



# نظام کلشن

(شرح کلشن راز)

مکاشفه

شاه داعی الی اللہ شیرازی

تصحیح و پیشگفتار

محمد زبیر رانجا



مرکز تحقیقات فارسی ایران پاکستان



# نظام گلشن

(شرح گلشن راز)

بگاشته

شاه داعی الی اللہ شیرازی

تصحیح و پیشگفتار

محمد نذیر رانجا

مدینتہ العلم دارالعلوم مجددیہ  
نور آباد - فتح گڑھ - سیالکوٹ



مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

# شنانامه این کتاب

- نام : نسایم گلشن  
نگارنده : شاہ داعی الی اللہ شیرازی  
تصحیح و پیشگفتار : محمد زبیر رانجا  
سخن مدیر : مدیر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان  
ناشر : مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان  
شماره ردیف : ۴۷  
تعداد : ۱۰۰۰  
خوشنویس : مولانا عبدالعزیز  
اوراق بندی : بہہ الحفیظ  
چاپ : مکتبۃ العلمیہ لیک روڈ لاہور  
صفحات : ۵۲ + ۳۷۶ = ۴۲۸  
تاریخ انتشار : فروردین ۱۳۶۲ خ / جمادی الثانی ۱۴۰۳ ق / مارچ ۱۹۸۳ م  
بہا : ۷۵ روپیہ پاکستانی

# انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان



شماره

۶۷

تاسیس بر مبنای موافقتنامه مؤرخ آبان ماه ۱۳۵۰ مصوب دولتین ایران و پاکستان



## سخن مدیر

عرفان اسلامی کہ در آغاز پیدایش، بیشتر، "حال" بود، با ظهور بزرگانی همچون ابن عربی و صدرقونوی جنبه 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 خدا شناسی انسان شناسی و... با نظم و ترتیب منطقی در آن گنجانده و در معرض تحقیق و نقادی نهاده شد، و تعلیم و تعلم مترن 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" زاده طبع شیخ محمود شبستری، منظومه ای است نسبتاً کوتاه و در عین حال - بسیار پر مغز و دلپذیر که یک دوره عرفان نظری و تعلیم ابن عربی را در قالبی از شعر زیبای پارسی ریخته و با چهره ای دل انگیز ارائه نموده است. منظومه مزبور به خاطر اهمیت که در میان اهل دل و صاحب نظران کسب کرده، از همان روزگاری که سروده شد

نسخه‌های فراوان از آن برداشته‌اند که اکنون نیز باقی‌مانده آن‌ها در کتابخانه‌های سراسر عالم  
برجاست، و سپس 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 زبان‌های دیگر (از جمله عربی، ترکی، اردو،  
انگلیسی\*، آلمانی و...) ترجمه گردید چنان که از قدیم‌ترین 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 به‌شمارند و به جرأت می‌توان گفت که این اندازه اهتمام در ترجمه و تحلیل  
بیچ‌یک از متون فارسی به کار نرفته است.

در میان شرح گلشن راز، کتاب "نسایم گلشن" تالیف سید نظام الدین محمود حسینی معروف  
به داعی الی اللہ جانی ویژه دارد و هر چند این شرح از نظر بسط و تفصیل به پای شرح بسیار  
راتج لاهیجی نمی‌رسد، اما باطن نزدیک به یقین می‌توان ادعا کرد که از حیث عمق مطالب  
و علوم 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 در گذشته است و نشر آن نیز در کیفیت آن را  
در این چاپ کاملاً حفظ کرده ایم، ارزشمندتر از نشر لاهیجی است که گذشته از متأخر بودن  
حتی کیفیت آن را در ضمن چاپ‌های متعدد کتابش نمی‌توان احساس کرد. چرا که هنوز  
چاپ منقحی از آن بر اساس قدیم‌ترین نسخه‌ها صورت نگرفته است و...

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

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان که یکی از وظایف خود را اجیاء، مواریث  
فکری و فرهنگی اسلامی می داند و در این رابطه بسیار کتاب های گرانقدر در زمینه صاف  
مربوط به معارف اسلامی - از جمله عرفان اسلامی - 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 آینده نزدیک از سونی، دیگر آثار شارح اندیشمند را در دسترس جویندگان قرار دهد  
(هم اکنون شرح وی بر شنوی معنوی در دست کتابت است) و از سونی دیگر نیز بقیه شرحی  
را که بر این منظومه پراچ نوشته اند برای چاپ و توزیع آماده نماید. رتبا آتانا من لکنک  
رحمة و هیتی لنا من امرنا رشدا.

مدیر

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

# فهرست مطالب کتاب

۷-۵	سخن‌مدیر
۴۹-۹	پیشگفتار
۳۱۹-۱	متن
۳۲۱	فهرست‌ها
۳۳۹-۳۲۳	فهرست آیات قرآن
۳۵۵-۳۴۰	فهرست احادیث
۳۵۷-۳۵۶	فهرست اقوال
۳۶۱-۳۵۸	فهرست اشعار عربی و فارسی
۳۶۵-۳۶۲	فهرست نام‌کسان
۳۶۵	فهرست نام‌کتاب‌ها
۳۶۶	فهرست نام‌جای‌ها
۳۷۵-۳۶۷	مأخذ و منابع و اختصارات



## پیشگفتار

شاه داعی الی الله ملقب به "نظام الدین" و "داعی الی الله" و مستی 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 نیاکش است. وی از فرزندان قاسم بن حسن ملقب به "داعی الصغیر" (م ۳۱۶ هـ) می باشد که در اواخر قرن سوم هجری در طبرستان و گرگان وری سلطنت و امارت داشته است.

آقای محمد دبیر سیاقی پیشگفتار مفصلی در شرح احوال و آثار داعی بر کلیات چاپ شده وی نوشته اند که این ناچیز نه چیزی می توانم بر آن بیفزایم و نه در اندیشه تکرار سخنان ایشان هستم. ایشان سال زایش او را ۵۸۱۰ هـ و مرگش را ۵۸۷۰ هـ برگزیده اند. مزارش در شیراز معروف به نام "شاه داعی" است 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، اول مرید شیخ مرشد الدین

ابو اسحاق بہرامی<sup>۱</sup> (م ۸۴۱ھ) کہ از خلفای شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی م ۵۸۳۴ھ بودہ) شدہ است و سپس مرید و خلیفہ شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی گشتہ است. وی پس از وفات ابو اسحاق می بر مسند ارشاد متمکن گشت و شیخ سلسلہ نعمت اللہی در شیراز شدہ است. و روزگار خود را بسرودن اشعار و تصنیف و تالیف بزبان فارسی و عربی بسر بردہ و در سال ۸۶۰ ہجری دیوان خود را گرد آورده است. تالیفات او را آقای دبیر سیاقی در آن پیشگفتار<sup>۳</sup> ۲۴ و شادروان میرزا محمد علی مدرس (م ۱۳۷۳ھ) در ریجائز<sup>۴</sup> الادب ۳۷ (با مکرات، کہ برخی را بہ دو نام آورده است) و طرائق الحقائق<sup>۵</sup> ۳۵ و ریاض العارفین<sup>۶</sup> ۳۶ نام بردہ اند. و نسخہ خطی رسایل شاہ داعی شیرازی کہ ما در دست داریم دارای ۷۲ اثر از وی می باشد و معرفی کامل آن ہا در فرست<sup>۷</sup> کتابخانہ گنج بخش (مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان) آمدہ است. در اینجا با پوزش تنہا بہ ذکر نام آن ہا (با ذکر منابع) اکتفا می کنیم:

۱- آقای محمد دبیر سیاقی نسبت ایشان را بدوگونہ بہرامی و بہرامی نوشتہ اند و بہرامی را از نسبت بہ ہیران (ن.ک. سمعانی برگ ۹۶ B) مناسبتر دانستہ اند.

۲- در پیشگفتار علی اصغر حکمت (کلیات: یہ) ۸۵۱ھ آمدہ کہ گویا غلط چاپی ست.

۳- ص ۲۵ (بہ نقل از آثار عجم).

۴- ج ۲: ۲۰۹.

۵- ج ۳: ۵۰ و ۵۱.

۶- ج ۱: ۴۰۴-۴۲۲.

## ۱- اسوة الكسوة

در خرقه پوشی. به زبان فارسی.

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

## ۲- اشارة الثقال

در فالگیری با قرآن. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۴۲-۶۴۵). فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۷ و ۴: ۲۳۲۹-  
فهرست مشترک ۱: ۱۴۳- آثار عجم ۶: ۴۸۶- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفین  
۱۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱. در چهار مأخذ اخیر به نام "اشارة الثقال" آمده و این  
درست به نظر نمی آید زیرا که در دیباچه آن آمده است: "این مختصری است در کیفیت  
تفال از قرآن مجید. در مشروعیت این فال بتخصیص چیزی وارد نشده، اما  
در اصل تفال با اسم نیکو و کلمه حسنه اخبار و احادیث هست."

## ۳- الاشعار العربیة

چندین قصیده و قطعه. پیرامون ۱۸ بیت. به زبان عربی.

نسخه گنج بخش (ص ۸۲-۸۶). فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۶- "کلیات" چاپ

دبیرسیاتی - نشریہ دانشگاہ ۹ : ۱۳۱۰.

## ۴- اشعار مملوعہ

پیرامون ۶۰ بیت . بہ زبان عربی و فارسی .  
نسخہ گنج بخش (ص ۸۶-۸۷) - فرست گنج بخش ۱ : ۴۰۶ - فرست مشترک .  
بخش منظومہ ها . ن . ک . "کلیات" چاپ دبیرسیاتی . "ملمعات" - نشریہ دانشگاہ  
۹ : ۱۳۱۰ "ملمعات" .

## ۵- اصطلاحات رسالہ ...

در بعضی از مصطلحات صوفیہ موحده کہ از عبارت ایشان مفہوم گشتہ است .  
(دیباچہ) بہ زبان فارسی .  
نسخہ گنج بخش (ص ۶۲۹-۶۳۸ ہاشم) - فرست گنج بخش ۱ : ۴۱۶ - فرست  
مشترک ، بخش عرفان - طرائق الحقائق ۳ : ۵۱ - ریاض العارفین ۱۱۰ - نفیسی ۱ : ۳۱۱ -  
ن . ک . بہ ا . ص ۲۲۳ "رسالہ در اصطلاحات صوفیہ از محمود شیراز" ۲۴-۱۹۲۲ .

## ۶- اعیان ثابتہ

دربارہ اعیان ثابتہ کہ از غوامض مسایل تحقیق است . بہ زبان فارسی .  
نسخہ گنج بخش (ص ۵۶۲-۵۶۴ ہاشم) - فرست گنج بخش ۱ : ۴۱۳-۴۱۴ -  
نسخہ های فارسی ۲ : ۷۳۹ کہ ناشناختہ مانده - فرست مشترک ، بخش عرفان .

## ۷- اوراد

ادعیه و اذکار. به زبان عربی و فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۶۴۳-۶۴۷ هاشم) - فرست گنج بخش ۱: ۲۰-۴۲ - فرست مشترک  
بخش اوراد - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱.

## ۸- بیان عیان

در اثبات واجب الوجود. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۳۴۷-۳۵۴) - فرست گنج بخش ۱: ۴۱ - فرست مشترک  
بخش عرفان - "شائزده رساله" چاپ دبیرسیاقی - ریحانه الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق  
الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۲: ۱۶۸ -  
آثار عجم ۴۸۶.

## ۹- تاج نامه

مثنوی ست به زبان فارسی، درباره "عصایه" و "تاج" و شرایط آن ها.  
نسخه گنج بخش (ص ۶۴۷-۶۴۸ هاشم) - فرست گنج بخش ۱: ۴۲ - "شائزده"  
رساله "چاپ دبیرسیاقی - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱:  
۳۱۱ - فرست مشترک، بخش منظومه ها.

## ۱۰- تاویل آیتی من کلام اللہ

تفسیر عارفانہ دو آیت قرآن. بہ زبان فارسی.

نسخہ گنج بخش (ص ۶۵۸-۶۶۲ ہاشم)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۲۲۔ فرست

مشترک ۱: ۱۵.

## ۱۱- تحریر الوجود المطلق

دربارہ وجود مطلق. بہ زبان فارسی.

