اللّٰه علیه وسلّم فرمود که "و بالقدر خیره و شرّه"، لیکن فرمود که بخیر و باشد که خدای آن میسّر کرده باشد و ناظم برطبق آنچه مذکور شد باقی این ابیات این مبحث نظم می کند:

۱۔ الرّعد، ۳۹.

Marfat.com

مؤثر حق شناس اندر همه جای | زحد خویشتن بیرون منه پای
حق اندر کسوت حق دین حق دان | حق اندر باطل آید کار شیطان

بعد از آن که مسئلهٔ غریبه بیان رفت که آن ظهور حق بوذ در کسوت باطل ذکر آن غریب مستجلب ذکر غریبی دیگر گشت که "ای جزء ازید من الکل".

سؤال :

چه جزوست آن که او از کل فزونست | طریق جستن آن جزو چونست

جواب :

وجود آن جزو دان کز کل فزونست | که موجودست کل وین باز گونست

حاصلا مذهب ناظم بر آنست که جز وجود در خارج تحقق ندارد و او واحد حقیقی است وامور متکثره باعتبار تکرار او در مراتب نام موجودیت می پذیرد. پس هر جا که کلی مفروض افتد از یک جیز مکرر در تصور آمده باشد که آن یک جیز وجود است این قدر باشد که از جهت تکرار مکرر در هر صورتی جزوی موجود بحسب اعتبار (۱۵۰) ملحوظ افتد تا کل از اجزا متحصل شوذ وچون کلی که متحصل شذ باعتبار حصول نیافته است الا از یک جیز مکرر که آن وجود است توان گفت که آن وجود جزو او بوذ چه تحصل کل از جزو است وتحصل از وجود شذ واین جزو از کل المعتبر است که موجودش میخوانی البته زاید ست چه او در کل موجود جزو مکرر است وعلی حده متعین و در هر کلی از کلات جزو مکرر و جزو تیش درو منحصر نه فزون ازو و از همه بر سر آمده وهمه موجود که کلست بنسبت با او و او جزء مکرر چون از اعتبار تکرار او سمت موجودیت اعتباری یافته است بحقیقت نه متحقق باشذ بلکه قضیه بر عکس بوذ که او که جزو موجود اعتباری است موجود بوذ و موجود اعتباری نه موجود و

Marfat.com

اگر گویند که چگونه وجود که واحد است از موجود که کثیر است زائد بود که زیادتی اینجا از کثرت متصور است و کثرت موجود راست نه وجود را. جواب سوال مقدر می فرماید که،

بود موجود را کثرت برونی که او وحدت ندارد جز درونی

یعنی کثرت ظاهر موجود سبب زیادتی او بر وجود نمی شود که اگر تعمق می کنند خود موجود بحسب باطن جزو وحدت ندارد، چه یک چیز بود که بتکرار نام او اجزا شد و از اجزا کل که موجود ست متحصل گشت پس بحقیقت کثرت از اعتبار تکرار جزویت ناشیست نه از کلیت که کلیت یک چیز است در کل و جزویت چند چیز در و و ازینجا افزونی جزو بر کل لازم آید که کثرت بواسطهٔ اعتبار تکرار اوست و افزونی بواسطهٔ کثرت و لهذا گفت که، بیت :

وجود کل ز کثرت گشت ظاهر که او در وحدت جزو است سائر

و چون کل بحسب ظاهر بسیار بود یعنی بتعدد اجزا و جزو بحسب باطن یعنی بتعدد اعتبار هر آینه جزو که کثرت او باعتبار قوت است بیش از کل باشد که کثرت او باعتبار فعل است، چه حصر در طرف فعل اظهرست که در طرف قوت و عدم در طرف قوت اظهرست (۱۵۱) که در طرف فعل لاجرم می گوید که،

چو کل از روی ظاهر هست بسیار بود از جزو خود کمتر بمقدار

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 بمذهب تو لیکن وجود را تسمیه بجزو کردن نیک نیست چه تو گفتهٔ که وجود واجب تعالی است. پس این اطلاق نه مناسب باشد و دیگر آنکه جزو بر کل غلبه و فوقیت ندارد، چون وجود جزو داشتی و موجود کل غلبه و

Marfat.com

فوقیت ازآن موجود بوذ نه ازآن وجود می گویذ که:

نه آخر واجب آمد جزو هستی که هستی کرد اورا زیر دستی

اشارت بانکه بمذهب من که ناظم و تو که مناظری این اطلاق خللی ندارذ زیرا که اهلِ نظر و بحث دریکی ازطرق اثبات واجب الوجود میگویند که موجود در وجود احتیاج بعلّت دارذ یا ندارذ اگر ندارد ثبت الواجب لذاته و اگر دارد علّت نه آن اجزا بوذ که از موجود ممکن اند چه تسلسل لازم آیذ. پس علّت آن جزو بوذ از موجود که نه ممکن بوذ فثبت الواجب لذاته و درین تقریر اطلاق جزو بر واجب تعالی کردند از موجود که او جزو موجود است که غیر او از موجود باو قائم است. چرا نشایذ که وجود با انکه او را جزو خواندیم موجود که کلّست باو قایم و متحصّل باشذ و هر آینه درین صورت غلبه و فوقیت جزو راست بر کلّ و اگر نیک بنگرند بمذهب ناظم خود جزو که بوجود اطلاق کرده و او برآنست که کلّ وجود ندارد. پس جزو نیز اطلاق نیافته باشذ و وجود عند التحقیق از جزویّت و کلّیت بری بوذ و در بیان انکه کلّ که موجود دست بحقیقت نه متحقّق است الّا باعتبار میگویذ:

ندارد کلّ وجودی درحقیقت که او چون عارضی شد بر حقیقت

چه حصول کلّ که موجود است اینجا از اجزاست و اجزا حاصل نیست الّا از اعتبار وجود که در بیت حقیقتش خوانده پس حصول مذکور عارض آن حقیقت شده باشذ چه از تکرار او بود (۱۵۲) بحسب اعتبار که حصول مذکور عارض آن حقیقت شده باشذ چه از تکرار او بحسب اعتبار که حصول کل مفروض گشت اکنون اگر نظر بآن کنند که موجود خوذ در اصل چیست، آنرا عین وجود یابند که چیزی جز او نیست. پس

Marfat.com

واحد باشد و اگر نظر بآن کنند که موجود را اجزا است و هر جزوی را وصفی است ناچار از اعتبار اجزا اکثرتی درو تصوّر افتد. پس کثیر باشد. چنانچه گفت. بیت :

وجود کلّ کثیر و احد آید　　کثیر از روی کثرت می نماید

و ازین وجه که کثیر است شک نیست که بحسب اعتبار اجزا کثیر است که تا اجتماع اجزا مفروض نگردد کلیّت صورت نبندد و کلیّت چون حصول او از اجتماع اجزا است امری باشد عرضی و حال عرض در زوال معلوم :

عرض شد هستی کان اجتماعیست　　عرض سوی[1] عدم بالذّات ساعیست

و در بیان زوال کلّ از جهت کلّیت او که امری عرضی است. چنین گفت. بیت :

بهر جزوی ز کلّ کان نیست گردد　　کلّ اندر دم ز امکان نیست گردد

ناظم مضمون این ابیات را مقدّمهٔ آن ساخت که وجود که او را باعتبار موجود که کلّست جزو خواند متحقّق است و بس و موجود که کلّ است امری است اعتباری تا بگوید که وجود واحد متحقّق است که حقّ است و وجود متعدّد اعتباری که عالم است. لاجرم از مقدّمهٔ سخن را انتقال بمقصود داد و گفت. بیت :

جهان کلّست و در هر طرفة العین　　عدم گردد و لا یبقی زمانین

اعتبار وجود جهان که میرود از جواهر و اعراض بیرون نیست و نزد بعضی از عقلا اعراض هر لحظه تجدّد می یابند و تجدّد جواهر بعید انگاشته اند و نظام که از متکلّمان معتزله

---

۱. F: سوئی.

Marfat.com

است بتجدّد جواہر نیز قایل شذہ و بنا بر ارتکاب تجدّد اعراض و جواہر ہر دو ناظم می گوید که در ہر طرفة العین عالم معدوم می کردذ و باز وجود میشود و در وجود بعد از عدم گفت :

دگر باره شود پیدا جہانی　　بہر لحظ زمین و آسمانی

و از تجدّد در ہر لحظه لازم آید :

(۱۵۳) در و چیزی دو ساعت می نپاید　　دران لحظ که می میرد بزاید

و این موت متفرّع باشذ بر عدم بقای عرض دو زمان و انکه جوہر را بی عرض عین نیست یا جوہر نیز دو زمان باقی نیست و بہر حال چون تجدّد باشذ ہمان لحظه که موت متحقّق کردذ و ولادت ثبوت یافته باشذ و ناظم این ولادت مذکوره را که ہر لحظه با جزاء عالم نسبت کرد، چون با موت متحقّق است حشر خوانده زیرا که حشر با موت البتّه بقول شارع واقع است ازان جہت ناظم قدّس سرّه میگوید. بیت :

بہر لحظه جوان این کہنه پیرست　　بہر دم اندر و حشر(۱) یسر(۲) است

اگرچه مراد ازان موت که شارع فرموده نه زوال عرض و فنا جوہر است عموما بلکه مراد زوال حیوة بدنست که بسبب آن ترکیب او باطل میشود و اجزای او متلاشی می گردد و ہمچنین مقصود از حشر که صاحب شریعت گفته نه تجدّد اعراض و جواہر است عموما بلکه مقصود رد اجزای اصلیّه است بحال اوّل و تعلّق روح به بدن بار دیگر. چنانچه فرمود عزّ من قایل در سورة قٓ والقرآن المجید، "یَوْمَ تَشَقَّقُ الْاَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيْرٌ"[۳] پس اطلاق ناظم در بیت از باب تشبیه

۱و۲ : ۴ .　　۳- قٓ : ٤٤ .

Marfat.com

بوذکه زوال اعراض و فنأ جواهر عالم را تشبیه بموت ذی حیوة کرده باشند و تجدد اعراض و جواهر را تشبیه بحشر اموات. و مقوی آنچه گفتیم قول اوست که اضراب میکند از گفتهٔ خود در دفع توهم کسی که پنداشته باشد که حشری که شارع فرموده، مگر همین تجدد اعراض و جواهر نیست تا ناظم میگوید:

ولیکن طامة الکبری نه اینست — که این یوم عمل وآن یوم دینست
ازان تا این بسی فرقست زنهار — بنادانی مکن خود را گرفتار
نظر بگشای در تفصیل و اجمال — نگر در ساعت و روز و مه و سال

الطامة الکبری نامیست از نامهای روز حشر وطم درلغت بچند معنی آمده.
بیراستن موی و ناخن و برزبر چیزی درآمدن و افزون شدن چیزی و چاه انباشتن.
پس در طامه بمعنی اول صفت اصلاح وتزئین ملحوظ باشد (۱۵٤) وبمعنی دوم ارتفاع وعلو وبمعنی سوم زیادتی از متوقع وبمعنی چهارم طمس وتسویه ونعت او بکبارت از جهت آن باشد که این معانی که گفته شد درو بغایت کمال رسیده است، چه روز حشر روزیست که اصلاح و مرمت درو بحیثیتی است که اجسام بالیه وعظام رمیمه چندین هزار ساله باز جمع وتألیف می یابد باحسن هیأتی و اتم زینتی واز جمله زینت انسانی است که موی خود را بیراسته میدارد و ناخن گرفته وآراسته. قال الله تعالی، "اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهٗ بَلٰی قَادِرِیْنَ عَلٰٓی اَنْ نُّسَوِّیَ بَنَانَهٗ"[۲]، وارتفاع وعلو درو آنست که او از همه زمانی بسر آمده است از جهت حدوث امور عظیمه و

۱- F: زکفار، و. خ. ل: گرفتار.

۲- القیامة: ۳-٤.

Marfat.com

صدور دواہی عجیبہ در و، قال تع (تعالی)۔ "یَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ. قُلُوْبٌ یَّوْمَئِذٍ وَّاجِفَةٌ"[1] وقاضی ناصرالدین بیضاوی رحمۃ اللہ در تفسیر "فَاِذَا جَآءَتِ الطَّآمَّةُ الْکُبْرٰی"[2] چنین فرمودہ کہ "الطامۃ الداھیۃ التی تطم ای تعلو علی سایر الدواھی الکبری التی ہی اکبر الطامات وھی القیامۃ او النفخۃ الثانیۃ او الساعۃ التی یساق فیھا اہل الجنۃ الی الجنۃ و اہل النار الی النار"۔ و اما وقوع زیادتی در واز آنچہ متوقع است یا در عذاب آن روز بود یا در ثواب۔ در زیادتی عذاب میفرماید۔ جلت عظمتہ۔ کہ "زِدْنٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ"[3]، و در زیادتی ثواب۔ "لِلَّذِیْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰی وَ زِیَادَةٌ"[4]، و اما در طمس و تسویہ دران روز میفرماید تعالی شانہ، "وَیَسْاَلُوْنَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ یَنْسِفُهَا رَبِّیْ نَسْفًا فَیَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَّا تَرٰی فِیْهَا عِوَجًا وَّلَآ اَمْتًا"[5] اگرچہ در ایام اعمار بنی آدم کہ احوال عالم ہمہ دم متجدد می شود از جنس اموری کہ در طامۃ کبری خواہد بود حادثاتی طاریست لیکن این امور نظر بغایت نہ آن امورست، چہ این امور امروز در عرض عمل حادث است و آن امور فردا در عرصۂ جزا واقع خواہد گشت و ہرکس کہ بگوید کہ مراد ازان امور موعودہ ہمین است کہ امروز ما درمیان آنیم بجہالت خود را داخل کافران کردہ باشند۔ اما جہل از برای انکہ فرق میان عمل (۱۵۵) وجزا نمی کند و اما کفر بواسطۂ انکہ انکار می کند روز آخر را کہ یوم دین است، قال اللہ تعالی،

۱۔ النازعات : ۶ - ۸ .

۲۔ ھمون : ۳۴ .

۳۔ النحل : ۸۸ .

۴۔ یونس : ۲۶ .

۵۔ طٰہٰ : ۱۰۶ .

Marfat.com

"یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِیْ نَزَّلَ عَلٰی رَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِیْۤ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ ؕ وَمَنْ یَّكْفُرْ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًاۢ بَعِیْدًا"[1]. در قرآن مجید حضرت خداوند علت کلمه خود را بمالکیت روز جزا صفت فرموده و هو فی الفاتحه حیث قال "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ، الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ"[2] و در صفت این روز هم در کلام ملک علام آمده است که "وَیَوْمَ نُسَیِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَی الْاَرْضَ بَارِزَةً وَّحَشَرْنٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ اَحَدًا وَعُرِضُوْا عَلٰی رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُوْنَا كَمَا خَلَقْنٰكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ ۭ بَلْ زَعَمْتُمْ اَلَّنْ نَّجْعَلَ لَكُمْ مَّوْعِدًا وَوُضِعَ الْكِتٰبُ فَتَرَی الْمُجْرِمِیْنَ مُشْفِقِیْنَ مِمَّا فِیْهِ وَیَقُوْلُوْنَ یٰوَیْلَتَنَا مَالِ هٰذَا الْكِتٰبِ لَا یُغَادِرُ صَغِیْرَةً وَّلَا كَبِیْرَةً اِلَّآ اَحْصٰىهَا وَوَجَدُوْا مَا عَمِلُوْا حَاضِرًا وَلَا یَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا"[3]. آنچه امروز از ما بتدریج در صورت عمل صادر می کردند فردا بیکبار در صورت جزای ما بر ما ظاهر کردند اگر صورت عمل نیک بوده باشد جزا نیک نماید و اگر بد بوده باشد بد نماید و اگر سؤال کنند که ازین معنی استشمام آن میرود که جزا از عمل تخلف نداشته باشد و وجوب جزا که معتزله در شان واجب تعالی میگویند عند التحقیق بهمین معنی راجعست. جواب آنست که ظهور عمل بصورت جزا دو حال دارد،

۱۔ النسآء : ۱۳۶.

۲۔ فاتحه : ۱۔۳.

۳۔ الکهف : ٤۷۔٤۹.

Marfat.com

یکی تمثّل و یکی تحقّق و عرض اعمال که مخبر صادق ازان خبر داده است اشارتست بسوی حال تمثّل عمل در صورت جزا نه تحقّق جزا، چه بعد از عرض خداوند کردگار که فاعل مختارست حکم فرماید و ممثل در شان کافر محقّق دایمی گرداند و در شان عاصی بحکم "یَفْعَلُ اللّٰهُ مَا یَشَآءُ"[1] و "یَحْکُمُ مَا یُرِیْدُ"[2] اگر خواهد ممثل محقّق مؤجّل دارد و اگر خواهد بنور رحمت آن ظلمت بپوشاند و تبعات ازو فرو ریزاند و امّا در شان مؤمن مطیع وعده بتحقّق جزاء نیک داده است، "والکریم اذا وعد وفی، وکیف لا وهو اکرم الاکرمین وارحم الراحمین" و ازین کلمات که رانده شد (۱۵۶) معلوم گردد که اجمال و تفصیل که ناظم درین باب گفته چه معنی دارد. یعنی صورتهاء اعمال که ساعةً فساعةً ازما مفصلاً صادر می گردد چون برسرهم حساب کنند باعتبار بیست و چهار ساعت تقریباً اعمال یکشبانروز باشد. بعضی عمل روز و بعضی عمل شب، چه هریک از عمل شب و عمل روز جدا جدا ملائکه از بهر جمع کردن و ادّخار روز قیامت رفع می کنند و در حدیث آمده است که، "یرفع الیه عمل اللّیل قبل عمل النّهار و عمل النّهار قبل عمل اللّیل" و صورتهای اعمالی که در سی روز واقع عمل یک ماه باشد و آنچه در دوازده ماه واقع شود عمل یک ساله تا در روز جزا که قدر او پنجاه هزار سالست اعمالی که در اعمار ما بتدریج ازما صادر شده باشد بیکبار در صورت حسنه و قبیحه آنچه عمل اقتضای آن کرده باشد بر ما عرض کنند. پس آن معروض مجمل این مفصّل معمول باشد و ازینجاست که در حدیث آمده است که، "انّما هی اعمالکم

۱- ابراهیم: ۲۷.

۲- المائدة: ۱.

Marfat.com

تردّ الیکم"، روزی که در و معمول صادر است روز دنیاست و روزی که در و معروض واقع شود روز آخرت. پس چگونه توان گفت که مراد ازان روز همین روزست امروز آن روزاست که در و آمده است که "وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولٰى"[1] و فردا آن روز که در و وارد شده که "وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرٰى"[2] ناظم چون اشارت کرد بفرق 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 می یابیم که چون آن صفات ظاهر شد مرگ ما ثابت گشت و عمر ما آخر شد و قیامت صغری بظهور پیوست، چه در حدیث آمده است که "من مات فقد قامت قیامته"، و مراد این قیامت است. پس مثل این صفات چون در عالم ظاهر شود مرگ او باشد و انقضاء عمر او قیامت کبری بظهور پیوسته باشد و شک نیست که ظهور نشاۀ آخرت عموماً موقوف انقضاء نشاۀ دنیاست عموماً. پس میفرماید.

تمثیل:

اگر خواهی که این معنی بدانی — ترا هم هست مرگ و زندگانی
ز هرچه آن در جهان از شیب و بالاست — مثالش در تن و جان تو پیداست

(۱۵۷) چه حضرت حق تعالی میفرماید: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ"[3] پس مثال قیامت که از آیات کبری است در عالم آفاق

۱۔ الواقعة: ۶۲.
۲۔ النجم: ۴۷.
۳۔ فصّلت (حٰمٓ السجدة): ۵۳.

Marfat.com

باید که در عالم انفس توان یافت و آن اینست که ناظم نشان می دهد : بیت :

جهان چون تُست یک شخص معیّن　　تو او را کشتهٔ (کشتهٔ ای) جان او ترا تن

هر چه در شخص تو ظاهر شود که انسان صغیری بدانکه مثل آن در جهان که انسان کبیر است، تحقّق دارد. چه وجود انسان صغیر نسخه ایست منتخبهٔ از وجود انسان کبیر، انسان کبیر که جهانست چون عامیست و انسان صغیر که آدمیست در تحت او چون خاصّی لازم است که هر چه در عام بود در خاص یافت شود ـ بدون العکس ـ در انسان صغیر مرگ می یابیم در انسان کبیر هر آینه باشد، امّا لازم نیست که هر مرگی که در انسان صغیر گردد در انسان کبیر یافت شود. ناظم می گوید :

سه گانه[1] نوع انسانرا ممات است　　یکی هر لحظه و آن بر حسب ذاتست

که ذات انسان باعتبار انکه جوهریست متعیّن و جوهر بی عرض عین ندارد و العرض لا یبقی زمانین هر زمان نیست شود. بیت :

دو دیگر زان[2] ممات اختیاریست　　سیوم مردن مراد را اضطراریست

موت اختیاری آنست که امور دنیویه غیر ضروریه مثل جاه و مال و مالا یعنی فی دینه که بر کسب آن قادر باشند باختیار بگذارد. چنانچه مردگان بی اختیار آنرا رها کرده اند و حواس از تصرّف دران باختیار باطل کند. چنانچه بطلان حواس مردگان بی اختیار بلکه باختیار

۱ـ ۴ : سه گونه.

۲ـ ۴ : دان.

Marfat.com

نظر از اضافۂ فعل بسوی خود قطع کنند. چنانچه بی اختیار، هیچ فعل بسوی مردکان اضافه ندارد و موت اضطراری او آنست که حقّ تعالی که فاعل مختار است آلات تصرّف روح او قطع کند و روح را از بدن بقطع تعلّق مفارقت دهد و آن آلات قوتهائی می باشند که در جسم آدمی موجودند و باجل او مفقود می گردند معلوم شد که آن سه مرگ که بسوی آدمی اضافه می توان یافت کدامهاست و چون مرگ زندگی مقابل دارد در برابر سه نوع موت سه نوع حیات (۱۵۸) در تصوّر توان آورد. چنانچه ناظم می گوید. بیت:

چو مرگ و زندگی باشد مقابل　　سه نوع آید حیاتش در سه منزل

در برابر موت اوّل که انسانرا بحسب ذات هر لحظه واقع است حیات او آن باشد که جوهر ذات او با اعراضی که متجدّد می شود هر لحظه تجدّد یابد و در برابر موت دوّم که موت اختیاریست حیوٰة او آن بود که به انقطاع تصرّف او در رسوم این عالم دیده دلش بسوی عالم غیب کشاده گردد و آگاهی تمام از جامعیت اسماء الٰهی حاصل کند و حقیقت زندگی خود این آگاهیست و در برابر موت سیوّم حیاتیست که مردگانرا که زنده کنند بآن حیات برسند حیات آخرت که هرگز آخر نشود ازین سه گونه موت که گفته شد موت اختیاری مخصوص بآدمیست که جان با قطع نظر از آنکه انسان جزو او دارند آن ندارد زیرا که جمادات و نباتات خود اختیار ندارند تا موت اختیاری در شان ایشان تواند بود و حیوانات عقل ندارند که نظر بغایت شریف که علم بجامعیّت اسمائیست این موت اختیار کنند و امّا جنیان موت اختیار نمی کنند چه سنّت الٰهی نیست که ایشان از جمع اسماء الٰهی آگاهی یابند

۱- F: آمد.

Marfat.com

و در شان جن حق تعالی فرموده است که، "مَآ اَشْهَدْتُّهُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَا خَلْقَ اَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّيْنَ عَضُدًا[1]." بلی، بعضی از ایشان مطیع اند و باوجود طاعت، شوق بسوی آگاهی از جمیع اسما ندارند چه گفته شد که حق تعالی در جبلت ایشان این معنی نهاده است و ملک نیز این موت ندارد چه ملایکه دو قسم اند. مُهیمان غرق انوار عظمت اند و خود را ازان عالم منقطع نمی توانند کرد تا آن قطع موت اختیاری ایشان باشد و موکلان که از انچه بآن مامورند تجاوز بانقطاع ندارند سمت طایفهٔ اولی؛ "وَتَرَى الْمَلٰٓئِكَةَ حَآفِّيْنَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ[2]." وصفت فرقهٔ اخری؛ "لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ[3]." ناظم قدس سره درخصوصیت موت اختیاری بنشاهٔ انسان میفرماید که:

جهانرا نیست موت[4] اختیاری که آن[5] از جملهٔ عالم تو داری

(۱۵۹) دو موت دیگر ازین انواع سه گانه که ذکر رفت که جهان انسانرا دران شریک است، اینست که ناظم درین بیت می گوید که:

ولی هر لحظه میگردد مبدل در آخر هم شود مانند اول

یک موت او تبدل هر لحظه که اجزاء او متجدد می شود. چنانچه در سابق ذکر رفت

۱- الکهف: ۵۱.
۲- الزمر: ۷۵.
۳- التحریم: ۶.
۴- ف: مرگ.
۵- ف: این را از همه.

Marfat.com

وموت دیگر او انکه دورهٔ او آخر شود و اجزا و آلات او از هم فرو ریزد و کارخانهٔ او فرو بیجیده کردد و انسان باید که تغیّراتی که در موت عالم بانقضاء امر او موعود است در موت طبیعی خود مشاهده کند تا در موت جهانش که در روز حشر واقعست تردّد نماند و آن تغیّرات ازین قبیل است که کوه و درخت و زمین و آسمان و آفتاب و ماه و ستارکان و دریا و صحرا همه از وضع خود بکردد و آدمیان همه سرکردان و مضطرب کردند چون پروانکان که نه با آتش می توانند بود و نه بی آتش همه از هول آن روز از هم کریزان و چکونه در اضطراب نیفتند که کوه کران از تاب آن روز چنان می شود که پشم شده. قال الله تع (تعالی): "يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ"[1]. بیت:

هر آنچه[2] کردد اندر حشر پیدا — ز تو در نزع می کردد هویدا
تن تو چون زمین سر آسمانست — حواست انجم و خورشید جانست
چو کوهست استخوانهایی که سختست — نباتت موی و اطرافت درختست
تنت در وقت مردن از ندامت — بلرزد چون زمین روز قیامت
دماغ آشفته و جان تیره کردد — حواست همچو انجم خیره کردد
مسامت کردد از خوی همچو دریا — تو در وی غرق کشته[3] بی سر و پا
شود از جان کنش ای مرد مسکین — ز سستی استخوانها پشم زکین
بهم بیجیده کردد ساق با ساق — همه جفتی شود از جفت خود طاق

۱- القارعة: ٤-٥. ۲- F: آنچه آن کردد. ۳- F: کشتی.

Marfat.com

چو روح از تن بکلیت جدا شد　　زمینت قاع صف صف لاتری شد
بدین منوال باشد حال عالم　　که تو در خویش می بینی دران دم

(۱۶۰) جهان و انسان هیچ یک از مرگ نرسته اند. پس آدمیان دل در چه بسته اند، چون حال مجموع کاینات در فنا و زوال بر یک تیره (و تیره؟) افتاد. چنانچه مولی (مولیٰ) که بجز وراه می یافت بکل راه می یابد مقرر باشد که حقیقت بقا حق را ثابت بوذ و بس بلکه بقاء دایم عین حق بوذ که اگر امری زاید بر ذات تصور افتد مغایر او از همه وجهی آن مغایرت من کل الوجوه در توحید قدم قادح بوذ و نیز فرقی میان وجود و بقا درین حقیقت نیست وهمچنین من حیث المعاینه هیچ فرقی میان وجود و موجود اینجا نه. پس لازم آید که بقا و باقی نیز درین مشهد یکی باشذ کوئیا ناظم قدس سره به این ملاحظه می کویذ:

بقا حق است و باقی جمله فانیست　　بیانش جمله در سبع المثانیست

ومراد از سبع المثانی قرآنست و از جملهٔ آیات قرآن مجید و فرقان حمید درین مثال آیت؛ "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ"[۲] معدود است وانسب آیت؛ "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"[۳] و آیهٔ؛ "بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ"[۴]، اگرچه صلاحیت آن دارذ که در مثال زوال خلق آورذ شوذ می تواند بوذ که نیز مثال وجود خلق باشذ این وجود مجازی که تا بیا مذ داست رفته است

۱- F: کار.

۲- الرحمٰن: ۲۶-۲۷.

۳- القصص: ۸۸.

۴- قٓ: ۱۵.

Marfat.com

وتا حاصل است زایل است وهمواره این وجود و زوال بحسب تلازم از دریای تجلّی شیوهٔ ظهور و خفاء حباب درعین آب دارد. چنانچه در دریا از دریا بر دریا نقوشی پیدا می گردد که آنرا امواج بحر می دانند. تجلی دایمی از باطن حقیقت تافته باهم ایجاد و تکمیل ظهور در صورتی چند می کند که آنرا شیون و افعال می خوانند و برسم اعدام و تبدیل باز خفایی می یابند و حاصل این کلمات اینست که فرموذ. بیت:

بُکُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ بیان کرد لَفِیْ خَلْقٍ جَدِیْدٍ هم عیان کرد

وخلق جدید را درجهان کبیر عموم از یک فرد انسان بحد تبیین رسانید که کفت.

بیت:

بود ایجاد و اعدام دو عالم چو خلق و بعث نفس ابن آدم

(۱۶۱) قَالَ تَبَارَکَ وَتَعَالَی: "مَا خَلْقُکُمْ وَلَا بَعْثُکُمْ اِلَّا کَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ"[۲] تجدّد کلّ عالم امریست واقعی چنانچه تجدّد بعضی ازو این قدر هست که امتدادی که از توافق اجزای بعضی اشیا اعتبار میروذ و آنرا عمر و بقا خوانند، بنسبت با آن امتداد در بعضی دیکر تفاوت دارذ چه بعض افراد نبات دیرتر پایند که بعض افراد حیوان و بعض اجسام دیر متلاشی شوند که بعضی دیکر و تغیّری که در مادّیات توان در مجرّدات نتوان یافت و ازین تفاوت که در امتدادات اشیاء مختلفه ظاهرست لازم نمی آید که تفاوت باشذ درمیان ایشان بحسب تجدّدی که لحظه در اجزای ایشان واقع است بل که در تجدّد دائمی همه مساوی اند. چنانچه

۱۔ F: چو کلّ.

۲۔ لقمان: ۲۸.

Marfat.com

ناظم گفت:

همیشه خلق در خلق جدید ست — وگرچه[1] مدت عمرش مدید ست

همیشه فیض فضل حق تعالی — بود از شان خود اندر تجلّی

بفیض فضل آن نمایشی می خواهد که در مراتب وجود پیوسته هست که شعاع آفتاب فزون از قدر روزن می تابد امّا هر یک از روازن قدری ازان بخود مخصوص می یابد و این اختصاص تابع استحقاق و استعداد است و ظهور فیض فضل مذکور از مقتضیات ذات واجب تعالی است که آنرا شیون ذاتیه و افعال الٰهیه خوانند، کما قال جل جلاله: "کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ"[2]، و این ظهور را طایفهٔ تجلّی خوانند و ظهور افعال را تجلّیٔ افعال و ظهور اسما و صفات را تجلّی اسما و صفات و ظهور ذات را تجلّی ذات و هرگز نباشد که این تجلّیات بی یکدیگر باشند لیکن تا نظر صاحب مشاهده چگونه افتد ملاحظهٔ آنچه در نظر او بیشتر بود تجلّی را بآن نسبت کنند و تجلّی فعلی هر لحظه ظهور مجدّد می شود و محلّ ظهور مبدّل بحکم "بَلْ هُمْ فِیْ لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِیْدٍ"[3]. پس از طرف واجب تعالیٰ ظهور فعل مجدّد تسمیه بایجاد می یابد چه حق تعالی بظهور خود آنرا یافت کرده و از جانب ممکن الوجود قبول اثر مجدّد تسمیه به تبدل یافته. چنانچه گفت:

(۱۶۲) ازان جانب بود ایجاد و تکمیل — وزین جانب بود هر لحظه تبدیل

۱۔ ۴: اگرچه.

۲۔ الرحمٰن: ۲۹.

۳۔ ق: ۱۵.

Marfat.com

و هر مظهری را باعتبار این ظهور دو نسبت هست، یکی انکه این ظهور مجدّد را درو ابتدائی و انتهائی باشذ و دیگر انکه ظهور را درو ابتدا باشد و انتها نباشذ. حال ظهور اوّل را دنی خوانند و امتداد ظهور ثانی را عقبی و اوّلین را نسبت بممکن دهند و چون امری است منتهیٔ فانی بوذ و دوّمین را نسبت بسوی واجب تعالی کنند و چون امری است غیر منتهی باقی باشذ ازینجا ناظم می فرمایذ که، بیت :

ولیکن چون گذشت این طور دنیی — بقای کلّ بود در دار[1] عقبی
که هر چیزی که بینی بالضرورت — دو عالم دارد از معنی و صورت
وصالِ اوّلین عینِ فراقست — مران دیگر ز عندالله باقی است

یعنی صورت شی را که نسبت بتعیّن او دارذ بقید امکان ظهوریست و آن وصلیست باقطع چه ظهوریست منتهی و معنیٔ شی را که نسبت بحقیقت او دارذ بسترِ وجوب و آن ظهوریست غیر منتهی وصلیست بی قطع دایمی باقی و تمامیٔ این بیان از کریمهٔ قرآن معلوم توان کرد که حضرت عزّت تعالی شانه میفرمایذ؛ "مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ"[2]، و بباید دانست که از هستی درین دو ظهور منتهی و غیر منتهی که گفته شذ تعبیر به بقا کنند در ظهور منتهی آن بقا بمجاز اطلاق یافته باشذ، چه تا توافق اجزای مظهر هست و تعیّن خاص مرتفع نشذه است می گویند که مظهر باقیست و بقا که هستی است و چون توافق اجزا نیست و تعیّن خاص برخاسته است میگویند که مظهر نیست و بقا که هستی است آنجا نیست و امّا در ظهور غیر منتهی

۱- ۴: روز.
۲- النّحل: ۹٦.

Marfat.com

آن بقا بحقیقت اطلاق یابد، چه رفع تعیّن آنجا نیست زیرا که هرگز دران ظهور تخالف اجزا دران متصور نیست واز ظهور اوّلین بواسطهٔ تخالف اجزا فناء مظهر او معلوم شوذ وهم ازو بقیاس تقابل ظهور آخرین وبقاء مظهر او روشن کردذ و توان گفت که در ظهور اوّلین بقا سایر است، چه مظاهر فانی اند وتعیّنات مرتفع(۱۶۳) و در ظهور آخرین بقا ساکن، چه مظاهر باقی اند و تعیّنات غیر مرتفع وحقیقت این سخن آنست که ممکنات بخود نیستند و بحق هستند در عالم خود که نیستند بقای مضاف بایشان اعتباری باشذ وسایر از عالم ایشان و در عالم حق که هستند بقاء مضاف بایشان حقیقی بوذ و ساکن دران عالم که عالم حق است ومتمم این معنی است سرّ آیهٔ کریمهٔ: "کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ لَهُ الْحُكْمُ وَ اِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ". ناظم میفرماید:

مظاهر چون فتد بر وفق ظاهر　　در اوّل می نماید عین آخر

یعنی از ظهور اوّلین می توان دانست که ظهور آخرین، چنانچه گفته شذ متحقّق است ومراد از قید بر وفق ظاهر توافق اجزای ظاهر است چند روزی و دیگر تخالف وازو دانسته می شوذ که مقابل اورا نه این حال خواهد بوذ نظر بتقابل و در نشاهٔ اوّل بقا سایر است و در نشاهٔ آخر ساکن. چنانچه گفته شذ بر طبق نظم. ناظم می گویذ.

بیت:

بقا اسم وجود آمد ولیکن　　بجائی کو بود سائر چون[۲] ساکن

۱۔ القصص: ۸۸.

۲۔ ف: چو.

Marfat.com

یعنی بقا را دو صفت هست صفت سیر و آن در جائی است که مظاهر فانی اند و صفت سکون و آن در جائی است که مظاهر باقی اند. پس تشبیه کرد اطلاق بقا را در اوّل باطلاق بقا در ثانی بی قید نه انکه بقأ سائر جون بقا ساکن باشد. والله اعلم.

جون معلوم شد که بقا اسم هستی است. دو اعتبار دارد، یکی سیر و دوم سکون و منتهای سیر سکون است هر چه از سیر بسکون رسد از قوّت بفعل منتهی شده باشد، و آنچه بقا در و سایر بود و او فانی دنئی (دنیی) بود و آنچه درو بقا ساکن بود و او باقی آخرت بود و بمقتضأ سیر بقا درین فانی با سائر ازین فانی حالتها و صفتها روان باشد بسوی آن باقی که بقا درو ساکن است و جون بقا ازین سیر بانجام رسد آنچه با او بود از حالتها و صفتها همه بانجام رسیده باشد و آن انجام منتهای سیر بود و هر چه با سیر بود آنجا تمام بظهور آمده باشد (۱۶٤) و فی الحقیقة آنچه بقیامت منتهی شده و ظاهر گشته بحق منتهی است، چه قیامت بنشأة خود به حق منتهی است، قال الله تعالی: "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ اَیَّانَ مُرْسٰهَا فِیْمَ اَنْتَ مِنْ ذِكْرٰهَا اِلٰی رَبِّكَ مُنْتَهٰهَا"[1] و ازینجاست که هر عمل که از ما صدور می یابد جون تخمیست که بمقتضای که "الدّنیا مزرعة الآخرة"، در زمین زمان می افتد و بصورت نشو و نمای ملکة و اقتدار بحدّ تمامی میرسد و جون عمل تمام شد نشو و نمای ملکة و اقتدار آخر شده است و باری که میداد بیکبار داده است. جنانجه ناظم می گوید. بیت:

هر آنچه آن[2] هست بالقوة درین دار بفعل آید[3] دران عالم بیکبار

۱- النّازعات: ٤۲-٤٤.

۲- F: ندارد. ۳- F: آمد.

Marfat.com

زتو هر فعل کاوّل کشت ظاهر　　بران کردی بباری چند قادر
بهر باری اکر نفعست اکر[1] ضرّ　　شود در نفس تو چیزی مدخرّ

و در امثال ادّخار ملکات خیر و شرّ در نفس و ظاهر شدن آن آخر الامر بیک بار، ناظم قدّس سرّه این ابیات می کوید. بیت :

بعادت حالها[2] با خوی کردد　　بمدّت میوها خوش بوی کردد
ازان آموخت انسان بیشها[3] را　　دران[4] ترکیب کرد اندیشها[5] را

در یوم آخر که نفس از استعمال آلات دست تصرّف کشیده و در کارخانهٔ اعمال او آنچه تمام شدست تمام شده ملکات مدّخره همه بصورت افعال و اقوال در نفس پیدا بوذ. چنانچه ناظم کفت. بیت :

همه افعال و اقوال مدخرّ　　هویدا کردد اندر روز محشر
چو عریان کردی از پیراهن تن　　شود عیب و هنر یکباره روشن

یعنی اکر اعتبار قطع تعلّق نفوس انسانیه از ابدان میروذ تمام ملکات آن نفوس ازان نفوس ظاهر بوذ اکر ملکات کمالات بوذ مسمّی بخیر و اکر ملکات نقایص بوذ مسمّی بشرّ و در جواب کسی که کویذ که ظهور این ملکات بیکبار از نفوس چون مفروض در حالت قطع تعلّق نفوس است مستلزم آنست که حشر جان باشذ و حشر تن نباشد. چنانچه ناظم قدّس سرّه می کوید :

۱ـ F : دگر، و. خ. ل : اگر.　۲ـ F : حالهای. ۳ـ F: پیشهارا. ٤ـ F: وزآن.
۵ـ F: اندیشهارا.

Marfat.com

تنت باشد لیکن بی کدورت (۱۶۵) که بنماید ازو چون آب صورت

و ازین جو، معلوم شذ که ناظم بحشر تن قایل است امّا از کیفیت صفا که درو کفته تلویح می توان دانست که او میل باثبات بدن مکتسب دارذ که آن صورتی مثالی باشذ نه مادّی و در و نفس باملکات نمایش داشته باشذ. چنانچه صورت در آب اکرچه می توان کفت که چرا نشایذ که از رفع کدورت نه آن خواسته باشذ که مادیّت مرتفع بوذ بلکه مراد آن بود که لطافتی در موادّ بدن حاصل شذه باشذ مناسب عالم آخرت که هر چه در نفس مدخرّ بوذ بواسطهٔ تعلق نفس بآن بدن لطیف در و همه ظاهر شوذ، چنانچه صورت شمس که در آب صافی یا انکه مادیست می نمایذ بهر هیأت وصفت که دارذ که اکر آفتاب منکسف است باکسوف می نمایذ و اکر منکشف است با انجلا می نمایذ و چنانچه اینجا حلول نیست و نمایش هست بواسطهٔ تقابل آنجا نیز حلول نباشذ و ملکات نفس در بدن لطیف ظاهر باشذ بسبب تعلّق نفس با بدن کرّتی دیکر بجای تقابل شمس با آب صافی، والله اعلم بعقاید المسلمین و در تاکید ماسبق می کویذ. بیت:

همه پیدا شود (آنجا) ضمائر فرو خوان آیهٔ تبلی السّرائر

از قرآت آیهٔ مذکوره غرض اقامت دلیل نقلیست مطابق آنچه ذکر کرد از تنبیه عقلی در ادخّار ملکات نفس درین نشاه و اظهار مدخرّات او دران نشاه و آیت مذکوره در قرآن مجید از تتمهٔ قولیست که در تقریر حشر و نشر وارد شذه است. و هو هذا قال تبارک و تعالی؛ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يَّخْرُجُ

۱- F.

مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَآئِبِ اِنَّهٗ عَلٰى رَجْعِهٖ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَآئِرُ[1]

جون فرمود که ملکات مدخره در نفس بیکبار در عالم آخرت نمایش کند کویا سایلی در معرض تفحص است که بعد ازان حال برچه وجه باشد وآن ملکات و اخلاق نفس چنانچه درعقاید شرعیه آمده است صور مادیه لبس کند یا نه و درین مبحث (۱۶۶) باشد که بحث از تجسیم اعراض کنند. پس ناظم بیان مسئلهٔ مقدر میفرماید و تجسیم اعراض مستبعد نمی داند و تنبیه برطور امکان آن فی الجمله میفرماید، می کوید. بیت

دکر باره بوفق عالم خاص — شود اخلاق تو اجسام و اشخاص

چنان کز قوت عنصر دریجا — موالید سه کانه کشت پیدا

یعنی چنانچه عاقل را شبهه نیست که اکر در قوت خاک و آب و باد و آتش نبوذی که بعد از امتزاج معدن ونبات وحیوان می تواند این موالید سه کانه هرکز ظهور نیافتی. پس ظهور موالید بحقیقت از قوت عناصر است باید که شبهه نباشد درانکه اجسام واشخاص خود در عالم اعراض بالقوة اند و بالفعل می شوند واین معنی را بزرکان صوفیه مثالی کفته اند واز تجسیم اعراض همان خواسته که از مثال مفهوم می کردد صورت مثال انکه زوج را با زوج اندیشهٔ صحبت می شود وازان اندیشهٔ صحبت تولد می یابد واز صحبت نطفه واز صلب زوج برحم زوجه منتقل می شود ونطفه پرورش می یابد وجنین می کردد و می زاید و طفلست و بالغ می شود وهمان اندیشه که امور مذکوره برو مترتب است و درین میان عرضی بصور جواهر

---

۱. الطّارق : ۵-۹.

Marfat.com

برآمده دیگر بصورت عرضی خود و مقیّد اضافات ونسب را هرگز این معنی با انکه وضوحی دارد مسلم نیفتد و گویند که این معنی نه تجسیم عرض است خیر این تنبیهی ست تاکه متنبّه شوذ نه الزامی ست تا مناقشه بر سر آن رود و بر تلو این تنبیه ناظم می‌گویند:

بیت:

همه اخلاق تو در عالم جان گهی انوار گردد گاه نیران

می تواند بوذ که ازین انوار و نیران خیرات و شرور ممثله قصد کرده باشند در نفوس انسانیه و باین معنی اثبات بدن لازم نباشد و مذهب او مذهب حکیم بوذ و می شاید که مراد آن بوذ که آنچه در نفوس وارواح ادّخار یافته است از ملکات حسنه و قبیحه بتعلّق چنانچه در اندیشهٔ صحبت از زوجین مفروض گشت انوار و نیران محسوسه گردذ و آن (۱۶۷) انوار و نیران را ناچار محالی باید که جواهر و اجسام مناسبه باشند و دران عالم که اعراض اجسام واشخاص شوذ بعض نفوس وارواح با انکه تعلّق با بدان مادیه یا ابدان مکتسبه دارند از قیود نسب واضافات بیرون آمده اند نچنان چه این عالم که در و مقیّد نسب و اضافات اند. قال تعالی: "فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَلَآ أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّ لَا يَتَسَآءَلُوْنَ". لاجرم آن بعض را تعیّن خوذ از نظر غائب شده بحیثیتی که گویا در نظر ایشان همهٔ تعیّنات از عین هستی واحد ارتفاع یافته است. پس هستند دران نظر و نه مقید اند بتعیّن خوذ وصفات تعیّن و ازینجا توان گفت که سراپای ایشان دل گشته و این حالت

---

۱. المؤمنون: ۱۰۱.

Marfat.com

که قوتها همه یکی شوذ و تمایز میان ایشان نماند تا همگی شخص ادراک شود بی رفع تعیّن خوذ از نظر سنت نیست پس لطفِ الٰهی از برای مشاهدهٔ لقا بعطاءِ حالتی چنین ایشا نرا دستگیری میفرمایذ و بی ایشان در ایشان حق تعالی تجلّی می کند. چنانچه در این ابیات که می آیذ، ناظم قدّس سرّه داذه است:

تعیّن مرتفع گردد ز هستی — نماند در نظر بالا و پستی
بود پای[1] و سر و چشم تو چون دل — شود صافی ز ظلمت صورت کل
کند از نور حق بر خود تجلّی — به بینی بی جهت حق را تعالی

جهت از نسب و اضافات اعتبار می یابد و از نظر ایشان تعیّن و نسب و اضافات مرتفع است. پس جهت چگونه تواند بوذ و در نظر بی جهت بسوی منظور مطلق لذیذ نیست که تعبیر ازان نتوان کرد تا ناظم می گویذ. بیت:

دو عالم را همه برهم زنی تو — ندانم تا چه مستیها کنی تو

و آن مستی هر آینه از شراب تجلّی بوذ که ساقیٔ آن خدای باقیست قال تع (تعالی):

"وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا"[2]، به بین که ناظم قدّس سرّه چه خوش گفت:

سَقٰهُمْ رَبُّهُمْ چبود بیندیش — طهوراچیست صافی گشتن از خویش

۱- F: پا.

۲- الانسان (الدّهر): ۲۱.

Marfat.com

زهی شربت زهی لذّت زهی ذوق　　زهی دولت زهی حیرت زهی شوق

(۱۶۸) خوشا آن دم که ما بیخویش باشیم　　غنیٔ مطلق و درویش باشیم

نه تن[1] نه عقل نه دعوی[2] نه ادراک　　فتاده مست و حیران بر سر خاک

بهشت و حور[3] و خلد اینجا[4] چه سنجد　　که بیگانه درین[5] خلوت نگنجد

از آنچه گذشت معلوم می گردد که مراد ناظم آنست که چون تعیّن خود از نظر ناظر مرتفع شود صفات او همه مسلوب بود بلکه همه تعیّنات عالم کثرت و آنجا نور وحدت متجلّی باشد و ناظر این تجلّی یا بنده تجلّی بود و یا بنده ماسوی الله نبود و اینست حقیقت لقا و غنا و فقری که ناظم باهم اینجا در وصف صاحب مشاهده جمع کرد اشارتست بآنچه یکی از طایفه گفته است که "الفقر احتیاج ذاتی و فیه استغناء تام" تا اشارت بود بانکه معامله او درین شهود بنور واجب و سرّ "بی یسمع و بی یبصر" واقع است و ازین رو غنی مطلق است و نسبت امکانی نیز باقیست اگرچه در نظر نیست و ازین جهت درویش است و چون تعیّن جزئی او از نظر برخاسته است ادراک جزئی که تابع تعیّن جزئیست نیز مرتفع بود تا تناقض میان انکه

۱ـ F : دین.

۲ـ F : تقوی.

۳ـ F : خلد و حور.

٤ـ F : انجا.

۵ـ F : درآن.

Marfat.com

سراپای او ادراک باشد و ادراک نباشد لازم نیاید وجون سراپای ادراکست و مشاہدۂ لقا می کند، می توان کفت کہ چہ وحدت بی ملاحظہ جہت کثرت درنظر دارد و ازان وجہ لذّتی کہ با او میرسد شرابیست کہ کاسۂ او ہمان وجہ باقیست. ناظم ازین کفت:

چو رویت دیدم و خوردم ازان می ندانم تا چہ خواہد شد پس ازوی

ازین معنی کہ کاسۂ شراب تجلّی لقا ہم وجہ بابقا باشد، موافق مطلع قصیدۂ ابن فارض است قدّس سرہ، می کوید. شعر:

سقتنی حمیّا الحبّ راحۃ مقلتی وکاسی محیّا من عن الحسن جلّت

صاحب مشاہدہ کہ بمشہد این وصل رسید وہجران بقطع انجامید وقت او این ہمہ شکر ادا می کند کہ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْٓ اَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ اِنَّ رَبَّنَا لَغَفُوْرٌ شَكُوْرٌ"[1]. لیکن غمی دیکر روی می نماید کہ مبادا چہرۂ این لذّت وقتی ازاو فات در پردہ تواری ماند فریاد می کند و چنانچہ (۱۶۹) ناظم کفت، می کوید. بیت:

پی ہر مستیی[2] باشد خماری درین اندیشہ دل خون کشت باری

چون کذشت کہ ماسوی اللہ از نظر صاحب مشاہدہ مرتفع می شود، این سخن مستلزم آنست کہ اثبات ماسوی کردہ باشند وحقیقت واجب از حقیقت ممکن در دیدہ ادراک ممتاز کشتہ باشد با انکہ از سخنان طایفہ در سرّ توحید آن مستفاد می شود کہ جز وجود

۱- فاطر: ۳۴.

۲- F: مستی.

Marfat.com

واحد موجود نیست، جای سوالست که تمایز با وجود وحدت امر برچه وجه متصوّر است تا متفرّع بران تمایز گویند که مشاهدۂ اللہ واقع شد و ما سوی اللہ از نظر مرتفع گشت. پس سوال میرود و می گوید :

سؤال :

قدیم و محدث از هم چون جدا شد که این عالم شد آن دیگر خدا شد

مراد از قدیم اینجا حقیقی ست که وجود او از غیر نباشد و مقصود از محدث، حقیقتی که وجود او از غیر بود اوّل که واجب الوجود ست نام او خدای است و دوّم که ممکن الوجود ست، نام او عالم و درمیان این دو حقیقت همیشه تمایز ثابتست، چه واجب الوجود همیشه موجود است باتفاق 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 امّا در اعتقاد بعض ناقلان از جهت قول پیغمبر صلّی اللہ علیه وسلم که فرموده است ؛ "اصدق کلمة قالها العرب قول لبید الا کلّ شئ ما خلا اللہ باطل". و مراد از باطل اینجا نه عبث است، چه در قرآن وارد شده است که "رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا". پس مراد عدم باشد و این ناقل اعتبار معنئ ثبوت می کند که از لفظ باطل که اسم فاعل است مستفاد است نه از تکاب مجاز بقرینۂ صارفه تا نکتۂ تحقق بیان آورد و گوید که اسم فاعل : موضع فعل مستقبل از جهت تنبیه تحقّق زوال وجود اشیا فی المآل واقع است و امّا در نظر بعض عاقلان

۱۔ آلِ عمران : ۱۹۱ .

Marfat.com

ازان جهت ممکن الوجود معدوم است که در ادراک (۱۷۰) یا وجودی درمی یابد بوجود بود و اوّل که وجود است و اصل متحقّق لذاته بود و ثانی که عدم است و فرع متحقق لغیره و این متحقّق است که آنرا ممکن الوجود می گویند. پس ممکن الوجود عدم باشد و واجب الوجود وجود در کشف عارفان امکان چون امریست نسبی و ممکن بواسطهٔ این نسبت ثابت و نسبت فی الحقیقه وجود ندارد. پس ثابت بواسطهٔ او نیز فی الحقیقه موجود نباشد و در ذوق عاشقان وجه باقی معشوق لم یزل و لایزال که واجب الوجود مطلق است در تجلّیست و با این تجلّی ظهور چیزی دیگر ممتنع است زیراکه این متجلّی قاهر است و سبحات نور او مجال ظهور غیر نمی دهد فی نفس الامر اگرچه باعتبار گفته شود که جز او وجودی دارد و اگر صاحب ذوقی تأمّل کند درین کلمات قرآنی و بیّنات فرقانی که می آید بیقین بداند که آنچه در ذوق عاشقان در آمده با نور حق که واجب الوجودش دانی مجال گنجائی ندارد حق است. قال تع (تعالی): "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ وَهُوَ الْحَكِيْمُ الْخَبِيْرُ، قُلْ اَيُّ شَيْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ شَهِيْدٌ بَيْنِيْ وَبَيْنَكُمْ وَاُوْحِيَ اِلَيَّ هٰذَا الْقُرْاٰنُ لِاُنْذِرَكُمْ بِهٖ وَمَنْ بَلَغَ اَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُوْنَ اَنَّ مَعَ اللّٰهِ اٰلِهَةً اُخْرٰى قُلْ لَّآ اَشْهَدُ قُلْ اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ وَّاِنَّنِيْ بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ"[۲]: اینست سرافراز قدم از حدوث علی سبیل الاجمال والتفاصیل و امّا علی طریق تفصیل من التفاصیل. نظر در آیت هویّت باید کرد که میفرماید عزّ من قایل: "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَ

۱- در اصل: معلوم.

۲- الانعام: ۱۸-۱۹.

Marfat.com

الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ[1]. "ای بکل شی من اسمائہ وصفاتہ وشیونا تہ والنسب والاضافات والمسماۃ بآیاتہ"۔ و بعد ازین سخنان کہ گفتہ شد غالبا طالب مقصود را شبہۂ در جواب صواب ناظم نباشد کہ می گوید :

جواب :

قدیم و محدث از ہم چون جدا نیست　　کہ از ہستی است باقی دائما نیست

یعنی بر وجہی کہ سابق شد چون قدیم بالذات خدا است و آنست کہ ہست و محدث عالم است و اینست کہ نیست آن یکی موجود حقیقی و (۱۷۱) این یکی موجود اعتباری. پس چگونہ تفرقہ نباشد میان قدیم و محدث و خداوند عالم. محدث کہ عالم است حقیقت او عدم است متعقل بواسطۂ قدیم کہ خدا است و حقیقت او وجود ست این قدر ہست کہ بر سبیل مجاز برین معدوم کہ عالم است موجود اطلاق می کنند. چنانچہ بحسب حقیقت موجود بر خدای اطلاق یابد و اطلاق موجود بر عالم علی سبیل المجاز ازان واقع می شود کہ دایم با تعقل موجود معدوم در تعقل می آید. پس ازان ہست ثابت در ہستی این نیست ثابت در نیستی دایم باقی باشد و اینست معنی "الباقی باق لم یزل والفانی فان لایزال" کہ صوفیہ موحدہ گویند. پس اگر حکم بر وجود موجود رود موجود حقیقی خدا است و اگر حکم بر عدم معدوم رود معدوم حقیقی عالم است. لاجرم نزد طایفہ چون حکم بر وجود عالم کنند گویند اسمیست بی مسمّا و موصوف بوجود جز خدای تعالی نیست. چنانچہ ناظم قدس سرہ گوید :

۱۔ الحدید: ۳.

Marfat.com

همه آنست و این مانند عنقاست　　جز از حق جمله اسمی[1] بی مسماست
عدم موجود گردد این محالست　　وجود از روی هستی لایزالست

مراد ناظم از عدم در مصرع اوّل عین عالم است و مقصود او از وجود در مصرع ثانی ذات حقّ تعالی :

نه[2] آن این گردد و نه این شود آن　　همه اشکال گردد بر تو آسان

چون قلب حقایق محالست نه عدم وجود شود و نه وجود عدم نه ممکن واجب گردد و نه واجب ممکن. پس حکم بر وجود ممکن مکن که روشن شد که معدوم است و حکم بوجود واجب کن که پیدا گشت که موجود است و وجود عالم اعتباری دان که ممکن الذّاتست وجود خدای حقیقی که واجب الذّاتست و این هنگام مسئله مشکل تمیز میان قدیم و محدث و فرق میان خدای و عالم آسان شده باشد اگرچه "یسیر علی من یسره الله علیه" و در تمامی تمیز مسئله فرق میان قدیم که خدایست و محدث که عالم است ناظم مثال نقطهٔ گرد ان آتش می آورد و تخیّل دائره ازان تا قیاس رود (۱۷۲) که حق تعالی بحقیقت وجود دارد و عالم وجود جز باعتبار ندارد، چه حق بحقیقت موجودست و ماسوی الحق معدوم، و اسمأ ماسوی را مسمّای بحقیقت جدا از حق نیست و حق واحد باسامیٔ بسیار ذکر یافته است و مراتب عالم اعتبار افتاد و کثرات متوهّم گشته و لابد چون واحدی را مکرّرا ذکر کنند کثیر نماید و کثرت نباشد

۱- F: اسم.

۲- F: ز.

Marfat.com

الّا باعتبار و آنچه بحقیقت مذکور بود واحد باشند و بس و منشاءُ 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 علاقه ایست بانکه عکس آن هستی برین نیستی می افتد علی الدّوام و صورت آن هستی درین نیستی مشاهده می افتد مادام چنانچه عکس از آفتاب در آب و صورت از ذی صورت در آئینه و نه یکبار این قضیّه واقع است بلکه بعلاقهٔ مذکوره هر نفس این حال متجدّد می شود و هر آینه باعتبار تجدّد احوال صورة انعکاس اوّل باری شمرده می شود و دوم باری دگر و سیوم باری دگر و علی هذا صور[1] کثیره و انعکاسات بی نهایت متخیّل می گردد. هر بار بعلاقهٔ خاصّه مبتنی بران علاقهٔ دائمی و این علاقها است که میان وجود و عدم پیوسته واقع است که محقّقان صوفیّه آنرا نسب میخوانند و آن علاقهٔ دائمی است که آنرا امکان می نامند هر اختلاف ظهور و کثرت احوال که هست ازان علاقهٔ امکانست و علاقهای نسب مختلفه رنگارنگ که همه ازان برخاسته است و در ظهور هر یکی فایدهٔ عظمی آنست که بوحدت آن صورت و انعکاس که از هستی در نیستی نمایش کرده وحدت صاحب عکس و صورت معاین می شود و مشاهد می گردد کسی را که معاینه و مشاهده دست داده است و مجموع آنچه ما گفتیم اینست که درین ابیات ناظم نظم کرده است:

جهان خود جمله امرِ اعتباریست　　جو آن یک نقطه کاندر دور پاریست

۱۔ در اصل: صورت.

Marfat.com

بر ویک نقطهٔ آتش بگردان | که بینی دائره از سرعتِ آن
یکی کو در شمار آید بناچار | نگردد واحد از اعداد بسیار
(۱۷۳) حدیث ما سوی الله را رها کن | بعقل خویش این[1] را زان جدا کن
چه[2] شک داری دران کین چون خیالست | چو[3] با وحدت دوئی عین محالست
عدم مانند هستی بود یکتا | همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
ظهور اختلاف و کثرت شان | شده پیدا ز بو قلمون امکان
وجود هر یکی چون بود واحد | بوحدانیت حق گشت شاهد

چون گفته شد که ممکنات دلایل وجود حق واحد اند که از وحدت همه مصنوعی دلالتی بر وحدت صانع حاصل است، هر آینه در مصنوعات نظر واقع می شود و درین نظر اگر بر زبان طایفهٔ از ارباب صورت ذکر مجازیات رود دور نیست لیکن مستبعد نماید که ارباب معنی را آنها بر زبان آید و آن زمان نیز بران حالت فزایند و تواجد نمایند. پس جای استفسار باشد که آیا مقصود ایشان ازان مجازیات مدلولاتیست که اهلِ صورت فهم می کنند یا چون ایشان اهل معنی اند از ذکر و استماع آنها مدلولات دیگر قصد کرده اند، ناظم نظم سؤال و جواب می کند و می گوید:

سؤال :

۱- ۴ : آنرا زین .

۲- ۴ : چو .

۳- که با وحدت دوی عین ضلالست .

Marfat.com

چه خواهد اهل[1] معنی زان عبارت — که سوی[2] چشم و لب دارد اشارت
چه جوید از سر زلف و خطّ و خال — کسی کاندر مقاماتست و احوال

جواب :

هر آن چیزی که در عالم عیانست — چو عکسی ز آفتاب آن جهانست
جهان چون زلف و خال[3] و خط و ابروست — که هر چیزی بجای خویش نیکوست

درین جواب اوّلا این مقدّمه که گفته می شود معلوم باید کرد تا سخن ناظم نیک مفهوم گردد. این طایفه برانند که اعیان ممکنات عالم همه عکوس و ظلال اسما و صفات واجبند، عمّ فیضه. و چون چنین باشد هر آینه ازین رو همه مجازیات چون حقیقیات مستحسن بجای خود واقع بود چنانچه در رخسار صاحب جمال زلف و خال و خطّ و ابرو و همه درمی باید که اگر یکی از آنها نباشد کار آن هیأت راست نیاید. پس اعیان عالم برین منوال که هستند (۱۷٤) چنین درخورست 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 همه اسما و صفات واجب الاعتبارند. درین جهان که جلوه گاه ممکنات و اعیانست این صورتها[4] که واقع است همه لایق باظهارند مثل صورتهائی که در رخسار صاحب جمال همه بکارست، چه اگر در چمن روی نگاری نرگسان چشم پرحال باشد و برگ سبز سوسن ابرو و ریحان خطّ و بنفشه خال نباشد توان گفت که زشتی هست و زیبائی نیست و چون

۱- F: مرد.

۲- F: دارد سوی چشم و لب.

۳- F: خطّ و خال.

٤- در اصل: صورتها.

Marfat.com

مقرّر شد که همه چیز که در عالم نموده است چنین می بایست که بوده است میخواهد که بگوید که هر عینی از اعیان عالم در نظر عارف مثالیست که اقامت یافته است از برای دلالت بر حال تجلّیٔ از تجلّیات اسما و صفاتِ الٰهی که چنانچه از دالّ مدلول معلوم میشود. ازین مثال حال آن تجلّی معلوم می کردد که این مثال نسبت بآن دارد مثلا در چشم توان کفت که مثال احاطهٔ حق تعالی است بر استعداد اعیان علمیّه واستحقاق مظاهر عینیّه و در لب توان کفت که مثال آن مرتبه است که ظهور نفس رحمانی در و واقع میشود و سر زلف کوئیم مثال اسرار تجلّیٔ جلال است و خط مثال لطایف تجلّیٔ جمال و خال نکتهٔ ظهور تجلّی و ازین مقدّمات انتاج یابد مقصود ناظم که کفت:

تجلّی که جمال و که جلال است　　رخ و زلف آن معانی را مثالست

رخ مثال تجلّیٔ جمال و زلف مثال تجلّیٔ جلال چرا که جمال تجلّیٔ وجه مطلق است یعنی ظهور ذات در تعیّنات اسمائی و اعیانی مطلقا. پس بهر جا که روی آورند از عوالم اسما و اعیان صادق باشد که "فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"[1] و از بشرهٔ انسان رخ این مثابت دارد که بصورتی چند زیبا آراسته است از لب و دهان و عارض و زنخدان و چشمان و ابروان بجای تعینات اسمائی و اعیانی دران وجه باقی پس رخ انسان صلاحیّت آن دارد که مثال معنی جمال حق باشد و جلال احتجاب تجلّیٔ وجه مطلق است که کفته شد (۱۷۵) از ادراک انکس که خواهد که بکنه آن ظهور رسد و از انسان آنچه اشبه است در مانعیت ابصار رخ او زلف او ست که پهلوی رخ واقع است.

۱۔ البقرة : ۱۱۵۔

Marfat.com

پس انسب آنست که او را مثال معنی جلال حق دارد بواسطهٔ منع ابصار اگر مانع افتد چنانچه در جلال منع ادراک اگر تجلّیٔ جلال واقع گردد و قریب بمعنیٔ جمال و جلال است صفت لطف و قهر او چه لطف او اینجا تقریب اعیانست بقول تجلّیٔ وجودی و قهر منع اعیان ازین قبول و چون رخ صاحب جمال باعتبار تشعشع مدد نور باصره ناظر می گردد بالطف حق مناسبت دارد. چنانچه بامعنیٔ اوّل که جمال او بود و چون زلف او قبض نور باصره میکند باعتبار سیاهی درو با قهر حق مناسبت دارد. چنانچه بامعنیٔ دوّم که جلال او ست توان گفت که رخ خوبان نسبت به لطف حق دارد و زلف نسبت بقهر. بیت :

صفات حق تعالی لطف و قهر است　　رخ و زلف بتانرا ازان دو بهر است

وازین تقریر که سابق شد معلوم گردد که رخ و زلف بدو محسوس اطلاق یابد و آن دو محسوس را هریک 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 دالست بر دو موضوع از برای او چه اولی آنست که مسموعات که الفاظ اند چون محسوسات اند، موضوع از برای محسوسات باشند وازین جهت ناظم قدس سرّه می گوید. بیت :

دو محسوسند این الفاظ مسموع　　نخست از بهر محسوسند موضوع[1]

چه معانیٔ معقوله حدّی و کناری ندارد تا بالفاظ و حروف بغایات آن توان رسید. لاجرم میگوید :

ندارد عالم معنی نهایت　　کجا بیند مر اورا لفظ[2] غایت

۱- F : چو محسوس آمد.　　۲- F : لفظ و غایت.

Marfat.com

هر آن معنی که شد از[1] ذوق پیدا　　کجا تعبیر لفظی یابد او را

پس وظیفهٔ آن بوذ که مثالی چند از صور محسوسات بیاورند و معانی را از باب تشبیه بآنها بحد تفهیم رسانند. چنانچه نظم ناظم[2] بر آن واقع است.

(۱۷۶) چو اهلِ دل کند تفسیر معنی　　بمانندی کند تعبیر معنی

که محسوسات از آن عالم چو سایه است　　که این چون طفل و آن مانند دایه است

دایه داشتن معانی از ناظم اشعار دارذ بر انکه معقولات محسوسات می پرورد و معانی الفاظ را اگرچه ایهام عکس نیز در نظم هست پس اوّل لفظ دالّ در ما وضع له استعمال باید کرد و چون معنی لفظ محسوس بوذ بلوازمی که دارذ شبهات بسیار در ذهن در آیند و تربیت و تقویهٔ آن محسوس بنمایند نه انکه لفظ در ما وضع له استعمال نیابذ و بر سبیل تاویل مثل رخ و زلف گفته شوذ و قصد معانی گفته آیذ نه بر طریق تشبیه بلکه بقصد انکه لفظ احتمال آن معانی دارذ که آن زمان مثلا مدلول رخ و زلف نزد هر کس باحتمال چیزی دیگر شوذ و عامّه را فهم معانی چون نه بواسطهٔ تشبیه بوذ میسّر نگردذ بلکه نزد هر کس آن لفظ را به نسبت با آن معنی که او از احتمال قصد کرده باشذ وضعی دیگر بوذ و ازینجا ناظم گفت. بیت:

بنزد من خود الفاظِ مؤلّ　　بران معنی فتاد از وضع اوّل

نه مدلولات خاص از عرف عامست[3]　　چه داند عام کان معنی کدامست

۱- F: بر.

۲- F: دراصل: ناظم نظم.

۳- F: بمحسوسات خاص.

Marfat.com

بس گاهی که خواهند که تعبیر از امری معقول کنند محسوس مناسب آن معقول بتأمل بیذا باید کرد از لوازم این محسوس را با صفات آن معقول مناسبتی باشد و این محسوس را اطلاق کنند بران معقول بمناسبت، چنانچه در تعبیر از معنیٔ ظهور مطلق حق در تعینات اسمائی و اعیانی لفظ وجه که محسوسست مناسب آن معقول اطلاق کنی، چه درو انکشافی است و در وجه انکشافی و درو نسبت با هر تعینی خصوصیتی در یکی نوازش و در یکی سوزش و در وجه صورتهای خاصه مثل چشم و مژگان و غمزهٔ آن و ابروی چون کمان عاشق کش و همچنین دان در تعبیر از معنی استتار تجلی وجه لفظ صدغ، چه این محسوس مناسب آن معقول افتاده است. پس براو اطلاق تواند یافت بمناسبت چه آنجا آن معنی که بیدائی داشت گاهی بمانعی (۱۷۷) پنهان می کردد. و اینجا وجه در زیر صدغ گاه پوشیده می شود وعلی هذا در همه معانی در معقوله والفاظ محسوسه این حکم دایر باشد. لاجرم هر معنیٔ که باشد برین طرز از عالم معقول مستدعیٔ صورتی می شود از عالم محسوس بر سبیل مناسبت، پس توان گفت که الفاظ از عالم عقل بامعانی تنزل یافته است و باین معنی راجع است آنچه گفته اند که "الاسماء والالقاب تنزل من السماء":

نظر چون در جهان عقل کردند — از انجا لفظها را نقل کردند
تناسب را رعایت کرد عاقل — چو سوی لفظ[1] معنی گشت نازل

بباید دانست که تشبیه من جمیع الوجوه میان هیچ دو شئ ممکن نیست یا از جهت

۱- F : لفظ و معنی.