نسخہ گنج بخش (ص ۵۸۵-۵۹۰ ہاشم)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۴-۴۱۵۔

فرست مشترک، بخش عرفان۔ "شانزده رساله" چاپ دبیرسیاقی "رسالہ تحریر معنی

الوجود"۔ ریجانہ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۔

نفسی ۱: ۳۱۱۔ آثار عجم ۴۸۶۔

## ۱۲- تحفۃ المشتاق

دربیان سہ قسم معنی اشتیاق ... در واقع یک روانشناسی زیبای ست، صوفیانہ.

بہ زبان فارسی.

نسخہ گنج بخش (ص ۶۱۵-۶۲۱ ہاشم)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۵-۴۱۶۔

ریجانہ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۔ نفسی

۳۱۱۔ فرست مشترک، بخش فلسفہ۔ آثار عجم ۴۸۶۔

### ۱۳۔ ترجمہ الاخبار العلویہ

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

نسخہ گنج بخش (ص ۶۴۵-۶۴۷)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۷۔ فرست مشترک بخش اخلاق۔ "شانزده رسالہ" چاپ دبیرسیاقی۔ ریجانہ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ آثار عجم ۴۸۶۔

### ۱۴۔ ترجمہ رسالہ شیخ

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

نسخہ گنج بخش (ص ۵۹۰-۵۹۵ ہاشم)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۵۔ فرست مشترک، بخش عرفان۔ "شانزده رسالہ" چاپ دبیرسیاقی "شرح بر بعضی کلمات محی الدین" و در فرست منہجات "ترجمہ رسالہ شیخ"۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ در ہر سہ مأخذ بہ نام "ترجمہ رسالہ محی الدین" آمدہ است۔ آثار عجم ۴۸۶ "شرح بر بعض کلمات محی الدین"۔

### ۱۵۔ التلوینات الحرمیۃ

دربارہٴ وجود خدای و صفات و افعال او و توحید و تصوف و کشف و اینگوۃ

مسائل صوفیاء۔ بہ زبان عربی۔

نسخہ گنج بخش (ص ۶۶۰-۶۶۴)۔ فرست گنج بخش ۱: ۱۹۴۔ ریحانۃ الادب  
۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفين ۱۱۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ فرست  
مشترک، بخش عرفان۔

تینینہ: رسالہ...

## ۱۶۔ جمال کمال

بحث فلسفی و صوفیانه درباره "کمال" است۔ بہ زبان فارسی۔  
نسخہ گنج بخش (ص ۵۷۸-۵۸۶ ہاشم) "بہ نام "جمال کمال"۔ فرست گنج بخش  
۱: ۱۴۴ "جمال و کمال"۔ فرست مشترک، بخش فلسفہ۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔  
ریاض العارفين ۱۱۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ ذریعہ ۸: ۲۸۸۔ در چہار ماخذ اخیر بہ نام  
"دیباچہ جمال و کمال" آئندہ است۔

## ۱۷۔ جواهر الکنوز

در شرح سی رباعی از رباعیات شیخ سعد الدین حموی (م ۵۶۵۰)۔ بہ زبان فارسی۔  
نسخہ گنج بخش (ص ۳۵۴-۳۶۸)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۱۔ فرست مشترک،  
بخش عرفان۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفين  
۱۱۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ آثار مجملہ ۴۸۶۔



## ۱۸- چشمه زندگانی: سته داعی

بروزن "خسرو و شیرین" نظامی (م ۶۰۷ تا ۶۱۵ هـ). دارای ۷۶۸ بیت می باشد

و سال اتمام آن ۵۸۵۶ هـ است. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۲۷۶-۲۹۰). فرست گنج بخش ۱: ۴۰۹- "کلیات" چاپ

دبیرستانی - ریجانه الادب ۲: ۲۰۹- اته ۱۲۹۸ "کتاب چشمه زندگانی" ذریعه

۵: ۳۰۷- نفیسی ۱: ۳۱۱ و ۲: ۷۸۷- نسخه های فارسی ۴: ۲۷۵ و ۲۹۰۲-

طرائق الحقائق ۳: ۵۰- ریاض العارفين ۱۰۹- مجمع الفصحا ۴: ۳۳- فرست

مشترک، بخش منظومه ها- آثار عجم ۴۸۶.

## ۱۹- چهارمین سته داعی

بروزن "هفت پیکر" نظامی (م ۶۰۷ تا ۶۱۵ هـ) مشتمل بر ۹۱۰ بیت است و

سال ۵۸۴۲ هـ تمام شده. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۲۵۶-۲۷۵). فرست گنج بخش ۱: ۴۰۹- "کلیات" چاپ

دبیرستانی - ریجانه الادب ۲: ۲۰۹- ذریعه ۵: ۳۱۱- اته ۱۲۹۸- نفیسی ۱: ۳۱۱-

نسخه های فارسی ۴: ۲۷۵۶- طرائق الحقائق ۳: ۵۰- ریاض العارفين ۱۰۹- مجمع-

الفصحا ۴: ۳۳- فرست مشترک، بخش منظومه ها- آثار عجم ۴۸۶.

## ۲۰- چهارمطلب

در شرح و تفسیر چهار آیت از قرآن مجید، ۱- آیه ۳۵ سوره التور، ۲- آیه ۲۹

سوره الحجر، ۳- آیه ۱۵ سوره ق، ۴- آیه ۵۴ سوره المائدة. به روش عرفانی.  
به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۳۶-۶۴۰). فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۶ و ۴۱۷- شانزده  
رساله چاپ دبیرسیاتی- ریجانه الادب ۲: ۲۰۹- ذریعه ۵: ۳۱۴- طرائق الحقا  
۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱- نفیسی ۱: ۳۱۱- فهرست مشترک، بخش عرفان.

## ۲۱- چهل صباح: سته داعی

بر وزن "لیلی و محنون" نظامی (م ۶۰۷ تا ۵۶۱۵). دارای ۷۶۳ بیت و بسا  
۵۸۴۳. اتمام یافته. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۲۳۹-۲۵۶). فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۸- "کلیات" چاپ  
دبیرسیاتی- ریجانه الادب ۲: ۲۰۹- اته ۱۲۹۸، ۳ "کتاب چهل صباح" ذریعه  
۵: ۳۱۶- نفیسی ۱: ۳۱۱- نسخه های فارسی ۴: ۲۷۵۸- طرائق الحقائق ۳: ۵۰-  
ریاض العارفين ۱۰۹- مجمع الفصحاء ۴: ۳۳- فهرست مشترک، بخش منظومه ها-  
آثار عجم ۴۸۶.

## حاشیه مثنوی: حواشی مثنوی: شرح مثنوی

## ۲۲- حواشی مثنوی: حاشیه مثنوی: شرح مثنوی

شرح مخفزشش دفتر مثنوی معنوی مولانا بلخی رومی (م ۶۷۲-۷۰۵).

به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۳۷۷-۶۳۴) - فهرست گنج بخش ۱: ۱۲-۴ - اته - ذکرش  
۱۲۹۸-۱۱۰۰-۱۰۹۹ "کتاب حاشیه مثنوی: شرح مثنوی" - ریچانه 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 العارفين ۱۱۰ "شرحي ... بر مثنوی مولوی" - مجمع الفصحا ۴: ۳۳ "شرحي ...  
بر مثنوی مولوی" - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۶: ۸۴ "شرح بر مثنوی مولوی  
رومی"

## ۲۳- خیر الزاد فی المبدء والمعاد

کتاب فلسفی صوفیانه است. متن عبری است و زیر نویس آن به فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۳۲۶-۳۴۶) - فهرست گنج بخش ۱: ۱۰-۴ - ریچانه الادب  
۲: ۲۰۹ - نسخه های فارسی ۲: ۱۱۴۲ - ذریعه ۷: ۲۸۴ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ -  
ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک، بخش فلسفه. آثار عجم ۶: ۴۸۶.  
در البحر: رساله ...

## دیباچه جمال و کمال: جمال کمال

## ۲۴- دیباچه دیوان

دیباچه دیوان شاه نعمت الله ولی (م ۸۳۴ هـ) است که داعی بر نسخه ای از دیوان

وی نگاشته است. به زبان فارسی.

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

## ۲۵ - دیوان

بنگريد به: قدسيات، واردات، صادرات، عرايس الترجيح، كان ملاحظ،  
رباعيات، مقطعات، مناقب، سخن تازه.

فهرست گنج بخش ۳: ۱۴۵۳ - اته، کيو ۱۰۹۹، ۱۲۹۸ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ -  
نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - رياض العارفين ۱۰۹ - مجمع الفصحاء ۳۳ -  
فهرست مشترک، بخش دیوان ها - ذریعه ۹: ۳۱۴ "کلیات" چاپ دبیرستانی -  
نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

## ۲۶ - راه روشن

در سیر و سلوک - به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۵۳۹ - ۵۵۵ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۳ "راه و  
روش" - "شامتزده رساله" چاپ دبیرستانی "رساله راه روشن" - طرائق الحقائق ۳:  
۵۱ - رياض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - ریجانه 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.

## رباعیات: کتاب ...

### ۲۷۔ رسالہ تینویہ

تفسیر نکاتی ست از سورہ "التین" بہ روش صوفیانہ۔ بہ زبان فارسی۔  
نسخہ گنج بخش (ص ۶۵۴-۶۵۵)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۸۔ فرست مشترک

۰۴۷:۱

### ۲۸۔ رسالہ در البحر

در شرح ہیتی از اشعار شیخ فرید الدین عطار (م ۶۲۷ھ)۔ بہ زبان فارسی۔  
نسخہ گنج بخش (ص ۶۳۸-۶۴۱ ہاشم)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۲۰۔ شانزده  
رسالہ "چاپ دبیر سیاقی۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۔ رسالہ  
در البحر فی معنی بیت العطار"۔ نفیسی ۱: ۳۱۱ "در البحار فی معنی بیت العطار"۔  
فرست مشترک، بخش عرفان۔ ن. ک. آثار عجم ۸۶: ۴ "شرح بعض از اشعار  
عطار"۔

### ۲۹۔ رسالہ رضائیہ

ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۔  
نفیسی ۱: ۲۱۱۔ آثار عجم ۸۶: ۴۔

### ۳۰- رساله شجره

در تفسیر و تاویل "شجره زقوم" آیت ۶۲ سوره الصافات به روش عرفانی.

به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۴۸-۶۵۳ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۲۱ - شانزده

رساله "چاپ دبیرسیاتی - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ -

نفسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک ۱: ۵۹.

### ۳۱- رساله فی معنی المجهه

در باره محبت و دوستی و عشق. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۵۹۹-۶۱۰) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۵ - نفسی ۲: ۷۸۷

"رساله فی المجهه" - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - فهرست مشترک

۱: ۵۹ - آثار مجم ۴۸۶.

### ۳۲- رساله فی الولاية

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

نسخه گنج بخش (ص ۶۶۹-۶۷۱ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۲ - نفسی ۱: ۳۱۱ -

طرائق الحقائق - ریاض العارفين ۱۱۰ - درسه مأخذ اخیر به نام "رساله ولایت" آمده است.

۱- بنوشته آقای دبیرسیاتی نام این رساله در طرائق الحقائق بوده ولی کتاب طرائق الحقائق که مادردست داریم در آن رساله ای با این نام نیست.

فرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۸۶: ۴ "رساله ولایه".

## رساله لطایف : لطایف

### ۳۳ - رساله مرآته

درباره مسایل عقیدتی به روش عرفانی. به زبان عربی.  
نسخه گنج بخش (ص ۵۱۸-۵۲۹ هاشم) رساله مرآته - فرست گنج بخش ۱: ۴۱۲ -  
"رساله مرآته" نفیسی ۱: ۳۱۱ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۰: ۱۱ - ذریعہ  
۲: ۲۹۹ که نسبت نگارنده را آملی آورد - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ در شش مأخذ  
اخیر به نام "مرآة الرموز" آمده است - آثار عجم ۸۶: ۴ "مرآة الرموز".

### رساله ولایه : رساله فی معنی الولایه

### رضائیة : رساله ...

### ۳۴ - ساقی نامه

مثنوی ست در بحر خفیف. به زبان فارسی.  
نسخه های فارسی ۴: ۲۸۶۷ - ذریعہ ۱۲: ۱۰۶ - ات ۸: ۱۲۹۸ - نشریة دانشگاه ۱: ۲۶.