Marfat.com

خصایص اشیا یا از جهت آنکه وجوه مناسبات درغایت دقت باشند. بیت:

ولی تشبیه کلّی نیست ممکن　　زجست وجوی آن می باش ساکن

معلوم شد که از باب تشبیه معقولات بمحسوسات باشد، هرچه اصحاب معنی از تذکّر و سماع آن چون روی و موی و خطّ و خال و غمزه و ناز و غنج و دلال ملتذ شوند و اضافهٔ آن بسوی مطلوب مطلق کنند که حضرت حق است تعالی شانه و هر اطلاق که بدین معنی از صاحب کمال واقع گردد نزد انصاف اعتراضی وارد نشود که می گوید. بیت:

بدین[1] معنی کسی را بر تو دق نیست　　که صاحب مذهب اینجا غیر حق نیست

و از آنچه گفت که صاحب مذهب اینجا حق است، مراد آنست که صاحب حال در حالت این اضافتها بسوی حق تعالی از تصرّف خود معزولست و آن تشبیهات الهامات حق است که بی تصرّف نفس برزبان او جاری می گردد بر سیاق "اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِیْٓ اَنْطَقَ کُلَّ شَیْءٍ"[2]. پس گویا الفاظ تشبیه یا فتنه بر دل او وارد می شود و بران تکلّم می کند اما اینجا چون گفته شد که صاحب مذهب در اطلاق الفاظ مجازیه وارد حقایق علی طریق التشبیه حضرت حق است باید که البتّه تصرّف شخص درمیان نباشد و قطع تصرّف او به بیخودیٔ او تواند بود. لاجرم می گوید: بیت:

(۱۷۸) ولی تا باخودی زنهار[3] زنهار　　عبارات شریعت را نگه دار

۱۔ F: درین.

۲۔ فصّلت (حٰمٓ السّجدة): ۲۱.

۳۔ F: زینهار زینهار.

Marfat.com

یعنی بر مقتضای توقیف شرعی صفات و اسمائی که در ان اذن شرع وارد بوذ در شان حق تعالی اطلاق می کن واز اطلاق آنچه شارع درشان حق تعالی جایز نداشته اجتناب می نمای که نزد ارباب طریقت در سه حالت بیش جایز نیست که اطلاق مجازیات برحقیقیات کنند واگرچه بر وجه تشبیه بوذ وازان سه حالت یکی حالت فناست که شخص از ملاحظهٔ فعل وصفت و ذات خوذ بیرون آنده است بحیثیتی که گویا ادراک ذات وصفت وفعل او ازو مسلوبست. دوم حالت سکر که عقل او بغلبهٔ لذت روح و حرارت دل او بواسطهٔ نور تجلیات یا واردات غیبیه ازو غایب شذه است. سیوم حالت دلال که ملهم غیب معانی حقیقة را یک یک بی تامل او بر دیدهٔ دل او جلوه میدهد، با صورت آن محسوس که مناسب معنی معقولست و در هر جلوهٔ معنیٔ یکبار دل شخص را بجانب خود حرکت میدهد. و چنانکه دل دران حرکت بی اختیارست، زبان نیز از تعبیر آن بی اختیار می شوذ واگرچه عقل ازین شخص غایب نگشته است، درین سه حالت که گفته شذ مشایخ اهل دل را استعمال الفاظ مجازیه در صفات الهیه تجویز کرده اند. وکسی راکه وقوف برین سه حالت هست، وضع الفاظ و دلالات آنها می شناسد که بر چه وجه دلالت برحقایق الهیه می کنند وبر چه نسق دلالت بر مجازات کونیه دارند و اطلاق آن در چه حال برحقایق الهیه معهود است و در چه هنگام بر مجازات کونیه. پس تا یکی ازین سه حالت که سابق شذ در خوذ نمی یابذ، جرات نمی کند که مجازات را درحقایق استعمال دهذ محترزی (مجتری؟) که بی این احوال آنچه توقیف شرعی دران وارد نشذه بر زبان راند، شرعا مستحق تکفیر یا تبدیع می گردذ، ازآن جهت ناظم گفت.

بیت:

کہ رخصت اہل دلرا در سہ حالست　　فنا و سکر و سہ[1] دیگر دلالست

(۱۷۹) ہر آنکس کو شناسد این سہ حالت　　بداند وضع[2] الفاظ و دلالت

ترا چون نیست احوال[3] و مواجید　　ز نادانی[4] مشو کافر بتقلید

مجازی نیست احوال حقیقت　　نہ ہر کس یابد اسرار طریقت

کزاف ای یار[5] ناید ز اہل تحقیق　　مر این را کشف یابد یا[6] نہ تصدیق

وگفتہ نشود کہ چون جمعی از مکلّفان استعمال این مجازیات در حقیقیات می کنند چرا ہمہ کس را نشاید زیرا کہ ہمہ کس حقیقیات از تحت مجازیات بحدّ فہم و افہام نمی توانند رسانید وفہم آن مخصوص بارباب ذوق وکشف است وکسی کہ ذوق وکشف ندارد باید کہ فہم آن حقیقیات از تحت مجازیات در شان ارباب معنی مسلّم دارد و تصدیق بران بنماید واگرچہ خود از اہل صورتست واین مذاق ندارد واگر دارد، ناظم می گوید . بیت :

بگفتم وضع الفاظ و معانی　　ترا سربستہ گر داری بدانی

درین بیت تلویحی ہست برانکہ وضع الفاظ بازاء معانی مطلقا برین وجہ بودہ است کہ الہام از حق می رسیدہ و بی اختیار الفاظ در معانی مناسب ۔ از افواہ استعمال می یافتہ است چون گفت کہ در ہمہ حالت اہل دلرا جایز است استعمال الفاظ مجازیۂ کونیّہ در معانی حقیقیّہ

۱۔ F : پس، د.خ.ل : شکر سہ.

۲۔ F: وضع و الفاظ.

۳۔ F : ندارد.

۴۔ F : مشو کافر بنادانی و تقلید.

۵۔ F : دوست.

۶۔ F : باید یا کہ تصدیق.

Marfat.com

آلیه ضابطهٔ استعمال مقرر می کند می گوید :

نظر کن در معانی سوی غایت　　لوازم را یکایک کن رعایت
بوجهی خاص ازان تشبیه میکن　　ز دیگر وجهها تنزیه میکن

مثلاً گفتیم که در آلهیات چیزی هست که اشیا همه بواسطهٔ او بحد تبیّن میرسند و در کونیات دیدیم که آنچه در حس ظاهر چیزها بسبب او بحد تبیّن میرسد انسان العین آدمیست. پس تشبیه کردیم آن چیز را که در آلهیات بوذ باین انسان العین که در کونیات واقع است و آن واسطهٔ تبیّن که در آلهیات بوذ نبوذ، الّا آدمی. پس گفتیم که آدمی که در عالم آلهیات چون انسان العین آدمیست در عالم کونیات چه او (۱۸۰) آنجا واسطهٔ تبیّن اشیاست و این آنجا واسطهٔ تبیّن مرئیات. پس گفته شوذ بوجه تشبیه آدمی بر انسان العین آدمی که آدمی انسان العین حضرة آلهیست و آن زمان دیده شوذ که لوازم انسان العین آدمی چه چیزهاست و هریک ازان اشیا اضافه بسوی آدمی کرده آیذ هر بار بتشبیه خاص و تنزیه از اشتراک ماعدا و اگر در هر باری اثبات مشابهت خاص و نفی مشابهت عام نباشند وجه تشبیه مقرر نگردذ و سخن شیخ عراقی قدّس سرّه که در حال فنا یا سکر یا دلال گفته مناسب است که در مستشهد این مبحث بخوانند که :

اگر نه مردمک چشم آن نگار منم　　چراست نام من از جملهٔ جهان انسان

و در و تشبیهی دیگر هست که آن در لفظ نگار است و غرض نه بیان این بیت است تا متعرض تشبیهات او بایذ شذ بلکه مقصود استشهاد بوذ و از نظمهای ناظم کتاب که بعد ازین در طیّ اشارات که در هر باب می آیذ امثلهٔ متعدده در طرز تشبیه مذکور مکتوب خواهد گشت. چنانچه خود فرموذ :

چو شد این قاعدهٔ یکسر مقرر　　نمایم زان مثالی چند دیگر

اشارت بچشم :

Marfat.com

نگر کز چشم شاهد جیست پیدا　　رعایت کن لوازم را بدانجا

درین بیت هستی مطلق را تشبیه بشاهد کرده باعتبار حضور او در عین اشیا و تجلی او بصفات و اسما بر دیدهٔ عارف بی نقاب هیبت و اجلال و احتجاب عظمت و جلال و چون ادات تشبیه حذف کنند بوجه ادعاء حقیقت اصطلاح نیست که آنجا تشبیه گویند بلکه استعارت می گویند. چنانچه درین بیت و چون مشبه بجای مشبه مذکورست و لوازم او با او استعاره ایست ترشیحیه و ملایم ذکر شاهد چشم و لب لعل اوست چشم و لب لعل می آرد و در هریکی لوازم ذکر می کند. می گوید. بیت:

ز چشمش خاست بیماری و مستی　　ز لعلش گشت پیدا عین هستی

(۱۸۱) گفته بودیم که می توان گفت که از چشم مراد احاطهٔ حق تعالی بر استعداد اعیان علمیه و استحقاق مظاهر عینیه بود و از لب مرتبهٔ که در ظهور نفس رحمانی می شود و فی الواقع آن وجود اضافیست، پس توان گفت که بیماری و مستی ناشی از چشم اینجا آنست که در بعض موجودات آنچه او مستعد آنست بواسطهٔ ضعف معدات و قوت موانع دیر بظهور می رسد. چنانچه مستعملات طبع رنجوران و در بعضی بغایت زود بسبب تقوی بواعث و موافقت اسباب، چنانچه صادرات طبیعت مستان و ظهور عین هستی از لعل آنکه در بث نفس رحمانی اعیان علمی بوجود عینی متصف می گردد. بیت:

ز چشم اوست دلها مست و مخمور　　ز لعل اوست جانها جمله مستور

حق تعالی چون بعلم ازلی احاطه بر استعدادات دارد، آنجا که مناسب شراب تجلی للقلوب است منع تجلی للابصار میفرماید و ازان احاطهٔ شراب تجلی غیبی چندان

Marfat.com

در میدہد کہ صاحب دل را بیخودی دست میدہد و بعد ازان سکر و غشیہ چنان شراب زدہ و کوفتہ است کہ رجوع از طلب آن شراب میکند یا دیگر شراب می طلبد تا مست شوذ و ازان شراب زدگی و کوفتگی خلاص یابذ و این حال کہ مستدعی یکی ازین دو امر است کہ گفتہ شد خماریست کہ بعد از سکر می باشذ، مثل این مستی و خمار از کریمہ معلوم توان کرد کہ فرمایذ عز من قایل؛ "وَلَمَّا جَآءَ مُوسٰى لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ قَالَ رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰىنِيْ وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِيْ فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا فَلَمَّآ اَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِيْنَ"[1] ای تبت من طلب التجلی فانّہ لا اطیقہ او ادرلی ہذا الرّاح فانّی لا اصبر علی الافاقۃ و تبت ممّا صحیت مدّۃ عمری"، این بود محصول اشارت مصرع اوّل و حاصل اشارت مصرع دوّم آنست کہ در بثّ نفس رحمانی چنان واقع شذہ است کہ ابدان چون شاہد بازاری (۱۸۲) از حواس پوشیدہ نیست و ارواح چون دلبر خانگی از حواس غایبست و این پوشیدگی در ارواح و پیدائی در ابدان و تمایز بین الارواح والابدان در وجود خارجی می شوذ کہ آن لوازم بثّ نفس رحمانیست و می توان گفت کہ از جانہا کہ درین مصرع فرمودہ مراد جانہای اولیاست کہ سرّ آنہا بمقتضای، "اولیائی تحت قبابی لا یعرفہم سوائی"، خلایق نمی شناسند. پس از مدارک اوہام مردم مستورند اگر برین نسق کہ درین بیت واقع شذ، ہر بیتی شرح یابذ کتاب مطوّل شوذ و در طباع اہل روزگار تحمّل تطویل نیست. پس

۱۔ الاعراف : ۱٤۳.

Marfat.com

بملاحظهٔ رغبات در هر بیتی نکته می گزارد و تعمق باهل آن باز می گذارد :

زچشمش خونِ ما در جوش دایم　　زلعلش جانِ (ما[1]) مدهوش دایم

خون در جوش از آنست که بمقتضاء احاطهٔ او باستحقاقات چنانکه بعضی را شراب بقا می چشانند شاید که بعضی را شربت فنا بچشانند و جان مدهوش از آنکه در بث نفس رحمانی اشیا در آنی صد هزار باقی اند و صد هزار فانی . بیت :

زچشم او همه دلها جگر خوار　　لب لعلش شفای جان بیمار

مکابدهٔ قلوب اهل الله بملاحظهٔ احاطهٔ علم اوست و سقامت ارواح طالبان را صحت و استقامت از مشاهدهٔ شهود او . بیت :

بچشمش گرچه عالم در نیاید　　لبش هر ساعتی لطفی نماید

در جنب احاطهٔ علم او تعین جهان را که از نظر عارفان مرتفع می شود اگرچه هر لحظه از بث نفس رحمانی عدم مضاف را تقریب می دهد بوجود مضاف و هر دم عالم کهنه نو می شود . بیت :

دمی از مردمی دلها نوازد　　دمی بیچارگان را چاره سازد

قال رسول الله صلی الله علیه وسلم، "ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات، الا فتعرضوا لها." و از ان جمله باشد نوازش دلهای درویشان بوهب واردات و حلّ مشکلات طالبان بافاضهٔ لدنیات . بیت :

۱ـ F : جانِ ما بیهوش .

۲ـ دراصل : بوهب و ارادت وحل ومشکلات .

Marfat.com

بشوخی جان دمد[1] در آب و در خاک　　بدم دادن زند آتش بر افلاک

(۱۸۳) شاید که مراد از شوخی خود نمائی بود یعنی ظهور خود بواسطهٔ نفخ روح اضافی در بدن طینی و ظهور آن مطلق بوده باشد درین مقید نه بر وجه حلول که مستدعیٔ سجده گشته. قال تعالی فی موضع من القرآن "اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ"[2]. و قال فی موضع آخر، "فَاِذَا سَوَّیْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِیْنَ"[3]. و بدم دادن مراد وعدهٔ وصال بود و آن وعده باشد که سبب تغیر افلاک شود، چه منظر آن روز قیامت که انتظار لقا می کشند که دران روز مشاهده کنند بی طاقت اند و در ایقاع علامت قیامت آه آتشین بافلاک میرسانند که کی باشد که این دود وهی دخان چون آتش موج زند و بمقتضیٔ "یَوْمَ تَمُوْرُ السَّمَآءُ مَوْرًا"[4] از بیش برخیزد و نور جمال ذی الجلال بی پردهٔ معاینه گردد. بیت:

ازو هر غمزه دام و دانهٔ شد　　وزو هر گوشهٔ میخانهٔ شد

احتمال دارد که بغمزهٔ شوارد الهامات ربانی مراد بود که بواسطهٔ آن مرغ دل صوفیان بدام ریاضات شاقه می افتد و اگرچه ورود الهام نه بشرط ریاضت است، چه چندان شراب فیض واهب بی مشاق و متابعت بر دل نیازمندان وارد می شود که هر دلی ازان بسرخود میخانه ایست. بیت:

---

۱. F: دهد.

۲ و ۳. ص: ۷۱-۷۲.

۴. الطور: ۹.

Marfat.com

ز غمزه میدهد هستی بغارت　　ببوسه میکند بازش عمارت

یا بغمزه چنانچه درین بیت مراد نوری سوزنده باشد که چون متکرر می شود آنرا لوامع میخوانند و چون بنهایت خود میرسد تجلّیات جلال می شود و این نورست که هستی مرید می سوزد و حجاب خودئ او بتاراج می دهد و درمقابل این نورسوزنده لذّت قرب حق بمذاق جانش میرسد و زندگی از سر میگیرد. پس ببوسه مراد لذّت قرب حق بود:

بغمزه چشم او دل می رباید　　بعشوه لعل او جان می فزاید

سلب قلب جذبه است و سلب عقل جنون. دل درویش مسلوب بآن طوالع انوار می شود که از مقتضئ احاطهٔ حق تعالی مناسب (۱۸۴) استعداد درویش صاحب دل فایض است و از بثّ نفس رحمانی در پی آن طوالع لوایحی سانح است که منیرست بآنکه ترقّی جان بعالم تجرّد خود از تنزّل او بتعلقات بدنیه ازین ممر حاصل می شود، چه نور آن طوالع است که تعلقات می سوزد. پس طوالع غمزه باشد و لوایح عشوه:

چو از چشم و لبش خواهم کناری　　مرا این گوید که نه آن گوید آری

چه سالک میخواهد که از قید استعداد و استحقاقی که باحاطهٔ حق تعالی منوطست بیرون آید و از بند اضافهٔ وجود امکانی برهد لسان احاطه می گوید که مرو که راه باطلاق نداری. قال جلّ جلاله: "یَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطَانٍ" و

۱- F: رباید.　　۲- F: خواهی، و. خ. ل: جوی.

۳- در اصل: به.

۴- الرحمٰن: ۳۳.

Marfat.com

لسان بثّ نفس رحمانی می گوید برد که چون از بثّ نفسی گذشتی رحمان است. قال عزّ نواله: "یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِیْنَ"[1]، است "اِلَی الرَّحْمٰنِ وَفْداً"[2].

زغمزه عالمی را کار سازد ببوسه هر زمانی[3] می نوازد

و از کار ساختن غمزه مراد کشتن است و این مجازیست مشهور و چنانچه گفته شد، مبادیٔ تجلیّات جلالی مفنی[4] است و مبادیٔ تجلّیٔ جمالی که تعبیر[5] ازان ببوسه رفته مبقی،

ازو یک غمزه و جان دادن از ما و زو یک بوسه و استادن از ما

یعنی شعلهٔ از تجلیّات جلالی در افناء سالک بکافیست و یک لمعه از تجلّی جمالی در ابقاء او وافی، چه ظهور قیامت که مستلزم فناء عام و بقای خاص است، بیک لمحه و یک نفخه می شود که بغمزه اشارت بسوی آن لمحه است و ببوسه عبارت ازان نفخه، قال تعالی: "وَمَآ اَمْرُ السَّاعَةِ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ"[6]، و قال جلّ ذکره: "ثُمَّ نُفِخَ فِیْهِ اُخْرٰی فَاِذَا هُمْ قِیَامٌ یَّنْظُرُوْنَ"[7]، و گویا ناظم همین قصد داشته باشد:

زلمحٌ بالبصر شد حشر عالم ز نفخ روح پیدا گشت آدم

تأمّل کردن دران که چه احاطه ایست حضرت الٰهی را بر استعدادات و استحقاقات وجه قدرتی از بثّ نفس رحمانی برنخشیدن بقاء لایق، پس از فناء لازم مستدعی آنست

۱و۲- مریم: ۸۵. ۳- F: زمان.

۴- در اصل: مغنی.

۵- در اصل: تغیّر.

۶- النحل: ۷۷.

۷- الزمر: ۶۸.

Marfat.com

(۱۸۵) که پیوسته در طلب فیض حق باشند و عیش جان خود بران مقصور دانند بر روش بسیاری از مردمان راه که کار ایشان من اوله این معنیست. چنانچه ناظم نظم می گوید:

چو از چشم و لبش اندیشه کردند　　جهانی می پرستی پیشه کردند

و تمامتر آنست که بنفس فیض نیز مقید نکردند که از حضرت فیاض باز مانند اگرچه هستیٔ عالم امکانی فیضیست ربانی لیکن بنسبت با تجلیٔ ذات فیاض چون سرابیست در جنب آب و چون خواب مستانست نسبت با عقل اولی الالباب خواه که آن هستیٔ عالم باشد و خواه که هستیٔ آدم باشد، چه از عالم و آدم باید گذشت تا بآن سرادق مطلق اعظم برسند و نزد احاطهٔ حق تعالی خود وجود عالم و آدم چه وقع و وزن دارد بتخصیص که وجودیست اعتباری تا ناظم میگوید:

نیاید در دو چشمش جمله هستی　　درو چون آید آخر خواب مستی

وجود ما همه مستیست یا خواب　　چه نسبت خاک را با رب ارباب

خرد دارد ازین کوه صد اشکفت　　که ولتصنع علی عینی چرا گفت

یعنی یا وجود انکه گفته شد که وجود اعتباری در جنب احاطهٔ وجود مطلق حقیقی چندان ننماید عقل عاقلان را تعجب می افتد که چگونه است که در قرآن آمده است در شان موسی کلیم علی نبینا و علیه الصلوة والسلام که "وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي"[1] این بر دیده یعنی آراستن آنحضرت نشاهٔ موسی را چه توجه باشد احتمال دارد که این تعجب از ناظم توطیهٔ تلویحی باشد بر انکه درین مشهد ذات موسی باعتبار "فاذا اجبته

۱- طٰهٰ : ۳۹.

Marfat.com

کنت سمعه و بصره"، غرق انوار الٰہیت است و موسیٰ بنور او در معامله است، چنانچه از عبارت "فبی یسمع و بی یبصر"، مستفاد می شود بلکه خود نه موسیست که اینجا بصفات حق تعالی متصرفست بلکه حق تعالی خود متصرف است. چنانچه در شان موسیٰ و ہارون گفت که اِنَّنِیْ مَعَکُمَآ اَسْمَعُ وَ اَرٰی[1]. "پس خود باشد که در صورت موسیٰ خود را در دیدهٔ شهود خود بر خود جلوه داده باشد (۱۸۶) و وجود حقیقی در چشم شهود مشهود بود نه موجود اعتباری و ازین وادیٔ مقدس است، آنچه گفته اند. رباعی :

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست | تا کرد مرا نہی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودم ہمگی دوست گرفت | نامیست ز من بر من و باقی ہمه اوست

درین اشارت چون ختم سخن بذکر وجود حقیقی و وجود اعتباری رفت بی مناسبت نیفتاد که در اشارت آینده استعاره کرده شود لفظ زلف را از برای وجود اعتباری بلکه از برای سلسلهٔ موجودات اعتباریه و سابقا این لفظ از جهت جلال و قہر حق تعالی استعاره کرده بودیم و منعی نیست که در یک لفظ باعتبار اختلاف معانی : وجوه مناسبات چند استعاره واقع شود، چنانچه آنجا در لفظ زلف نیز سابقا بوجہی مستعار بود و اینجا بوجہی دیگر مستعار می گردد. چنانچه ناظم میگوید. بیت :

اشارت بزلف :

حدیث زلف جانان بس دراز است | چه شاید گفت ازان[2] کو جای راز است

۱۔ طٰہٰ : ۴۶.
۲۔ F : کان.

Marfat.com

مراد از زلف وجود اعتباریست که وجه وجود حقیقی بر اهل وهم و خیال می پوشد یا مراد سلسلهٔ ممکناتست از عقل اوّل تا جوهر انسان و وجه شبه ستر این مراتب کثیره باشد وجود واحد را، چنانچه زلف روی را و تعدّد و تعلّق مراتب مثل تعدّد و تعلّقی که در تارهای زلف است و سیاهی که در کثرت گویند مانند سیاهی او و تمایز افراد و انواع و اجناس سلسلهٔ ممکنات، چنانچه تمایز میان هر دو تاره از زلف و میان هر دو بعض ازان و جمله بودن این موجودات و جمله بودن زلف در صورت کلاله و دو شق بودن موجودات در مراتب، چنانچه فلکی و عنصری بسایط و مرکّبات بسیط الٰهی و بسیط طبیعی ملک و ملکوت ظاهر و باطن قوّت و فعل عقل و حس و امثال ذلک که بتعداد سخن درو دراز گردد، چه هر دو شق را فرقی درمیانست، چنانچه فرق زلف درمیان دو طرف ازو و در وجه شبه میان سلسلهٔ موجودات و زلف سخن قطع کنیم که مبادا با سهاب کشد (۱۸۷) با انکه باز نظم ناظم کتاب بعضی دیگر ازو وجوه دریافته شود، می گوید که سخن درباب زلف پوشیده باید داشت. راست میفرماید که پوشیدگی مناسب زلف است مبادا سلسلهٔ سخن در حرکت آید و از طرز شطحیات بدیوانگی چیزی گفته شود که عقول عامه دران سرگردان گردند و خانهٔ اعتقاد خود سیاه کنند و بنابرین از تفحص منع کرد:

مپرس از من حدیث زلفِ چین[1] مجنبانید زنجیر مجانین

پس مقتضای حال زلف پوشیدگیست بلکه پوشندگی که گاهی روی پوشاند

۱- مجّانید (؟) و.خ.ل: بجنبانید و مجّانید.

Marfat.com

دکاه دوش و اکر درین معنی غلبه می کند بعضی از قد نیز می پوشاند و بزبان تحقیق حال می کوید که حکایت قد بی تقریب مکوئید :

زقدش راستی کفتم سخن دوش سر زلف (زلفش) مرا کفتا فراموش[1]

دل جواب داد که زلف از کجی منع راست می کند راست بباید کفت چه نهی "وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ"[2] وارد دست و راست بی پرده آنست که لفظ قد می تواند بود که از جهت امتداد حضرت الٓمٓ که آن دایم است مستعار باشد و آنست که هرکس بسراپای سرّ او نتواند رسید و اکر کسی طالب سرّ آن باشد او را همین اشارت بس که بداند که راست مانند الف است که یکیست هزار از و معلوم چه باعتبار حقیقت خود الف است و باعتبار نقوش آنات زمانیه بر و الف.

بیت :

دل کفت مرا علم لدنی هوس است تعلیم کن اکر ترا دست رس است
کفتم که الف کفت دکر هیچ مکو در خانه اکر کس است یک حرف بس است

راستی زلف که سلسلهٔ موجودات ممکنه است بکثرت خود نمی کذارد که ما سرّ وحدت از ان قد معلوم کنیم و این از کجی او ست اعنی نمایش غلط که آنچه ندارد و آن وجود ست، می نماید که دارد و عقدهٔ راه طالب سرّ وحدت همین نمایش است. بیت :

کژی بر راستی زان کشت غالب وزو در پیچش آمد راه طالب

۱- F : سر زلفش مرا کفتا که خاموش.

۲- البقرة : ٤۲.

Marfat.com

سلسلهٔ موجودات حجاب نور اعظم است اگرچه سبب نظم عالم است و حق تعالی (۱۸۸) دلهای خلایق را بسبب آن امور باهم پیوستگی بخشیده و نفوس ناطقهٔ انسانی را حرکت معنوی بتحصیل کمالات بواسطهٔ ظهور او دارد، چنانچه ناظم گفت. بیت:

همه دلها ازو گشته مسلسل　　همه جانها ازو بوده مقلّل[1]

السلسلة پیوسته کردن الحلقة جنبانیدن:

معلّق صد هزاران دل ز هر سو　　نشد یک دل برون از حلقهٔ او

اقلّ مرتبه آنکه نبی و ولی را دل برحمت خلایق متعلّق است و خلایق ازین سلسله بدر نیستند و ازین دایره بیرون نه. بیت:

گرد زلفین مشکین بر فشاند　　بعالم در یکی کافر نماند

زیرا که زلف مأخوذ است از زلفت و زلفت قربت است و گویا ازان جهت او را زلف خوانده اند که نزدیک رخسار است و چون نزدیکی موی از دو طرف رویست در هر طرفی بعضی موی زلفی باشد، باین اعتبار زلفین گفته باشد و شک نیست که موی کاهی حجاب رویست. پس جمال حق که نور ظهور وجه مطلق است، درین مطابقه توان گفت که او را از جلال که حجاب عزّتست و مشبّه بزلف پرده است و آن پرده بحقیقت از صورت امکان از دو طرف وجود ذهنی و وجود خارجی بامزتهٔ معقول و محسوس بسیاهی، "انّ اللّٰه خلق الخلق فی ظلمة،" ظاهر است اگر این پردهٔ مذکور بیکبار از پیش برخیزد بجای رش "ثم رش علیهم من نوره،" که مقتضاء "فمن

۱- F: گشته مقلقل، و. خ.ل بوده مقلقل.

Marfat.com

اصاب من ذلک فقد اهتدی، "نتیجهٔ ایمان بعضی می بخشد شمس نور واقع گردد و کفر که ظلمت مطلق مثال اوست مطلقا برو ذو یک کافر نماند و اگر یکبار این پرده حرکت نکند، رش نور واقع نشود و نسبت ایمان منقطع گردد. بیت:

دگر بگذاردش[1] پیوسته ساکن　　نماند در جهان یک نفس مؤمن

لاجرم چنان باید دانست که رشّ نور واقع می شود بر طباعی که در ظلمت گرفتاند، هرکس را که نوری از ان رشّ رسید از ظلمت کفر خلاص یافت و هرکس را که نرسید دور باش ومن اخطاه[2] داغ "فقد ضلّ" بر ناصیهٔ (۱۸۹) جانش کشید برمثال زلفین که اگر برفشانده گردد تارهای آن از هم شکافته آید و تلالاء رخسار ازان میانها سر برزند، برهر که ازان تلالاء چیزی ظاهر شود، نقاب کفر زلف بنسبت با او کشف شده باشد ومشاهدهٔ رخسار ایمان دست داده و همچنانچه زلفین دلاویز را مشکین بواسطهٔ رنگ می توان گفت مشکین بسبب بوی می توان خواند. پس در مطابقهٔ قهر و جلال حق وسلسلهٔ ممکنات با زلف، چنانچه ظلمت در مقابل رنگ است توان گفت که روایح نفحات، "ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات" که الطاف خفیّاتست ازو در عالم امکان و اسرار جمال درضمن جلال بوی است، چه طایفهٔ گویند که هرجلالی را جمالیست و هر جمالی را جلالی. بیت:

چو دام فتنه می شد چنبر[3] او　　بشوخی باز کرد از تن سر او

۱- دراصل: بگذارش.

۲- دراصل: اخطاره.

۳-۴: چنبر، و دراصل: چنبر.

Marfat.com

دام امتحان انسان دایرهٔ کونست که از سلسلهٔ ممکنات بهم 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 بمقتضای "وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ"[1] از هم فرو میریزد و صبر بران از بندگان واقع می گردد بشارت بر وفق رجوع بوصول نور مکون و استغراق دران از ظلمت حوادث کون بگوش جان میرسد که "وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ"[2]

بیت:

اگر ببریدهٔ[3] شد زلفش چه کم بود که گر شب کم شد اندر روز افزود

بقطع تعلقات سلسلهٔ ممکنات هرچند حظّ از شب ظلمت امکان کم می شود، بهرهٔ از روز نور ظهور وجوب بیشتر می گردد. بیت:

چو او برکاروان عقل ره زد بدست خویشتن بروی گره زد

عقول انسانی که متوجه عالم معاد اند، اسباب آن عالم شان بواسطهٔ (۱۹۰) قطاع الطریق عالم معاش که تعلقات کونیه است تاراج می یابد، لطف الٰهی

---

۱ و ۲ـ البقرة: ۱۵۵-۱۵۷.

۳-۴: وگر زلفش بریده شد چه غم بود
که گر کم شد شب اندر روز افزود

Marfat.com

آن تعلّقات درهم می بیجد و راه آمدهای دنیا بر بنده بمی بندد تا راه آخرت برو کشاده گردد :

نیابد زان او یک لحظه آرام　　گهی بام آورد گاهی کند شام

سرعت تجلّیٔ جلال است که گاه سبب حجاب سالک می گردد تا روز وصالش بشام هجران انجامد و گاه سبب رفع حجاب او می شود تا شام سلوکش بصبح وصول مبدّل می آید. بیت :

زردی و زلف خود صد روز شب کرد　　بسی بازیچهای بلعجب کرد

عطاهای وصال روزهائیست که از پرتو تجلّیٔ جمال چهره کشوده است و بلاهای هجران شبهائیست که از ممرّ تجلّیٔ جلال روی نموده است :

گل آدم دران دم شد مخمّر　　که دارد بوی آن زلفِ معطّر

در آن دم که نمایشهای غریب از سر جلال و جمال و تجلّی هر دو ظهور می کرده است، شک نیست که گل آدم بنسبت خمرت طینت آدم بیدیّ تصرّف از هر دو صفت یافته است امّا بمناسبت تیرگیٔ ظاهر او ملائکه بوی نسبت جلال ازو بیش شنیدند تا گفتند، "اَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ"[1]؛ و از رنگ جمال، "خلق الله آدم علی صورته"، اثری ندیدند از ان حق تعالی فرمود، "اِنِّي اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"[2]، ناظم نظر بیافت ملایکه گل آدم را نسبت ببوی زلف داد و بعد از ذکر گل او دل بنی آدم را همچنین نسبتی بزلف

---

۱ و ۲ - البقرة : ۳۰ .

Marfat.com

داذ درمشابهت سرعت تجلّی جلال که گفت. بیت:

دل ما دارد از زلفش نشانی که خود ساکن نمی گردد زمانی

وچون ساکن شود که او را دایم در گردش می باید بود تا اسم قلب بر نقد او صادق آید، "مثل القلب کریشة فی فلاة یقلبها الریاح ظهراً الی بطن." وچون دل چنین در گردش بوذ هر زمان بر هر چه سالک درین راه قرار داده باشد امری دگر حادث شوذ وفکری دگر طاری گردذ و بسبب سرعت (۱۹۱) تجلّی جلال و دل منقلب الحال نبیاد سلوک از سر باید گرفت، زهی جان گدازی درین کارسازی. ناظم می گویذ. بیت:

ازو هر لحظه کار از سر گرفتم ز جان خویشتن دل بر گرفتم

وغالبا تقلّب دل نه همه از سرعت تجلّیٔ جلال است وبس که تجلّیٔ جمال همین سرعت با تجلّی جلال دایر است لیکن این قدر هست که تجلّیٔ جلال منع ادراک تجلّیٔ جمال می کند ودرین منع عارف ازان تجلّی محجوب نیست. پس تقلّب دل او در احوال بیشتر بوذ که تقلّب دل دیگران، وناظم ازینجا می گویذ. بیت:

ازان گردد دل از زلفش مشوّش که از رویش دلی دارد در آتش

وبعد از ذکر رخسار سخن خط مناسبت. پس گفت.

اشارت بخط:

رخ اینجا مظهر حسن خدائیست مراد از خط جناب کبریائیست

۱۔ ۴: پُر.