### ۳۵ - سبوح سیاره

هفت قصیده اوست. پیرامون ۴۰۰ بیت. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۷۲-۸۶) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ و ۴۰۶ - کلیات چاپ  
دبیرستانی - نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ "سبعه سیاره (قصاید) و جز "سته داعی" است  
فرست مشترک، بخش منظومه ها - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

۳۶ - سته داعی (دارای: مشاهد، گنج روان، چهل صباح، چهارچین، چشمه زندگانی،

عشق نامه)

نسخه گنج بخش (ص ۲۱۰-۲۲۳ و ۲۲۳-۲۳۹ و ۲۳۹-۲۵۶ و ۲۵۶-  
۲۷۵ و ۲۷۵-۲۹۰ و ۲۹۰-۳۲۴) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۷ - "کلیات" چاپ  
دبیرستانی - ذریعه ۹: ۳۱۴ و ۱۲: ۱۴۳-۱ - ات ۱۲۹۸ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی  
۳: ۲۳۲۴ و ۴: ۲۹۰۱ و ۲۹۰۲ - ریاض العارفین ۱۰۹ - مجمع الفصحا ۴: ۳۳۳ -  
ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - فرست مشترک بخش منظومه ها -  
آثار عجم ۴۸۶.

۳۷ - سخن تازه

نیز دیوان سرودهای اوست - در پیرامون ... ابیت . به زبان فارسی .  
نسخه گنج بخش (ص ۱۲۹-۱۵۴) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۷ - "کلیات" چاپ  
دبیرستانی - نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ "سخن تازه (غزلها)" - فرست مشترک بخش  
دیوان ها - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.



### ۳۸- سر الحقیقه

در شرح برخی از اصطلاحات صوفیانه. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۴۴۲-۴۴۳ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۰ - فهرست مشترک،  
بخش عرفان.

### ۳۹- سر قلبه

عرفان. به زبان عربی.  
نسخه گنج بخش (ص ۴۵۳-۴۵۵ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۱.

### ۴۰- سلوة القلوب

ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - طرائق الحقائق  
۵۱: ۳

### ۴۱- سمرة الجیب

در باره حب و محبوب به روش عرفانی. به زبان عربی.  
نسخه گنج بخش (ص ۳۷۴) "سمرة الجیب" - فهرست گنج بخش ۱: ۱۲ "سمرة-  
الجیب" - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض  
العارفين ۱۱۰ - در چهار مأخذ اخیر به نام "ثمرة الجیب" آمده است.

## ۴۲- سه گفتار مثنوی

سه مثنوی به لجه شیرازی.

نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴- نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰- کلیات " چاپ دبیر

سیاقی - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

شجریه: رساله...

## ۴۳- الشد و متعلقه العهد

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

نسخه گنج بخش ( ص ۶۶۵-۶۸۴ ) " الشد و متعلقه العهد " - فهرست گنج بخش ۱:

۱۹ و ۲۰ " الشد و متعلقه العهد " طرائق الحقائق ۳: ۵۱ " رساله الشد و متعلقه

بالعد " نفیسی ۲: ۷۸۷ " رساله الشد و متعلقه بالعد " ریاض العارفین ۱۰:

" رساله الشد و متعلقه بالعد " - فهرست مشترک بخش عرفان - آثار عجم ۸۶ " الشد

متعلقه بالعد .

شرح بعض کلمات محیی الدین: ترجمه رساله شرح

## ۴۴- شرح بعضی ابیات مثنوی

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

نسخه گنج بخش (ص ۴۵۵ - ۴۶۰) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۹ - فهرست مشترک،  
بخش عرفان.

## ۴۵ - شرح بیت عطار

اثری است جدا از درالبحر. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۴۶۰) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۹ - نسخه های فارسی ۲:  
۱۲۱۹ و ۱۲۲۰ - فهرست مشترک، بخش عرفان - "شانزده رساله" چاپ دبیرسیاقی -  
آثار عجم ۸۶ "شرح بعضی از اشعار عطار"

شرح مثنوی مولوی: حواشی مثنوی: حاشیه مثنوی

صادرات: کتاب ...

## ۴۶ - طراز الایالات

در ولایت و دلی و آداب و شرایط آن. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۶۶۲ - ۶۶۷ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۲ -  
ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفین ۱۱ - نفسی  
۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۸۶.

## ۴۷ - عرایس التریح

بخشی است از دیوان او. در پیرامون. ۶۵ بیت. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۵۹-۷۲) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ - کلیات چاپ  
دبیرسیاقتی نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - فهرست مشترک، بخش دیوان ها - نشریه  
دانشگاه ۹: ۱۳ "سوالیس الترجمیات"

## ۴۸ - عشق نامه: سینه داخی

بروزن "مثنوی معنوی" مولانا بلخی رومی (م ۶۷۲ هـ). دارای ۱۶۶۶ بیت.  
و آنرا بسال ۸۵۶ (در چهل سالگی) بفرجام برده است. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۲۹۰-۳۲۴) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۹-۴۱۰ - کلیات  
چاپ دبیرسیاقتی - ریحانه الادب ۲: ۲۰۹ - ات ۱۲۹۸ - نفسی ۱: ۳۱۱ -  
نسخه های فارسی ۴: ۲۹۰۲ و ۳۰۰۴ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفين  
۱۰۹ - مجمع الفصحا ۴: ۳۳۳ - فهرست مشترک، بخش منظومه ها - آثار عجم ۴۸۶.

## ۴۹ - الفوائد فی نقل العقاید

درباره عقاید اهل حق و اهل باطل درباره صانع و مصنوع. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۶۴۰-۶۴۲) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۷ - ریحانه الادب  
۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱ - نفسی ۱: ۳۱۱ "رساله -  
الفرید فی نقل العقاید" - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۴۸۶.

## ۵۰- فیض مجدد

دیوانی ست از غزلهای عرفانی. دارای ۲۳۵۲ بیت. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۱۵۵-۲۰۵). فرست گنج بخش ۱: ۷۰۷- کلیات چاپ  
دبیرستانی. نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴- فرست مشترک، بخش منظومه ها- نشریه  
دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

## ۵۱- قدسیات

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

## ۵۲- قلب و روح

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

## ۵۳- قله‌های ته، رساله...

در انساب شیوخ و پیشوایان صوفیه . به زبان فارسی و عربی .  
نسخه گنج بخش (ص ۶۵۵-۶۵۸) - فرست گنج بخش ۱: ۴۲۱ و ۴۲۲ - طرائق  
المحافل ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فرست مشترک بخش سیر.

## ۵۴- کان ملاحات

دیوان اوست به لجه شیرازی . در پیرامون ۸۵۰ بیت .  
نسخه گنج بخش (ص ۱۱۱-۱۲۸) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۷ - نسخه های فارسی  
۳: ۲۳۲ و ۴: ۳۰۵۳ - فرست مشترک بخش منظومه یا "کلیات" چاپ  
دبیرسیاقی - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰ .

## ۵۵- کتاب الرباعیات

بخشی از دیوان اوست . در پیرامون ۱۴۰ رباعی . به زبان فارسی .  
نسخه گنج بخش (ص ۵۳-۵۹) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ - نسخه های فارسی  
۳: ۲۳۲ و ۴: ۳۰۵۳ - فرست مشترک بخش منظومه ها . ن . ک . "کلیات" چاپ دبیر  
سیاقی - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰ .

## ۵۶- کتاب الصادرات

بخش از دیوان اوست، در موضوعات عرفانی. پیرامون. ۷۵ بیت. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۹۷-۱۱۱). فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۶. "کلیات" چاپ دبیرسیاتی. ذریعه ۹: ۳۱۴. نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴. طرائق الحقائق ۳: ۵۰. ریاض العارفین ۱۰۹. فهرست مشترک، بخش منظومه ها. نشریه دانشگاه ۱۳۱۰: ۹.

## ۵۷- کتاب المقطعات

بخش دیگر از دیوان اوست، قطعات است. در پیرامون. ۲۰ بیت. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۴۹-۵۲). فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۵. نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴. فهرست مشترک، بخش دیوان ۵. ن. ک. "کلیات" چاپ دبیرسیاتی. نشریه دانشگاه ۱۳۱۰: ۹.

## ۵۸- کتاب المناقب

بخش دیگر از دیوان اوست. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۲۷-۳۰). فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۴-۴۰۵. نسخه های

فارسی ۳: ۲۳۲۴ - فهرست مشترک، بخش منظومه ها. ن. ک. "کلیات" چاپ  
دبیرسیاتی.

## ۵۹. کتاب اردات

بخشی دیگر از دیوان اوست با این نام. پیرامون ۹۵ بیت. به زبان

فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۳۰-۴۹) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ - "کلیات" چاپ دبیر  
سیاتی - ذریعه ۹: ۳۱۴ - نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - طرائق الحقائق ۳:  
۵۰ - ریاض العارفين ۱۰۹ - فهرست مشترک، بخش منظومه ها - نشریه دانشگاه  
۱۳۱۰: ۹

## ۶۰. کشف المراتب

در نبوت و ولایت و لمعان خاص نورالهی. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۴۲۱-۴۲۹) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۶ - "شانزده رساله"

چاپ دبیرسیاتی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - ذریعه ۱۸: ۹۰ - نسخه های فارسی

۲: ۱۳۲۰. در دو مأخذ اخیر بدون اسم مؤلف آمده است - طرائق الحقائق

۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک: بخش عرفان -

آثار عجم ۴۸۶.



## ۶۱- کلمات باقیه

در اعتقادات بر مبنای گفته های صوفیان . به زبان فارسی .  
نسخه گنج بخش (ص ۵۵۶-۵۶۲) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۳ - "شانزده رساله"  
چاپ دبیرسیاتی - ریجانه الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين  
۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۵: ۳۵۹۴ - فهرست مشترک بخش عرفان .

## ۶۲- کلیات قصاید و غزلیات

بنگرید: فیض مجدد، الاشعار العربیه، سبعة سیاره، سخن تازه .  
نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - "کلیات" چاپ دبیرسیاتی -  
نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰ .

## ۶۳- کمپلیه رساله ...

در شرح عرفانی حدیث کبیل نخعی<sup>رض</sup> که از حضرت علی کرم الله وجهه پرسیده است  
به زبان فارسی .

نسخه گنج بخش (ص ۵۶۴-۵۶۹ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۴ -  
ریجانه الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - ذریعہ  
۱۸: ۱۴۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۲: ۱۳۳۱ - فهرست مشترک بخش  
عرفان - آثار نجم ۴۸۶ .

## ۶۴- کیمیله ثانیه

گزارش مبسوط تری ست از همان حدیث صوفیانه بردایت حضرت کیل نخعی.  
به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۵۶۹-۵۷۳ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۴-  
"شانزده رساله" چاپ دبیرسیاقی - فهرست مشترک، بخش عرفان.

## ۶۵- گنج روان بسته واهی

بروزن "اسکندرنامه" ی نظامی (م ۶۰۷ تا ۵۶۱ ه). دارای ۷۷۴ بیت.  
و بسال ۵۸۴ با بنجام رسیده. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۲۲۳-۲۳۹) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۸ - کلیات چاپ دبیر  
سیاقی - ریجانه الادب ۲: ۲۰۹ - اته ۱۲۹۸ "کتاب گنج قارون" - ذریعه ۱۸: ۳۷۲-  
نفسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۴: ۲۹۰، ۲۹۱ و ۳۰۸ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰-  
ریاض العارفین ۱۰۹ - مجمع الفصحا ۴: ۳۳۳ - فهرست مشترک، بخش منظومه ها - آثار  
عجم ۴۸۶.

## ۶۶- لطایف رساله لطایف

درباره واجب الوجود و صفات دی. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۵۲۹-۵۳۸) "رساله لطایف" - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۲-

۴۱۳- "رساله لطایف" شانزده رساله "چاپ دبیرسیاتی - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ -  
ریاض العارفین ۱۱۰- ریحانه الادب ۲: ۲۰۹. در چهار مأخذ اخیر به نام "لطایف راه  
روشن" آمده و اشتباه است. نفیسی ۱: ۳۱۱- فهرست مشترک، بخش عرفان.

## لطایف راه روشن: راه روشن

۶۷- لمعه

در معنی صوفی و نسبت آنها به اهل صفا. به زبان عربی.  
نسخه گنج بخش (ص ۵۹۵-۵۹۹ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۵- ریحانه  
الادب ۲: ۲۰۹- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفین ۱۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱-  
آثار عجم ۴۸۶.

۶۸- مثنوی شاهد

(ن. ک. مشاهد).

نفیسی ۱: ۳۱۱- مجمع الفصحاء ۴: ۳۴.

۶۹- مثنویات و متفرقات

مناجات و نعت. پیرامون ۵۰۰ بیت. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۸۷-۹۳) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۶- فهرست مشترک،

بخش منظومه ها. ن. ک. "کلیات چاپ دبیرسیاقی" مشنویات متفرقه: ن. ک.

نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

## ۷۰- محاضر السیر فی احوال سید البشر

در احوال پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم است. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۲۳۱-۵۱۸ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۰ - ریجانه الادب

۲: ۲۰۹ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ "محاضر السیر فی

احوال خیر البشر" - آثار عجم ۴۸۶ "محاضر السیر فی احوال خیر البشر"

## ۷۱- مرآت العلویہ

نفیسی ۱: ۳۱۱.

## ۷۲- مرآت الوجود

در مراتب وجود، وحدت وجود از راه کشف و شهود. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۳۴-۶۳۶) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۶ - ریجانه الادب ۲:

۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - ذریعہ ۲: ۲۸۸ "مرآت الوجود"

که بدون نام نگارنده آمده است - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک، بخش عرفان -

آثار عجم ۴۸۶.

## ۷۳- مرآتی

در مرتبه شیخ محمد خلیفه و مولانا رکن الدین شاه اسلام و احمد اطعمه (م. ۵۸۵۰).  
به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۹۳-۹۶) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۶ - فرست مشترک،  
بخش منظومه ها. کلیات "چاپ دبیرسیاقی" کتاب المرآتی؛

## مرآت الرموز: رساله مرآت

## ۷۴- مرآت التلخیص

بند کوتاهی ست درباره خلوص نیت. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۶۴۷-۶۴۸) - فرست گنج بخش ۱: ۴۱۸ - فرست مشترک،  
بخش عرفان.

## ۷۵- مشاهد: سته دواخی

مثنوی ست عرفانی. به پیروی از "مخزن الاسرار" نظامی (م ۹۰۷ تا ۹۱۵ هـ).  
دارای ۵۷۳ بیت. و بسال ۸۳۶ هـ. پایان پذیرفته. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۲۱۰-۲۲۳) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۷ - ۴۰۸ - ذریعه ۱۹:  
۲۹۵ و ۳۱۹: ۳۹. در هر دو به نام "مشاهده" آمده است. کلیات "چاپ دبیرسیاقی".

ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - اتہ ۱۲۹۸ "کتاب مشاہد" - نسخہ های  
 فارسی ۴: ۲۹۰۲ و ۳۲۰۲ به نام "مشاہدہ" - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفین  
 ۱۰۹ - مجمع الفصحا ۴: ۳۳ - فرست مشترک بخش منظومہ ہا - آثار عجم ۶ ۸ "مشاہدہ"

## ۷۶ - معرفۃ النفس، رسالہ فی ...

در شرح "من عرف نفسه..." بہ روش عرفانی. بہ زبان فارسی -  
 نسخہ گنج بخش (ص ۶۴۸-۶۴۹) - فرست گنج بخش ۱: ۴۱۸ - ریحانۃ الادب  
 ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفین ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ -  
 فرست مشترک، بخش عرفان.

معنی المجدہ: رسالہ فی ...

معنی الولا یہ: رسالہ فی ...

## ۷۷ - مقدمہ دیوان

در آن نام کامل مؤلف موجود است و اینکہ سن ناظم بہ پنجاہ و پنج رسیدہ  
 بود. آنچه در عرض چہل سال تقریباً از مقوتات باقی مانده بہمد قلم فرزند ی ارجمند  
 در طریقت مستقیم رقم مجموعیت یافت بشتمل بر سہ قسم: قدسیات ... واردات  
 ... صادرات. بہ زبان فارسی.

نسخہ گنج بخش (ص ۲-۴) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۴ - ن. ک. نشریہ

دانشگاه ۹۵: ۱۳۱۰ "دیباچه منشور"

مقطعات: کتاب ...

ملمعات: اشعار مملوّه

مناقب: کتاب ...

## ۷۸- نسائم گلشن

در شرح "گلشن راز" شبستری (م ۵۷۲۰). به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۲-۲۳ هاش) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۴ "نسائم گلشن"  
ریحانه الادب ۲: ۴۰۹ - نسخه های فارسی ۲: ۱۴۵۶ و ۵: ۳۵۱۵ - ذریعه  
۲۴: ۱۳۳۳ - نفیسی ۱: ۳۱۱ "نسائم گلشن" شرح "گلشن راز" و ۲: ۷۸۷ که آغا  
آمده است "نسائم گلشن" را که شرح گلشن راز باشد "نسایم الاسما" نام  
گذاشته است - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفین ۱۰۹ - مجمع الفصحا  
۴: ۳۳ - فرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۸۶: ۴.

## ۷۹- نظام و سرانجام

در شناسایی ذات، به شیوه عرفانی. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۳۶۸-۳۷۳) - فرست گنج بخش ۱: ۴۱۱ - شانزده رساله

چاپ دبیرسیاتی - ریجانه الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض -  
العارفین ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار مجم ۶: ۴۸۶.

## واردات: کتاب ...

### ۸۰ - وصایا

درپند و اندرز صوفیانه. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۶۶۷ - ۶۶۹ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۲ - فهرست  
مشترک، بخش اخلاق.

## نسایم گلشن، نسایم الاسمار

از این شرح در پیشگفتار "کلیات داعی" بگوشش محمد دبیرسیاتی به دو گونه  
نام برده شده است "شرح گلشن راز مستی به نسایم گلشن" و در جای دیگر "نسایم الاسما".  
دانسته نشد که نام دوم، یعنی "نسایم الاسمار" را از شادروان نفیسی (م ۱۳۴۵ ش) گرفته  
اند، و یا از نسخه ملک که مورد اشاره ایشان بوده است. به حال این نام را  
نخست نفیسی و سپس آقای دبیرسیاتی<sup>۲</sup> بکار برده اند. و گرنه در همه منابع در

۱- نفیسی، ج ۲: ۷۸۷.

۲- پیشگفتار "کلیات" دبیرسیاتی، ص ۱۹ و ۴۲.



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

## رسم الخط نسخه نسایم گلشن

"نسایم گلشن" نسخه خطی کتابخانه گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، نوشته ربیع الثانی ۱۳۲۲ هجری ست و کاتب به روش کهن حرف های "گ" را "ک" و برخی جاها "ج" را "ح" و "د" را "ذ" و "پ" را "ب" و "ش" را "س" (وزیرس سه نقطه) نوشته است.

ما کوشیدیم رسم الخط نویسنده نسخه مراعات شود ولی خود نویسنده گاهی در یک کلمه در دو جا، به دو گونه 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، همزه مکسور در اول کلمات را بر پایه "ی" گذاشته و دو نقطه نیز زیر آن قرار داده است. مانند "قائل" که هم همزه گذاشته و هم دو نقطه. این ناچیز هم به همان رویه او نوشتیم. و نیز کلمه "نشأه" را بیشتر به شکل "نشاه" و شاید چندجا "نشأه" نوشته است.

## روش تصحیح

در مواردی که احساس شده کاتب سهواً نقلی 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

در میان دو کمانه (...) گذاشته شد.

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

## سبب تألیف

نگارنده خود در این باره می گوید:

"... از جهت تسهیل طالبان احقر بنندگان داعی مسکین حقوق الله آماله بدستگیری نسیم توفیق پرده از سر غنچه های گلستان بیانش کشیده. و مراد ناظم باز نپوشید تا اگر بیزان دین داری راست باشد... حق آنرا مقبول گویند و اگر مطابق صواب نیفتد از آن تماشای جویند. و در وجهی دیگر که مفهوم نشود، و ملخص (۶) نگردد راه توقف در آن مرعی دارند. و بیاید و انست که چون ناظم میان تصوف و کلام و حکمت 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 کتابست سخن بحد تقریر میرساند. و چون از مهرش عنایت الهی نسایم امکان این تحریر و زیدین گرفت آنچه نوشته

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

۲- داعی شیرازی.

می شود بنسایم گلشن موسوم می گردد<sup>۱</sup> .

”از فقیر شارح و عده رفته بود که آنچه بقرا این از سخن ناظم فهم کند شرح آن باز گوید“  
شرط بجای آورده شد<sup>۲</sup> .

## 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 بمفرد از آن شرح نکردیم که کتاب دراز می گردد و رعنات مردم سست است و طباع نازک و از تطویل مجتنب<sup>۳</sup>“

## 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 خواهیم 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 ۴، همین کتاب.

۲- ص ۳۱۸، همین کتاب.

۳- ص ۲۹، همین کتاب.

سلوکش سیر کشفی دان ز امکان

سوی واجب بعکس سیر نقصان

می نویسد که — 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. اما عبارت اول در  
سیر الی الله سالک را ناچار از مراتب امکانی بسوی مرتبه واجب سیر می افتد. و در  
اول کتاب تقریر رفت که نظر و استدلال عقل درین سیر تلزم حیرت مذموم است.  
پس متعین شد که بکشف مراتب حقیقت بواسطه نور شود برسد. و سیر کشفی بود بعکس  
سیر نقصان که سیر عقلی است. و اما عبارت دیگر سیر کیفی در مقابل سیر اینی مذکور بود که این  
مسافرنه از امکانی (مکانی ۶) بمکانی میرود تا مقوله این متصور شود بلکه نفس سالک  
از کیفیت جمالت بکیفیت معرفت و از کیفیت حجاب بکیفیت کشف انتقال می یابد.  
پس سیرش کیفی است تا تصور توان کرد و نقصانش حاصل آمد اما اگر چه این معنی  
متصور است...!

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<sup>۲</sup> (م ۵۶۰۶) و اوحدالدین  
عبدالله بلیانی<sup>۳</sup> (م ۵۶۸۶) و علاءالدین سمنانی<sup>۴</sup> (م ۵۷۳۶) و ابن عربی<sup>۵</sup> (م ۶۳۸)

۱- ص ۹۸، همین کتاب.

۲ و ۳- ص ۱۵۸، همین کتاب.

۴- ص ۲۵۶ نیز.

۵- ص ۲۵۷.

و شیخ عراقی<sup>۱</sup> (م ۶۸۸ هـ) و مولانا روم<sup>۲</sup> (م ۶۷۲ هـ) و قاسم انوار<sup>۳</sup> (م ۸۳۷ هـ) و غیره  
 هستند که نام آنان طبعاً در فهرست نام کسان در پایان کتاب آورده شده است.

## حقیقت پسندی

«و آنچه موافق اعتقاد خود ندانست از کلام و تعرض بسوی نفی نکرد. و چون احتمال  
 تاویل داشت از تعظیم شیخ ناظم چیزی فرونگذاشت و نیت صحیح درین شرح آن  
 بود که بعضی از عوام این نظم را دست آویز هوس و کام خود ساخته اند، و بی لگام  
 در میدان فتنه باطل از آن کام تیز کرده باشند که از راه خطا بصواب صواب باز آیند.  
 و انما الاعمال بالنیات و خلاصه وصیت بعد از توفیق این امام و الله ولی الانعام آنست  
 که هر چه درین شرح و نظم موافق اصل کتاب و سنت نباشد، معتبر ندانند.»<sup>۴</sup>

## چند نمونه از نوشته شاه داعی

شَرَابًا طهوراً: ... خوش کسانی که شاربان<sup>۵</sup> بی خمارند. «وَسَقْتَهُمْ  
 رَبُّهُمْ شَرَابًا طهوراً» چه لطیفه ایست ظهور در افت شراب معنی که چنانکه

۱- ص ۲۳۸، ۲۸۱، ۳۱۰.

۲- ص ۱۶۰، ۱۶۳، ۲۸۱، ۲۸۲.

۳- ص ۲۵۹، ۲۸۲، ۳۱۰.

۴- ص ۳۱۸.