حسن الٰہی جامعیت اسماء حسنیٰ است کہ "وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا"[1] ومظہر آن جامعیت انسان کبیر است کہ مطلق عالم است یا انسان صغیر کہ نشاۂ آدم است یا انسان اکبر کہ بآن مراد حضرت خاتم است ولازم این حسن اسمائی ایست کہ کبریائی کہ غیری کہ این حسن ندارد آن بخود اضافہ نتواند کرد و شک نیست کہ چون گذشت کہ جامعیت عالم و آدم و خاتم مظہر این حسن اند کہ چون آینہ باشند بنسبت باصورت مرئیہ در و این حسن بحقیقت نہ از ان ایشان بود لیکن در ایشان جلوہ یافتہ باشد ونسبت جلوۂ آن حسن در عالم از حدیث قدسی معلوم باید کرد کہ میفرماید، "یا داؤد کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف" و در آدم از کریمہ، "فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِيْنَ"[2] و در خاتم از آیۃ، "قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ"[3] و دیگر از فرمودۂ، "وَتَرٰىهُمْ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُوْنَ"[4] "ای لا یبصرون حسن من تجلّی بکمال جمالہ فیک" و کویا این فارض درین مشہد میکوید:

(۱۹۲) فکلّ ملیح حسنہ من جمالہا معارلہ بل حسن کل ملیحۃ

پس ظاہر شد کہ کبریا بحسن مطلق او راست. لاجرم فرمود کہ "الکبریاء ردائی والعظمۃ

۱۔ الاعراف : ۱۸۰.

۲۔ الحجر : ۲۹ و ص : ۷۲.

۳۔ یوسف : ۱۰۸.

٤۔ الاعراف : ۱۹۸.

Marfat.com

ازاری فمن نازعنی فیهما القیته فی النار". ناظم مثال این کبریا که لازم حسن اسمائیست خط داشته و بیت آینده مؤید این معنی است که کبریای مذکور از جهت این حسن مطلق است:

رخش خطی کشید اندر نکوئی — که از مانیست بیرون خوب روئی

بعد ازان که خط را مثال کبریا دانست، در تشبیه دیگر آنرا مثال بسط روح می دارد که از اثر تجلی ذاتی نشو و نما یافته. میگوید:

خط (آمد) سبزه زار عالم جان — ازان کردند نامش دار حیوان

و بمناسبت اضافهٔ حیات از روح و بقا که بفیض او منوط است او را دار آخرت خواند باشارت عبارت قرآنی که وارد شده: "وَ اِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوَانُ لَوْ کَانُوْا یَعْلَمُوْنَ"[2]. و فیض روح را چشمهٔ حیوان گفتن مناسب بود و بآن چشمه رسیدن بی قطع ظلمات بدنیه که رنگ از محسوسات سلسلهٔ ممکنات دارد، میسر نیست، ازان گفت. بیت:

ز تاریکی زلفش روز شب کن — ز خطش چشمهٔ حیوان طلب کن

هر که بفیض روحی رسید بترک رسوم بدنی رسید و گاهی که آنها نماند بچه نشان کسی صاحب آن فیض را بشناسد با انکه در قدسی آمده است که "اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری". پس خضر از ان بی نشانست که بچشمهٔ حیوان رسیده است و

۱- ۴.

۲- العنکبوت: ۶۴.

Marfat.com

جنین رسیده است که ترک رسوم و عادات کفته است ؛

خضروار از مقام بی نشانی　　بجو چون خطش آب زندکانی

"واعلم انّ بقاء الرّوح الملقاة فی کلمة و نفخت فیه لیس الّا من فیه وفیض النّشاة الخضریّة لایکون الّا من تلک الرّوح الاصیل النبیه." شعر اخط صاحب جمال تشبیه بخضر می کنند بمناسبت اسم خضر مأخوذ از خضرتی که کفته اند که از لوازم قدم اوست که بهر زمین که میرسد سبزه بر می دمد و خط را نیز سبزی لازمست یا باعتبار انکه خضر چشمهٔ حیوان یافته است (۱۹۳) و خط لب نیکوان فرو کرفته است و ناظم اینجا تشبیه خضر بخط کرده که چنانچه خط از چشمهٔ زندکانی لب بهره منداست، نشاهٔ خضری اینجا از فیض روح محظوظ است مانند روح که بفیضان امر الٰهی زنده است و امر الٰهی از مورد ارادت ورود می یابد. کمال قال علت کلمهٔ "اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ"[۲]. و مرتبهٔ امر الٰهی را مثال توان کفت که لب است فیض نشاهٔ خضری از عالم روح و فیض روح از عالم امر و امر از عالم ارادت و این معنی از تشبیهات بیت که ذکر خضر در و رفته معلوم شد امّا در خضر سخنی کفته نیامد و فی الجمله رمزی بکوئیم و بکذریم، بعضی کفته اند که از خضر مشهور مراد صفت بسط است. همچنانکه از الیاس مراد صفت قبض است. و این تاویل نه مستحسن است نزد جمعی از مشایخ بلکه شیخ علاء الدّولة سمنانی قدّس سرّه سجّادهٔ بسط فرموده بوده است

۱- F: بخورد. خ.ل: بخود.

۲- یٰسٓ: ۸۲.

Marfat.com

ازجهت جلوس خضر رزقنا الله من فیوضاته و در مشیخهٔ شیخ المحققین محی الدین عربی مسطور است که خضر خرقهٔ صوفیهٔ آنجناب را الباس فرموده و در سیر بسیاری ازمشایخ 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 کرده اند و فی الجمله ما را در وجود نشاهٔ خضری در روی روزگار هیچ شبه نیست چه اگر او نباشد روحانیت غیری عاقل موسوی را نمی تواند که بمرتبهٔ عاشق محمدی رساند. پس مرتبهٔ او را بباید دانست و بعضی ازخصائص او تا مگر نشاهٔ او را نشناسند مرتبهٔ او جمع است میان عقل و عشق و ازخصایص اوست که افعال و اقوال او مستند بعلل و احکام مخفیه باشد و آنچه گفته شد از آیت، "وَاِذْ قَالَ مُوْسٰی لِفَتٰهُ لَآ اَبْرَحُ حَتّٰٓی اَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَیْنِ اَوْ اَمْضِیَ حُقُبًا."[1] و لطایف قصهٔ موسی و خضر در سورة الکهف وارد شده است در توان یافت :

اگر روی و خطش بینی تو بیشک　　بدانی کثرت از وحدت یکایک

(۱۹٤) چه تا بمشاهدهٔ ظهور مطلق از حق و مکاشفهٔ مراتب کونی بتخصیص مرتبهٔ عالم ارواح نرسند نسبت وحدت وجوب و کثرت امکان و ارتباط بینهما و تحقق وحدت بدون کثرت و تفرع کثرت بر وحدت ندانند. پس انگاه چون دین معرفت که شناخت مراتب کونی و الهی است از خط عالم ارواح و بمناسبت امکانی انتقال بسائر مراتب کیانی افتد که زلف مثال اوست سراسر حال عالم معلوم شده باشد و سر مبهم که اعتبار

۱- الکهف : ٦٠.

Marfat.com

هستیٔ عالم است بوجهی و اعتبار نیستیٔ او بوجهی دانسته آمده. چنانچه گفت. بیت:

ز زلفش باز دانی کار عالم　　ز سرّش باز خوانی سرّ مبهم

در بیت سابق از خط کثرت امکانی خواسته بوذ واز روی ظهور نور وجوب درین بیت که می آیذ، ادراج این معنی خواهد کرد که اگر بعضی کثرت را مشاهده در وحدت نمایند و آن مشاهده مستلزم آنست که بخلق از حق محجوب شوند، چه کثرت آنجا بمنزلهٔ صورت خواهد بوذ و وحدت بمنزلهٔ آئینه و تا صورت می بینند، آینه نمی توان دیذ من مشاهدهٔ وحدت در کثرت دارم و این معنی مستلزم آن بوذ که آئینه که اینجا بمنزلهٔ کثرتست دیذه نشوذ و وحدت که اینجا بمنزلهٔ صورتست دیده گردذ. پس بحق محجوب از خلق باسم وکو باش که مقام جمع سالک را به از مقام تفرقه. پس گفت:

کسی کرد گر خطّش از روی نکو دید　　دل من روی او در خطّ او دید

و بباید دانست که ظهور نور وجوب را اوّلا هفت اعتبار کلّی لازم است که آن صفات سبعه است حیوة و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام و اعتبارات دیگر صفات از تحت این کلّیات چون جزئیّات در تصوّر می آیذ. لاجرم گفت:

مگر رخسار او سبع المثانیست　　که هر حرفی ازو بحر معانیست

نهفته زیر هر موئی ازو باز　　هزاران بحر علم از عالم راز

و درین نظم ملاحظهٔ کثرت در وحدت کرده چون خط بر رخسار و افراد کثرات چنان انگاشته که تارهای (۱۹۵) موی خط و درمیان همه نسبت بکلّی بوذن و جزئی بوذن

۱ـ F: خطّش.

Marfat.com

ثابت و اگر گویند سبع المثانی هفت دو دو باشد و تو گفتی که مراد صفات سبع است، گوئیم که در هر مفهومی ازین مفهومات که امور کلیه اند، جهت وجوب و جهت امکان هر دو ملحوظ است و لهذا نظر بمنسوب الیه جائی میگوییم که علم قدیم و جائی میگوییم که علم حادث و قس الباقی علی ذلک و از میان ممکنات حقیقت انسان باین صفات سبعه آراسته است من حیث المجموع و در صورت او نیز از خطّ عارض و مژگان و مثل آنچه در حیّز مطابقه توان آورد دلایلی بر سبع المثانی هست، چنانچه بعضی از مولان (مؤلان) در مطابقات این باب ید طولی نموده اند و کتب را در اسرار آن بنظم و نثر پرداخته و بزرگی از مشاهدان این مشهد این بیت می گوید. حضرت امیر قاسم فرماید:

زنور روی تو پیداست سرّ سبع مثانی　　زجبهۀ تو هویداست آن لطیفه که دانی

دُرّ خوشاب سخن ناظم در باب خطّ چندان قیمت و بلندی یافت که بعرش رسید.

بیت:

به بین بر آب قلب عرش رحمان　　زخطّ و عارض زیبای[1] جانان

میخواست که درین بیت اشارت بسوی عرش الله که قلب مؤمنانست و عرش الرحمن هر دو باشد، باین عبارت فرموده و غالبا مقصود آنست که باز نماید که می تواند بود که خطّ را مثال فلک الافلاک دارند که نهایت اجسام است یا مثال ناطقۀ انسان که اشرف ارواح است و عارض را مثال عنصر آب یا مثال آب نطفه و تعلق هر یکی از عرش و قلب بعنصر آب و آب نطفه واقع است امّا بیان تعلق عرش که فلک الافلاکست

۱۔ F: زیبائی.

Marfat.com

بعنصر آب از جهت انکه آب بسرعت قبول اشکال می کند وصورا فعال از عرش که بواسطهٔ سرعت تجلّی تنزّل می یابد مناسبت با او دارد. پس با وی بپیوندد. قال تعالی، "وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَآءِ"[1]، و بیان تعلّق قلب که نفس ناطقهٔ انسانست بآب نطفه از جهت انکه تاثیرات نفس ناطقه در بدن بواسطهٔ نفس حیوانیست و ناچار آن بخار را حاملی (۱۹۶) می باید و آب نطفه است که مناسب این حمل افتاده است. پس بحقیقت قلب که نفس ناطقه است بتوسط روح حیوانی و تعلّق بآب نطفه گرفته باشد و این تعلّق بعد از ان متصوّر است که نطفهٔ تقلّبات خود بصورت علقه و مضغه و عظام تمام کرده بود و بسرّ، "ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا آخَرَ"[2]، نفس ناطقه تعلق بدو یابد. "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ"[3]، اکثر خطّ و خال باهم ذکر می کنند از پی بیان خط فرمود.

اشاره بخال:

برآن رخ نقطهٔ خالش بسیط است که اصل مرکز دور محیط است

بر ظهور مطلق ظهور مقیّدی مرتب داشته و تعبیر از ان بنقطهٔ خال کرده و تواند بود که مراد ازین خالش عنصر خاک باشد و مرکز بودن او دور محیط را که فلک الافلاکست و بساطت طبیعی هر دو ظاهر است و خط دور هر دو عالم عنصری و فلکی که از و ناشی بود، نیز راستست نزد انکه برانست که خاک راست اصالت ظهور و تا نهایت افلاک همه زادهٔ اوست و خطّ نقش قلب آدم که دل صنوبری باشد هم از صورت بسته است

۱ـ هود: ۷.

۲و۳ـ المؤمنون: ۱۴.

Marfat.com

باخطّ نفس وقلب آدم، چنانچه در بعضی نسخ نوشته اند، همچنین از طبیعت اوست که غالب در ترکیب آدم ازین عنصر است واگر ببساطت خال مراد آنست که جزو له خال گفته باشند و مراد نفس کلّیه بوذ و مقصود از دور محیط دور عالم باشذ واز خطّ هر دو عالم ظاهر ملک و باطن ملکوت خواسته باشذ که بقاء آن متفرّع بظهور نفس کلّیه است و خطّ نفس و قلب آدم که از اوّل مراد نفس ناطقهٔ انسانی بوذ واز ثانی مراد قلب صنوبری مطابق ظاهر ملک و باطن ملکوت همچنین متفرّع بر آن نقطهٔ بسیط بوذ واگر نه این معانی مقصود ناظم بوذه که گفته شذ مثل است که "المعنی فی بطن الشاعر"

بیت :

ازان حالِ دلِ پرخون تباهست که عکس نقطهٔ خال سیاهست

چون خاک مرکز عالم باشذ قلب او بوذ و مطابق این صورت آنچه مرکز دایرهٔ وجود آدمی خاکی بوذ هر آینه قلب آدمی بوذ و توان گفت که (۱۹۷) بواسطهٔ مطابقهٔ قلب آدمی عکس قلب عالم است که آن خاک تیرهٔ سیاهست عکس هر آئینه مطابق صورت باشذ. پس چنانچه عالم تیره دلست ما نیز تیره دل باشیم وتباهی همه از سیاهئ دلست وهرچند میخواهد که ازین سیاهی بدر آیذ برون شذ ندارذ، چه عکس از منزل صورت خوذ نمی تواند گذشت واگر نه عکس نبوذ وصورت آن خال خاک سیاهست و اگر خال را نفس کلّیه گیری وقلب که نفس ناطقه است عکس او داری همچنین دل برون شد از منزل بساطت نفس کلّیه ندارذ زیرا که در بسیط الّی چون اجزا منتفی است احکام کثرت مغلوب است ونسبت وحدت غالب. پس آنجا از نفس کلّیه بوحدت عقل کل میرسند واز وحدت عقل کل بوحدت واجب وحدت در وحدت هیچ تمیزی نمی بخشذ،

Marfat.com

چنانچه در سیاهی تمیزی نیست. پس حال دل که از عدم تمیز تباهست چگونه به شود که او عکس خال سیاه بسیط است و در و راه بتمیز نیست:

زخالش حال دل جز خون شدن نیست　　کزان منزل ره بیرون شدن نیست

بوحدت در نباشد هیچ کثرت　　دو نقطه نبود اندر اصل وحدت

و اگر نیک تعمق رود دغدغه نشود که نفس کلیه نقطه ایست و عقل کل نقطهٔ وحدت واجب نقطهٔ، پس چرا گفت که در منزل بساطت دو نقطه نیست زیرا که مراد از نقطه آنست که وجود اصیل داشته باشد و اینجا نفس عکسیست نه اصلی و عقل همچنین عکسیست نه اصلی و اصل وحدتست و عکوس از ناشی و در و مضمحل ناظم چون در منزل بساطت اشارت باضمحلال کثرت کرد و گفته بود که دل ما عکس خال بسیط است لاجرم میدید مطابقهٔ عکس با اصل خود که در اصل حکم کثرت اندر اس داشت در عکس همین متوقع بود و از حال دل و تقلبات او نه این درمی یافت فریاد برآورد و از سر حیرت گفت:

ندانم خال او عکس دل ماست　　و یا دل عکس خال روی زیباست

زعکس خال او دل گشت پیدا

که فنون جنون از و در تقلب این احوال مشاهده میرود:

و یا عکس دل آنجا شد هویدا

(۱۹۸) چه آن خال بسیط مشکین است و مشک از خون. پس شاید که او بطریق عکس از خون دل ما صورت بسته باشد:

دل اندر روی او یا اوست[1] خود دل

---

۱. ۴: اوست در دل.

Marfat.com

نظر به "فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"[1] دل اندر روی او باید که باشد یا خود بمقتضیٔ "لا یسعنی ارضی و سمائی و یسعنی قلب عبدی المؤمن." او را در دل بودن می شاید:

بمن پوشیده گشت این راز مشکل

زیرا که دلایل و قرائن متعارض اند:

اگر هست این دل (ما)[2] 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 مکرر مقرر توانند کرد که دل عکس خال بسیط است، چه ناظم قدس سره در اختلاف احوال دل می گوید. بیت:

گهی چون چشم مخمورش خرابست

درین مصرع تلویحست بغلبهٔ احوال دل و مزید افاضهٔ فیض بر انسان:

گهی چون زلف او در اضطرابست

و درین مصرع اشارتست بفرط تقلب دل و تجدد احوال سلسلهٔ ممکنات و این دو معنی که گفته شد کسی داند که دانسته که مراد از چشم و زلف چیست؟ بیت:

گهی مسجد بود گاهی کنشت است گهی دوزخ بود گاهی بهشت است

بر دل چون فکر طاعت غالب است مسجد است و چون خیال معصیت مستولیست

۱- البقرة: ۱۱۵، در اصل بِاَیْنَمَا تُوَلُّوْا...

۲- F.

Marfat.com

کنشت است، چون آتش هوا درو افروخته است دوزخ و چون نور خدا درو متجلّیست بهشت :

کهی روشن چو آن روی چو ماهست
زمانیست که آن عالم علوی برو عکس افکند :
کهی تاریک چون خال سیاهست

کاهیست این که صفات بشری که از ظلمات عالم سفلیست برو مستولی گردد یا حال اوّل اشارت بتجلّیست وثانی اشارت باستتار یا اوّل کشف وثانی حجاب یا اوّل وصال و مشاهده وثانی هجران و مکابده. بیت :

کهی برتر شود از هفتم افلاک کهی افتد بزیر تودهٔ خاک

درین بیت اشارتست بعروج و نزول یا وجد و فقد یا جمع و تفرقه یا سیر و وقفه وکلّ ما هو من قبیل المذکور :

(۱۹۹) پس از زهد و ورع کردد دکر بار شراب و شمع و شاهد را طلب کار

احتمال دارد که درین بیت اشارت بعقدهٔ سالک باشد، چه سالک را کاه هست که عقدها پیش می آید از عشق مجاز و تلوّن حال و وقوع در مناهی بدور باش قهر الٰهی نعوذ بالله من ذلک و بیم آن هست که مبادا آنها مقدّمات خذلان باشد که سالک را به آب سیاه دریای تباهی فرو برد و هرگز باسر نیاید. چنانچه شیخ سعدی فرماید. بیت :

درین ورطه کشتی فرو شد هزار که بیدا نشد تختهٔ بر کنار

و امید آن نیز می توان داشت که ازان عقده چون شیخ صنعان بگذرد و بر تقدیر

Marfat.com

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 و باطل بعلم اختیاری در مواقع آثار اسماء جلالی و جمالی و لعمری که از هزار یکی و از صد هزار اندکی عقبهٔ ایشان باین مقاصد منتهی گردد یا نگردد. پس وظیفهٔ وقت آن بود که درین منزل دعا "یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی طاعتک" وردِ زبان جان گرداند و بران باشد که هیچ مقدار از راه خدا بواسطهٔ قدم هوا بر کناره نیفتد و راه خدای شرع پاک حضرت مصطفی است صلی الله علیه وسلم، چه آنست منهاج عدل و صراط مستقیم، چنانچه ابن مسعود رضی الله عنه روایت کند. "قال خط لنا رسول الله صلی الله علیه وسلم خطا ثم قال ہذا سبیل الله ثم خط خطوطاً عن یمینہ وعن شمالہ وقال ہذہ سبل علی کل سبیل منہا شیطان یدعوا الیہ وقراء "وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِیْ مُسْتَقِیْمًا فَاتَّبِعُوْهُ" الآیۃ. رواہ جماعۃ والثقات. ومثال آن خط چنانچه در کتب حدیث کشیده اند اینست:

و بعد از انک 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 (۲۰۰) که منظوم یا منثور یا بر زبان او گذرد یا از غیری اصغا نمایند و نیز تواجد بر آن فرمایند، قرینه حاصل بود بر انکه آنها نزد او اشارتیست بسوی

۱۔ الانعام: ۱۵۳.

Marfat.com

معانی که داخل (دخل[1]) با صور منهیّه ندارد چنانچه ناظم ابراز بعضی از آن مشارالیها میکند درین سوال وجواب .

سؤال :

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است　　خراباتی شدن آخر چه دعوی است

جواب :

شراب و شمع و شاهد عین معنیست　　که در هر صورتی حقّ را تجلیست

یعنی نزد ارباب اشارت این مسموعات دلالت خاص بر امر معنوی مستور دارند نه دلالت عام بر امر صوری مشهور و ایشان ازین الفاظ صور تجلّیات الٰهی در مشاهده می آرند نه آنچه هست از ابواب مناهی و ملاهی، چنانچه ناظم بعضی از آن صور تنها اشارت میکند و می گوید :

شراب و شمع ذوق[2] و نور عرفان　　به بین شاهد که از کس نیست پنهان

استعارهٔ شراب از برای ذوق از جهت لذّت معنویست و شمع از برای نور عرفان بملاحظهٔ مشاهدهٔ اشیاء معنویّه بسبب او استعاره رفته است و شاهد گفته و مراد او ذات حقّ تعالی مطلق است که تجلّی باسم الظّاهر 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 تجلّیات حق بود خواه مراتب کونی و

۱- F : او .

۲- F : نور و ذوق .

Marfat.com

خواه مراتب الٰهی اشارتی دیگر می کند. بیت:

شراب اینجا زجاجه شمع مصباح　　بود شاهد فروغ نور ارواح

و این معانی را اخذ از آیة، "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ"[1]، فرموده باشد:

زشاهد بر دل موسیٰ شرر شد　　شرابش آتش و شمعش شجر شد

شعلات جذبه در دل موسیٰ نیاویخت الّا از ظهور نور مطلق در صورت مقیّد، چه مقصود او در صورت آتش انّی آنست ناراً جلوهٔ "فَلَمَّآ اَتٰهَا نُوْدِیَ یٰمُوْسٰٓی اِنِّیْٓ اَنَا رَبُّكَ"[2]، بنیاد نهاد و چون لذّت روحانیش ازان آتش بمنتها رسید باعتبار آن لذّت آن آتش چنانچه شاهد او بود، (۲۰۱) شراب او گشت و چون همان آتش از شجر "مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ یّٰمُوْسٰٓی اِنِّیْٓ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ"[3]، زبانهٔ نور می افروخت آن شجرش شمع آمد این اشارتی بود که ناظم را در معاملهٔ کلیم علیه و علیه الصّلوٰة والسّلام) روی نموده و در حکایت حال حضرت مصطفی صلّی اللّٰه علیه وسلّم چنین فرموده:

شراب و شمع جام[4] و نور اسری ست　　ولی شاهد همان آیات کبریٰ ست

آنحضرت را لذّت تام در شب معراج چگونه نبوده باشد که شراب حال "لی مع اللّٰه وقتٌ لا یسعنی ملکٌ مقرّبٌ ولا نبیٌّ مرسلٌ" او را در جام آخر اسری

۱۔ النّور: ۳۵۔

۲۔ طٰہٰ: ۱۱-۱۲۔

۳۔ القصص: ۳۰۔

۴۔ F: جان آن نور۔

Marfat.com

"سُبْحَانَ الَّذِیٓ اَسْرٰی"[1] آن شب ریختند و شمع "نوراً اری" که در تفحص بعض صحابه اشارت بآن فرمود، آن زمان برافروختند و در نشانهای "لَقَدْ رَاٰی مِنْ آیَاتِ رَبِّهِ الْکُبْرٰی"[2] که مشاهد آن غیبی بودند آنجا بدیدهٔ "مَازَاغَ الْبَصَرُ وَمَاطَغٰی"[3] آنچه دیدنی بود بوصف "رایت ربّی فی احسن صورة" بدید وچون هر صاحب حالی بقدر مرتبهٔ خود از تجلّیات الٰهی شاهد وشمع وشرابی یافته و تجلّیات را زوال نیست، اخوان صفا که درین زمان باشند از طور ولایت که ختم نشده اگر نصیبی بجویند بیابند. بیت:

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر — مشو غافل زشاهد بازی آخر
شراب بیخودی درکش[4] زمانی — مگر از دست خود یابی امانی

بیخودی را شراب ازان گفته که درو شدّة مطربهٔ دل است و زوال احکام عقل معاش و عدم فرق بین مظاهر الاشیاء "فلایعلم الارض من السّماء"، و از وصف بیخودی معلوم شود که اگر سالک را سکر[5] و ذهاب وغیبت دست ندهد، مست نباشد بلکه شراب نخورده باشد. بیت:

شرابی خور که جامش روی یارست — بیاله چشم مست باده خوارست

اینجا تشبیهیست در روی بجام نظر باستدارت و در چشم به بیاله بملاحظهٔ

۱- الاسراء (بنی اسرائیل): ۱.
۲- النّجم: ۱۸. ۳- النّجم: ۱۷.
۴- F: مکش.
۵- در اصل: شکر.

Marfat.com

صورت حدقه دیگر جامع میان روی یار و چشم مست باده خوار و میان جام و پیاله توسط و تسبب است که چنانچه بواسطهٔ جام و پیاله شراب میخورند بسبب نظر در دایرهٔ کون و مشاهدهٔ (۲۰۲) ظهور نور مکوّن درون ناظر لذّت معنوی می یابد و مست می گردد و از خود میرود و غایب از خود می شود و این معنی که ناظم درین بیت قصد کرده از دو بیت اوّل قصیدهٔ فارضیه مستفاد است که فرموده :

سقتنی حیّا الحبّ راحة مقلتی — وکاسی محیّا من عن الحسن جلّت
وبالحدق استغنیت[1] عن قدحی ومن — شمایلها لامن شمولی نشوتی
شرابی را طلب بی کاسه[2] و جام — شرابی[3] باده خوار کاسه آشام

درین بیت نفی شراب صورت بواسطهٔ نفی ساغر و جام لازم آمد و اثبات شراب معنی و صفت او که چون آن خورده شود لذّتی که از شراب کنده و ساقی بندهٔ نفس امّاره را می بود آخر شود و آن زمان شراب نباشد الّا تجلّیٔ الٰهیات از وجه مطلق بعد از فناء کونیّات و محو آن از روی زمین دل بنسبت "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ"[4]. خوش کسانی که شاربان خمر بی خمارند "وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا"[5]؛ چه لطیفه ایست طهور در

۱- در اصل : استغنیت.

۲- F : ساغر.

۳- F : شرابی باده خوار و ساقی آشام.

۴- الرحمٰن : ۲۶-۲۷.

۵- الانسان (الدّهر) : ۲۱.

Marfat.com

صفت شراب معنی که چنانکه آب طهور رافع حدث و خبث است، این شراب نیز آشامندهٔ خود را پاک می گرداند از حدث خودی و خبث خودبینی. چنانچه ناظم گوید:

شرابی خور زجام وجه باقی | سقم رتبهم او راست ساقی
طهور آن می بود کز لوث هستی | ترا پاکی دهد در وقت مستی

چون کسی را این باده داده شود و مزاج دلش بتاب 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 جبتی" باشند، اهل ظاهر برو انکار کنند، ملحد و کافر و بدمردش خوانند. این ملامت نسبت با او از اسباب کمال او شود و بنسبت با ملامت گران از اسباب نقصان ایشان و بر فرض که کسی وقوع این حال را ظلمت این شطحیات حجابیست و گناهی چون باستغفار حجاب و گناه او مرتفع گردد، قرب او بمقتضی "التائب من الذنب کمن لا ذنب له"، نزد حق تعالی همان بود که پیش از بعد بود (۲.۳) و فایدهٔ او را حاصل گشته که حجاب ظلمت شناخته باشد و بآن رسیده و از آن گذشته و عجز و فنا او را بمدد آن حاصل شد امّا حجاب نور و قوف بر ظاهر که منافات با شطحیات دارد چون صاحب خرد را بکبر و انانیت آورد بسبب آن از قرب حق دور گردد و در خودی و خودنمائی باشد. لاجرم صاحب ظلمت اوّل و عجز و نیستی آخر آدم مشرب بود و صاحب نور اوّل و غرور و هستی آخر شیطان طور باشد آن یکی از ظلمت یافته مقصود و این یکی از نور گشته مردود تا ناظم تحریص بکشیدن شراب بیخودی میکند و چشیدن چاشنی شطح که از تسخین مزاج دل حصول می یابد میگوید:

۱۔ F: طهوراً می بود.

Marfat.com

بخوری وارهان خود را ز سردی — که بدمستی به است از نیک مردی

کسی کافتاد از درگاه حق دور — حجاب ظلمت او را بهتر از نور

که آدم را ز ظلمت صد مدد شد — ز نور ابلیس ملعونِ ابد شد

اگر آئینهٔ دلرا ز دو دست — چو خود را بیند اندر وی چه سود است

این بود اشارت ناظم درین ابیات که گفته شد نه انکه کج طبعان فهم می کنند نعوذ بالله هرگز مؤمن عارف کس را بشرب خمر که ام الخبائث است نخواند پس از حجاب ظلمت که گفته البته اضافهٔ تجلّی عظمت بطریق شطح بسوی انانیت سالک خواسته واز توبه رجوع از انانیت چنانچه از حال سلطان العارفین طیفور نقل می کنند که بعد از گفتن "سبحانی" استغفار می کرد بلی توبه از انانیت معتبر بضمیر متکلّم لازم است نه بینی که "سبحانی" "وَاَرِنِیْ" آخر با "استغفر الله" و "سبحانک تبت الیک" بازمی شراب طهوری که سرمستیٔ عاشقان شطّاح از انست هرگاه که از تجلّیٔ وجه باقی ساقی "وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ" عکسی برو می افتد سرّ الاب قوة ازلیه و روح القدس صونه و انا نطفه ظهوری می کند و صد هزار روح قدسی بمعنیٔ حباب دران شراب بر شارب آن مکاشف می گردد که در زیر قباب آن ارواح نشأة کمّل اولیا متواری پردهٔ عزّت (۲۰۴) "اولیائی تحت قبابی" اند. بیت:

زرویش پرتوی چون در می افتاد — بسی شکل جهانی بزدی افتاد

---

۱. F: کو افتد.

۲. F: چو، و. خ. ل: گر.

۳. F: در اصل: انکه نه.

۴. الاعراف: ۱۴۳.

۵. الانسان: ۲۱.

۶. F: بر.

۷. F: حبابی.

Marfat.com

جهان جان در و شکل حبابست[1] جنابش[2] اولیائی را قبابست

مستان این شراب در سلسلهٔ موجودات بنوبت نوشانوش در گرفته اند، اوّل چاشنیٔ آن بکام عقل کل رسیده است که از هستیٔ مطلق، اوّلاً بوذِ بسیطِ او صورت نموذ بسته و دیگر نفس کل که هم بوصف بساطت بوساطت او نمایش یافته و اضافهٔ هر یکی بلفظ کل یا بیانی باشند بآن معنی که گوئیا اوّل عین همهٔ عقول است و ثانی همه عین همه نفوس و ازین جهت گفتیم که گوئیا چنانست که وصف کلیّت که مستلزم اجزاست در بسایط موجّه نیست و باضافه در اوّل افادهٔ آن تخصیص کند که تسخیر موجودات بسبب اوست، چنانچه تسخیر ناقه بعقال و در ثانی افادهٔ انکه تدبیر ممکنات بواسطهٔ اوست چنانچه تدبیر بدن بنده بخون او، چنانکه گوید. بیت:

شده ز و عقل کل حیران و مدهوش فتاده نفس کل را حلقه در گوش

همه عالم چو یک خمخانهٔ اوست دل هر ذرّهٔ پیمانهٔ اوست

خمخانه باعتبار اجمال فیض فرموده و پیمانه باعتبار تفصیل. بیت:

خرد مست و ملائک مست و جان مست هوا مست و زمین مست آسمان مست

شراب ظهور نور هستی که تجلیات ذات و صفات و اسما و افعال و آثار باشند و در طاسات اجزاء عالم و کاسات کلّها افراد بنی آدم ریخته است امّا طایفهٔ را صاف رسیده و فرقهٔ را درد، و جمعی را آمیخته خرد و فرشته[3] و جان در صفا صاف هم کاسه اند، امّا هر

۱ـ F: جهان و جان.

۲ـ F: جابش.

۳ـ در اصل: نوشته.

Marfat.com

یک را سر آوازی بکلّه افتاذه است و بنوعی جذا باساقی درمخاطبه اند خردهاراه مباهات می پویند که هرکس راکه ازین باذه بچشانند ازحال ما چه دانذ "وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ"[1]، فرشتگان سرّ مرتبه باز میجویند که "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ"[1] (۲۰۵) جانها ازشان خوذ باز می گویند که مائیم مخصوصان "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"[2]. هوا و زمین و آسمان روی در روی هم آورده هریک رازی باز سر می آرند، هوا ازعزّت خود دم میزند که "لا تسبّوا الرّیح فانّه من نفس الرّحمان"، زمین قدم در بساط بیان کرامت خود می نهد که درشان من آمذه است که "وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ"[3]، آسمان دست درمدحت بالا می زند که مرا همین بس که حکایت حال من شذه است کریمهٔ "وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ"[4]، ایادی این باذه آسمانرا بچرخ آورده و درطلب مزید می کند و دل انسانرا درهوس این نشوه بباذ داذه تا ناظم می گویذ. بیت:

فلک سرگشته از دی دزنگاپوست[5] — هوا در دل به امید یکی بوست[6]
ملائک خورده صاف از کوزهٔ پاک — ز جرعه ریخته دردی برین خاک[7]

۱ـ البقرة: ۲۶۹ و، البقرة: ۳۰.
۲ـ الاسراء: ۸۵.
۳ و ۴ـ الذّاریات: ۴۸ و ۴۷.
۵ـ F: تگاپوی.
۶ـ F: بوی.
۷ـ F: بجرعه.