آب طهور رافع حدت و خبث است. این شراب نیز آشنانده خود را پاک می گرداند از حدت خودی و خبث خود بینی. چنانچه ناظم گوید:

شرابی خور ز جام و حب باقی  
سَقَمٌ رَشِيمٌ او راست ساقی  
طهور آن می بود کز لوث هستی  
ترا پاکی دهد در وقت مستی<sup>۱</sup>

**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 شطیحات "انا الحق" و "سبحانی" و "لیس فی جبتی" باشد. اهل ظاهر برود انکار کنند، ملحد و کافر و بد مردش 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 شطیحات حجاب بیست و گناه می، 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 و فایده او را حاصل گشته که حجاب ظلمت شناخته باشد و بان رسیده و از آن گذشته و بحر و فنا او را ببرد آن حاصل شد...<sup>۲</sup>

**مجازیات و شارح** "بر مقتضای توفیق شرعی صفات و اسمائی که در آن اذن شرع وارد بود در شأن حق تعالی اطلاق می کن و از اطلاق آنچه شارح در

۱- ص ۲۶۹-۲۷۰ همین کتاب.

۲ ص ۲۷۰ همین کتاب.

شان حق تعالی جائز نداشتند اجتناب می نمای که نزد ارباب طریقت در سه حالت  
 بیش جایز نیست که اطلاق مجازیات بر حقیقیات کنند، و اگر چه بر وجه تشبیه بود  
 و از آن سه حالت یکی حالت فناست که شخص از ملاحظه فعل و صفت و ذات خود بیرون  
 آمده است بچیزی که گوئیا ادراک ذات و صفت و فعل او از او مسلوبست. دوم  
 حالت سکر که عقل او بغلبه لذت روح و حرارت دل او بواسطه نور تجلیات یا واردات  
 غیبیه از و غایب شده است. سیوم حالت دلال که ملهم غیب معانی حقیقه را یک یک  
 بی تاثر او بر دیده دل او جلوه میدهد، با صورت آن محسوس که مناسب معنی معقولست  
 و در هر جلوه 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 اگر چه 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 محتری (مجتبی)؟  
 که بی این احوال آنچه توقیف شرعی در آن وارد نشده بر زبان راند، شرعاً مستحق  
 تکفیر یا تبیح می گردد. از آن جهت ناظم گفت:

فنا و سکر و سه دیگر دلالست	که رخصت اهل دل را در سه حالست
بداند وضع الفاظ و دلالست	هر آنکس که شناسد این سه حالت
زنادانی مشوکانه بتقلید	ترا چون نیست احوال و مواجید
نه هر کس یابد اسرار طریقت!	مجازی نیست احوال حقیقت

۱- ص ۲۳۶-۲۳۷ همین کتاب.

رهبانیت : در شرح این بیت :

حنیفی شوزهرتیه و مذاهیب

در آدر دیر ما مانند راهب

می نویسد "اقرّب آنست که گوئیم ازین مذاهیب ابواب تحصیل معاش میخواهد"

چنانکه در شعر ابن ربیوندی واقع است که گفته است . شعر :

که عاقل عاقل اعیت مذاهیب

و جاهل جاهل تلفت مرزوت

بذا الذی ترک الاوهام حایرة

وصیر العالم النحریر زندیتا

و از درآمدن در دیر دین غالباً اعتکاف مسجد اراده کرده است . و الا پیغمبر صلی الله

علیه وسلم رهبانیت منع فرموده و در حدیث عثمان بن مظعون اعتکاف مسجد و انتظا

جماعت بجای رهبانیت مندوب شده و مسجد را در دیر دین باعتبار آن گفته باشد که

در و باید که عبادت پاک از ملاحظه غیر حق واقع شود بلکه در مسجد چنان مستغرق عبادت

حق باشد که غیرتیت خلق از مشاهده او محو گردد!

## سپاسگزاری

نخست سپاس و ستایش از خدای بزرگ و برتر که از دریای بیکران فضل خود

کار تصحیح این شرح را به انجام رسانید . سپس درود و صلوات بر خاتم الانبیاء حضرت

۱- ص ۳۰۷ همین کتاب .



محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم که شفیع روز حشر است، آنگاه سلام بر همه  
پیروان ایشان.

سپس از پیر خود سیدنا و مرشدنا و مخدومنا حضرت مولانا ابوالخلیل خان محمد  
بسط الله ظلم العالی سجاده نشین خانقاه پاک سراجیه نقشبندیه مجددیه، کندیاں بخش  
میانوالی سپاس می گزارم که اگر توجه روحانی ایشان یاری نمی کرد، اصلاً لائق این کارها  
نمی بودم.

و نیز از آقای محمد حسین نسیمی خوانساری که از ایران فتوایی پیشگفتار چاپ  
"شانزده رساله از شاه داعی شیرازی" را برایم فرستاده اند. دهمواره اینگونه کمک ها را  
به همه آشنایان پاکستانی خود می کنند.

در پایان از همگان التماس دعا دارم. و چون کار انسانی از خطا و نقص  
خالی نیست از خوانندگان گرامی خواهشمندم هر جا که اشتباهی بیند این حقیر را  
آگاه سازند، تا در آینده اصلاح شود. "وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يُعِدُّي السَّبِيلَ."

محمد نذیر رانجھا غفر ذنوبہ وستر عیوبہ  
۱۳۱- غازی آباد - دھوک سیداں  
راولپنڈی

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

متن

نظام گلشن

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مبانی سیاس تزیه اساس و قواعد ستایش تقدیس آرایش منتظم بنظام اطلاق  
 توجید و متسق بنسق تقیید تجید بر عزم جلال و کبریا حضرت احدی و حطیم عز و اعتلا  
 جناب صمدی در حیز رفع و معرض عرض آورده مشام نیاز و حاجات در راه نیام  
 چمن الطاف رحمانی و شمایم شکوفه اعطاف یزدانی بسرحد استشمام رسانیده  
 و مسام راز و مناجات در مقابل روایح قدس الهی و فوایح انس نامتناهی دهن  
 و از کمر دانیده هزار دستان ناطقه را در سرابستان اینی "شاکراً لآل انعمه" مجال صغیر خواسته  
 الابقار ع لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك از شاخسار استقصا  
 بیک سومی نشیند و فاخته سرمه کشیده باصره بصیرت را در هوای هویت  
 "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" پرواز داده اما با ما نع "ان الله احتجب  
 عن البصائر كما احتجب عن الابصار" چنانچه می باید نمی بیند:

تعالی الحق عن فهم الرجال      و عن صفة التفريق والوصال  
 ... جل شئ عن خیال      ... عن الاحاطة و المثال

وکلرشته صلوة مشک بیز (۲) و نافه سلام بعیر آمیز تحفه قالب معطر و  
 مرقه معبر حضرت بعیمبر در صدق آدم سید فاتح خاتم اصل شجره وجود و حقیقت شمه  
 شهود لاله مرغزار اسما و صفات خیری فرق وحدت ذات بنظم :

کل بویای کلبن توحید	سر و آزاد روضه تجرید
کاخ انشس میان باغ حضور	بوده او ناظر و خدا منظور
زان نظر که جو عرم ما میکند	داشت او از خدای راه آورد
بسته نخلی ز آیت کبری	شاخ حسم و غنچه ط
یکل پند ساز کرده تمام	همه پیوند برک رحمت عام

و بنفشه بوی دار رضوان دزرکس جو بیار غفران مشموم و مشمول دماغ و کف  
 جانهای اهل بیت و روانهای اصحاب آن جناب باد.

بوی گل

## تکمیل:

برفطرت زهرا و طبیعت نکته آرا ارباب دانش و بینش و جویندگان معرفت  
 آفریدگار و آفرینش پوشیده مانند که غرض از کارخانه هستی و مقصود از مراتب بلند  
 و پستی شناخت پایه حقیقت و بیرایه مجازست و فرق میان بود و ناپود 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 بوسیله شرایع انبیا و طریقی اولیا و جمع  
 نقل و عقل و نقد هر دو بحک کشف و معیار ذوق و چون این بغیث حاصل شود  
 اعلام از آن جز عبارتی منشور یا منظوم نمی باشد خواه به بیان و توضیح و خواه  
 بر رمز و تلویح بنا برین معنی دانایان این مقصد اقصی و بنیایان این مشهد اعلی  
 کتب بنظم و نثر ساختند و حقایق و دقائق در خلال آن برداختند. از جمله ایشان  
 طبیب دل درویشان شیخ العارفین و افسح الواصفین الجامع بین المنقول و  
 المعقول حایز اسرار السلوک و الوصول صاحب کشف و الهام انسان تمام نطقه  
 الرجال مصدوق و جد و حال مولانا سعدالدین محمود جبستری اسکند الله تعالی مقصد  
 الصدق و الیقین کما وعده لعباده المتقین نظمی آراسته و آنرا کلتش راز نام  
 نهاده در صورت رشک باغ ارم و از روی معنی چنان سخنی در عالم کم این قدر

هست که بعضی ابواب آن کلمات راستند بر طوری و رای عقل داشته و تا بنده<sup>تقر</sup>  
 عشق از آن نجشند (نچشند) و بحوصله کشف از آن نکشند از مطاوی آن کتابی  
 مخطوطا نتوان شد و مع ذلک از اطلاع بر وضع الفاظ آن نیز ناگزیر باشد از جهت  
 تشبیه طالبان احقر بندهکان داعی مسکین حقیق الله آماله بدستیاری نسیم توفیق پر  
 از سر غنچهای گلستان بیانش کشیده و مراد ناظم باز بنوشید تا اگر بمیزان دین  
 داری راست باشد... حق آنرا مقبول گویند و اگر مطابق صواب نیفتد از آن<sup>سستی</sup>  
 جویند و در وجهی دیگر که مفهوم نشود و ملخص (۶) نکردد راه توقف در آن مرعی اند  
 و بیاید دانست که چون ناظم میان تصوف و کلام و حکمت طوری اختیار کرده  
 و اختلاف بسیار در طرق ثلاثه هست نه هر چه ترجمه روذ اتفاق بر آن بود اما مترجم  
 از سیاق آنچه فهم می کند که مراد صاحب کتابست سخن بجهت تقریر میرساند (۴) و چون  
 از ممتب عنایت الهی نسایم امکان این تحریر و زیدین گرفت آنچه نوشته می شود  
 بنسایم گلشن موسوم می گرداند **وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَنْدِي السَّبِيلُ بِبَيْتٍ**  
 بنام آنکه جانرا فکرت آموخت چراغ دل بنور جان برافروخت  
 اول تبرک بنام ملک علام جست و چون ساکنان این راه پیش از جذب  
 و کشف بفکر و عقل میروند بنیاد بفکر نهاد و استناد آن بهم تعلقین عنایت الهی  
 کرد و جان که مدبر بدن انسانست و حکما آنرا روان دریا بنده خوانند تعلق آن  
 مخصوص گردانید و دل صنوبری شکل محل تدبیر و تصرف او دانست چنانچه

۱- الاحزاب : ۴

۲- ۴ : ز نور

فرمود. بیت :

ز فضلش هر دو عالم گشت روشن      ز فیضش خاک آدم گشت گلشن

هر دو عالم غیب و شهادت از جو دبی علت پیدا است و لهذا نسبت ظهور آن به توسط فضل کرد و وجود نشاء خاک آدم را که مزید آن جو حاصل است نسبت بمیانجی فیض کرد چه آن عنایت در مرزا و بسرا آمده است و صد هزار کل زکات رنگ لطایف الهی در ورسته. بیت :

توانائی که در یک طرفه العین      ز کاف و نون بدید آورد کونین

بکاف و نون عالم امر الهی می خواهد که تعبیر از و بصیغه کن می کند از برای تفهیم و حاصل آن نزد ناظم تجدد ظهور و جو دست در هر آئی بی توقف بر ماده و مدت در صور اعتباری ماده و مدت اگر احتیاج با اعتبار ماده و مدت افتد و ازین تجدد چون زمانی نیست در هر طرف از زمان که آنش خوانند دو کون متصور بود که یکی رفته باشد و یکی آمده و هیچ کدام از عنایت سرعت در زمان واقع نشده الا در آن که بواسطه کوتاهی تفسیر از ان بطرفه العین کرده است :

چو قاف قدرش دم بر قلم زد      هزاران نقش بر لوح عدم زد

مبدأ وجود عالم امکان تعیین میکند که اول قدرت حق تعالی تعلق بیکدم مقدر میگیرد و پس از و بمقدورات دیگر نخست تعلق قدرت (۵) بسوی عقل اول اعتبار میروند و بواسطه او تعلقش با دیگر مقدرات معتبرست که نقوش تعیینات اند بر لوح امکان. بیت :

از ان دم گشت بیدار هر دو عالم      و ز ان دم شد هویدا جان آدم

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

بیت:

در آدم شد بید این عقل و تمییز 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 الا در نشأه جمع آدم. بیت:

چو خود را دید یک شخص معین تفکر کرد تا خود چیستم من  
شخص معین در و اشتراک نیست چون تفکر در و کرده شود حقیقت و  
تشخص جدا معلوم شود و چون عقل حکم با اشتراک حقیقت کند که درین معنی  
تشخص عارض اوست حقیقت از روی کلی تصور افتد چنانچه گفت بیت:  
ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد و ز آنجا باز در عالم گذر کرد  
جهان را دید امری اعتباری چو واحد گشته در اعداد ساری

پس از تصور جزئیات و کلیات چون در جهان نکرند از دو حال خالی  
نباشند یا نفس او که مجموع حقایق کلیه و جزئیه است امری حقیقی باشد که  
عقل معتبر او را اعتباری کند یا نکند در خارج ثابت بود یا عند العقل وجودش  
معتبر بود و در خارج وجودش نبوذ ناظم بر آنست که عقل اعتبار وجود جهان می کند  
و در خارج همانرا وجود نیست معنی آنک او کلی باشد حاصل از اجزای موجود در خارج  
چو در خارج نزد او کثرتی و تعددی نیست تا اجزائی بود و اثبات اجزا و حصول کل از ان اجزا



جز اعتبار عقل نمیداند چنانچه سریان واحد در اعداد که جز اعتبار عقل نیست الا  
 جز واحد در خارج نیست که عقل اول مرتبه عدد که اعتبار می کند او را یکی میخواند و در  
 دوم مرتبه دو و در سیئوم مرتبه سه و همچنین تا آحاد تمام شود. دیگرده 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 نهایت له. و این مراتب عددی و کثرات جز اعتبارات عقل نیست  
 و آنچه متحقق الوجود است از عدد به نسبت مراتب او غیر از واحد نیست و چون مراتب  
 عددی پس از واحد همه اعتباری باشد سریان واحد در مجموع نیز اعتباری باشد و امر محقق  
 جز واحد نباشد. اکنون چنانچه مراتب عددی همه اعتباری بود اجزای عالم اعتباریست  
 این قدر هست که واحد محقق است و مراتب عددی اعتباری و عالم نزد ناظم محقق الوجود  
 نیست چه او مجموع الاجزاست و اجزای اعتباری و برفع اجزای رفع مجموع الاجزای لازم  
 و اگر گفته شود که مبدای وحدانی نسبت با تعینات معتبره ناکزیر است که باشد چنانچه  
 واحد نسبت با مراتب عددی و الا بتعطیل محض و نفی صرف قایل باشد ناظم بر آنست  
 که اگر آن مبدای وحدانی که اعتبار اجزای عالم بسبب است موجود و محقق است امانه  
 جهان است چه جهان عبارت از کل اجزاست و کلیت اجزای کثرات صورت نه بند  
 و این مبدای بیحد و ممتد و متجزی نیست و منقسم نه و آنست که حقیقت مطلقه است  
 از سخن ناظم این معنی استشمام میروذ. واللہ اعلم بحقیقت. بیت :

جهان خلق و امر از یک نفس شد      که هم آن دم که آمد باز پس شد

F-۱ : امر و خلق .

F-۲ : باز و پس .

چون جهان نزد او امرسیت اعتباری مجموع اجزای معقوله او که عالم امرست و مجموع  
اجزای محسوسه او که عالم خلق است همه اعتباری باشند و ظهور همه اجزای معقوله و محسوسه  
در یک نفس متصور که اگر اعتبار کنند که همه اجزا هست بظهور آنده است و مست و  
اگر اعتبار کنند که همه اجزا نیست بخفا رفته و نیست و قوم نفس این ظهور سریع  
الانفساط و الانقباض را نفس رحمانی خوانند. بیت :

ولی اینجا یک آمدن شدن نیست      شدن چون بگری جز آمدن نیست

از جهت آنکه آمدن شدن عالم همه اجزای معقوله و محسوسه فرع وجود است  
(۷) و او خود نزد این طایفه که ناظم از ایشانست موجود نیست الا باعتبار و  
درین اعتبار ظهور او چنان سریع التجدد است که فرق میان رفتن و آمدنش الا  
باعتباری نمی توان کرد :

باصل خویش راجع کشت اشیا      همه یک چیز شد پنهان و بیدار

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

تعالی الله قدیمی کو بیدم      کند آغاز و انجام دو عالم

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

جهان خلق و امر ایجابی شذ یکی بسیار و بسیار اندکی شذ  
 چه نزد ناظم اگر اجزای معقوله عالم است که جهان امرست و اگر اجزای محسوسه  
 که جهان خلق است همه اعتبارات مبدأ و حدانی است پس یک وجود بود که در  
 اعتباری نام او جهان امر باشد و در اعتباری نام او جهان خلق پس هر دو  
 باعتبارستی یکی باشند و آن یکی که مسماست اگر او را با سامی و اضافات اعتبار  
 کنند بسیار بود در نمایش و اگر اسقاط اسامی و اضافات او کنند اندک نماید تا  
 بحدی که همه نامها از او افکنده شود الا واحد یا احد و در جواب آنکه کسی گوید که  
 این همه حقایق مختلفه الآثار که نسبت بایکدیگر اعتبار اند چگونه توان گفت که همه  
 یک عین اند تا غیر نباشند. میفرماید که :

همه ازو هم تست این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر  
 چه اگر فرض کنند که نقطه حرکت کند چنان زود که در یک طرفه العین بل که کمتر  
 چند بار دوری بیایان آرد آن نقطه البته نماید و تو هم دایره شود که کوئی آن دایره  
 در نظر است نه نقطه و بحقیقت نقطه است که در نظر است و هیچ دایره نیست.  
 پس مبدأ وحدانی را همین شایسته است که از غایت سرعت ظهور و لطافت تجلی خویش  
 (۸) با وجود آنکه ظاهرست نمی نماید و عالم که از اعتبارات او متوهم است بانگ  
 نه ظاهرست می نماید :

یکی خطست از اول تا باخر برو خلق جهان کشته مسافر

اگرچه از نقطه مبداء وحدانی که ظهور و تجلی او در غایت سرعت متجدد می شود  
تصور افتد که آن نقطه تکرار نظر نقاط بسیار است همه بهم متصل و از آن اتصال  
امتدادی مفروض که تعبیر از حاصل آن بخطی مستدیر توان کرد تواند بود که بر آن خط  
تعیینات بسیار اعتبار کنند که اعتواری می یابند و بحد خویش هر یکی مبدائی و منتهائی از  
خط قبول می کنند و برومی آیند و می روند و منقضی می کردند و خط بر حال خود است  
و این برقرار بودن خط دوم تجلی است همه از مبداء حقیقی باین خط عبور می کنند و  
ظهور می یابند و باز سوی او بواسطه این خط عود می نمایند بدو الیه يعود قاعد اهل  
تصنیف آنست که بسنت حسنه بعد از تسمیه و تجید در موقف تجیث ذکر خواهد  
عالمیان سبب ظهور مظاہر و اعیان که وسیله الكل فی الكل است می کنند ناظم  
بر همان دستور توصل بنعت آن حضرت میجوید و خبر از پایه جلال و بسط جمال او  
صلی اللہ علیہ وسلم باز میدهد و می فرماید که :

درین ره انبیا چون ساروانند

دلیل و رسنهای کاروانند

و ز ایشان سید ماکشته سالار

همو اول خرد درین کار

که امر هدایت از ظلمت کثرت بنور وحدت و دعوت از شغل مرتبه امکان  
ممکن بمشاهده و ملاحظه پایه و جوب واجب و اول بودنش آنست که فرمود:  
"کنت نبیاً و ادم بین الماء و الطین" و آخر بودنش آنکه تعیین ختمیت خویش  
نموده "و ختم بی البنیون" و اگر آنچه حقیقت امرست از اولیت حضرت بعین بستر

“اول ما خلق الله نوری“ که اشارت فرموده در مذاق کسی نشیند بیقین بدانند که اول تجلی ذات احدی النور که بعد از مرتبه اطلاق ملاحظه میروند حقیقت آن حضرت صلی الله علیه وسلم (۹) و تعیین نوری او که تعبیر از آن بدایره میم احمدی کرده اند و هر آینه این نور منبسط و حقیقت جامع را در ظهور کمالی باشند که پس از وی هیچ کمالی دیگر متصور نگردد چه مبدأ کمال آخر الاخر جز اول الاول نباشند و اگر ظهور این نور را از اول مبدأ تا آخر منتهی سیری دوری مفروض افتد البته مبدأ درین دور عین منتهی بود و جز این نتواند بود چنانچه ناظم فرمود:

احد در میم احمد کشت ظاهر	درین دور آمد اول عین آخر
برو ختم آمده پایان این راه	در و منزل شد ادعوا الی الله
مقام دلکشایش جمع جمع است	جمال جان فرایش شمع جمع است

بلی جمع الجمع مقام حضرت محمدیست که حق با همه می بیند و همه حق مشاهده می کنند و مقام جمع تنهاست که حق را بیند و خلق 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 با اعتبار عقل نواز جمال جناب احمدی که ظهور کمال مطلق اوست جمیع انبیا را اقتباس است چنانچه از نور شمع جمع محفوظ کردند . بیت :

۱- ف: گشته.

۲- ف: در او.

۳- برو.

شده او پیش و دلها جمله در پی گرفته دست جانها دامن وی  
 دلها و جان قلوب و ارواح کملتست که بقدم وراثت اومی روند در مقام معرفت  
 و مشاهده چون دلهور نبوت اشارتی اجمالی که قایم مقام قاعده شتوذ بیان کرد در طرز  
 ولایت، همچنین ایمانی میکند و می گویند . بیت :

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

بحد خویش چون گشته واقف سخن گفتند در معروف عارف  
 چون هر کس را حدی در کمال بمقتضی عین ثابت خویش از ازل مقرر است اینجانب  
 معرفت او بر همان پنج مقرر است تا اگر بیان مرتبه عارف کند یا نشان مرتبه معروف  
 دهد از اینجا بود که مقتضی (۱۰) معرفتش باشد اگر حقیقت باطلاق و صرفت در نظر یقین  
 دارد قید از میان بر میگیرد یا مقیّد عین مطلق میدانند و اگر حقیقت مطلقه در دیده تحقیق  
 او جز در صورت مقیّد نمی نماید مطلق را در هر مقیّدی بمقیّدی خاص می بیند و از اینجا تفاد  
 و تفاضلش متصوّر می شود و بنا برین معنی گفت . بیت :

یکی از بحر وحدت گفت انا الحق یکی از قرب و بعد و سیر زورق  
 لازم نیست که هر که سخن باصطلاح اهل باطن نکویند ولی باشد تواند بود که کسی  
 را ولایت حاصل باشد اما در دعوت هدایت وسیله بیان او همه ظاهر قرآن و حدیث بود  
 چنانچه می گویند :

یکی را علم ظاهر بود<sup>۱</sup> حاصل نشانی داد<sup>۲</sup> از خشکی ساحل  
و تشبیه علم ظاهر خشکی ساحل از آن کرده که دروغ و غوص و تعمیق معهود نیست و ظاهر  
السلامت است و اگر کسی غوص و تعمیق می کند بمقتضی "من طلب شیئاً وجدّ وجداً"  
از آن غواصی گوهر مقصود بچنگ می آرد و آن علم توحید است که گوهر بحر علم و معرفت است.  
و بعد از حصول گوهر از روی اتفاق نشانه قبول خاص و عام می شود  
یا بحسب تقدیر هدف تیر طعن و ملامت ایشان می گردد و گاه هست که بعضی اولیای  
حوالت بآنست که از گوهر بصدف التفات کنند و لطایف و حکم و فواید و نکات و  
علوم و معارف جمع و میدانند که این مجموع را نسبتی باصل توحید هست چنانچه صدف  
را بگوهر و بیاد کار آن کرد این میگردند و وقت خود خوش میدارند و ناظم مثل این  
ملاحظه گفت :

یکی گوهر برآورد و هدف شد یکی بگذاشت آن نزد صدف شد  
و منع نیست که حکیم مشربی درجه ولایت بیاید و از طور طبیعیات و ریاضیاتیات  
خواهد که طالبی معرفت حق رساند یا از الیهات و اقسام آن تشبیه بسوگ سبیل شناخت  
او کند چنانچه اشارت فرمود که ، بیت :  
یکی از جزو کل گفت این سخن باز یکی کرد از قدیم و محدث آغاز

۱- F : بود .