Marfat.com

درین بیت اشارتست بتجرّد جواهر ملایکه از مواد و بمزید کثافت مادّهٔ خاک از میان موادّ عالم کون و فساد :

عناصر گشته زان یک جرعه سرخوش　　فتاده که در آب و که در آتش

و هم از جنس جرعهٔ که بخاک ریخته اند، سائر عناصر را بکیفیّات مادّی مست و متکیّف گردانیده اند، در غرقاب مستی بعرق آب بیطاقتی افتاده و از تاب می آب می شوند و از فرط حرارت گویئ در آتش نشسته اند :

زبوی جرعهٔ کافتاد در خاک　　برآمد آدمی تا شد برافلاک

اشارت میکند که اگرچه آدمی از خاکست جرعهٔ بخاک رسیده که در آدمی نشوهٔ او سبب عروج برافلاکست با وجود این که گفته شد که نصیب خاک از دردیٔ شراب فیض است آن دردی اگرچه بنسبت با جرعهٔ عقول و نفوس و ارواح مجرّده تیره است امّا در ذات خود چنان صافیست که از تلألا اوصفا در عناصر پیدا می گردد و موادّ آن رقّت پیدا می کند بحیثیّتی که در کسوت اجزاء نبات روح نباتی می آید و در صورت ابخرهٔ لطیفه قوای حیوانی میشود، ناظم میگوید :

زعکس او تن پژمرده جان گشت　　زتابش جانِ افسرده روان گشت

مشارب اهلِ عالم همه از شرب این شراب (۲۰۶) تحقّق دارد و اختلاف مطالب نیز همه بواسطهٔ او واقع است، چنانچه ناظم نظم می گوید. بیت :

جهانی خلق از و سرگشته دایم　　ز خان و مان خود برگشته دایم

یکی از بوی دردش عاقل آمد :

چون عاقل بعقل معاش که حکیم طبیعی است :

۱- F : بر.

Marfat.com

یکی از رنگ صافش ناقل آمد

چون لبیب بلبّ معاد که حکیم الٰهیست :

یکی از نیم جرعه کشتهٔ صادق　　یکی از یک صراحی کشتهٔ عاشق

در آنجا که فیض بمثل جرعه ایست مستفیض را صادق میخوانند، چه وقوع حرارت دل بسوی مطلوب متحقّق است و طلب هست امّا نه بافراط و آنجا که فیض مثلا بقدر یک صراحی مقدّر است مستفیض را عاشق می داند زیرا که حرارت و طلب بغایت رسیدهٔ است و افراط این معنی عشق است، پس درین عشق بجائی می رسد که تعبیر ازان ناظم قدّس سرّه باین عبارت میفرماید که می آید :

یکی دیگر فرو برده بیک بار　　مُی و میخانه و ساقی و می خوار

کشیده جمله و مانده دهن باز　　زهی دریای دل رندِ سرافراز

در آشامیده هستی را بیک بار　　فراغت یافته ز اقرار و انکار

لذّت از می معرفت جمع اسما او را حاصل شد و عشقش آخر نشد دیگر لذّت معرفت اصل دل که جای ادراک معانی اسماء الٰهی و کیانی و انسانیست روزی جانش کشت و عشقش بپایان نیامد، پس لذّت معرفت جناب آلهیّت و حضرت واحدیّت که ساقیٔ "وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ"[2] اوست نصیبش افتاد و همچنان عشقش باقی ماند، چه جای انکه لذّت از مشاهدهٔ هستیٔ مطلق دارد و هنوز طلب لذّت می کند و درین طلب احوالی که او را واقع می کردد گاهی عامّه را بانکار می دارد و گاهی باقرار

۱۔ F: خم و خمخانه، و. خ. ل : می.　۲۔ الانسان : ۲۱.

Marfat.com

می آرد و او ملتفت حال کس نیست و بلذّت خود مشغول است ولذّتش درمشاهدهٔ انوار تجلّیست که آثار آن چگونه درمظاهر ظاهر می شود، پس ترک ملاحظهٔ مظاهر نتوان کرد بلکه برآنست که بنهایت لذّت خود رسد در مقام فنا متثبّت بدامن مظهر اکمل که او مرد خدا ست و ناظم (۲۰۷) اشارت باین معنی دارد که گفت :

شده فارغ ز زهد خشک و طامات　　گرفته دامنِ پیرِ خرابات

مراد از پیرِ خرابات اینجا کاملیست که مرید را بترک رسوم و عادات می دارد ونهایت این ارشاد مؤدّیست بانکه راه فقر و فنا می سپارد ولهذا درکلام آینده باین معنی اشعار هست. چنانچه گفت .

(اشارت بخراباتیان) :

خراباتی شدن از خود رهائیست　　خودی کفرست اگر خود پارسائیست

خرابات علم آن دور مجتمعه است که دران رنود و اوباش بملاهی ومناهی مشغول می شوند و اسباب آنها آنجا آماده است و اتصاف آن بخرابی یا ازجهت صورت آن محل باشد که دور از عمارت شهر معهود ست که واقع شود. پس بواسطهٔ بعد از عمرانش خراب گفته اند یا بسبب خرابیٔ حال اهل انکه از نیکنامی به بدنامی افتاده اند و خانهٔ اعمال صالحه خراب وسیاه کرده اند وصوفیان لفظ خرابات را یا از برای دل شکسته استعاره کنند باعتبار حدیث "انا عند المنکسرة قلوبهم" یا از جهت مقام فنا سالک، امّا در اوّل خرابی شکسته ظاهر است و در ثانی مراد خرابی درسوم و عادات است.

۱۔ در اصل : اشارت بچشم.

Marfat.com

پس نزد درویشان مرد دل شکستهٔ فانی خرابانی ایشان باشند و این خرابانی از خود گذشته باشد که اگر از خودی نگذشته است این خودی در راه توحید حجاب اوست و آنست که کفر معنویست، چه کفر صوری پوشیدن دین حق است بدین باطل و این کفر پوشیدن معنیٔ وحدت مطلقه است بهر صورتی که از عالم کثرت آنرا در نظر آرند که خود همه صورت صلاحست چه جای صورت فساد. پس مقصود اینجا آن بود که همه صورتها که معنیٔ وحدت مطلقه می پوشند از نظر مشاهده بیفکنند و ناظم قدس سره ازینجا گفت. بیت:

نشانی داده اندت از خرابات — که التوحید اسقاط الاضافات

خرابات از جهانِ بی مثالیست

از جهت انکه در فنا هیچ نیست پس چگونه در آنجا مثال چیزی بود:

مقامِ عاشقان لاابالیست

ایشان که بعشق وحدت مطلق از ترک رسوم و عادات بلکه ترک خود و ماسوی الله باک ندارند:

خرابات آشیان مرغ جانست

چه روح مجرد است. مقام فناست و رفع تعلقات که با تجرد روح مناسبت دارد:

خرابات آستان لامکانست

چه این مقام است که در صورتهاء منطوی و محو میشود، پس سالک انجا از فنای صور زمان و مکان و اخوان بمعانی لازمان و لامکان و لاتعین میرسد، چنانچه از

Marfat.com

آستان به بنیان رسند :

خرابانی خراب اندر خرابست که در صحرای او عالم سرابست

بلی مقام فنا چنینست زیرا که اوّل در او خرابی افعال سالک واقع میشود، دیگر خرابی صفات، دیگر بکلی رفع تعین ذات او و در این مقامست که سالک معلوم میکند که ماسوی الله که از نظر او مرتفع شده خود هیچ نبود بلکه نمایشی بود که مینمود، چنانچه سر آب که مینماید که آبست و نه آبست. بیت :

خراباتیست بیحدّ و نهایت نه آغازش کسی داند نه غایت

زیرا که هم چنانکه هست مطلق را بحدی مقید نمیتوان کرد، نیست مطلق را نیز به نهایتی باز نمیتوان بست و کمال مقام فنا در آنست که سالک از اضافات فنا بیرون آید و این معنی جز مشاهدهٔ سرّ عدم مطلق نیست و در هر مرتبهٔ این مشاهده فانیان مطلق صاحب مقام باشند که اگرچه باوصاف کمال متصف اند، آن اوصاف هیچ در نظر ایشان نیامده، نه بوصف اثبات و نه بوصف نفی و در عدم مطلق چنین است که نفی و اثبات هیچ کدام مجال ندارد و از این سبب که قیود در مقام فنا مطلق نیست هرچه غالبا قید خاطر میباشد نظم ایما به نفی آن خواهد کرد و در اثناء رفع قید احوالی که اکثر آن طاری میگردد اشارت بسوی آن خواهد نمود و ترکیب قیود و تقلب احوال چون بی می بیخودی و غیبوبت از تعیّن بشریّت دست ندهد شرب آن لازم بود از صافی او چون بیخودی از آثار تجلّی جمال و از دردی آن چون بیخودی از آثار تجلّی جلال و از بعث اشارت تا سوال که میرسد

۱ـ F : دیده .

Marfat.com

آنچه ما گفتیم نمیتوان یافت دریاب که در خرابات معنی چه میگوید. بیت :

اگر ده سال در وی میشتابی | نه کسرا و نه خود (را) بازیابی[1]
گرهی اندر او[2] بی پا و بیسر | همه نه مومن و نه نیز کافر
شراب بیخودی در سر گرفته | بترک جمله خیر و شر گرفته
شرابی خورده هر یک بی لب و کام | فراغت یافته از ننگ و از نام
حدیث ما جراء شطح[3] طامات | خیال خلوت و نور و کرامات
بموی دردی از دست داده | ز ذوق نیستی مست او فتاده
عصا و کوزه[4] و تسبیح و مسواک | گرو کرده بدردی جمله را پاک
میان آب و گل افتان و خیزان | بجای اشک خون از دیده ریزان
دمی از سرخوشی در عالم راز | شده چون شاطران گردن برافراز
گهی از روسیاهی رو بدیوار | گهی از سرخ روئی رو بدیوار
گهی اندر سماع شوق جانان | شده بی پا و سر چون چرخ گردان
بهر نغمه که از مطرب شنیده | بدو وجدی از آن عالم رسیده
سماع جان نه آخر صوت و گفتست[6] | که در هر پردهٔ سری نهفتست[7]

۱- F : خودرا و نه کس را .

۲- F : اندرو . ۳- F : شطح و طامات .

٤ - F : رکوه .

٥- F : برسر دار .

٦ - F : حرفست .

٧ - F : شگرفست .

Marfat.com

زسر بیرون کشیدهٔ دلق ده نو — مجرّد گشته از هر رنگ و هر بو
فروشسته بدان صاف مرقّق — همه رنگ سیاه و سبز و ازرق
یکی پیمانه خورده از میٔ صاف — شده زان صوفیٔ صافی زاوصاف
بجان خاک مزابل پاک رفته — ز هر چه 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 صافی چنانکه گفت از اوصاف بیرون آمد با اشیاء خسیسه چنان بحرمت است که با اشیاء نفیسه و در این حال تتبع رندان معنوی که مستان شراب تجلّی اند می کند که تجلّی چون مخصوص به مظهری دون مظهری نیست با همه بیک منوال در معامله است (۲۰۸) و باوجود این معنیٔ تمکّن و وقار رسمی از و مسلوب بود تا با همه بنشیند و با همه بگوید و بشنود بطبع خوش روی گشاده بسر برد و گاه نیز مزاح مباح از و در وجود آید و در تمکین و حشمت باطنی کوه گران و آسمان بلند بود و حال حضرت ولایت پناه امام المتّقین و قبلة الموحّدین امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیه سلام الله و کرم الله وجهه الاکرم چنین بوده است. لاجرم دل (در؟) امر خلافت ظاهری دیگران در شان او اندیشهٔ می نمودند که چون با همه ذرّات بمثال آفتاب عالم تاب درمیانست مبادا که ازو کار خلافت مهیّا نگردد و حال انکه چون هیچ چیز قید

۱- F : چه جای زهد و تقوی این چه قید است
چه شیخی و مریدی این چه شید است

Marfat.com

او نیست، هیچ چیز در هیچ امر نیز مانع او نباشد و اوست که صاحب جمع مراتب است و خداوند القاب و مناقب مولانا روم گوید :

جمع صورت با چنان معنی ژرف　　نیست ممکن جز ز سلطانی شگرف

هر چه کند برای خدا باشد نه بروی و ریا باشد. بیت :

اگر روی تو باشد در[1] کرده مه　　بت و زنار و ترسائی ترا به

می تواند بود که بت و زنار و ترسائی ظاهر خواسته باشد که چون ریا شرک خفیست و این اشیا از لوازم شرک جلی آن دیرتر زایل شود بواسطهٔ بطانت و این زودتر بسبب ظهور. پس این امور مذکوره به از ریا بود و می شاید که از بت و زنار و ترسائی امور معنویه قصد کرده باشد، چنانچه در سوال آینده اشارت بآن می کند و میگوید :

سؤال :

بت و زنار و ترسائی درین کوی　　همه کفرست اگر[2] نه جیست بر کوی

جواب :

بت اینجا مظهر عشقست و وحدت　　بود زنار 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 می گوید مراد از بت درین اصطلاح مظهر عشق است، پس توان گفت که باین مظهر عین عالم خواسته اجمالا یا اجزا و اعیان او تفصیلا

۱- F : بر

۲- F : وگرنه.

Marfat.com

(۲۰۹) یا خود مراد نوع انسان بوذ باقصدا فراد جمعا وتفصیلا یا فرد اکمل. قاسم الانوار گویذ این ابیات. بیت :

ای بت عیّار من نام تو امروز جیست — ای دل و دلدار من نام تو امروز جیست؟
هر دو جهان نام تو قصّه و پیغام تو — ای مه سیّار من نام تو امروز جیست؟
اوّل و آخر توئی باطن و ظاهر توئی[1] — قاسم انوار من نام تو امروز جیست؟

وچون معنیٔ بت در این اصطلاح معلوم شذ بباید دانست که اگر وجه وحدت مطلق درین بت مشاهده روذ روی بجانب این بیت (بت) کردن ممنوع نباشذ والّا خواه صورت عالم و خواه صورت آدم که چون حجاب وحدت مطلق شوذ ازان روی بباید گردانیدن. مولانا میفرمایذ. بیت :

بت پرستی گر بمانی در صور — صورتش بگذار و در معنی نگر

وبملاحظهٔ وحدت حق چون ملازمت مظهر او کنند خدمتی شایسته وطاعتی بایسته بوذ و زنّار موحّدان آن باشذ و درین مشهد کفر و دین هر دو بر در کریاس عزّت هستیٔ مطلق وقوف کرده اند و پرستش پرستنده از حجاب ایشان درگذرنده است وبعین توحید رسنده و اشارت باین معنی میکند که می گویذ. بیت

چو کفر و دین بود قائم بهستی — شود توحید عین بت پرستی
چو اشیا هست هستی را مظاهر — ازان جمله یکی بت باشد آخر
نگو اندیشه کن ای مرد عاقل — که بت از روی هستی نیست باطل

---

۱. در اصل: ظاهر و باطن.

Marfat.com

بدان کایزد تعالی خالق اوست | ز نیکو هرچه نیکو گشت نیکوست
وجود اینجا[2] که باشد محض خیرست | اگر شرّیست در وی آن ز غیرست

بباید دانست که مراد او غالبا از مضامین این ابیات والله اعلم بالسّرائر آنست که هستی مطلق که نزد او عین حق متجلّیست ظهوری عام در مراتب موجودات باسرها که نه موجودند بمذهب او و اعتبار وجودشان می رود دارد و هر موجودی ازین معتبرات مظهریست باعتبار ظهور وجود مطلق درو (۲۱۰) وظهور وجود مطلق امریست حقیقی امّا اضافهٔ آن ظهور بسوی این مظهر امریست اعتباری. پس اگر نیک تعمّق کرده شود وجود مطلق بخود ظاهر باشد نه بمظهر، چه مظهر وجود اعتباری ندارد "والاعتباری عدمی بالنظر الی الخارج عن العقل" ونظر باعتبار عقل مظهر را وجود مطلقا بمظهر ظاهر بود واگر گوئی در مظهر ظاهر است لاباس به، وازین ظرفیّت معقوله حلولی لازم نمی آید بتخصیص که مظهری بحقیقت نیست و بالاعتبار که هست ظهور وجود مطلق نسبت باتمام مظاهر علی السّویّه بود، خواه مظاهر امور عقلیّه باشند که نگوئیم وجود خارجی اعتباری دارند وخواه امور خارجیّه اعتباریّه که گوئیم که بحقیقت هم معتبرات عقل اند وچرا گفتیم که نسبت وجود مطلق در ظهور بسوی همه مظاهر علی السّویّه است، از جهت انکه او ظاهر است در همه پس همه مظهر او باشند و بودن ظهور او در همه امری واحد است همچنانچه بودن همه مظهر او امری واحد است، پس مظهریّت ظهور وجود مطلق ازین حیثیّت چه معقولات و چه محسوسات چه ذهنیات

۱- F: صادر.

۲- F: آنجا.

Marfat.com

وچه خارجیات همه را ثابت است وهمه در امر مظهر بودن مساوی اند وچون اعتبار ظهور وجود مطلق درین مظاهر معتبر کرده شد، هر مظهری باندازهٔ خود عند العقل متعین گشت، اندازهٔ بعضی بودن او در ذهن است بی اعتبار وجود خارجی واندازهٔ بعضی بودن او در خارج باعتبار عقل و وجود اشیا سوی الله تعالی که امر نسبت اعتباری نزد این طایفه ازین دو مرتبه بیرون نیست عقلی محض و خارجی اعتباری همه اشیا در هر دو مرتبهٔ مظهر ظهور وجود مطلق واین مظهر بودن شان خیر محض، چه مظهر ظهور او بند و ظهور او خیر محض است وچون معلوم شد که مظاهر در اعتبار عقل حکم بوجود شان میرود اگر اعتبار شان 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 بمظاهر معتبره داده باشند بفایدهٔ مظاهر (۲۱۱) راجع باشد بحقیقت نه بفایدهٔ او چه بظهور او در مظاهر تعینات مظاهر ظاهر شد بواسطهٔ این ظهور حکم بر وجود شان رفت و از اینجا بحقیقت معلوم گشت که مظاهر تا نسبت ظهور حق بسوی ایشان داده نشد، حکم بر وجود شان نرفت، پس مظاهر ظاهر بظهوره باشند نه ظاهر باعیانها وازین تقریر متفطن بداند که منشاء حکم وجوب و امکان در وجود واجب تعالی و وجود ممکن چیست؟ وممکن بعینه نه متحقق است وبظهور واجب متحقق و واجب تعالی بعینه متحقق و در ممکن ظاهر فهم من فهم وچنانچه تحقق الواجب بعینه خیر است، تحقق الممکن بالواجب خیر باشد و تحقق است که آنرا وجود میخوانند، پس راست باشد سخن انکه می گویند وجود مطلقا یعنی در واجب و در ممکن خیر محض است وچون این خیر محض در همه موجود است خواه سفلیات وخواه علویات خواه ظلمات وخواه نور بر وجود همه مظهر مطلق

Marfat.com

راکه حضرت حقّ است تعالی شانه ستایش باید گفت بر وجهی که در قرآن مجید فرموده است:
"بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ هُوَ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ مِّنْ طِيْنٍ ثُمَّ قَضٰٓى اَجَلًا وَ اَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ ثُمَّ اَنْتُمْ تَمْتَرُوْنَ وَ هُوَ اللّٰهُ فِى السَّمٰوٰتِ وَفِى الْاَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُوْنَ". شرح سخن وجود و خیریت او و ظهور او در مراتب و تعیّن مظاهر نسبت با او و خلق بودن شان که در ابیات ناظم بود، اینست که گفته آمد و امّا شرّ که گفت که از غیر است شرح آن اینست که مظاهر با سرها که موجودات اعتباریه اند چون نه محقّق الوجودند نسبت با محقّق الوجود که حقّ است تعالی شانه غیر باشند و شرّ بنسبت با خیر که وجود بود عدم باشد، پس هر چه حکم کرده شود بانکه عدم است یا بعدم راجع است شرّ بود و ماسوی اللّٰه چون تحقّق بخود ندارد عدم است من وجه عدم التحقّق بعینه و در مراتب او همه چیز بعدم راجع زیرا که بحسب تضاد و تقابل از غلبهٔ آثار بعضی آثار بعض دگر زایل میشود (۲۱۲) 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 اجزاء میّت از اجتماع روی بتفرّق و تلاشی می آرد. پس بعضی بغلبهٔ آثار بعضی لایزال از حیّز ظهور می افتند و در پردهٔ اختفا می روند، اختفا شان که عدم الظّهور است نزد ارباب ظهور بعدم الوجود تسمیه می یابد و عدم الوجود چون مستلزم عدم

۱۔ الانعام: ۱۔۳۔

Marfat.com

ظهور وجود مطلق است در صورت وجود ایشان که خیر محض است، هر آئینه شرّ بوذ و شرّ از غیر چه از تقابل و تضاد غیر شرّ ظاهر شد و سوالی بیایذ که گفتی که شرّ از غیر ست که ماسوی اللّٰه است و حال انکه اعتقاد باید کرد که خیر و شرّ بتقدیر خدا ست میگوئیم منافاتی نیست بواسطهٔ انکه تقابل و تضاد اشیا که منشاءُ شرّ است اندازه از ظهور وجود مطلق یافته اند که در علم آلهی چنان بوده اند که نموده اند و تا ظهور وجود مطلق در وجود مقیّد نشذه موجودات مقیّده بحدودی که ماهیّات ایشان در علم بر آن بوذه عین نیافته اند پس شرّ در ایشان بواسطهٔ تقابل و تضاد از تقدیر ازلی بوذ که حکم علم حقّ است و خیر شان که وجود ایشان و لوازم است هم بتقدیر ازلی که حکم علم الهی است باشذ و تحقیق این مبحث بآن باز گردذ که اگر نسبت ظهور وجود مطلق که در تحقّق احتیاج بغیر ندارذ بسوی وجود مقیّد اعتباری حاصل است وجود مقیّد هست و خیر هست و اگر آن نسبت حاصل نیست وجود مقیّد نیست و شرّ هست. پس خیر و شرّ هر دو تابع ظهور او باشذ ظهوری که باندازهٔ قبول هر ماهیّتی در ان ماهیّت واقع می شوذ 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 و واقع است و ظهور وجود که خیر است و وقوع عدم که شرّ است از آن اندازه است که مذکور شذ و آن اندازهٔ تقدیر ازلیست. پس خیر و شرّ بتقدیر باشذ، امّا خیر بتقدیر بواسطهٔ ظهور وجود مطلق در ممکن بوصف خاص بوذ (۲۱۳) و شرّ بتقدیر بسبب آن بوذ که ماهیّت ممکن آن ظهور خاص نپذیرفته و از جهت ناپذیرفتن ظهور نسبت شرّ

Marfat.com

بسوی ممکن کنند و پذیرفتن ماهیت ممکن ظهور واجب را بوجه خاص در ظاهر اسباب باشند و بر آنها اسباب وجودی اطلاق توان کرد و ناپذیرفتن ماهیت ممکن ظهور واجب را بوجه خاص همچنین در ظاهر اسباب دارد و آنها را اسباب عدمی توان گفت واوّل اسباب خیر و ثانی اسباب شرّ و در جمله به بینیم که چه چیزها مؤدّی بظلمتیست که واقع می شود در مراتب موجودات و چه چیزها مقتضی بنوریست که حاصل می گردد، آنچه مؤدّی بظلمت باشد اسباب شرّ بود و آنچه مقتضی بنور اسباب خیر زیرا که ظلمت نانماینده است پس از وجهی وجه ظهور وجود مطلق می پوشاند تا گفته می شود که آن ظهور نیست و نور نماینده است. پس از همه وجوه وجه ظهور وجود مطلق هویدا می گرداند تا گفته می شود که آن ظهور هست و واقع است و حقیقت ایمان آنست که آن نور بر دیدهٔ دلها پیدا بود و حقیقت کفر آنکه آن نور از دیدهٔ دلها پنهان. پس هر کس را که چشم بصیرت کشاده باشد بسوی ظهور وجود مطلق و آن ظهور را در همه مظاهر مشاهده نماید و اگر بر فرض در بت و بت پرست و بتکده نگاه کند، آن ظهور از همه در مشاهده آرد اوّلا بوصف عام که در همه جا که هست هم این ظهور مشاهد است اینجا در بت و (بت) پرست و بتکده و جائی دیگر در محراب و نماز گزار و مسجد و همه در مظهریت این ظهور مساوی اند این یک نظر است و نظری دیگر آنکه این ظهور در هر جا بوصف خاص ملحوظ او شود و به بیند که در هر مظهری باندازهٔ آن مظهر آن ظهور را وجهیست در مظهریت و چه آن ظهور وصف جلال دارد که جلال قبض ادراک از آن ظهورست و بت نسبت با بت پرست چنین واقع است که بصورت او مشغول می گردد و از ظهور وجود مطلق در و غافل می شود. پس بتر وصف

Marfat.com

جلال از ادراک آن ظهور ممنوع است و در مظهر (۲۱٤) محراب وجه آن ظهور وصف جمال دارد که جمال بسط ادراک دارد دران ظهورست و محراب نسبت با نماز گزار چنین واقع است که بواسطهٔ صورت او از مشغولی بجهات متفرقه وصور مختلفه باز می آید و از ظهور وجود مطلق آگاه می شود، پس بسر وصف جمال وقوع آن ادراک دست میدهد "فشتان بین صورت الوثن وصورت المحراب فلا یقال انهما سیان". پس روی از بت بباید گردانید که روی بمحراب آرند از برای انکه درین وجه که گفته شد حقیقت ایمان که بیدائی ظهور وجود مطلق است بر بصیرت نماز گزار جلوه می کند و در بت حقیقت کفر که نا بیدائی ظهور وجود مطلق است نسبت با دیدهٔ دل بت پرست روی می نماید و اگر حال بت پرست چنان شود که سر جلال در مظهریت باز سر جمال شود، بت پرست بصورت بت مشغول نگردد و ظهور وجود مطلقش در آن مظهر مدرک گردد، آن بت محراب او باشد نه بت او و اگر حال نماز گزار چنان شود که سر جمال و مظهر محراب باز سر جلال شود، نماز گزار بصورت محراب از مشغولی بصورت متفرقه باز نتواند آمد بلکه شغل بصورتی دیگر با آن اشتغال جمع گردد و بآن صورتها از ادراک ظهور وجود مطلق باز ماند و این هنگام محراب او بت او بود نه محراب او، پس غرض کلی آنست که ادراک ظهور وجود مطلق از شخص فوت نشود و عادات جنین رفته که کمل تعیین وضعی چند از برای مدد حصول ادراک ظهور وجود مطلق کرده اند، هم بمدد نور آن ظهور وصور شرعیه آنهاست که بوساطت آن بمقصود مذکور می توان رسید وضع کرده اند از مشغولی بصوتی چند که موانع آن ادراک اند و سنة الله بر آن جاری گشته که بواسطهٔ صور شرعیه با دراک ظهور وجود مطلق رسند و بسبب امور منهیهٔ غیر مشروعه از آن ادراک باز مانند

Marfat.com

و بصورت آن امور محجوب کردند و اگر برخلاف جریان این سنّت که گفته شد بت پرست بصورت بت از آن ادراک مقصود (۲۱۵) باز نماندی حق پرست بوذی نه بت پرست، و نظری دیگر انکه چون همه صورتی باندازه هاء خویش که در علم الٰهی بر آن بوذه اینجا نموذه و مخلوقیّت آنها به نسبت با خالق که آن ذات مطلق متحقق بعینه ظاهر فی غیره است، این معنی دارذ که همه مظهر ظهور او واقع اند باختیار او که عبارتست از مطابقهٔ حال اعیان خارجیهٔ اعتباریه با احوال آن اعیان در علم ازلی الٰهی پس همه مخلوق او باشند و در همه مخلوقی حکمتی بوذ و آنچنانکه محراب و مسجد بکاری آفریذه شده باشذ بت و بتکده ازبرای کاری بوذ امّا غرض مؤمن بسنّت الٰهی از محراب و مسجد حاصل بوذ نه از بت و بتکده و محراب و مسجد از اسباب هدایت او باشذ نه بت و بتکده، چنانکه بت و بتکده بسنّت الٰهی از اسباب ضلالت کافر است و غرض شیطان و نفس اماره ازان حاصل آنچه گفته شد بنا بر مذهب ناظم بوذ و می تواند بوذ که بظاهر مذهب ما نیز ابیات این مبحث موجّه گردذ بانکه از ابواب اعتقاد است که بت پرستیٔ بت پرست را بقاعدهٔ "بالقدر خیره و شرّه" گویند که در ایمان و توحید دخلی دارذ که موحّد آن بوذ که شرعا تصدیق کند بانکه کفر و دین همه وجود از ارادت و مشیّت حقّ تعالی یافته اند و بوجود مراد حق تعالی قایم اند و از جمله مراد او یکی وجود بت است و چون مراد او بی حکمتی نباشذ وجود بت را عبث نتوان گفت و ازان رو که خالق حکیم آنرا آفریذه است نظر بصانعیّت او صنع بدش نخوانند و وجود او را از همه جهتی شرّ نگویند، چه بنظر باکریمهٔ "وَ اِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ

۱۔ در اصل : حق بت پرست.

Marfat.com

بِحَمْدِهٖ[1] او نیز در وجود خالق خود را مسبّحیست و حاصل ماسبق ذکرهٔ از مذهب ناظم که طرز صوفیٔ حکیم است و آنچه این زمان گفته شد از مذهب متکلّم همه از فحاوی و مطاوی ابیاتی که می آید معلوم می توان کرد و هر بیتی را بمفرده از آن شرح نکردیم که کتاب دراز می گردد و رغبات مردم سست است و طباع نازک و از تطویل مجتنب (۲۱۶) باری بهر مذهب چون نظر بخلق کنند باید که از حق غافل نباشند. چنانچه می گوید. بیت:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست　　بدانستی که ایمان[2] بت پرستیست

و در بعضی نسخ چنین نوشته اند که:

اگر کافر بدانستی که بت چیست　　بدانستی که ایمان بت پرستیست

فی الجمله مقصود ناظم بهر عبارت که گفته است آنست که از نظر بسوی خلق و اگرچه همه بت باشند چون مشاهدهٔ ظهور وجود مطلق بمذهب او یا ملاحظهٔ حکمت خالق بمذهب متکلّم ناظر را از آن نظر حاصل آید در هرچه باشند و هر کجا که بود ایمان او ثابت شود نه کفر او و تا آخر ابیات این مبحث بنظم و عبارت خود همین اشارت می پرورد می گوید. بیت:

اگر مشرک ز بت آگاه گشتی　　کجا در دین خود گمراه گشتی
ندید او از بت الّا خلق ظاهر　　بدان علّت شد اندر شرع کافر
تو هم گر ز و نه بینی حق پنهان　　بشرع اندر نخوانندت مسلمان
ز اسلام مجازی گشته بیزار　　کرا کفر حقیقی شد بدیوار[3]

۱ـ الاسراء: ٤٤.

۲ـ F: دین در.

۳ـ F: پدیدار.

Marfat.com

غالبا مراد او از کفر حقیقی آن بوذ اینجا که مردم سالک مجذوب را کافر گویند بمثل قولی یا فعلی که بر سبیل شطح ازو در وجود آید، چنانچه از حسین منصور نقل کنند. والله اعلم بنیة المنقول کفتند کفت. شعر:

کفرت بدین الله والکفر واجب　　علّی و عند المسلمین قبیح

و هر که کفته است اکر کفر حقیقی خواسته است مراد او آن بوذه که متّصف شدم بصفتی که کفتند که کافر شذ و مر آن ایمان حقیقی ثابت است که این نسبت بکفر از مر آن نا شیست. پس باعتبار سبب این کفر را حقیقی خوانده اند و هر کرا ایمان حقیقی ثابتست که این کفر نسبت باو می کنند، در زیر هر کفری ایمانی می بیند، چنانچه با هر شی جانی:

درون هر بنی[1] جانیست پنهان　　بزیر کفر ایمانیست پنهان

همیشه کفر[2] در تسبیح حق است　　وان من شیٔ کفت اینجا چه دقّست

(۲۱۷) چه میکویم که دور افتادم از راه　　فذرهم بعد ما جاءت قل الله

یعنی چون با یمان حقیقی تکفیر کنند از اشارت قرآنی که، "قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِیْ خَوْضِهِمْ یَلْعَبُوْنَ"[3]، دل خوذ را تسلی باید داذ و ثابت بران ایمان باید بوذ که این ابیات ناظر بطور آنست:

بدان خوبی رخ بت را که آراست　　که کشتی بت پرست از حق نمی خواست

ظاهرا آراستن صورت بت را که نسبت بفعل باری تعالی کرده است از جهت

۱ـ F: تنی.　　۲ـ F: از.

۳ـ الانعام: ۹۱.

Marfat.com

آنست که بی مشیّت و ارادت حقّ تعالی بت آرای بت نمی خواهد آراست و تمکین بت تراش چون نظر بحکمتی باشد مثل راندن بت تراش و بت پرست از درگاه لطف بحوالهٔ جای قهر در مقابل خواندن بت شکن حق پرست از مجاهدهٔ آثار قهر بمشاهدهٔ انوار لطف همانا بذش نتوان که این مقابله بعدل الٰهی واقع است و فعل و صفت و ذات این عادل را بلکه ازان هیچ صاحب عادل را بذ نتوان گفت و ازین روی نیک افتاده باشد سخن ناظم قدّس سرّه که می گوید :

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 اشارتست بانکه در مقام "الاحسان ان تعبد اللّٰه کانک تراه"، سالک سرّ ظهور "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ"[1] در مشاهدهٔ بصیرت بود و یکی گفتن انکه گوید "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ" و در تاکید ایمان خویش خواند که "وَ هُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّ فِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ وَ هُوَ الْحَکِیْمُ الْعَلِیْمُ"[2] و یکی دانستن آنکه بر دل مستولی کرده اند معنیٔ "فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ"[3] و در ظهور معنیٔ وحدت حق متجلّی نسبت باکثرت خلق تفاوتی ننهد چه باری تعالی میفرماید که "اَلَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ"[4] الآیة. یقول

---

۱. النّور : ۳۵ .

۲. الزّخرف : ۸٤ .

۳. محمّد : ۱۹ .

٤. الملک : ۳ .

Marfat.com

العارف مایری تفاوت بین الخلق من حیث ان کلاً دلیل علی وحدانیۃ اللہ تعالی"
قال الشاعر:

ففی کل شیٔ لہ آیۃ تدل علی انہ واحد:
نہ من میگویم این بشنو ز قرآن تفاوت نیست اندر خلق رحمان

(۲۱۸) چون سخن بت گذشت ذکر زنار بی مناسبت نباشد. می گوید.

اشارت بزنار:

نظر کردم بدیدم اصل هر کار نشان خدمت آمد عقد زنار

بر قاعدۂ که ناظم مقرر کرده بود و از پیش گذشت بر هر معنی از معانی مثالی اقامت می یابد. پس توان استعارۂ لفظ زنار کردن از برای عهدۂ طاقت حق تع (تعالی) چه در اصل زنار از برای عقد خدمت وضع یافته است و ازین جهت ناظم میگوید. بیت:

نباشد اهل دانش را معول زهر چیزی مگر بر وضع اول
میان در بند چون مردان بمردی در آ در عهدۂ[1] اوفوا بعهدی

اگرچه آیت در شان اہل کتابست که حق تعالی و تقدس میفرماید "یَا بَنِیٓ اِسْرَآئِیْلَ اذْکُرُوْا نِعْمَتِیَ الَّتِیٓ اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ وَ اَوْفُوْا بِعَهْدِیٓ اُوْفِ بِعَهْدِکُمْ"[2]. اما حکمش عام است ازین جهت ناظم در عهدۂ وفاء بعهد طاعت حق تع (تعالی) استدلال بآن می کند دیگر میگوید. بیت:

۱۔ F: زمرۂ.

۲۔ البقرۃ: ۴۰.

Marfat.com

برخش علم و جوکان عبادت　　زمیدان در ربا کوئی سعادت

درمیدان امرو فرمان کوی سعادت رضاء حق تعالی بمدد رخش علم و جوکان عمل که عبادت حضرت اوست می باید ربود، چه ما را از بهر عبادت خود خلق فرموده و در حین خطاب "اَلَسْتُ"[1] عهد از ما ستده که او را بپرستیم و دیو را فرمان نبریم. ناظم از اینجا گوید:

ترا از بهر این کار آفریدند　　اگر چه خلق بسیار آفرندند

قال تع (تعالی) "اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِيْٓ آدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ وَّ اَنِ اعْبُدُوْنِيْ هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيْمٌ"[2]. و چون عمل که عبادتست با علم آن انضمام یابد احوال دل که سررشته و مشاهده بآن بدست می آید نتیجه دهد، چنانچه میگوید:

پدر چون علم و مادر هست اعمال　　بسانِ قرةَ العین است احوال

و گمان نیفتد که بعمل تنها شخص را احوال دل حاصل آید، چه بی پدر از مادر نادر فرزند تولد کند، از آن فرمود که، بیت:

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 خود بریاضت مترتب میشود و بلکه بواسطهٔ ریاضت مشاهده انوار در خلوت روی می نماید و بر مزید فایدهٔ خوارق

---

۱. الاعراف: ۱۷۲.

۲. یٰسٓ: ۶۰-۶۱.

Marfat.com

عادت نیز اتفاق می افتد میگویند که ریاضت که بقصد این اغراض باشد علم یقینی برآن ترتب می یابد خاصه که از جملهٔ این اغراض کرامات از برای خود ما می خواهند در نظر عامه و معلومات (۲۱۹) از برای ترهات و شطح و طامات گفتن و مآل این غرضها همه بآن راجع است که بنده در ریا و سمعه مهلت یابد و مأمولات فاسدهٔ دنیویه او از تقدیر حق تع (تعالی) بحصول پیوندد و او پنداشته باشد که ریاضت مفیدست، چه با وجود آن بحصول مأمول فایزست و نمیداند که این معنی نقصان اوست و استدراج حق است و نشان غضب و قهر خداوند در شان او زیرا که چون کرامات از مردان حق چنان ظاهر شود که طلب نکرده باشند و نه مسئول و مامول ایشان بود آن کرامات حقانی بود نه شیطانی و الا شیطان نیز خوارق عادات دارد که از حق خواسته است، از برای اضلال و اغواء بنی آدم و حق تع (تعالی) بمزید 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 ازین حال و هو قوله تع (تعالی) "قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ"[1]. و درین مهلت حضرت حق او را تصرفی چند در آدمی داده است. چنانچه فرمود عز من قایل: "وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ وَ شَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ وَ عِدْهُمْ وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا"[2].

۱- الحجر: ۳۶-۳۷.

۲- الاسراء (بنی اسرائیل): ٦٤.

Marfat.com

و در تصرّف مذکور شبیه کرامات ازو بسیار صورتی واقع است و همه از لوازم شیطنت اوست و برین جمله که مکتوب گشت اشعاری هست ازین اشعار که میگوید.

بیت :

رها کن ترّهات و شطح و طامات — خیال خلوت[1] و نور کرامات
کرامات تو اندر حق پرستیست — جز این[2] کبر و ریا و عجب و هستیست
درین هر چیز کان نه از باب فقرست — همه اسباب استدراج و مکرست
ز ابلیس لعین بی شهادت — شود صادر هزاران خرق عادت
که از دیوارت آید کاهی[4] از بام — کهی در دل نشیند که در اندام
همی داند ز تو احوال پنهان — در آرد در تو کفر[5] و فسق و عصیان
شد ابلیست امام و در پسی تو — بدو لیکن بایهنا[6] کی رسی تو
کرامات تو کردر خود نمائیست — تو فرعونی و این دعوی خدائیست
کسی کو راست با حق آشنائی — نیاید هرگز از وی خودنمائی
همه روی تو در خلقست زنهار[7] — مکن خود را بدین علّت گرفتار

مرادش علّت شیخی است و غالبا آن از قبول عامّه است که چون در شان ناپخته واقع

۱- F : نور و اسباب .
۲- F : آن .
۳- F : ندارد .
۴- F : گاه .
۵- F : فسق و کفر .
۶- F : بدینها .
۷- F : زینهار .

Marfat.com

شذ زهر قاتل است و درو چنان کار میکند که سیرت (۲۲۰) فقر و نیاز او می برد و رنگ ناز و تبختر بصورت او همه برنگ سیرت فقیری و نیازمندی نموذی. ازین جهت ناظم می گویذ. بیت:

جو با عامه نشینی مسخ کردی | چه جای مسخ یک ره نسخ کردی
مبادا[1] هیچ با عامت سر و کار | که از فطرت شوی ناکه نگونسار

از فطرت استعداد کمال انسانی میخواهذ که علت شیخی شخص ناتمام را از آن استعداد می افکنذ پس دریغ عمری که در صحبت عامه باین علت صرف شوذ میگویذ. بیت:

تلف کردی بهرزه نازنین عمر | نگوئی در چه[2] کاری با چنین[3] عمر

انکس که گرفتار علت شیخیت ضایع است و عمر عامه که اعتقاد در جاهلی چنان بسته اند همچنین ضایع و العجب که مردم چنین که باین علت گرفتار اند این طور را جمعیت باطن و گوشه نشینی نام کرده اند و فی الواقع دایم در بند آنند که مریدی را اعتقاد با ایشان بزیان نرود که خللی در قبول عامه پیذا شوذ و تشویش می برند و این قید از جهل و حمق ایشان دامن همت پست شان گرفته است زیرا که ممکن نیست که شخصی چنان معتقد فیه واقع شود که هیچکس بهیچ حال در شان او بی اعتقاد نباشذ بسیار می افتد که در روزگار ازین جنس مردم احمق شیخ و سجاده نشین می شوند. ناظم باین قضیه می گویذ. بیت:

۱- F: مبادت.

۲- F: چه کارست.

۳- F: اینچنین.

Marfat.com

بجمعیت لقب کردند تشویش | خری را پیشوا کرده ز بی ریش
فتاده سروری کاین بجهال | ازین گشتند مردم جمله بدحال
نگر دجال اعور ناچگونه | فرستاذست[1] در عالم نمونه

حال گرفتار علت شیخی را که قصد بدایت مریدان ندارذ و بضلالت ایشان باوجود قبول خوذ رضا داذه است، تشبیه بحال دجال میکند که او مردم را گمراه میکند، از پی قبول خوذ در دعوی خدائی نه دجال است این ضال مضل بلکه خر دجال است، چه آن خر را جساس نامست و این ابله نیز در تجسس احوال عامه و اعتقاد درو عمر ضایع میکند. ناظم میگویذ. بیت :

نمونه باز بین ای مرد جساس | خر او را[2] که نامش هست جساس
خر انرا بین همه در تنگ آن خر | شده از جهل بیش آهنگ آن خر

اشارت بتکلف شیخ رسمی دارذ که نه بقصد سنت بلکه بقصد تعظیم خود مریدانرا بیش بیش میفرمایذ که میروند :

چو خواجه قصهٔ آخر زمان کرد | بچندین جا ازین معنی نشان کرد
ببین اکنون که کور و کر شبان شذ | (۲۲۱) علوم دین همه بر آسمان شذ

"عن انس رضی الله عنه، قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم : "یقول ان من اشراط الساعة ان یرفع العلم ویکثر الزنا ویکثر شرب الخمر ویقل الرجال ویکثر

۱- F : فرستاده است.

۲- F : راوان.

Marfat.com

النساء حتی یکون لخمسین امراۃً القیم الواحد و فی روایۃ یقل العلم ویظہر الجہل صدق رسول اللہ.

بیت :

نماند اندر میانہ رفق و آزرم — نمیدارد کسی از جاہلی شرم
ہمہ احوال عالم باژ گونست — اگر تو عاقلی بنگر کہ چونست
گسی کز باب طرد ولعن[1] و مقتست — پذر نیکو بذ اکنون شیخ وقتست
خضر میگشت آن فرزند طالح — کہ او را بذ پذر یا[2] جد صالح
کنون با شیخ خود کردی تو ای خر — خری را کز خری ہست از تو خرتر
چو خود[3] لا یعرف الہر من البر — چگونہ باک گرداند ترا ستر
وگر[4] دارد نشان باب خود پور — چگویم چون بوذ نور علی نور
پسر گو نیک رای و نیک بخت است — چو میوہ زبدۂ سر درختست
ولیکن شیخ دین کی گردد آن کو — نداند نیک از بذ بذ ز نیکو
مریدی علم دین آموختن بوذ — چراغ دل[5] ز دین[6] افروختن بوذ
کسی از مردہ علم آموخت ہرگز — ز خاکستر چراغ افروخت ہرگز
مرا در دل ہمی گردد کزین[7] کار — بہ بندم درمیان خویش زنار

۱ـ F : لعن وطرد. ۲ـ F : با.
۳ـ F : او.
۴ـ F : اگر.
۵ـ F : دین.
۶ـ F : نور. و. خ. ل : جان.
۷ـ F : بدین.

Marfat.com

نه زان معنی که من شهرت ندارم — که دارم لیک از وی هست عارم[1]
شریکم چون خسیس آمد درین کار — خمولم بهتر از شهرت به بسیار
دگر باره رسد الهام[2] از حق — که بر حکمت مگیر از ابلهی دق
اگر کناس نبود در ممالک — همه خلق اوفتند اندر مهالک
بود جنسیت آخر علت ضم — جنین آمد جهان والله اعلم
ولیک از صحبت ناجنس[3] بگریز — عبادت خواهی از عادت بپرهیز
نگردد جمع[4] با عادت عبادت — عبادت میکنی بگذر ز عادت

درین ابیات که اشارت کرد درو ناظم بحال شیخ و مرید صاحب جهل و تنبیه بترک صحبت با مردم نااهل احتیاج بشرح نیفتاد لیکن بیان ترسائی که مناسبت با زنار دارد خواهد رفت.

اشارت بترسائی:

(۲۲۲) ز ترسائی غرض تجرید دیدم — خلاص از ربقهٔ تقلید دیدم

امّا تجرید اشارت بانکه حضرت عزت عیسیٰ را فرمود که "تجوّع ترانی تجرّد تصل" و تخلص از ربقهٔ تقلید ایماست برانکه عیسیٰ بمقتضای حکم انجیل بنی اسرائیل را در قلیلی از احکام گفت که عدول از پیروی توریة کردند و احبار یهود بدین واسطه دشمن

۱- F: بلی دارم ولی زان هست عارم. خ.ل: هیبت ندارم.

۲- F: الهامی.

۳- F: نااهل. ۴- F: جمع عادت باعبادت.

Marfat.com

او بودند وقصد کشتن او کردند وخدای تع (تعالی) او را حفظ کرد و بآسمان قدس رفع فرمود و تجرید و خلاص از تقلید رسمیات و عادیات که ترسائی مثال آنست سالک را ضروریست تا دل ساذه شود و جان بانور وحدت بی شان انس تواند گرفت، چه ساکن بودن او در مرتبهٔ وحدت مستلزم بقاء جاویدست نه تقلب او بتعلقات کثرت که اختلاف آن تعلقات موجب فناء علی الدوام است و از اینجا گفت . بیت :

جناب قدس وحدت دیرجانست　　که سیمرغ بقا را آشیانست
ز روح الله بیذا گشت این کار　　که از روح القدس آمد بدیدار

تجرید و خلاص از تقلید که حقیقت ترسائیست روش عیسی روح الله است که بتوسط روح القدس جبرئیل ظاهر شده است و تسمیهٔ عیسی بروح الله شاید که از برای آن باشد که دل او حامل روح اسماء الهی بسوی دل مجرد پاک از تصور لوازم تعینات کثرت او میرساند و این روش اگرچه در طور نبوت بر افتاده است که نبوت ختم یافت در طرز ولایت ممکن الحصول است، شاعری گوید . بیت :

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید　　دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد

پس اگر مسیح نمیتوان شد روش او اختیار می توان کرد که بقدر خود فیض روح اسماء الهی بتوسط معنی قدوسیت بیابند و اشارت باین حال دارد ناظم که میگوید :

هم از الله در پیش تو جانیست　　که از قدوس اندر وی نشانیست

یعنی نفس ناطقه فایض از حضرت الهیت است و چون مجرد است از مواد اثر اسم قدوس دارد بمدد او چرا روش تجرید و ترک تقلید رسم و عادت بدست نیارند :

Marfat.com

اگر یابی خلاص از نفس ناسوت　　درآئی در جناب[1] قدس لاهوت

بناسوت اشارت کنند بطرف جسمانیت و به لاهوت بجانب روحانیت غیبوبت از قوت ناسوتیت که لوازم مادهٔ بدن درو آویخته است مستلزم حضورست و انس با تجرد روح و عالم روحانیت که با ظلمات طبیعت نیامیخته و بمدد آن عالم اگر دل انسان تجرد از علایق نیابد رنگ ملکی گرفته باشد چه ملایکه نزد حکما و محققان متکلمان جواهر مجرده اند و بنسبت ملکی دل بحیات عالم علوی پیوسته باشد اگرچه بدن در عالم سفلی مانده است و از اینجا در شان مجرد ان گفته اند که "ابدانهم فرشیة" (۲۲۳) و قلوبهم عرشیة" و ناظم نیز هم باین ملاحظه می گوید:

هر انکس کو مجرد چون ملک شد　　چو روح الله بر چارم فلک شد

از برای اغرا و تحریض سالک بر اختیار تجرد و ترک تعلق تمثیل میکند حال شخص مقید را بحال طفل تا دران نقصی انگاشته شود و حال شخص مجرد بحال بالغ تا بر لوح اعتقاد ازین تشبیه نقش کمالی نگاشته گردد. میگوید. بیت:

بود محبوس طفل شیر خواره　　بنزد مادر اندر گاهواره

چو گشت او بالغ و مرد سفر شد　　اگر مردست 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 ام سفلی است　　تو فرزند و پدر آباء علوی است

۱- ۴: حیات.

Marfat.com

یعنی موالید را که انسان از آنجمله است عناصر امّهات و افلاک آبا اند و ازینجا تأویل کرده اند سخن عیسیٰ را علیه السّلم که در حین رفع او برسما فرموده است: "اِنِّیْ ذَاهِبٌ اِلٰی رَبِّیْ"[1] بانکه از اطلاق اب مراد او آسمان بوده است، چنانچه ناظم گوید:

ازان گفتست عیسی گاه اسری — که آهنگ پدر دارم ببالا
تو هم جان پدر سوئی پدر شو — بدر رفتند همراهان بدر شو
اگر خواهی که گردی مرد پرواز[2] — جهان جیفه بیش کرکس انداز
بدونان ده مر این دنیای غدّار — که جز سگ را نشاید داد مردار

امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب فرموده است که "الدّنیا جیفة و طالبها کلاب". پس در ترک آن باید کوشید نه در بند آن بود آن که نام و نسب نمی گذارد که دنیا داران باز گذارم، چه ناموس خاندان چندین ساله در گردن منست، آن چه فسانه باشد ناظم میگوید:

نسب چو ذمناسب را طلب کن — بحق رو آور و ترک نسب کن
بحر نیستی هر کو فرو شد — فلا انساب نقد وقت او شد

یعنی موجل قیامت که "فَاِذَا نُفِخَ فِی الصُّوْرِ فَلَآ اَنْسَابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ وَّلَا یَتَسَآءَلُوْنَ"[3] در حق او معجّل باشد و بنسبت خود مقید نه زیرا که:

هر آن نسبت که بیذا شد رشوت — ندارد حاصلی جز کبر و نخوت
اگر شوت نبودی در میانه — نسبها جمله میگشتی فسانه

۱- الصّافات: ۹۹ ۲- ۴۰: مرغ.

۳- المؤمنون: ۱۰۱.

Marfat.com

چو شهوت درمیانه کار کر شذ　　یکی ماذر شذ آن دیکر پذر شذ
نمیکویم که ماذر یا پذر کیست　　که با ایشان بعزّت بایذت زیست

(۲۲٤) چه باری تع (تعالی) میفرمایذ: "وَقَضٰی رَبُّکَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِیَّاهُ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا اِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَکَ الْکِبَرَ اَحَدُهُمَآ اَوْ کِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا کَرِیْمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا کَمَا رَبَّیٰنِیْ صَغِیْرًا[1]." امر و نهی قرآن مجید را ممتثل بایذ بوذ و تصوّر آن نشایذ کرد که اکر دانهٔ خیال دو صاحب شهوت مرغ روح:

هبطت الیک من المحل الارفع　　ورقاء ذات تعزّز و تمنّع

از کنکرهٔ عالم امر سر بدام خلق فرو نیاوردی و دست قضا و قدر رشتهٔ تعلّق کون که بکوشهٔ قفس بدن بسته است در پای نامرادیش محکم نکردی و این شعر نبایذ که کفته اند.

بیت:

دانی چه حکمتست که فرزند از پذر　　منّت ندارذ ار دهذش عالمی عطا
یعنی درین جهان که سرای حوادث است　　در محنت وجود تو افکندهٔ مرا

زیرا که آفرینش از آفریذکار علیم حکیم تهیّئ می یابذ و اسباب بر سبیل جری عادت دخل دارذ، عیسیٰ که بی پذر وجود آمذ شکایت از که کردی آدم که نه بسبب پذر و ماذر مخلوق کشت بهانه بر جانب که نهاذی بس وظیفه انکه با ماذر و پذر راه ادب سپارند

---

۱ - بنی اسرائیل (بنی اسرائیل): ۲۳-۲٤.

Marfat.com

واکر از ممر سایر خویشان نسبی وسببی تنقیصی یا بند بر سبیل تنفیس کربت این نظم راکه از ناظم نوشته می شود بیاد آرند. بیت :

نهادی[1] ناقصی را نام خواهر — حسودی را لقب کردی[2] برادر
عدوّ[3] خود زن و فرزند خوانی — ز خود بیگانه خویشاوند خوانی
مرا باری بگو تا خال و عم کیست — و[4] ز ایشان حاصلی جز درد و غم چیست؟
رفیقانی که با تو هم[5] طریقند — پی هزل ای برادر هم رفیقند
بگوئی[6] جد اگر یکدم نشینی — از ایشان من چگویم تا چه بینی
همه افسانه و افسون و بندست — بجان خواجه کینها[7] ریش خندست

نقص خواهر چون زنست از حدیث مصطفی صلعم (صلّی الله علیه وسلّم) معلوم باید کرد در شان زنان فرموده است که "هن ناقصات العقل والدین"، وحسد برادر از قصهٔ قابیل وهابیل باید دانست که حق تعالی فرمود: "وَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ" الی قوله "فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ"[8]، ودر عداوة زن وفرزند می فرماید که "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ"[9]. هرجاکه طمع میراثی باشد چنین بود بیگانگی خویشاوند

۱- F: نهاده.
۲- F: کرده.
۳- F: عدوی خویش را فرزند خوانی.
٤- F: از.
۵- F: در.
٦- F: بگوئی.
۷- F: کاینها.
۸- المائدة: ۲۷-۳۰.
۹- التغابن: ۱٤.

Marfat.com

چون حق صلهٔ رحم مرعی نمیدارند ظاهرست و درد و غم خال و عم از انکس باید پرسید که دعوی میراث مادر و پدر پدر که تصرّف نکرده بروی میکنند و هزل رفیقان و ملامت ایشان درحالت ظهور (۲۲۵) جدّ از شخص شایع تر ازآنست که احتیاج بهبیان افتد. پس راست میگویذ که، بیت :

بمردی وا رهان خود را چو مردان ٭ ولیکن حق کس ضایع مگردان

نفقه و کسوه و حقوق شرعیّهٔ مهر که در ذمّت باشد اورا باید کرد و تشییع جنایز و عیادت مرضیٔ مسلمانان چه رفیق و صدیق وچه غیر ایشان رعایت بباید نمود که حال برین وجه است که ناظم میگویذ :

زشرع ار یک دقیقه ماند مهمل ٭ شوی درهر دو کون از دین معطّل
حقوق شرع را زنهار مگذار ٭ ولیکن خویشتن را هم نگهدار

که در اداء این حقوق بریا و رعونت و کثرت قید رسم و عادت گرفتاری و حجاب کلی حاصل نگردد که بحقوق ظاهر از حقوق باطن باز ماندگی روی نماید اگر تعلّق صورت مانع توجّه معنی است هم بوجه شرع خود را ازان تعلّق مجرّد باید ساخت که میگویذ :

زر و زن نیست الّا مایهٔ غم ٭ بجا بگذار چون عیسیٰ مریم
حنیفی شو زهر قید[۲] و مذاهب ٭ درآ در دیر[۳] ما مانند راهب

۱- F : زسوزن . ۲- قید مذاهب.

۳- F : دیردین مانند.

Marfat.com

اقرب آنست که گوئیم ازین مذاهب ابواب تحصیل معاش میخواهد، چنانکه در شعر ابن ریوندی واقع است که گفته است. شعر:

کم عاقل عاقل اعیت مذاهبه — وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذی ترک الاوهام حایرة — وصیّر العالم النحریر زندیقا

و از در آمدن در دیر دین غالبا اعتکاف مسجد اراده کرده است والّا پیغمبر صلّی الله علیه وسلّم رهبانیّت منع فرموده و در حدیث عثمانؓ مطعون اعتکاف مسجد وانتظار جماعت بجای صلوٰة مندوب شده و مسجد را دیر دین باعتبار آن گفته باشند که در و باید که عبادت پاک از ملاحظهٔ غیر حق واقع شود بلکه در مسجد چنان مستغرق عبادت حق باشد که غیریّت خلق از مشاهدهٔ او محو گردد و قرینهٔ این معنی ست که میگوید:

تراتا در نظر اغیار و غیرست — اگر در مسجدی آن عین دیرست
چو برخیزد بیشت کسوتِ غیر — شود بهرِ تو مسجد صورتِ دیر
نمیدانم بهر حالی که هستی — خلافِ نفس بیرون کن که رستی
بت و زنّار و ترسائی و ناقوس — اشارت شند همه با ترک ناموس
اگر خواهی که گردی بندهٔ خاص — مهیّا شو برای صدق و اخلاص
برو خود را زراهِ خویش برگیر — بهر[1] لحظه در آ ایمان ز سر گیر
بباطن نفس ما[2] چون هست کافر — مشو راضی بدین اسلام ظاهر

۱- ف: بهر یک لحظه ایمانی ز سر گیر.
۲- ف: تو.

Marfat.com

از کفر باطنی شرک خفی میخواهند که آن ریاست و هرگاه که ریا در دل درآید و غش در نیت (۲۲۶) عبادت پیدا کند، بدفع آن مشغول باید شد و بعضی در ازالهٔ اثر ریا از باطن توسّل بتغییر اوضاع در ظاهر جسته اند تا مکر معنیٔ اخلاص را تقریری پیدا کنند و چاره آن دانسته اند که بیرون آیند از اضافهٔ جملهٔ عبادات بسوی خود و کرده ناکرده انکارند، پس با وجود آشنائی خود را جملهٔ بیگانگان شمارند بلکه کسوت بیگانگی بخود بر بندند و مراد ایشان آن بود که چون معنی آشنائی که طاعت با خلاصست از ما نیامد بلکه باطن مستغرق ریا بود که رنگ بیگانگیست ظاهر را موافق باطن میکردانیم تا نفاق نباشد و هر آینه چون نفاق برخیزد اخلاص بسرّ جان درآویزد و از اینجا نقل کنند که سلطان العارفین ابی یزید البسطامی قدّس سرّه در مرض موت زنّاری ببست و پس بکشاد و گفت این زمان مسلمان شدم و گویا ناظم در اشارت باین حال میگوید:

ز نو هر لحظه ایمان تازه گردان	مسلمان شو مسلمان شو مسلمان
بسی ایمان بود کز کفر زاید	نه کفرست آن کزو ایمان فزاید
ریا و سمعه و ناموس بگذار	بیفکن خرقه و بربند زنّار
چو پیر ما شو اندر کفر فردی	اگر مردی بده دل را بمردی

و تا بمرشد کامل نرسند بحقیقت رفع ریا و سمعه نتوانند کرد، چه درمان آن درد نداند الّا او که در اتمام ایمان حقیقی از نسبت کفر فکری ندارد بلکه باین تدبیر منفرد افتاده است و مکر شیخ صنعان در دوای این درد میکوشیده است که در

۱- F: تو. ۲- F: سمعته.

Marfat.com

عشق ترسازاده آن ملامت گزیده است و ناظم نیز گونیا اشارت بحال او دارد که میگوید:

مجرّد شو ز اقرار و ز انکار[1] بترسازاده ده دلرا بیک بار

عادت آنست که صاحب جمال را به بت تشبیه می کنند از جهة حسن هیأت درین اشارت که خواهد آمد ناظم ترسازادهٔ مشبّه به بت ذکر میکند و میگوید که مراد ازان چیست؟

اشارت بترسازاده:

بت و ترسابچه نوریست باهر[2] که از روی بتان دارد مظاهر

شاید که از نور باهر تجلّی اسم الظّاهر قصد کرده باشد و مناسب نیست که گویند مقصود وجود مطلق است که چون در وجه شبه تأمّل میرود توجّهات بعید می باید کرد و با وجود بعد جهت محتمل است که مراد آن بود و احتمال دارد که مراد از و قوّة عشق باشد یا قوّة حال و اوصافی که خواهد آمد هر دو معنی را مناسبست و خود هر دو قوّت متقارب افتاده اند. میگوید:

کند او جمله دلها را وشاقی[3] کهی گردد مغنّی گاه ساقی

عشق جمالی دارد که بسبب آن دلربائی میکند و بهر صفت عاشقانرا مجذوب میسازد خواه که مراد از و وجود مطلق بود و خواه محبّت مفرطه (۲۲۷) اگر مغنّیش میخوانی

۱- F: مجرد شو ز هر اقرار و انکار. ۲- F: ظاهر.

۳- F: وشاق.

Marfat.com

شیخ عراقی میگوید. بیت:

مطرب عشق می نوازد ساز　　عاشقی کو که بشنود آواز

و اگر ساقیش میدانی، سیّد نعمة الله میفرماید: بیت:

ساقی عشق ساغری در داد　　مست گشتیم از ان مدام مدام، بیت:

زهی مطرب که[1] از یک نغمهٔ خوش　　زند در خرمن صد زاهد آتش

واسطه در نغمهٔ "الاطال شوق الابرار الی لقائی وانی لاشدّ شوقاً الیهم" اوست که ازان آتش "جذبةٌ من جذبات الحق توازی عمل الثقلین" در خرمن زاهدان مخلص سازه دل میزند آنان که میر قاسمی در شان ایشان گفته، بیت:

زاهد بی ریا بی تزویر　　بهتر از عاشقان تقلیدی. بیت:

زهی ساقی که او از یک پیاله　　کند بی خود دو صد هفتاد ساله

باذهٔ شوق از پیالهٔ ذوق که بدست تصرّف عشق داده شود اگرچه حجاب هفتاد سال خودی و خودبینی درمیان باشد که بیکدم برگران افتد پیالهٔ ازین شراب اثر چنین دارد از حال جام و صراحی و سبو و خم چه پرسی میگویم. بیت:

بنو داعی درین (به نوعی اندر این؟) میخانه افتاد　　که کو پیر کهن آمد جوان رفت

زهی تاثیر عشقی که بسر کردهٔ شب "سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی"[2] است اگر از برای حکایت روز کشف "وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰی"[3] در خانقاه صوفیان منزل کند اوراد و اذکار

۱- F: که او.

۲- بنی اسرائیل: ۱.

۳- اللیل: ۲.

Marfat.com

ووقایع همه در نظر ایشان چون افسانها روزگار هیچ کرده اند و اگر باهم نفس "وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ"[1] بوی هل من سایل از سر کوی آشنائی "ینزل الله کل لیلة الی السماء الدنیا" بمشام معتکفان آستان عبادت "وَّأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ أَحَدًا"[2] رسانند همه را بیهوش دارد "فَضَرَبْنَا عَلٰى آذَانِهِمْ"[3] از خود ببرد و ورود او در لباس ستر حال برمنوال قفیهٔ رجال "وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ"[4] در مدرسهٔ طالبان علم یقین چه گوئی که باکلهٔ فقیه "اللهم فقهنا فی الدین" چکند، بشنو که ناظم میگوید :

روز در خانقه مست شبانه — کند افسون صوفی را فسانه
اگر در مسجد آید در سحرگاه — بنگذارد درو یک مرد آگاه
روز در مدرسه چون مست مستور[5] — فقیه از وی شود بیچاره مخمور

گاهی که این حال رخ می نماید چنین است که در گفتار آمد و گاهی که روی درمیکشد خلق از پی او مختلف الاطوار میکردند. بیت :

ز عشقش زاهدان بیچاره گشته — ز خان و مان او[6] آواره گشته
یکی مؤمن دگر را کافر او کرد — همه عالم پر از شور و شر او کرد

زاهدان چون بسوی او امیدی دارند گرد جهان میگردند و روزگاری در طلب میگذارند بعضی را بتصدیق "الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ"[7] آورده است (۲۲۸) وجمعی را بانکار

۱- التکویر : ۱۸.
۲- الجن : ۱۸.
۳- الکهف : ۱۱.
۴- همون : ۱۸.
۵- F : شود.
۶- F : خود.
۷- البقرة : ۳.

Marfat.com

"فَالَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ قُلُوْبُهُمْ مُّنْكِرَةٌ وَّهُمْ مُّسْتَكْبِرُوْنَ"[1] شوری از مؤمنان بواسطهٔ ایمان ظاهر و شری از کافران بسبب کفر منتشر:

خرابات از لبش معمور گشته　　مساجد از رخش پر نور گشته

از پیش گذشته بود که مراد از ترسا بچه نور باهر است و گفته بودیم که آن نور یا تجلّی اسم الظّاهر است یا قوّة عشق یا قوّة حال یا بتوجیه بعید وجود مطلق. پس لب او گوئیم و باعتبار تشبیه او بشراب فیض مقصود بود که چنانچه شراب سبب معموری خرابات است، آن فیض نیز چنین باشد اگر فیض تجلّی اسم الظّاهر مراد است ظهور جلالیّات این تجلّی بود، چه تجلّی هر اسمی را جلالیّاتی و جمالیّاتی هست و اگر مراد فیض عشق باشد مجازات هوا و هوس است که مرتبه ایست از مراتب عشق در ظهور صورت و اگر قصد فیض حال کنند در شکستن نام و ناموس بود و اگر گویند فیض وجود مطلق مراد است قهریّات تجلّی اسم المضلّ بود و چنانچه لب را مثال فیض میداشتیم مناسبت که رخ را مثال نور داریم بملاحظهٔ ظهور، چه سفارتی لازم وجه است و کشفی لازم نور پس آن نور اگر نور اسم الظّاهر گوئی مساجد بواسطهٔ عبادات ظاهره از و معمور باشد و اگر نور عشق داری راست بود چه از شدت محبّت حق است از بندگان او که مساجد بانوار طاعت او روشن و معمور میدارند و اگر گوئی که مراد نور حال است تا حالی نیست مسجد از طاعت مخلصان روشنی ندارد، چه طاعت بروی و ریا جز ظلمت مساجد نتیجه نمیدهد و چون مقصود نور وجود مطلق بود انوار لطفیّات تجلّی اسم الهادی باشد که در

۱۔ النّحل: ۲۲۔

Marfat.com

جلوه کاری آمده است :

همه کارمن از وی شد میسّر　　بذو دیدم خلاص از نفس کافر

بلی بمدد کشف این نور باهر کار همه سالکان بانجام میرسد بسبب خصوصیّت تجلّی اسم الظّاهر نفس از کفر انکار ظاهر شریعت بیرون می آید و کار آخرت مهیّا میشود و بسبب قوّة عشق نفسانیّت سوخته میشود و کفر خودی زایل میگردد و کار فقر و فنا میسّر می آید و بواسطهٔ قوّة حال کفر حجاب رسم و عادت نفس برمی افتد و امر سیر عالم حقایق انسانی بیدا میکند و بوسیلهٔ احاطهٔ نور وجود مطلق بر ظلمات نفس مقیّد کفر قید او برمی خیزد و امر حیات ابد و بقاء سرمد نظام می پذیرد و مراد ناظم از خلاص از نفس کافر رفع حجاب است برین وجود که گفته شد بمدد وصل ترسا بچه که مراد نور باهر است، مفسّر بوجوه مذکوره و ابیاتی که بعد ازین می آید همه در تاکید این معنی خواهد بود. چنانکه میگوید :

دلم از دانش خود صد حجب داشت　　ز عجب و نخوت و تلبیس و پنداشت

در آمد از درم آن مه سحرگاه　　مرا از خواب غفلت کرد آگاه

ز رویش خلوت جان گشت روشن　　بذو دیدم که تا خود چیستم من

چو کردم در رخ خوبش نگاهی　　(۲۲۹) برآمد از میان جانم آهی

مرا گفتا که ای شیّاد[2] سالوس　　بسر شد عمر[3] اندر نام و ناموس

۱- F : بت .

۲- F : شیاد و سالوس.

۳- F : و دراصل : عمرت .

Marfat.com

خطاب نور باهر مرآینه در رفع حجاب نورانی وظلمانی هر دو واقع شود تا شخص را بتوحید مبین وحق ۵ لح برساند. چنانچه فرمود. بیت:

ببین تا علم و زهد و کبر پنداشت　　ترا ای نارسیده از که وا داشت

علم وزهد حجاب نورانی، کبر وعجب حجاب ظلمانی:

نظر کردن برویم نیم ساعت　　همی ارزد هزاران ساله طاعت

علی الجمله رخ آن عالم آرای　　مرا با من نمود آن دم سراپای[1]

سیه شد روی جانم از خجالت　　ز فوت عمر و ایام بطالت

درعرف گویند فلانرا وا نمونی شد و اینجا مراد اطلاع بر همه معایب نفس است و از سیه شدن روی جان مقصود انفعال نفس است از آن معایب:

چو دیدم آن ماه کز روی چو خورشید　　بریدم[2] من ز جان خویش امید

نور باهر که او را ترسا بچه گفته بود باعتبار تلالأ ظهور او روی او را اثبات میکند و آن روی را تارةً تشبیه بماه میکند وتارةً تشبیه بخورشید و در تشبیه اوّل ماه میگوید و او را میخواهد نه روی از باب اطلاق جزو و اراده کل و در تشبیه ثانی خود صریحا روی مقصود است و از روی مراد ظهوری خاص که آن جلال مرتبهٔ نور جمال باشد، چه جلال احتجابیست از غایت ظهور، چنانچه احتجاب چشمهٔ آفتاب از چشم بواسطهٔ غلبهٔ نور و سالک می داند که نور جان او با وجود قهر و غلبهٔ این نور هالک است و ناظم اشارت

۱۔ F: اندر سر و پای.