۲- F : داد .

۳- F : در .

(۱۱) و همچنین شاید بود که خوش ذوقی ولی باشد و در عبارات نظم و نثر شاعرانه و منشیانه مقاصد علم توحید و تفریح آن از علوم احوال و مواجید و حقایق و معارف و شواهد و دلایل و مقامات و مسالک اهل خدا در لباس تشبیحات و تشبیحات و پرده مجازات و استعارات و زتی اشارات و کنایات در رخ کند و مقصود او مزید تشویق و ترغیب مرید این راه بود تا بداند و لغریب کلام رنگین مرغ استعداد طالب در دام

طلب اندازد و از اینجا فرمود که بیت :

یکی از زلف و خال و خط نشان کرد<sup>۱</sup>      شراب و شمع و شاید را بیان کرد<sup>۲</sup>

سخنها چون بوق منزل افتاد      در افهام خلایق مشکل افتاد

چرا که 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 بدین 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 ایشان را تتبع نماید و از افواه الرجال علوم احوال فرا گیرد و ازین معنی

گریز نیست چنانچه فرمود :

کسی را کاندین معنی است جیرا<sup>۳</sup>      ضروری میشود دانستن آن

۱- F : بیان .

۲- F : عیان .

۳- F : کسی کو اندرین .

۴- F : ضرورت .



پس بقدر ضرورت کرد اصطلاح اهل فقر کردند تا نه از قبیل سایر رسوم و عادات  
 بود هر چند این نیز رسم است و رسم است که مصنفان ذکر سبب تالیف می کنند  
 از جهت زیادتی میل خواطر و فواید ناظم همان پنج مرعی داشت و چنین فرمود:

گذشته هفت و ده از بفتقدل  
 ز بجزرت ناکمان در ماه شوال

رسولی با هزاران لطف و احسان  
 رسید از خدمت اهل خراسان

بزرگی کا ندر آنجا هست مشهور  
 باقسام هنر چون چشمه نور

چنین گویند که این بزرگ سید السادات امیر حسینی بود که در سرت مدفونست.

(۱۲) و او را اقسام علوم بوزده لیکن بعلم فقر و فنا و توحید و تصوف اشتها یافته طبیعت

وقاد و ذین نقاد و ذوق غالب و طور جاذب داشته لقمانیست دارد از جمله خمسه اش

مشهور تر است و از خمسه نزمه الارواح که بنظم و نثر خمیلانه نوشته و طریقه ایهام و تخیس

داذ داذه غریب تر:

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

نوشته نامه در باب معنی  
 فرستاده بر ارباب معنی

در آنجا مشکلی چند از عبارت  
 ز مشکلمان ارباب اشارت

بنظم آورده و پرسیزه یک یک  
 جهانی معنی اندر لفظ اندک

رسول آن نامه را بر خواند ناگاه  
 فاذا حوالن حالی در افواه

۱- F: عبارات.

۲- F: مشکلمانی ارباب. اشارات.

۳- F: چون.

دران مجلس عزیزان جمله حاضر  
یکی کو بود مرد کار دیده  
مرا گفتا جوابی کوی در دم  
بذو کفتم چه حاجت کین مسایل  
بلی گفتا ولی برو فوق مسئول  
پس از الحاح ایشان کردم آغاز  
بیک لحظه میان جمع بسیار<sup>۲</sup>  
کنون از لطف و احسانی که دارند  
همه دانش کین کس در همه عمر  
بر آن طبعم اگر چه بود قادر  
ز تشریح چه کتب بسیار میساخت

کویا کاه کاه غزلی یا قطعه می فرموده است بر سبیل ندرت :  
عروض و قافیه معنی نسجد  
معانی هرگز اندر حروف نایذ  
چه عروض میزان الفاظ منظومه است و میزان الفاظ میزان معانی نشود که نظر  
بهر طرفی درون<sup>۳</sup> معنی تکلمند  
که بحر قلزم اندر طرف نایذ

۱- F : بدین درویش هر یک گشته ناظر.

۲- F : احرار.

۳- F : دور.

صوری باندازه منظروف معنوی نبوذ و آنچه میزان معانی (۱۳) تواند بوذ معرفت  
تائمه اسمائیه است که لازم نشاه جامعیه انسان کامل است :

چوما از حروف خود در تنگنایم چرا چیزی دکر بروی فزائیم  
تعیین انسانی را باعتبار حمل سرنطقی و استعداد معنی اسمائی حروف خواند که چنانچه  
حروف از وجهی دلیل معنی کلمه است تعیین انسان نیز دلیل معرفت جمع حقایق است  
و چنانچه او از وجهی دیگر پرده معنی است تعیین انسان حجاب ادراک مقصود است و  
همه سالکان از حجاب تعیین در مضیق اند :

نه فخر است این سخن کز باب شکرست بنزد اهل دل تمهید عذر است  
سخن از سعت حال و صینق تعیین میفرماید که نه بر سبیل فخر است بلکه از قبل  
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 تعیین می کند و چون تعیین محو نمی شود  
و مزاحم است صاحب حال در مضیق است نه جای انست که بر تعیین تعلقی دیگر زیادت  
کنند تا مضیق بیشتر نشود نه آنکه نفی شعر و شاعری ست از انفو و انانیت چنانچه فرمود،  
بیت :

مرا از شاعری خود عار نایند که در صد قرن جون عطار نایند  
اگر ج زین منط صد عالم اسرار بوذ یک شتمه از دکان عطار  
شیخ فریدالدین عطار قدس سره مستحق این محبت هست و بیش ازین چه از  
بسیاری از اکابر اولیا همچنین منقولست که نسبت تربیت خویش بروحانیت آنحضرت  
کرده اند و شیخ زین الدین علی خلیفه که از ارباب حال و مکاشفه بود در شان جنابش

فرمود که شیخ عطار نه در عصر او مثل او بود و نه پیش از او و نه بعد از او چون او بیدار شود  
با وجود ناظم را هر چه درین کتاب دست داده از کتایش کوشش و کوشش خود  
بوده است نه از سخنان شیخ عطار یا دیگری مقاصد اخذ کرده است و در صورت نظم

در آورده تمامی فرماید که ، بیت :

ولی این بر سبیل اتفاقت      نه چون دیو از فرشته استرا<sup>۱</sup> قست  
ست

(۱۴) چون از کیفیت معرفت و بیان خویش القا فرمود که نه امری تبعی و تقلیدی

رجوع با تمام غرض تصنیف میفرماید و میگوید ، بیت :

علی الجمله جواب نامه در دم      نوشتم یک بیک نه پیش و نه کم

رسول آن نامه را بستد با عزاز      وزان را پی که آمد باز شد باز

دگر باره عزیزی کار فرمائی<sup>۲</sup>      مرا کفایتاً بران<sup>۴</sup> چیزی بیفرای<sup>۵</sup>

همان معنی که گفتی در بیان آر      ز عین علم با عین عیان آر

نمی دیدم در اوقات آن مجالی      که پردازم بزو از ذوق حالی

که وصف آن بگفت و کومحی<sup>۶</sup>      که صاحب حال داند کان جرحا<sup>۷</sup> لست

ولی بر وفق قول قایل دین      نکردهم ردّ سوال سائل دین

پی آن تا شود روشن ترا سرار<sup>۷</sup>      در آمد طوطی نطقم بگفتار

۲- ۴ : عزیزی .

۴- ۴ : بدان .

۶- ۴ : آن .

۱- ۴ .

۳- ۴ : کار فرمائی .

۵- ۴ : بیفرائی .

۷- ۴ : ولی تا خود شود .

بعون فضل و توفیق خداوند

بگفتم جمله را در ساعتی جزد

دل از حضرت جو نام نامه درخواست

جواب آند به دل کین کلشن است

چو حضرت کرد نام نامه کلشن

شود زو چشم و لها جمله روشن

طلب تسمیه کتاب از حضرت و باب ممنوع نیست همچون سایر حواجج و علم

بشمیه از طریق الهام نه مردود است. باب وحی و رسالت و نبوت و نزول جبرئیل

منقطع و مختوم است اما القاء قلب بی واسطه ملک باقی است تخصیص که حضرت

مصطفی صلی الله علیه و سلم فرموده است: "ان فی هذه الامة لمحدثین و

ان عمر منهم" صدق رسول الله. آغاز اسوله و اجوبه. سؤال:

نخت از فکر خویشم در تجر چه چیز است انکه خواندش تفکر

ناظم قدس سره این سوال را بدو طریق جواب می فرماید اول از طرز صوفی و

دیگر از طور حکیم جواب صوفیانه بدو عبارت در بیتی ادا میفرماید هر عبارتی مصرعی پس

میکوید، جواب:

مرا گفتی بگو چو و تفکر

کزین معنی بماندم در تجر

تفکر رفتن از باطل سوئی حق

بجز و اندر بیدن کل مطلق

(۱۵) اما مودای مصرع اول نزد صوفیه موحده تعینات منکره از وجهی که غیر حق

بر ان اطلاق می کنند در مقابل حق باطل مستمی میشود ما خود از قول بسید که:

«الاکل شئی ما خلا اللہ باطل» و باطل بودن تعینات باین معنی منافاتی با عدم بطلان در آیت: «دَبْنًا مَا خَلَقْتَ هَذَا يَا طَلَّ» ندارد زیرا که فواید جلیله باین عدمیت بر وجود اعتباریشان مترتب است که اجل آن تحصیل معرفت حق است بطریقی که از نمایش آن تعینات که ناش باطل است صاحب مشاهد منتهی بنماینده مطلق می شود که حق است و از نمود زایل به بود ثابت می رسد 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 حکیمان چینی میفرماید که، بیت:

حکیمان کا ندرین کردند تصنیف  
چنین گفتند در هنگام تعریف  
که چون حاصل شود در دل تصور  
نخستین نام وی باشد تذکر

یعنی در فن بحث و نظر در زمان تعریف تفکر حکما که اهل فن اند نخستین تصور که در دل حاصل می شود آن تصور مبادی مطلوبست که سابقا مستحضر له بوده و بیاد می آید نام آن تذکر می کنند و چون در آن تصور از مرتبه تذکر گذشته عبور می خوانند چنانچه فرمود، بیت:

و زو چون بگذری هنگام فکرت  
بود نام وی اندر عرف عبرت  
زیرا که عبور از و برتبه دیگر واقع می شود که آن تدبیر از برای مطلوبست و بان  
اعتبار تصور تفکر میشود و لهذا نظم رفته، بیت:

۱- آل عمران: ۱۹۱.

۲- ۴: نام آن شد با تذکر.