۲۔ F: که ببریدم من از جان خود امید.

Marfat.com

باین معنی داشت که گفت طمع از جان بریدم و در معرض این هلاکت هر سالکی که فناء فعل و صفت خود یافته است و برفع تعیّن ذات خود از نظر خود منهی است که فناء کلی بیابد و چون از نور باهر لمعان قاهر باو رسید و خودی او ازمیان برخاست یکبی می ماند که از شراب کهنه مست است و از اینجا افاضهٔ آن لمعان را تشبیه به اشراب شراب توان کرد، چنانچه ناظم تشبیه کرد و گفت :

یکی پیمانه پر کرد و بمن داد که از آب وی آتش در من افتاد

بآب آن پیمانه برد الیقین سالک مراد است و بآتش آن آب سر یقین که هستی موهوم میسوزد. بیت :

کنون نه نیستم در خود نه هستم نه هشیارم نه مخمورم نه مستم

نیست نیست زیرا که نور باهر از آئینهٔ او در تجلّیست و هست نه زیرا که تعیّن موهوم او از نظر برخاسته هشیار نیست که عقل معاش از و مسلوبست. مخمور نیست زیرا که از شراب فنا کوفته نشده چه آن خمر بی خمارست. مست نیست زیرا که آثار عقل معاد (۲۳۰) بقوّت از و فعل می آید. بیت :

کهی چون چشم او دارم سری[1] خوش کهی چون زلف او باشم[2] مشوّش

از چشم او مراد حقیقت انسانست از جملهٔ مراتب آن نور باهر که چنانچه او بجامعیّت خود سرخوشست، سالک نیز بجمعیّت بقاء بعد از فنا خوش وقتست و از زلف مراد حقایق

۱- F : سرِ.

۲- F : در آتش، و خ. ل : مشوّش.

Marfat.com

باقی مراتب است که بتمایز و تخالف احکام از رسم جمعیت خالی افتاده اند و سالک که از جمع بتفرقه که آنرا جمع الجمع و فرق بعد الجمع گویند باز میگردد از برای تکمیل ناقصان حال او در تربیت مختلف نسبت با قوابل شبیه بحال آن حقایق است در تمیز و اختلاف اکنون در وجوه تربیت گاه هست که ستر او از ظهور خاص نور باهر نسبت با او گلشنی ست و گاه هست که از جهة استتار آن تجلی معاملهٔ او با مریدان بصفت بشریت است آنزمانست که در گلخن خوی تند خود خاشاک رسوم و عادات و اضافات مرید میسوزد و درین مرتبه است که مشایخ مریدانرا بلسان دید میرنجانند و اشارت باین دو حال میگویند. بیت:

کهی از خوی خود در گلخنم من　　کهی از روی او در گلشنم من

ناظم بعد از بیان این اختلاف فایدهٔ بر حال ظهور خاص نور باهر که تجلی انوار است و آنست گلشن صاحب مشاهده مترتب میدارد و درین خاتمه آن فایده می آرد.

خاتمه. میگوید:

ازان گلشن گرفتم شمهٔ باز　　نهادم نام او را گلشن راز

پس کتاب را تسمیه بگلشن راز کرده است و وجه تسمیه درین بیت میفرماید. بیت:

در و از راز[1] دلها گل شکفتست　　که تا اکنون کسی دیگر نگفتست

۱- F: رازها گلها شکفتست.

Marfat.com

واگر این راز دلها بیش ازو گفته اند ظاهر است که باین نظم ونسق نبوده پس درآنچه فرموده صادق است :

زبانِ سوسنِ او جمله گویاست　　عیونِ نرگسِ او جمله بیناست

آنچه ازین تعلّق بعبارت بیان دارد سوسن این گلشن است و آنچه تعلّق باشارة عیان دارد، نرگس اوست :

تامّل کن بچشم دل یکایک　　که تا برخیزد از پیش تو این شک

ببصر بصیرت هرکه در موارد و مواضع این کتاب نگاه کند الحق این شبه که در ابواب معانی خلق را واقع است ازنظر او مرتفع گردد. بیت :

ببین منقول ومعقول وحقایق　　مصفّی کرده در علم دقایق

منقول او آن سخن است ازو که راجع بعقاید شرعیّه است ومعقول آنچه راجع بمسایل حکمیّه است وحقایق آنچه باصطلاح صوفیّه موحّده باز میگردد و مجموع بحدّ تدقیق رسانیده بیان فرموده . پس این کتاب مشتمل بود بر دقایق معلومات ولطایف مفهومات :

بچشم منکری منگر درو خوار　　(۲۳۱) که گلها کردد اندر چشم تو خار

عناد و اعتساف بود که امم سالفه را بآن داشت که معجزات انبیا را سحر خوانند وجهل وعدم انصاف جمعی را گمراه کرد تا کرامات اولیا را زرق نام کردند و از انکار و سوء اعتقاد بعضی نور را ظلمت دانستند وکل را خوار خواندند و این نباشد الاکفران نعمت از خلوّ معرفت . بیت :

نشانِ ناشناسی ناسپاسیست　　شناسائی حقّ درحق شناسیست

Marfat.com

چون اللہ تبارک و تعالیٰ نعمتی برکسی ارزانی داشت برفرموذہ "وَ اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ[1]." شکر آن کذارذ۔ نیست و نصیبی از داذہ بمستحق داذنی تا زندہ ومرذہ بدعا و رحمت فایز کردند و بنا برین ناظم میکویذ :

غرض زین جملہ آن کز ما کند یاذ　　عزیزی کویذم رحمت برو باذ

و اکر نام ولی نعمت معلومست، ہر آینہ دعاء داعی درشان او باختصاص اقربست، لاجرم شیخ سعد الدین محمود ناظم کتاب غفر اللہ لہ ولجمیع امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم میفرمایذ.

بیت :

بنام خویش کردم ختم و پایان　　الٰہی عاقبت محمود کردان

از فقیر شارح وعدہ رفتہ بوذ کہ آنچہ بقراین از سخن ناظم فہم کنذ شرح آن بازکویذ شرط بجای آوردہ شذ و آنچہ موافق اعتقاد خود ندانست از کلام او تعرض بسوی نفی آن نکرد و چون احتمال تاویل داشت از تعظیم شیخ ناظم چیزی فرو نکذاشت و نیت صحیحہ درین شرح آن بوذ کہ بعضی از عوام این نظم را دست آویز ہوس و کام خوذ ساختہ اند و بی لکام درمیدان فہم باطل ازان کام تیز کردہ باشذ کہ از راہ خطا بصوب صواب باز آیند و "انما الاعمال بالنیات" و خلاصہ وصیت بعد از توفیق این اتمام واللہ ولی الانعام آنست کہ ہرچہ درین شرح و نظم موافق اصل کتاب و سنت نباشذ معتبر ندانند و بدانند کہ از وحدت وجود مراد آنست کہ در مشاہدۂ عارفان کہ از خوذ و عالم کذشتہ اند کثرت در نمی آیذ نہ انکہ فی الواقع کثرت موجود نیست و میتواند بوذ کہ آنجا کہ میکویند کہ سوی اللہ

۱۔ الضحیٰ : ۱۱.

Marfat.com

اعتباریست مراد آن بود که مجازیست" ای لا اعتداد به کما لا اعتداد بما لا وجود له فی الخارج چه موجود خارجی زایل همان مثابت دارد که نیست و یصدق ذلک قوله تعالی "کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ لَهُ الْحُكْمُ وَ اِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ." "والحمد لله اولا و آخرا وظاهرا و باطنا وصلّی الله علی نبیّه الخاتم و آله وسلّم تسلیما ابدًا کثیرا. لقد تم بحمد الله و حسن توفیقه کتاب نسایم گلشن من مؤلفات قدوة العارفین و زبدة المحققین ولی الله الظّاهر الموحّد التقی الطّاهر السّید الحاج ابی الدّاعی نظام الملّة والحقیقة والدّین محمود الحسنی قدّس سرّه ورضی عنه فی سلخ ربیع الثانی سنه ۸۸۲ هجریّه."

۱۔ القصص: ۸۸۔

Marfat.com

Marfat.com

فہرست ھا

آیت ھا

حدیث ھا

اقوال

اشعار

نام کسان

نام کتاب ھا

نام جای ھا

مأخذ و منابع از مصحّح

Marfat.com

Marfat.com

فہرستِ آیات

اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ.	۲۵۲، ۲۷۳
اَرِنِيْٓ : وَلَمَّا جَآءَ مُوْسٰى	
اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُوْرٍ مِّنْ رَّبِّهٖ	۱۳۳
اَللّٰهُ الَّذِىْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ	۵۷
اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ	۶۵، ۸۸، ۱۳۳، ۲۶۷، ۲۹۲
اَلَسْتُ	۲۹۴
اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يٰبَنِىْٓ اٰدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ وَّاَنِ اعْبُدُوْنِىْ هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيْمٌ	۲۹۴
اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِىْٓ اَنْطَقَ كُلَّ شَىْءٍ	۱۲۸، ۲۳۵

Marfat.com

اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ ۱۸۹

اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ ۱۸۹

اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ
اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيَاتٍ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ الَّذِيْنَ
يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِهِمْ
وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبَّنَا
مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ
النَّارِ. ۶۷

اِنَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ
وَفِيْ خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَآبَّةٍ اٰيَاتٌ لِّقَوْمٍ
يُّوْقِنُوْنَ. ۷۲

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ
وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ
مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا ۷۹، ۹۳

اِنَّمَا اَمْرُهٗ اِذَآ اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ
لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ. ۲۵۶

اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا ۱۶۵

اِنَّنِيْ مَعَكُمَآ اَسْمَعُ وَاَرٰى. ۲٤۶

اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۲۵۲

Marfat.com

اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ۸۵

اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ ۲۴۲

اِنِّیْ ذَاهِبٌ اِلٰی رَبِّیْ ۳۰۳

اَوْفُوْا بِعَهْدِیْٓ اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَاِیَّایَ فَارْهَبُوْنِ : یَا بَنِیْٓ

اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ ۱۰۲

اَوَلَمْ یَرَ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُّطْفَةٍ. ۸۲

اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ

بَلٰی قَادِرِیْنَ عَلٰٓی اَنْ نُّسَوِّیَ بَنَانَهٗ ۲۰۲

بَلْ هُمْ فِیْ لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِیْدٍ ۲۱۱، ۲۱۳

تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِكَ اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ ۱۰۶

ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَیْهِ وَهَدٰی ۱۰۴

ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ. ۱۰۰، ۲۶۰

ثُمَّ اِنِّیْ دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ثُمَّ اِنِّیْٓ اَعْلَنْتُ لَهُمْ وَاَسْرَرْتُ لَهُمْ اِسْرَارًا. ۱۰۵

ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سَافِلِیْنَ ۸۲، ۱۰۲، ۱۶۶

Marfat.com

ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ اُخْرٰى فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَّنْظُرُوْنَ. ۲۴۴

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْٓ اَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ اِنَّ رَبَّنَا لَغَفُوْرٌ شَكُوْرٌ. ۲۲۳

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ هُوَ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ مِّنْ طِيْنٍ ثُمَّ قَضٰٓى اَجَلًا وَ اَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ ثُمَّ اَنْتُمْ تَمْتَرُوْنَ وَهُوَ اللّٰهُ فِى السَّمٰوٰتِ وَفِى الْاَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُوْنَ. ۲۸۵

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ. الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ. مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ. ۲۰۴

رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا ۱۷۲

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا ۲۰، ۶۷، ۷۲، ۲۲۴

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ۶۵

زِدْنَا هُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ ۲۰۳

سُبْحٰنَ الَّذِىْٓ اَسْرٰى ۲۶۸، ۳۰۱

سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ

Marfat.com

اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ.	۱۰۶
سَنُرِيْهِمْ اٰيَاتِنَا فِى الْاٰفَاقِ وَفِىْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ.	۲۰۶
شَاكِرًا لِّاَنْعُمِهٖ.	۱
شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ.	۱۲۸
فَاِذَا جَآءَتِ الطَّآمَّةُ الْكُبْرٰى	۲۰۳
فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِىْ فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِيْنَ.	۱۰۰، ۱۹۰، ۲۴۲، ۲۵۴
فَاِذَا نُفِخَ فِى الصُّوْرِ فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ.	۲۲۰، ۳۰۳
فَاسْتَقِمْ كَمَآ اُمِرْتَ	۱۲۳
فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ	۲۹۲
فَالَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ قُلُوْبُهُمْ مُّنْكِرَةٌ وَّهُمْ مُّسْتَكْبِرُوْنَ.	۳۱۲
فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ	۲۳۱، ۲۶۳
فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ : فَاَيْنَمَا	

Marfat.com

فَضَرَبْنَا عَلٰٓى اٰذَانِهِمْ. ۳۱۱

فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِىْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
لَاتَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ. ۱۹۲

فَلَمَّآ اَتٰهَا نُوْدِىَ يٰمُوْسٰٓى اِنِّىْٓ اَنَا رَبُّكَ ۲۶۷

فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ
مَّآءٍ دَافِقٍ يَّخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ
التَّرَآئِبِ اِنَّهٗ عَلٰى رَجْعِهٖ لَقَادِرٌ يَوْمَ
تُبْلَى السَّرَآئِرُ. ۲۱۸، ۲۱۹

قَالَ رَبِّ فَانْظِرْنِىْٓ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ
قَالَ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ اِلٰى يَوْمِ الْوَقْتِ
الْمَعْلُوْمِ. ۲۹۵

قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِىْ خَوْضِهِمْ
يَلْعَبُوْنَ. ۲۹۱

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِىْ
يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ. ۱۱۰

قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّىْ. ۱۰۰، ۲۷۳

قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِىْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى
بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِىْ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ
وَمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ. ۲۵۴

Marfat.com

(قَابَ) قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى. ۶۳

كَلَّآ اِنَّ كِتَابَ الْاَبْرَارِ لَفِىْ عِلِّيِّيْنَ
وَمَآ اَدْرٰىكَ مَا عِلِّيُّوْنَ كِتَابٌ مَّرْقُوْمٌ يَّشْهَدُهُ
الْمُقَرَّبُوْنَ. ۱۰۳، ۱۰۴

كَلَّآ اِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِىْ سِجِّيْنٍ وَ
مَآ اَدْرٰىكَ مَا سِجِّيْنٌ كِتَابٌ مَّرْقُوْمٌ وَيْلٌ
يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِيْنَ ۱۰۳

كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ لَهُ
الْحُكْمُ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ. ۱۴۰، ۲۱۱، ۲۱۵، ۳۱۹

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقٰى وَجْهُ
رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ. ۲۱۱، ۲۶۹

كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ. ۱۵۴

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِىْ شَاْنٍ ۲۱۳

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ
الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ. ۳۸

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُوْنَ. ۱۷۵

لَّا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَ
يَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ. ۲۰۹

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا. ۹۳

Marfat.com

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ. ۸۲، ۱۰۲، ۱۶۶

لَقَدْ رَاٰی مِنْ اٰیَاتِ رَبِّهِ الْکُبْرٰی. ۲۶۸

اللَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ : فَالَّذِیْنَ ...

لِلَّذِیْنَ اَحْسَنُوْا الْحُسْنٰی وَزِیَادَةٌ. ۲۰۳

لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ. ۱۴۰

الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا مَا

تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ. ۲۹۲

اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ. ۳۱۱

لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ. ۱۴۰

مَآ اَشْهَدْتُّهُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ

وَلَا خَلْقَ اَنْفُسِهِمْ وَمَا کُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّیْنَ

عَضُدًا. ۷۷، ۲۰۹

مَا خَلْقُکُمْ وَلَا بَعْثُکُمْ اِلَّا کَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ ۲۱۲

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی. ۲۶۸

مَا عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ. ۲۱۴

مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ یّٰمُوْسٰٓی اِنِّیْٓ اَنَا اللّٰهُ

رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ. ۱۴۱، ۲۶۷

مِنْهَا خَلَقْنٰکُمْ وَفِیْهَا نُعِیْدُکُمْ وَمِنْهَا

نُخْرِجُکُمْ تَارَةً اُخْرٰی. ۱۵۴، ۱۵۵

Marfat.com

وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِفَتٰهُ لَآ اَبْرَحُ حَتّٰٓى
اَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ اَوْ اَمْضِىَ حُقُبًا. ۲۵۷

وَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَاَ ابْنَىْ اٰدَمَ بِالْحَقِّ اِذْ قَرَّبَا
قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ اَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ
مِنَ الْاٰخَرِ قَالَ لَاَقْتُلَنَّكَ قَالَ اِنَّمَا يَتَقَبَّلُ
اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِيْنَ. الٰى قوله فَاَصْبَحَ مِنَ
الْخٰسِرِيْنَ. ۳۰۵

وَالْاَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمٰهِدُوْنَ ۲۷۳

وَتَرٰهُمْ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ وَهُمْ
لَا يُبْصِرُوْنَ. ۲۵۴

وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ
وَاَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ
فِى الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ
الشَّيْطٰنُ اِلَّا غُرُوْرًا. ۲۹۵

وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى
السَّبِيْلَ. ٤

وَالَّذِىْ هُوَ يُطْعِمُنِىْ وَيَسْقِيْنِ وَ
اِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ وَالَّذِىْ يُمِيْتُنِىْ
ثُمَّ يُحْيِيْنِ وَالَّذِىْ اَطْمَعُ اَنْ يَّغْفِرَ لِىْ

Marfat.com

خَطِيْئَتِيْ يَوْمَ الدِّيْنِ. ۱۰۵

وَاَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّيْ وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِيْ. ۲۴۵

وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ. ۳۱۸

وَاَنَّ اِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى. ۱۰۷

وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ. ۲۵۵

وَاَنَّ عَلَيْهِ النَّشْاَةَ الْاُخْرٰى. ۲۰۶

وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى ۵۹

وَاَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا. ۳۱۱

وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ. ۱۳۹، ۲۸۹

وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا فَاتَّبِعُوْهُ ۲۶۵

وَبَشِّرِ الصَّابِرِيْنَ الَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ. اُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ. ۲۵۱

وَتَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ. ۳۱۱

وَتَرَى الْمَلٰٓئِكَةَ حَآفِّيْنَ مِنْ حَوْلِ

Marfat.com

الْعَرْشِ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ.	۲۰۹
وَّرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا.	۱۰٤
وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ.	۸۱
وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا.	۲۲۱، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۵
وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْدٍ وَّاِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ.	۲۷۳
وَالصُّبْحِ اِذَا تَنَفَّسَ.	۳۱۱
وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا.	۸۵
وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا. اِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَآ اَوْ كِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيٰنِيْ صَغِيْرًا.	۳۰٤
وَلَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ لَهُ الْحُكْمُ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ.	۱۰۷
وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ.	۲٤۸

Marfat.com

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ
طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ثُمَّ خَلَقْنَا
النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا
الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا. ٩٩

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْاَةَ الْاُوْلٰى. ٢٠٦

وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ
كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ. ٧١

وَكَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ. ٢٦٠

وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا. ٢٥٤

وَلَمَّا جَآءَ مُوْسٰى لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ
قَالَ رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰنِيْ وَ
لٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ
فَسَوْفَ تَرٰنِيْ فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ
دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا فَلَمَّآ اَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ
تُبْتُ اِلَيْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِيْنَ. ٢٧١،٢٤٠

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوْعِ
وَنَقْصٍ مِّنَ الْاَمْوَالِ وَالْاَنْفُسِ وَالثَّمَرٰتِ ٢٥١

وَلَوْ اَنَّ مَا فِي الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ
وَّالْبَحْرُ يَمُدُّهٗ مِنْ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا

Marfat.com

نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللّٰهِ. ۱۷۹

وَمَآ اَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يٰمُوْسٰى قَالَ هُمْ اُولَآءِ عَلٰٓى اَثَرِىْ وَعَجِلْتُ اِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضٰى. ۱۰۶

وَمَآ اَمْرُ السَّاعَةِ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ. ۲۴۴

وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ. ۱۷۲

وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِىْ: فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ. وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰى. ۳۱۰

وَهُوَ الَّذِىْ فِى السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِى الْاَرْضِ اِلٰهٌ وَهُوَ الْحَكِيْمُ الْعَلِيْمُ. ۲۹۲

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ وَهُوَ الْحَكِيْمُ الْخَبِيْرُ، قُلْ اَىُّ شَىْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ شَهِيْدٌۢ بَيْنِىْ وَبَيْنَكُمْ وَاُوْحِىَ اِلَىَّ هٰذَا الْقُرْاٰنُ لِاُنْذِرَكُمْ بِهٖ وَمَنْۢ بَلَغَ اَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُوْنَ اَنَّ مَعَ اللّٰهِ اٰلِهَةً اُخْرٰى قُلْ لَّآ اَشْهَدُ قُلْ اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ وَّاِنَّنِىْ بَرِىْٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ. ۳۶، ۲۲۵

Marfat.com

وَّهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ١٤٤

وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا
رَبِّيْ نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَّا تَرٰى
فِيْهَا عِوَجًا وَّلَآ اَمْتًا ٢٠٣

وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْاَرْضَ
بَارِزَةً وَّحَشَرْنٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ
اَحَدًا وَعُرِضُوْا عَلٰى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ
جِئْتُمُوْنَا كَمَا خَلَقْنٰكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ
بَلْ زَعَمْتُمْ اَلَّنْ نَّجْعَلَ لَكُمْ مَّوْعِدًا وَوُضِعَ
الْكِتٰبُ فَتَرَى الْمُجْرِمِيْنَ مُشْفِقِيْنَ مِمَّا
فِيْهِ وَيَقُوْلُوْنَ يٰوَيْلَتَنَا مَالِ هٰذَا الْكِتٰبِ
لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّآ
اَحْصٰهَا وَوَجَدُوْا مَا عَمِلُوْا حَاضِرًا وَلَا
يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا. ٢٠٤

هٰذَا رَبِّيْ. ٦١

هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ
الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا. ٨٢

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَ
الْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ. ١، ٢٢٥، ٢٢٦

Marfat.com

هِیَ دَارُ الْقَرَارِ. ۵۵

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ
رَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِیْ نَزَّلَ عَلٰی رَسُوْلِهٖ
وَالْكِتٰبِ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ یَّكْفُرْ
بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ وَالْیَوْمِ
الْاٰخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًاۢ بَعِیْدًا. ۲۰۴

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّ مِنْ اَزْوَاجِكُمْ
وَاَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوْهُمْ ۳۰۵

یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ
مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ
بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِیْرًا وَّنِسَآءً. ۷۸

یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اِنْ كُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّنَ
الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ
نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ
وَّغَیْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَیِّنَ لَكُمْ. الیٰ قولہ. بَعْدِ عِلْمٍ
شَیْئًا. ۱۰۰، ۱۰۱

یٰبَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِیَ
الَّتِیْٓ اَنْعَمْتُ عَلَیْكُمْ وَاَوْفُوْا بِعَهْدِیْٓ اُوْفِ
بِعَهْدِكُمْ. ۸۸، ۲۹۳

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ
اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
فَانْفُذُوْا لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطَانٍ. ۲۴۳
يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ. ۱۱۰
يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ. ۲۰۵،۱۷۳
يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَى الْاَرْضِ. ۷۳
يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ اَيَّانَ مُرْسٰهَا
فِيْمَ اَنْتَ مِنْ ذِكْرٰهَا اِلٰى رَبِّكَ مُنْتَهٰهَا. ۲۱۶
يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ. ۲۰۵،۱۷۳
يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهٗ
اُمُّ الْكِتَابِ. ۱۹۶
اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ
عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا. ۱۲۲
يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ
قُلُوْبٌ يَّوْمَئِذٍ وَّاجِفَةٌ. ۲۰۳
يَوْمَ تَشَقَّقُ الْاَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا
ذٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيْرٌ. ۲۰۱
يَوْمَ تَمُوْرُ السَّمَآءُ مَوْرًا. ۲۴۲
يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِيْنَ اِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْدًا. ۲۴۴

Marfat.com

يَوْمَ يَكُوْنُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ
الْمَبْثُوْثِ وَتَكُوْنُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ
الْمَنْفُوْشِ. ٢١٠

Marfat.com

فہرستِ احادیث

الاحسان ان تعبد اللّٰہ کانک تراہ۔ ۲۹۲

خزینۂ معارف، ص ۲۹۸ (بہ نقل از مشکوٰۃ، کتاب الایمان، ص ۱۱)۔

ارفع راسك وسل تعط واشفع تشفّع۔ ۱۲٤

مسلم شریف، ج ۱، ص ۱۰۹

اصدق کلمۃ قالھا العرب قول لبید الّا کل شیٔ ماخلا اللّٰہ باطل۔ ۲۲٤ ، ۲۰

مشکوٰۃ، ص ٤۰۹

اعرفکم باللّٰہ اخشیکم منہ۔ ۱٦٦

عبارتِ بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون: "واللّٰہ انّی لاخشاکم للّٰہ واتقاکم لہ۔" (مشکوٰۃ ص ۲۷)۔

الا طال شوق الابرار الی لقائی وانی لاشدّ شوقاً إلیھم۔ ۳۱۰

عبارت بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون:

Marfat.com

"من احب لقاء الله احب الله لقاءه" (الرسالة القشيرية، ص ۱۵۷).

الا كلّ شئٍ ما خلا الله باطل :

اصدق كلمة.

اللّهم انّی اعوذ بعفوك من عقابك

واعوذ برضاك من سخطك و اعوذ بك منك

لا احصی ثناءً عليك انت كما اثنيت على

نفسك. ۱۶۷، ۱۹۶

ابن ماجه، ص ۲۷۳ و احاديث مثنوی، ص ۲، (به نقل از مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۹۶ و صحيح مسلم، ج ۲، ص ۵۱ و احياء العلوم، ج ۱، ص ۲۰۹ و ج ٤، ص ۶۳ و جامع صغير، ج ۱، ص ۵۹).

انا عند المنكسرة قلوبهم. ۲۷۶

عبارت بالا مشابه حديثی است به اين مضمون كه از موسی (ع) می آورند كه گفت : "الٰهی اين اطلبك قال عند المنكسرة قلوبهم". احاديث مثنوی ص ۱۵۱ (به نقل از شرح تعرّف، ج ۳، ص ۱۲۷).

انّ الله اذا خلق العبد للجنّة استعمله بعمل اهل الجنّة حتّی يموت علی عمل من

Marfat.com

اعمال اهل الجنّة، واذا خلق العبد للنّار
استعمله بعمل اهل النّار حتّی یموت علی
عمل من اعمال اهل النّار فیدخله به النّار. ۱٦۲

مشکوٰۃ، ص ۲۱

ان اللّٰہ خلق آدم علی صورتہ. ۸۰، ۸۵، ۲۵۲

بخاری شریف، ج ۲، ص ۹۱۹ و احادیث مثنوی،
ص ۱۱٤ (بہ نقل از مسلم، ج ۸، ص ۳۲).

ان اللّٰہ خلق خلقہ فی ظلمۃٍ فالقیٰ
علیھم من نورہ فمن اصابہ من ذٰلک
النّور اھتدی و من اخطاہ ضلّ فلذلک
اقول جفّ القلم علی اللّٰہ. ۱٦۱، ۲٤۹، ۲۵۰

مشکوٰۃ، ص ۲۲ و احادیث مثنوی، ص ۷، (بہ نقل از
جامع صغیر، ج ۱، ص ۹٦ و فتوحات مکیہ، ج ۲،
ص ۸۱).

ان فی ھٰذہ الامّۃ لمحدثین و ان عمر
منھم. ۱۹

عبارت بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون:

"ان من امتی محدّثین و مکلّمین وان عمر منھم."
(صحیح بخاری، کتاب المناقب و مشکوٰۃ، ص ٤۰۹).

Marfat.com

انّ لربّکم فی ایّام دهرکم نفحاتٍ

الا فتعرّضوا لها. ۲۴۱، ۲۵۰

احادیثِ مثنوی، ص ۲۰ (به نقل از حلیة الاولیا، ج ۱، ص ۲۲۱، و ج ۳، ص ۱۶۲، و احیاء العلوم، ج ۱، ص ۱۳۴، و ج ۳، ص ۷ و فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۴).

انّ من اشراط السّاعة ان یرفع العلم و یکثر الزّنا و یکثر شرب الخمر و یقل الرجال و یکثر النّسآء حتّٰی یکون لخمسین امرأةً القیّم الواحد و فی روایة یقل العلم و یظهر الجهل. ۲۹۸، ۲۹۹

مشکوٰة، ص ۴۶۹ (با این تفاوت که بعد از عبارت "یرفع العلم" آمده است "و یکثر الجهل و یکثر الزنا ...").

انّما الاعمال بالنّیات. ۳۱۸

مشکوة، ص ۱۱.

انّما هی اعمالکم تردّ الیکم. ۲۰۵، ۲۰۶

اوّل ما خلق اللّٰه نُوری. ۱۱

مدارج النبوّة، ج ۲، ص ۲ و احادیثِ مثنوی

Marfat.com

ص ۱۱۳ (به نقل از بحار الانوار، ج ٦، باب بدء
خلقه وما جری له).

اولیائی تحت قبابی لا یعرفهم
سوائی. ۲۷۱،۲۵۵،۲٤۰،۱۱۳

احادیث مثنوی، ص ۵۲ (به نقل از احیاء العلوم،
ج ٤، ص ۲۵٦، کشف المحجوب، ص ۷۰).

(تؤمن) بالقدر خیره و شرّه. ۲۸۹،۱۹٦

مشکوة، ص ۱۱.

بی یسمع و بی یبصر. ۲٤٦،۲۲۲

عبارت بالا مشابه حدیثی است به این مضمون:
و ما یزال... (مرصاد العباد، ص ۲۰۸،۳۱ و ۲۰۹).

التّائبُ مِن الذّنب کمن لا ذنب له. ۲۷۰

ابن ماجه، ص ۳۱۳ و احادیث مثنوی، ص ۱٦۷،
(به نقل از احیاء العلوم، ج ٤، ص ٤ و حلیة الاولیاء،
ج ٤، ص ۲۱۰ و جامع صغیر، ج ۱، ص ۱۳۳ و
کنوز الحقائق، ص ۵۳).

تفکّروا فی آلاء الله ولا تفکروا
فی ذات الله. ۳٤

احادیث مثنوی، ص ۱٤۲ (به نقل از جامع صغیر،

Marfat.com

ج ۱، ص ۱۳۱ وکنوز الحقائق، ص ۵۲).

ثمّ رش علیهم من نوره: انّ

اللّٰه خلق خلقه.

رک: ص ۱۶۱ همین کتاب که آنجا آمده است:

"در بعضی روایات "رش علیهم من نوره"

وارد است. و مرصاد العباد، ص ۲۳٤.

جذبة من جذبات الحقّ توازی

عمل الثّقلین. ۳۱۰

مشکوٰة شریف، ص ۱۰۹ و احادیث مثنوی،

ص ۱۱۹ (به نقل از احیاء العلوم، ج ٤، ص ۵۶).

جز یا مؤمن فان نورك یطفی نارى. ۱۶۵

عبارت بالا مشابه حدیثی است به این مضمون:

"تقول النّار للمؤمن جز یا مومن فقد اطفأ

نورك لهبی." احادیث مثنوی، ص ۵۲، (به نقل

از جامع صغیر، ج ۱، ص ۱۳۲).

حجابه النور لو کشفه لاحترقت

سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره

من خلقه. ۳٤، ۳۷

مشکوٰة، ص ۲۱ و ابن ماجه، ص ۱۸ و مرصاد.

Marfat.com

العباد، ص ٣١٠.

ختم بی النبیّون : وختم
خطّ لنا رسول ه صلی الله علیه و
سلّم خطّاً ثم قال هذا سبیل الله ثم
خطّ خطوطاً عن یمینه وعن شماله
وقال هذه سبل علی کل سبیل منها
شیطان یدعوا الیه وقراء "وَاَنَّ هٰذَا
صِرَاطِیْ مُسْتَقِیْمًا فَاتَّبِعُوْهُ".

٢٦٥

مشکوٰة، ص ٣٠.

خلق الله الارواح قبل الاجساد.

١٣٥

کنز العمال، ج ٦، ص ١٦٢. و مرصاد العباد، ص ٣٧.

الدّنیا جیفة وطالبها کلاب.

١٨٣، ٣٠٣

احادیثِ مثنوی، ص ٢١٦، (به نقل از شرح بحر-
العلوم، ج ٦، ص ١٩٥ و المنهج القوی، ج ٦،
ص ٤٧٨).

الدّنیا مزرعة الآخرة.

احادیثِ مثنوی، ص ١١٢ (به نقل از احیاء العلوم
ج ٤، ص ١٤، کنوز الحقائق، ص ٦٤).

رایت ربّی فی احسن صورة.

٢٦٨

Marfat.com

عبارتِ بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون: "اتانی اللیلۃ ربّی تبارک وتعالیٰ فی احسن صورۃ" (ترمذی شریف، ج ۲، ص ٤٦٦).

الرّفیق ثمّ الطّریق. ٦٠

ماخوذ از حدیث ذیل: "الجار قبل الدّار و الرّفیق قبل الطّریق و الزّاد قبل الرحیل"

احادیث مثنوی، ص ۲۱۲ (بہ نقل از جامع الصغیر، ج ۱، ص ۱٤۳ وکنوز الحقائق، ص ٥٥).

السّعید من سعد فی بطن امّہ. ۸٤، ۱۷٤

احادیثِ مثنوی، ص ۳٥ (بہ نقل از جامع صغیر، ج ۲، ص ۳٦ وشرح تعرّف ج ۲، ص ۷۷).

الشقّی من شقی فی بطن امّہ. ۸٤، ۱۷٤

احادیثِ مثنوی، ص ۳٥ (بہ نقل از مسلم، ج ۸، ص ٤٥ وجامع صغیر، ج ۱، ص ٦۳).

العلماء ورثۃ الانبیآء. ۱۸۳

مشکوٰۃ، ص ۳٤.

علیکم بدین العجائز. ۲۲٥، ۲۲٦

احادیثِ مثنوی، ص ۲۲٥ (بہ نقل از احیاء العلوم،

Marfat.com

ج ۳، ص ۵۷ و اللؤلؤ المرصوع، ص ۵۱، و اتحاف السادة المتّقین، ج ۷، ص ۳۷۶).

فاذا احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع به وبصرہ الذی یبصر به: ومایزال فبی یسمع وبی یبصر: بی یسمع.

الفقر سواد الوجه فی الدارین.

فکلٌّ میسّر لما خلق له.

ابنِ ماجہ، ص ۹ و مشکوٰۃ شریف، ص ۲۰ واحادیث مثنوی، ص ۷۹ (بہ نقل از مسلم، ج ۸، ص ٤۷، و جامع صغیر، ج ۲، ص ۹۳ و بخاری، ج ۳، ص ۱۳۹، وج ٤، ص ۹۳ و مسند احمد، ج ۱، ص ۶، ۸۲، ۱۲۹).

فمن اصاب من ذٰلك فقد اهتدٰی: ان اللّٰه خلق خلقه.

القدریّة مجوس هٰذہ الامّة انّ مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تشهدوهم.

ابن ماجہ، ص ۱۰ و مشکوٰۃ، ص ۲۲ واحادیثِ مثنوی، ص ۱۷۵ (بہ نقل از جامع صغیر، ج ۲، ص ۸۸ و

Marfat.com

کنوز الحقائق، ص ۹۲).

قلب المؤمن عرش الله الاعظم. ٦٧

الکبریاء ردائی والعظمة ازاری

فمن نازعنی فیهما القیته فی النّار. ۲۵٤،۲۵۵

مشکوٰة، ص ٤۳۳.

کما هی. ٦٤

اشاره بحدیثی که در مزج البحرین ص ۷۱، شیخ

عبدالحق محدّث دہلویؒ بدین الفاظ منقول است:

"اللّٰهم ارنا حقائق الاشیآء کما هی؟

کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف

فخلقت الخلق لکی اعرف. ٤٤، ۲۵٤

احادیث مثنوی، ص ۲۹ (به نقل از منارات۔

السائرین واللؤلؤ المرصوع، ص ٦۱).

کنت نبیّاً وآدم بین المآء والطین. ۱۰

رسالۂ قشیریه، ص ۲٤-۲۵ و احادیثِ مثنوی،

ص ۱۰۲ (به نقل از جامع صغیر، ج ۲، ص ۹٦ و

کنوز الحقائق، ص ۹٦).

کنت نبیّاً وآدم لمنجدل فی طینة. ۱۲۰

مشکوٰة، ص ۵۱۳ و احادیثِ مثنوی، ص ۱۰۲،

Marfat.com

(بہ نقل از مسند احمد، ج ٤، ص ۱۲٦).

لا احصی ثناءً علیك انت کما اثنیت

علی نفسك : اللّٰهم انّی اعوذ.

لاتسبو الرّیح فانه من نفس

الرّحمٰن. ۲۷۳

عبارت بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون :

"الرّیح من روح الله تاتی بالرحمة وتاتی

بالعذب فاذا رأیتموها فلاتسبّوها." سنن

ابوداؤد، ج ۲، ص ۳۳۹.

لاحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه

بصره من خلقه : حجابه النّور

لایدخل الملائکة بیت فیه کلبٌ

ولاتصویر. ۱۸۳

مشکوٰة، ص ۳۸۵.

لایسعنی ارضی و (لا) سمائی ویسعنی

قلب عبدی المؤمن. ٦۷، ۱۳۰، ۲٦۳

احادیث مثنوی، ص ۲٦ (بہ نقل از عوارف المعارف

سہروردی. حاشیہ احیاء العلوم، ج ۲، ص ۲۵۰).

لودنوت انملةً لاحترقت. ۳۵

Marfat.com

معراج النبیؐ ص ۷۳ (بہ نقل از تفسیر نیشابوری برحاشیہ
تفسیر ابن جریر، پ ۲۷، ص ۳۲)۔

لوکشف الغطاء ما ازددت یقینا. ۱۱۶

قولِ امیر (ع) ۔مرصاد العباد، ص ۳۲۔

لی مع اللّٰہ وقت لا یسعنی (فیہ)
ملك مقرّب ولا نبیّ مرسلٌ. ۱۰۸، ۲۶۷

احادیثِ مثنوی، ص ۳۹ (بہ نقل از اللؤلؤ۔
المرصوع، ص ۶۶)۔

مایزال العبد یتقرّب الی بالنّوافل:
وما یزال
مثل القلب کریشۃ فی فلاۃ یقلبھا
الرّیاح ظھراً الی بطن. ۲۵۳

سنن ابن ماجہ، ص ۱۰ و احادیث مثنوی ص ۸،
با کمی تفاوت (بہ نقل از مسند احمدؒ، ج ۴، ص ۴۱۹،
و احیاء العلوم، ج ۳، ص ۳۴ و شرح تعرّف،
ج ۲، ص ۱۶۷ و جامع صغیر، ج ۱، ص ۱۰۲ و
حلیۃ الاولیا، ج ۱، ص ۲۶۱، ۲۶۳)۔

المرء مع من احبّ. ۱۹۱

مشکوٰۃ ص ۴۲۶ و احادیثِ مثنوی، ص ۱۵۹،
(بہ نقل از مسند احمدؒ ج ۱، ص ۳۹۹)۔

Marfat.com

من تقرب الی بالنوافل کنت سمعه
الذی یسمع به وبصره الذی یبصر:
وما یزال
من رآنی فقد رأی الحق. ۶۳

احادیث مثنوی، ص ۶۳ (بہ نقل از بخاری،
ج ٤، ص ۱۳۵ و مسلم، ج ۷، ص ٥٤ و کنوز
الحقائق، ص ۱۲۵ و جامع صغیر، ج ۲، ص ۱۷۰).

من طلب شیئاً وجد. ۱۳

احادیث مثنوی، ص ۷۸ (بہ نقل از مجمع الامثال
میدانی وکشف المحجوب، ص ٥٤۰).

من مات فقد قامت قیامته. ۲۰۶

مشکوٰۃ، ص ٤۸۰ (عنوان بابی).

المؤمن مرآت المؤمن. ۸۸

احادیث مثنوی، ص ٤۱ (بہ نقل از جامع صغیر،
ج ۲، ص ۱۸۳ و کنوز الحقائق، ص ۱۳۶).

نوراً اری ۲۶۸

عبارت بالامشابہ حدیثی است بہ این مضمون: "نوراً انّی اراہ" و
"رأیت نوراً": تفہیم القرآن، ج ٥، ص ۲۰٤ (بہ نقل از مسلم، کتاب الایمان)

و (تؤمن) بالقدر خیرہ و شرّہ:

(تؤمن) بالقدر

Marfat.com

وختم بي النبيّين. ۱۰

بخاری ومسلم ومشکوٰة، ص ۵۱۲ و رک: رسالۂ قشیریه، ص ۲۵ که درآنجا از العرباض بن ساریه منقول است به این مضمون: "انی لخاتم النّبیّین."

وما يزال العبد يتقرّبُ الی بالنوافل حتّی احبّه فاذا احببته كنت سمعه الّذی يسمع به وبصره الّذی يبصر به ويده التّی يبطش بها ورجله التّی يمشی بها. ۴۶، ۱۳۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۴۵، ۲۴۶

مشکوٰة، ص ۱۹۷ واحادیث مثنوی: ص ۱۹، (به نقل از جامع صغیر: ج ۱، ص ۱۰). و درآنجا بجای "العبد" "عبدی" آمده است.

هنّ ناقصات العقل والدّين. ۳۰۵

عبارت بالا مشابه حدیثی است به این مضمون: "مَا رأيت من ناقصات عقل ولا دين اغلب لذی لُبّ منكن: (ابوداؤد، ج ۲، ص ۲۸۷).

هولاء فی الجنّة ولا اُبالی. ۸۴

عبارت بالا مشابه حدیثی است به این مضمون: "فقال للذی فی يمينه الی الجنّة ولا ابالی وقال للذی

Marfat.com

فی کتفه الیسریٰ الی النّار ولا ابالی." (مشکوٰۃ، ص۲۳-۲٤). و احادیث مثنوی، ص ۱٦٤ (بہ نقل از احیاء العلوم، ج ۳، ص ۳٦ و نہایۂ ابن اثیر، ج ۱، ص ۹۵).

هولاء فی النّار ولا ابالی : هولاء فی الجنّة.	۸٤
یابن آدم خلقت العالم لاجلك و خلقتك لاجلی.	۷۹

عبارت بالا مشابہ حدیثی بہ این مضمون: "یا ابن آدم خلقتك لاجلی وخلقت الاشیا لاجلك." احادیث مثنوی، ص ۱۸۱ (بہ نقل از المنہج القوی، ج ۵، ص ۵۱٦ و فتوحاتِ مکیّہ، ج ۳، ص ۱٦۳).

یا داود کنت کنزاً مخفیّاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف : کنت کنزاً	
یا مقلّب القلوب ثبّت قلبی علی طاعتك	۲٦۵

عبارت بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون: "اللّٰهم مصرّف القلوب صرّف قلوبنا علےٰ طاعتك." (مشکوٰۃ، ص ۲۱).

یرفع الیه عمل اللیل قبل عمل النّهار و

Marfat.com

عمل النّهار قبل عمل اللّیل . ۲۰۵

مشکوٰۃ، ص ۲۱.

ینزّل اللّٰہ کل لیلۃ الی السّمآء الدّنیا . ۳۱۱

مشکوٰۃ، ص ۱۰۹. و در آنجا "ینزّل ربّنا" آمدہ

است .

یوذینی ابن آدم بسبّ الدّھر وانا

الدّھر اقلب اللیل والنّھار. ۱۷۵

مشکوٰۃ، ص ۱۳.

Marfat.com

فہرستِ اقوال

ابدانهم فرشيّةٌ وقلوبهم عرشيّةٌ. ۳۰۲

اذا قال الظّاهر انا فالباطن قال لا واذا قال الباطن انا

فـالظّاهر قال لا. ۵۲

الاسمآء تخذ الالقاب تنزل من السمآء. ۲۳۴

الّا من حفظه الله وليسّر عليه العبور. ۱۸۷

انا احوج الخلق الى الله تعالىٰ ولست فى خلقه بمنزلة

بعوضة. ۱۱۳

انا الحق (قول منصورؒ). ۱۱۲، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۳۷۰

الانسان من العالم عين حدقة الله الّذى لاينام. ۴۴

انّ الله احتجب عن البصائر كما احتجب عن الابصار. ۱

اىّ جزء ازيد من الكل. ۱۹۷

الباقى باق لم يزل والفانى فان لايزال. ۲۲۶

تجوّع ترانى تجرّد تصل. ۳۰۰

سبحانى (قول بايزيد بسطامىؒ). ۱۱۲، ۲۷۰، ۲۷۱

Marfat.com

عرفت الله بجمع الاضداد (قول ابوسعید خرّاز). ۱۴۲

الفقر احتیاج ذاتی وفیه استغناء تام. ۲۲۲

الکریم اذا وعد وفی. ۲۰۵

لیس فی جبّتی (الّا الله). ۱۱۲، ۲۷۰

المعنی فی بطن الشّاعر. ۲۶۱

واذواقهم تاتی بکل غریبة. ۳۸

واعلم انّ بقاء الرّوح الملقاة فی کلمة ونفخت فیه لیس الّا من فیه وفیض النّشاة الخضریّة لا یکون الّا من تلك الرّوح الاصیل النبیه. ۲۵۶

والله المبداء والمعید. ۱۵۶

Marfat.com

فهرست اشعار فارسی و عربی

سروده هایی که شارح در کار خود از آن ها بهره گرفته است.

بسته نخلی ز آیت کبری — شاخ حم و غنچهٔ طه ۲

دانی چه حکمتست که فرزند از پدر — منّت ندارد ار دهدش عالمی عطا ۳۰۴

کم عاقل عاقل اعیت مذاهبه — و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا ۳۰۷

(ابن ریوندی)

هذا الّذی ترک الاوهام حایرة — و صیّر العالم النّحریر زندیقا ۳۰۷

(ابن ریوندی)

یعنی درین جهان که سرای حوادث است — در محنت وجود تو افکندهٔ مرا ۳۰۴

اجزای وجودم همگی دوست گرفت — نامیست ز من بر من و باقی همه اوست ۲۴۶

اقتلونی اقتلونی یا ثقات — ان فی قتلی حیات فی حیات ۱۱۶

(مثنوی (ج سوم) ص ۲۹۸)

اوّل و آخر توئی، باطن و ظاهر توئی — قاسم انوار من، نام تو امروز چیست؟ ۲۸۲

(کلّیات قاسم انوار، ص ۸۱)

ای بت عیّار من، نام تو امروز چیست؟ — ای دل و دلدار من، نام تو امروز چیست؟ ۲۸۲

(کلّیات قاسم انوار، ص ۸۱)

Marfat.com

بنو دائی درین (به نوعی اندر این؟) میخانه افتاذ که کو پیر کهن آمذ جوان رفت ۳۱۰

ع

درخانه جای رخت بوذ یا مجال دوست ۱۳۰

دل کفت مرا علم لدنی هوس است تعلیم کن اکر ترا دست رس است ۲۴۸

سقتنی حیّا الحبّ راحة مقلتی وکاسی محیّا من عن الحسن جلّت ۲۲۳، ۲۶۹

(قصیده ابن فارض، ص ۱)

عشق آمذ و شذ چو خونم اندر رک و پوست تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست ۲۴۶

فکلّ ملیح حسنه من جمالها معارله بل حسن کل ملیحة ۲۵۴

قرب نه بالانه پستی جستن است قرب حق از جنس هستی رستن است ۱۶۳

مثنوی (ج ۳)، ص ۳۱۵)

کفتم که الف کفت دکر هیچ مکو درخانه اکر کس است یک حرف بس است ۲۴۸

من کلّ شیٔ لبّه و مطیفه مستودع فی هذه المجموعة ۱۳۸

هر دو جهان نام تو قصّه و پیغام تو ای مه سیّار من، نام تو امروز چیست؟ ۲۸۲

(کلیات قاسم انوار، ص ۸۱)

کفرت بدین الله و الکفر واجب علیّ و عند المسلمین قبیح ۲۹۱

(قول حسین منصور)

با تو چیز نیست بجز حسن که آنش خوانند مرد صاحب نظر از حسن تو آن میطلبد ۱۹۳

زان نظر که جو عزم ما میکرد داشت او از خدای راه آورد ۲

ففی کل شیٔ له آیة تدل علی انه واحد ۲۹۳

Marfat.com

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد ۳۰۱

(دیوانِ حافظ، ص ۸۹)

گل بویای گلبن توحید سرو آزاد روضهٔ تجرید ۲

نه هرچه ترا نیست کسی را نبود ۳۲

بت پرستی کر بمانی در صور صورتش بگذار و در معنی نگر ۲۸۲

(مثنوی (ج ۱)، ص ۷۶)

درین ورطه کشتی فرو شد هزار که بیذا نشد تختهٔ بر کنار ۲۶۴

(بوستان سعدی، ص ۶)

کاخ انسش میان باغ حضور بوده او ناظر و خدا منظور ۷

مطرب عشق می نوازد ساز عاشقی کو که بشنود آواز ۳۱۰

(عراقی)

هبطت الیک من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز و تمنع ۳۰۴

جمع صورت با چنان معنی ژرف نیست ممکن جز ز سلطانی شگرف ۲۸۱

(مثنوی (ج ۳)، ص ۲۳۶)

الا کل شئ ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محالة زائل

(ر.ک: به فهرست احادیث زیر عنوان: اصدق کلمه..)

... جل شئ عن خیال ... عن الاحاطة والمثال ۱

تعالی الحق عن فهم الرجال وعن صفة التفرق والوصال ۱

بکل پند ساز کرده تمام همه پیوند برگ رحمت عام ۲

Marfat.com

ساقی عشق ساغری در داد　　مست گشتیم ازان مدام مدام　　۳۱۰

(سید نعمة الله)

کز از تو بتو نگریزم چکنم　　بیش که روم قصه بدست که دهم　　۱۹۶

اگر نه مردمک چشم آن نگار منم　　چرا ست نام من از جملهٔ جهان انسان　　۲۳۸

(عراقی)

انت وجهی لا عجب ان لم اراه　　غایة القرب حجاب الاشتباه　　۱۶۰

(مثنوی (ج ۶)، ص ۵۴۸)

چون بدانستی ظل کیستی　　فارغی کر مردی و کر زیستی　　۱۶۳

زاهد بی ریاء بی تزویر　　بهتر از عاشقان تقلیدی　　۳۱۰

(کلیات قاسم انوار، ص ۲۹۲)

زنور روی تو پیداست سر سبع مثانی　　ز جبههٔ تو هویداست آن لطیفه که دانی　　۲۵۹

(کلیات قاسم انوار، ص ۳۱۵)

و بالحدق استغنیت عن قدحی ومن　　شمایلها لا من شمولی نشوتی　　۲۶۹

(قصیدهٔ ابن فارض، ص ۱)

Marfat.com

فہرست نام کسان

آدم صفی اللہ (ع) ۴۷، ۵۰، ۱۰۴، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۰، ۲۰۳، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۰، ۲۸۲، ۲۹۵، ۳۰۴

آنحضرت (ص) : محمّد (ص)

ابراہیم (ع) ۶۱، ۱۲۲

ابلیس : شیطان

ابن ریوندی (رح) ۳۰۷

ابن عبّاس (رض) ۵۷

ابن عمر (رض) ۱۶۹

ابن فارض (رح) ۲۲۳، ۲۵۴

ابن مسعود (رض) ۲۶۴

ابوسعید خرّاز (رح) ۱۴۲

ابی جہل (لعہ) ۱۷۴

ابی طلحہ (رض) ۱۸۳

ابی یزید البسطامی (رح) ۲۷۱، ۳۰۸

ادریس (ع) ۱۲۲

ارسطو ۳۱

الاشعری، شیخ ابی الحسن (رح) ۳۳

الیاس (ع) ۲۵۶

امام حجۃ الاسلام غزالی (رح) ۵۶

امّ ہانی (رض) ۶۳

امیر حسینی (رح) سیّد السّادات ۱۵

امیر قاسم (رح) قاسم الانوار (رح)

انس (رض) ۲۹۸

انصاری : خواجہ

اوحدالدّین عبداللہ بلیانی (رح) ۱۵۸

بایزید : ابی یزید (رح)

Marfat.com

بلیانی، شیخ اوحدالدین عبداللہ: اوحدالدینؒ
بیضاوی (رح) قاضی ناصرالدین ۲۰۳
پیغمبر (ع): محمد (ص)
جابر (رض) ۱۲۱
جبرئیل (ع) ۱۹، ۳۵، ۳۰۱
جنید (رح) ۱۲۵، ۱۲۶
حسین منصور (رح) ۱۱۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۲۹۱
حضرت خاتم (ص): محمد (ص)
حضرت رسالت (ع): محمد (ص)
حلاج: حسین منصور (رح)
حنظلہ (ع) (نام پیغمبر) ۵۴
خاتم الانبیاء (ص): محمد (ص)
خاتم الاولیاء: مہدی (ع)
خاتم الرسل: محمد (ص)
خاتم مظہر (ص): محمد (ص)
خضر (ع) ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷
خلیل: ابراہیم (ع)
خواجہ انصاری (رح)، عبداللہ ۱۷۱
خواجہ عالم: محمد (ص)
داعی (شیرازی) ۴، ۳۱۸، ۳۱۹
داود (ع) ۱۲۲
دجال ۲۹۸
رسول اللہ (ص): محمد (ص)
روح القدس ۳۰۱
روح اللہ، عیسیٰ (ع)
روزبہان، شیخ ابی محمد (رح) ۱۵۸
زین الدین علی خلیفہ، شیخ ۱۷
سعدالدین محمود شبستری (رح) ۳، ۳۱۸
سعدی (رح) شیخ ۲۶۴
سلیمان (ع) ۱۲۲
سمنانی (رح) شیخ علاء الدولہ ۲۵۶
سید المرسلین (ص): محمد (ص)
سید ولد آدم: محمد (ص)
شبستری (رح) (جبستری): سعدالدین
شفیع روز قیامت (ع): محمد (ص)
شیث (ع) ۱۲۲
شیطان ۳۴، ۴۹، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۶،

Marfat.com

٢٦٥، ٢٧٠، ٢٩٥
صنعان (رح) شیخ ٢٦، ٣٠٨
طیفور (رح) : ابی یزید (رح)
عثمان بن مظعون (رض) ٣٠٧
عراقی (رح) شیخ ٢٣٨، ٢٨١، ٣١٠
عربی (رح) : محی الدین، شیخ
عطار (رح) شیخ فریدالدین ١٧، ١٨، ١٦٣
علی ابن ابی طالب (رض) ١١٦، ١٢٥، ١٨٣، ٢٨٠، ٣٠٣
عیسیٰ (ع) ٥٠، ١٠٦، ١٢٢، ١٢٥، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤
عین القضات (رح) ہمدانی ٨١
غزالی : امام حجۃ الاسلام (رح)
قابیل ٣٠٥
قاسم الانوار (رح) ٢٥٩، ٢٨٢، ٣١٠
کلیم (ع) : موسیٰ (ع)
مجنون، ١٥٦
محمد مصطفیٰ (ص) ٣٥، ٥٦، ١١٠، ١١١، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧، ١٣١، ١٦١، ١٦٢، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٨، ١٨٣، ١٩١، ١٩٤، ١٩٦، ٢٢٤، ٢٤١، ٢٥٤، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٩٨، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٨
محمود الحسنی (رح)، السید الحاج ابی الداعی
نظام الملۃ والحقیقۃ والدین : داعی
محی الدین عربی (رح) ٢٥٧
مریم (ع) ١٢٢
مسیح : عیسیٰ (ع)
حضرت مصطفیٰ : محمد (ص)
موسیٰ (ع) ٢٣، ٥٤، ٦١، ١٢٢، ١٤١، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٧، ٢٦٧
مولانا روم (رح)، جلال الدین ١٦٠، ١٦٣، ٢٨١، ٢٨٢
مہدی موعود، امام محمد (ع) ١٢٠، ١٢١، ١٢٥، ١٢٧
میر قاسمی : قاسم الانوار (رح)
نبی (ص) : محمد (ص)

Marfat.com

سیّد نعمۃ اللہ (رح) ۳۱۰
نوح (ع) ۱۰۵، ۱۲۲
ہابیل ۳۰۵
ہرون (ع) ۲۴۶
یوشع (ع) ۱۲۲

فہرست نام کتاب ھا

احیای علوم، غزالی ۵۶
انجیل ۳۰۰
تفسیر ابنِ عبّاس (رض) ۵۷
توریۃ ۳۰۰
خمسہ، امیر حسینی ۱۵
رسالۂ دایرہ، اوحدین عبداللہ بلیانی ۱۵۸
رسالۂ قدس، روزبہان ۱۵۸
فرقان : قرآن مجید
قرآن مجید ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۴، ۶۵، ۷۱، ۷۹، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۴۱، ۱۶۵، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۸۵، ۲۹۵، ۳۰۴
قصیدہ ابنِ فارض ۲۲۳، ۲۶۹
قصیدۂ فارضیہ : قصیدۂ ابن فارض
کتابِ الٰہی : قرآن مجید
کتابِ عزیز : قرآن مجید
کلام مجید : قرآن مجید
گلشن راز ۳، ۳۱۶
لمعات شیخ عراقی ۲۸۱
مشیخۂ محی الدّین عربی ۲۵۷
نزہتہ الارواح، امیر حسینی ۱۵
نسایم گلشن، داعی ۴، ۳۱۹

Marfat.com

فہرست نام جای ھا

بیت المقدس ٥٤

جابلسا ٥٦

جابلقا ٥٦

حضرموت ٥٤

سرای ام ھانی ٦٣

کوہِ طور ٦٢

کوہ قاف ٥٤

کعبہ معظمہ ١٢٤

ہرات ١٥

Marfat.com

مأخذ و منابع و اختصارات

منابع و اختصاراتی که در پیشگفتار کتاب و پاورقی ها و فهرست ها از آن ها بهره گرفته شده است .

آثارِ عجم

از میرزا فرصت شیرازی (م ۱۳۳۹ھ).

باهتمام عبدالله طهرانی.

مطبع نادری، بمبئی، ۱۳۵٤ھ.

Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office (Volume II)
By Late Hermann Ethe. (D.1917 A.D.)
Revised and Completed by
Edward Edwards.
Published by order of the Secretary of State for India in Council at the Clarendon Press, Oxford, 1937.

احادیثِ مثنوی

از بدیع الزمان فروزانفر (م ۱۳٤۹ش).

مؤسسهٔ چاپ و انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳٤۷ش.

بخاری: الصحیح البخاری

Marfat.com

بوستان

از مشرف الدّین سعدی شیرازی (م ۶۹۱ھ).

مطبع نظامی، کانپور (ہند) ۱۲۸۶ھ.

پیشگفتار دبیر سیاقی: کلّیات دیوان شاہ داعی شیرازی و مثنویات ستّۂ او.

بکوشش محمّد دبیر سیاقی.

مؤسّسۂ کانون معرفت تہران، ۱۳۳۹ش.

تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی: نفیسی

تفہیم القرآن، جلد ۵.

از مولانا ابو الاعلیٰ مودودی (م ۱۴۰۰ھ).

ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور. رمضان المبارک ۱۳۹۱ھ/اکتبر ۱۹۷۱م.

خزینۂ معارف

از علّامہ احمد بن مبارک سلجماسی (زندہ در ۱۱۲۹ھ).

مترجم ڈاکٹر پیر محمّد حسن.

ناشران قرآن لمیٹڈ، لاہور.

دیوانِ حافظ

از حافظ شیرازی (م ۷۹۲ھ).

مطبع محمدی، بمبئی (ہند)، ۱۳۷۷ھ.

ذریعہ: الذریعۃ الیٰ تصانیف الشیعۃ

تألیف شیخ آقا بزرگ تہرانی (م ۱۳۸۹ھ).

Marfat.com

جلد دوم: مطبعۃ الغری فی النجف، ۱۳۵۶ھ۔
جلد پنجم: چاپخانۂ مجلس، تہران، ۱۳۲۳ش = ۱۳۶۳ھ۔
جلد ہفتم: دارالکتب العلمیۃ اسماعیلیان النجفی، ۱۳۶۷ھ۔
جلد ہشتم: چاپخانۂ مجلس، تہران، ۱۳۲۹ش = ۱۳۶۹ق = ۱۹۵۰م۔
جلد نہم: چاپخانۂ مجلس، تہران، ۱۳۳۳ش = ۱۳۷۴ھ = ۱۹۵۵م۔
جلد دوازدہم: چاپخانۂ دانشگاہ تہران، ۱۳۸۰ھ = ۱۹۶۲م = ۱۳۴۰ش۔
جلد چہاردہم: مطبعۃ الآداب، نجف، ۱۳۸۱ھ = ۱۹۶۱م۔
جلد سیزدہم: چاپخانۂ اسلامیہ، تہران، ۱۳۸۷ھ = ۱۹۶۷م۔
جلد بیستم: چاپخانۂ اسلامیہ، تہران، ۱۳۹۰ھ = ۱۹۷۰م۔
جلد بیست ویکم: چاپخانۂ اسلامیہ، تہران، ۱۳۹۲ھ = ۱۹۷۲م۔

رسایل شاہ داعی: نسخۂ گنج بخش

الرسائل القشیریہ

از ابی القاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری (م ۴۶۵ھ)۔
حققہا وعلق علیہا وترجمہا الدکتور (فیر) محمد حسن، نشرہا المعہد المرکزی للابحاث الاسلامیہ (باکستان)، کراتشی (کراچی)، ۱۳۸۴ھ۔ "الرسالۃ القشیریہ" چاپ مصر۔

ریاض العارفین: تذکرہ ریاض العارفین

از رضا قلی خان ہدایت (م ۱۲۸۸ھ)۔ بکوشش مہر علی گرکانی۔
کتابفروشی محمودی (تہران)، ایران، ۱۳۴۴ش۔

Marfat.com

ریحانۃ الادب فی تراجم المعروفین بالکنیۃ واللّقب یاکنی والقاب،
جلد دوم (ح۔س).
از علّامہ میرزا محمّد علی مدرّس (م ۱۳۷۳ھ).
کتابفروشی خیام، تبریز، ۱۳۴۷ ش.

سنن ابن ماجہ
از امام ابو عبداللہ محمّد بن یزید ابن ماجۃ الربعی القزوینی (م ۲۷۳ھ).
چاپ نور محمّد، کراچی.

سنن ابو داؤد
از ابوداؤد سلیمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشیر بن سداد الازدی السجستانی
(م ۲۷۵ھ).

"شانزدہ رسالہ" چاپ دبیرسیاقی: شانزدہ رسالہ از شاہ داعی شیرازی.
بکوشش محمّد دبیرسیاقی.
مؤسّسۂ مطبوعاتی علمی، تہران، ۱۳۴۰ ش.

الصحیح البخاری
از امام ابوعبداللہ محمّد بن اسمٰعیل بخاری (م ۲۵۶ھ).
چاپ نور محمّد، کراچی.

الصحیح المسلم
از مسلم بن الحجاج القشیری النیشابوری (م ۲۶۱ھ).

Marfat.com

طرائق الحقائق (جلد سوم).

از محمد معصوم شیرازی معروف به معصوم علی شاه نائب الصدر (م ۱۳۴۰ھ).

باتصحیح محمد جعفر محجوب.

کتابفروشی بارانی، تهران، ۱۳۴۵ش.

فهرست گنج بخش: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش (جلد اوّل).

از احمد منزوی.

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۱۳۹۸ھ.

جلد سوم: چاپ سال ۱۳۵۹خ = ۱۴۰۱ھ = ۱۹۸۰م.

جلد چهارم: چاپ سال ۱۳۶۱خ = ۱۴۰۲ھ = ۱۹۸۲م.

فهرست مشترک: فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی در پاکستان

از احمد منزوی.

زیر چاپ از طرف مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد.

القرآن الحکیم (جلد اوّل و دوم). مع ترجمه و تفسیر ماجدی.

ترجمه و تفسیر مولانا عبدالماجد دریابادی (م ۱۳۹۷ھ).

تاج کمپنی لمیٹڈ، کراچی، ۱۳۶۹ھ/۱۹۵۰م.

قصیده ابن فارض

از ابن فارض (م ۶۳۲ھ).

نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، شمارهٔ ۳۹۳، در مجموعه، ش ۱۴، (ص ۳۲۸-۳۶۳).

Marfat.com

"کلّیات" چاپ دبیر سیاقی: کلّیات دیوان شاه داعی شیرازی و مثنویات ستّهٔ او.

بکوشش محمّد دبیر سیاقی.

موسّسهٔ کانون معرفت تهران، ۱۳۳۹ش.

کلّیات دیوان شاه داعی شیرازی و مثنویات ستّهٔ او: پیشگفتار دبیر سیاقی: "کلّیات" چاپ دبیر سیاقی.

کلّیات قاسم انوار

از قاسم انوار (م ۸۳۷ ه).

با تصحیح و مقابله و مقدّمه سعید نفیسی (م ۱۳۴۵ش).

کتابخانهٔ سنائی، تهران، ۱۳۳۷ش.

کنز العمال (جلد ششم).

مثنوی (با کشف الابیات).

از مولانا جلال الدین محمّد بلخی رومی (م ۶۷۲ ه).

چاپ عام المنفعه (ایران)، ۱۳۷۴ ه.

مجمع الفصحا (جلد چهارم).

رضا قلی خان هدایت (م ۱۲۸۸ ه).

بکوشش مظاهر مصفّا.

مؤسّسهٔ چاپ انتشارات امیر کبیر (تهران) ۱۳۳۹ش.

Marfat.com

مدارج النبوّت

از شیخ عبدالحق محدّث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ).

مکتبہ نوریہ رضویہ، سکھر، ۱۳۹۷ھ.

مرج البحرین

از شیخ عبدالحق محدّث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ).

مکتبۂ نبویہ، لاہور.

مرصاد العباد

از نجم الدّین ابوبکر محمّد بن شاھاور بن انوشیروان رازی (م ۶۵۴ھ) معروف بہ دایہ.

باہتمام دکتر محمّد امین.

بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، تہران، ۱۳۵۲ش.

مسلم: الصحیح المسلم

مشکوٰۃ المصابیح

از شیخ ولی الدین محمّد بن عبداللہ خطیب تبریزی (تألیف ۷۳۷ھ).

چاپ ایچ. ایچ. سعید کمپنی، کراچی.

المعجم المفہرس لألفاظ القرآن الکریم

وضعہ محمّد فؤاد الباقی.

دار ومطابع الشعب، (بیروت)، ۱۳۶۴ھ/۱۹۴۵م.

Marfat.com

معراج النبیؐ

احمد سعید کاظمی

مدینہ پبلشنگ، کراچی.

نسخۂ گنج بخش : رسایل شاہ داعی

نسخۂ خطّی کتابخانۂ گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، شمارۂ ۸٤۹.

نسخہ ھای فارسی : فہرست نسخہ ھای خطّی فارسی

نگارندہ احمد منزوی.

جلد دوم (۱) : مؤسسۂ فرہنگی منطقہ ئی، تہران، ۱۳٤۹ش.

جلد سوم : چاپ سال ۱۳۵۰ش.

جلد چہارم : چاپ سال ۱۳۵۱ش.

جلد پنجم : چاپ سال ۱۳۵۱ش.

نشریۂ دانشگاہ :

۱۔ نشریۂ کتابخانۂ مرکزی دانشگاہ تہران (دفتر نخستین سال ۱۳۳۹).

"دربارۂ نسخہ ھای خطّی" دانشگاہ تہران، ۱۳٤۰ش.

۲۔ فہرست کتابخانۂ مرکزی دانشگاہ تہران (مجلد نہم).

نسخہ ھای خطّی شمارہ ھای ۲۱۲۱۔ ۲۶۲۹.

نگارش محمد تقی دانش پژوہ.

دانشگاہ تہران، ۱۳٤۰ش.

Marfat.com

نفیسی: تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی (جلد اوّل و دوم).

از سعید نفیسی (م ۱۳۴۵ ش).

کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۴ ش.

Marfat.com

NAS'IM-E-GULSHAN

(SHARH-E-GULSHAN-E-RAZ)

By

SHAH DA'I-ELALLAH SHIRAZI

Edited and annotated with an Introduction

By

MUHAMMAD NAZIR RANJHA

IRAN PAKISTAN INSTITUTE OF PERSIAN STUDIES
ISLAMABAD — PAKISTAN
1983 A. D.

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com