تصور کان بود بهر تدبیر      بنزد اهل عقل آمد تفکر  
 و این معنی که گفته شد طریق کسب تصور مجهولست (از تصورات معلومه و اگر  
 خواهند که تصدیق مجهول) معلوم کنند طریق آنست که کسب آن از تصدیقات معلومه  
 کنند و آنچه در نظم ناظم خواهد آمد که از ترتیب (ترتیب ۶) تصورات معلومه تصدیق  
 نامفهوم، مفهوم کرده (۱۶) شاید که نظر به آن کرده باشد که تصورات ثلث که آن  
 تصور محکوم علیه و تصور محکوم به و تصور 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 بود در تصدیق نامفهوم پس تصورات  
 ثلث فی الجمله موقوف علیها بود در تصدیق نامفهوم و چنان باشد که کسب آن تصدیق  
 که از تصدیقات مرتبه بوده باعتبار توقف مذکور کوئیا از تصورات شده و بیتی که  
 توجیه بحث آن این سخن میشود که گفتیم اینست که میگوید:

ز ترتیب تصورهای معلوم      شود تصدیق نامفهوم، مفهوم  
 و گاهی که ترتیب از قضایای شرطیه رود مقدم و تالی در آنجا بجای موضوع و  
 محمول در قضایای حملیه اصطلاح است چرا که آنچه بجای موضوع است بیش واقع  
 می شود و آنچه بجای محمول است از پی در می آید و چون ترتیب میان مقدم و تالی  
 رفت و بعد از آن قضایا که مقدمات قیاس اند بشرایط مرتب گشت هر آینه از آن قیاس  
 نتیجه بحصول بیوست که آن قضیه دیگر است که مراد از ترتیب مذکور خود او بوده است

و آن تصدیقی است که قصد فهم و علم او کرده اند و در اقترا ن مقدم و تالی در ترتیب  
اجزای قیاس و حصول نتیجه ناظم تشبیه می کند مقدم را بوالد و تالی را بوالده  
و نتیجه بولد اگر چه ظاهراً است که صغری و کبری قیاس را تشبیه بوالدین بایستی  
کرد پس می گوید :

مقدم چون پدر تالی چو مادر      نتیجه هست فرزند ای برادر  
و چون ترتیبی که غرض تحصیل و افیست بی استعمال قانونی میسر 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 باشند بر جزئیات خود و اینجامد  
قانون منطقی است که با استعمال آن ذهن را از حلق در فکر صیانت می کند (۱۷)  
تا معانی چنانچه هست معلوم می گردد و درین فن گفته اند که تصورات بچه کیفیت  
ترتیب کنند و تصدیقات بچه کیفیت پس کسی که خواهد که کسب مجهولات از معلومات  
بر پنج ترتیب فکری کند او را از استعمال این قانون کمزیر نباشد و چون این طور  
بی تعلیم و تعجب و مشقت و تحصیل غالباً نمی باشد نه آنکه بسهولت از فطرت  
خود بدد لطف حق تعالی بی واسطه چیزی دیگر غرض بحاصل می آید آن نیز نتیجتی  
و تقلیدی باشد و در تتبع و تقلد 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 تتبع فن کثیر الشعب است رها کند و عصای استدلال از دست عقل



بفکنند موسی و اردروادی امین دل بسیر در آید تا حقیقت مطلقه در صورت روشنایی  
 آتش عشق از شجره روح او را معرفت خود دعوت کند و آن حقیقت را هم معرفت  
 آن حقیقت بشناسد و از راه معرفت هر چیز برسد پس آنچه بسا لما بقب  
 نظر و استدلال او را حاصل می شد یا نمی شد از روی کشف دفعه دست دید  
 و برین جمله ناظم قدس سره درین ابیات اشارت نموده :

و کرباره در آن چون نیست تا بید  
 هر آئینه که باشد محض تقلید  
 ره دور و درازست این رها کن  
 چو موسی یک زمان ترک عصا کن  
 در آرد وادی امین زمانی  
 شنو اِرقی اَنَا اللّٰه بی کمانی

بعد از ترغیب و تحریر درین ابیات میل بسوی تهیی ذوق و کشف و  
 ترک مکابره نظر و استدلال اشارت بمشهد مکاشف موحده می کند و میفرماید که :

موحد را که از وحدت شهود دست  
 نخستین نظره بر عین وجود دست

از راه کشف و بداهت نه از نظر دلیل و برهان چه امر هستی بی آنکه کسی اثبات  
 کند همه س را بدیهی است غایت آنکه علم باین بداهت لازم نیست که بدیهی بود لاجرم  
 موحده فی الحال که ادراکش در کار آمد و جز بستیش مدرک نشد و هر چه پس از هستی  
 ادراک کرد همه بواسطه هستی در یافت متفطن شد (۱۸) که ثبوت هستی نه بواسطه

۲ - ف : آی .

۱ - ف : او .

۴ - ف : بر .

۳ - ف : محقق .

۴ - ف : نور .

۵ - ف : نظرت .

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 و خوب از راه  
کشف و بداهت نه از روی نظر و استدلال بفطرت صافی و معرفت وجدانی  
در یافت باوّل نظره چو از هر چیز بر دیده اصحاب بصیرت آنچه اوّل جلوه می یابد  
نفس هستیست و آن زمان تعیین اعتباری و غافل ازین معنی در پرده غفلتست  
لیکن دل عارف پرده ندارد و ازین حال آگاه است و در مشاهده ازین مقصود  
حقیقی، چنانچه می فرماید :

دلی که معرفت نور و صفا دید زهر چیزی که دید اوّل خدا دید

و چون گفته شد که وجود واجب بدیهیست اما لازم نیست که علم بدیهی بدیهی  
باشد پس اگر ناظری گوید که مسلم که وجود که عین و اجبست بدیهیست اما چون علم  
بداهت او نه بدیهیست نفی استدلال نتوان کرد و از طریق فکر تواند بود که آخر معرفت  
وجود رسد که عین و اجبست یعنی بدانند که بدیهیست با او گفته شود که بجز 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 تعصب و دوم  
نوری که بر سبیل مدد از عالم قدس الهی در دل صاحب فکرت درخشان گردد تا بان  
روشنائی عقلش از ظلام زلل محفوظ ماند و کام تفکر است نهد الا از تفکری که با او  
تجرید و تأیید نباشد مقصود نتواند رسید، چنانچه فرمود :

بود فکر نکو را شرط تجرید پس آنکه لمعه از برق تأیید  
هر انکس را که ایزد راه نمود ز استعمال منطبق هیچ نکشود

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  
اگر نه چون حیرت نبودی و کشف و مشاهده حاصل می بود چه حاجت بمنطق می افتاد  
و چه ضرورت در استدلال (۱۹) از ممکن بواجب باعث می شد لاجرم گفت :

حکیم فلسفی چون هست حیران نمی بیند از اشیا جز که امکان

از امکان میکند اثبات واجب ازان حیران شد اندر ذات واجب

چه اگر بنور واجب تعالیٰ ذات او بشناختی و با وجود بداهت امر خود را بغلط بیند حق

که این امر نه بدیهی است حیران نشدی اما چون استدلال از وجود ممکن می کند بذات  
واجب حیران می شود بواسطه اموری که در طریق استدلال سبب حیرت می گردد که دور  
و تسلسل ازان جمله است و در برهان او از تکاب ابطال آن لازم و صورت برهان  
او اینست که می گویند که ممکن الوجود را ناچار است از مزجی در وجود که نه ممکن بود  
چه ترجیح وجود ممکن از طرف ممکن مؤدی بدور یا تسلسل می شود که هر دو محال و باطل است  
پس ماند که مزج وجود ممکن واجب باشد و ممکن بوجود آمده است پس واجب الوجود  
که مزج وجود اوست موجود بود و چون مرکب ابطال دور و تسلسل شد زمانی فکر  
در دور می کند که توقف چیزی است به چیزی که موقوف است بدو و زمانی در تسلسل  
اندیشه می نماید و آن توقف چیزیست بر چیزی که آن چیز موقوف باشد بر چیزی

۱- ف : ز اشیا غیر امکان .

۲- ف : ز .

دیگرالی غیرالنهاییه و مقصود او از فکر در دور و تسلسل تا ابطال کند آنست که از  
عدم دور و تسلسل استدلال بوجود واجب کند اگرچه ابطال دور با قسم آن وضوحی دارد  
اما در ابطال تسلسل نظر است پس ازین جهت و جهاتی دیگر در اثبات واجب حیران می  
شود چنانچه ناظم اشارت ببعض طرق حیرت او می کند که می گویند :

کمی از دور دارد سیر معکوس کمی اندر تسلسل کشته محبوس

در ابطال دور می فرماید که سیر معکوس دارد اشارت بانک از موقوف علیه باز  
می کردد 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 می فرماید (۲۰) که محبوس است  
که در سلسله ممکنات غیر متناهی فکر میکنند که هرکمی اگر متوقف بر دیگر است باطل است و از  
قید این فکر در از بیرون نمی آید یا مراد بحسب او آنست که در تسلسل بازمانده است که ابطال  
آنرا تمام نمی تواند کرد و فی الحقیقه اگر نظر کرده شود خود جس او از جانب عقل اوست  
که در وجود بتعدد قابل شده است و از تعدد سلسله تسلسل اسباب در پای فکرش  
بجیده و قیدش کرده تا ناظم می فرماید :

چو عقلش کرد درستی تو عقل فرو بجید پایش در تسلسل

حکیم در اقامت برهان که در استدلال می کند از ممکن بسومی واجب اگر فکر آن  
کرده که مقتضای و بصددها تبیین الاشیاء از حادث قدیم بدانند درین موضع باری  
مشکل است چه حق راضی و ندی نیست . چنانچه ناظم اشارت فرمود که :

ظهور جمله اشیا بصدت ولی حق را نه مانند و ندت

صدت مانع در ذاتست و ندت تشارک در صفات و مثلیت اعم از هر

و روشنیست که ممکن چون بخود نیست و بواجب تعالی قایم است نه ممانع 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 بصد توان شناخت چو نبود ذات حق راضد  
 و ممانع:

ندارد ممکن از واجب نمونه چگونه دانیش آخر چگونه

معرفت ذات واجب الوجود بوسیله ممکن الوجود کسی که گمان برد از جهل او باشد  
 چه معرفت اجلی باید و حال آنکه بیدائی نور امکان در جنب بیدائی نور و خوب به مشابته  
 روشنائی شمع است بنسبت با شعاع آفتاب عالم تاب که بیابان در بیابان فروخته  
 باشند در روزنه تابان بود پس 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 سهولت دریابد و  
 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 با استدلال از ممکن نیست و حدث امکان و اسطر  
 معرفت قدیم نمی توان ساخت و اگر عقل منتهی معرفت واجب نشود نباید گفت که چون

واجب الوجود از ممکن الوجود ثابت نکشت 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 نیز دیده اصحاب کشف هر عالم که ممکن الوجود است متجدد می شود.  
 پس چنانچه اور قدیم بالذات نمی گویند سزاوار آنست که قدیم بالزمانش نیز نخواهند  
 بفضولی عقل تصرف در آنچه نمی دانند کنند چه هر کس را که غلطی واقع شده در حیرتی افتاده  
 از مگر عقل ناقص بوزه است چنانچه در ابیات تمثیل اشاره بان می رود :

اگر خورشید بر یک حال بودی      شعاع او بیک منوال بودی

ندانستی کسی کین بر تو اوست      نبودی، هیچ مغز از فرق تا پوست

معرفت نوری که در ظهور نقل و تحویل و طلوع و غروب و استوا و زوال دارد اساساً  
 چه ازین عوارض بحال او استدلال می توان کرد. چنانچه در قرص آفتاب و اگر نه اختلاف  
 احوال او بوزی متبیین نکشتی که آفتاب پرتوی دارد که در احوال مختلفه اشیا متنوعه  
 را بان پرتو آثار کونا کون می نهند. بخلاف نوری که در ظهور عوارض مذکوره ندارد  
 که از ان عوارض استدلال بحال او رود پس معرفت او اگر نه بر سبیل کشف  
 و تجلی بوز بسی دشوار است و ازینجاست که معرفت نور واجب که هستی این عالم امکانی  
 تابش اوست از راه استدلال حاصل کردن مؤدسی بجز تست چه موجبات استدلال  
 که در غیر او مثل آفتاب هست در نسبت با آنکه تابش علی الوجود دارد و بواسطه  
 این معنی عقول ضعیفه را (۲۲) غلط می افتد و عدم تغیر و تبدل و قیام بذات خود

که صفت آن نور است نسبت با تابش او می کنند از جهت دوام ظهور و پندارند  
 که تابش بخود ظاهر است 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 بعلیه تابش خویش محتجب  
 است و آن تابش اگرچه دائمی است اما در هر طرفه العین متحد است پس او را دائمی  
 است در عین تجدد دوامی که مستلزم قدم ذاتی و زمانی، هیچ کدام نیست لیکن  
 هر کس بقدر (بفکر) خویش درین مدارک تعقلی دارد و تجلی و اکثر دور افتاده اند و  
 متخیرند. چنانچه در ابیاتی که می آید ناظم قدس سوره تنبیه بان میفرماید: می گویند:

جهان جمله فروغ نور حق دان	حق اند روی زبید نیست پنهان
چو نور حق ندارد نقل و تحویل	نیاید اندرو تغییر و تبدیل
تو پنداری جهان خود هستن دایم	بذات خویشتن پیوسته قائم
کسی که عقل دور اندیش دارد	بسی سرکشگی در پیش دارد
ز دور اندیشی عقل و فضولی	یکی شد فلسفی دیگر حلولی

فلسفه فن نظر و بحث است و این لفظ از لغت یونانیان مأخوذ است  
 مستفاد از و بلغت فرس دوستی دانش و منسوب باین فن را فلسفی گویند و از  
 عقاید فلاسفه چند چیز هست که نزد علماء شریعت بان مکفرند مثل قدم عالم و انکار  
 حشر جسمانی و نفی عالمیت حق تعالی بجزئیات و حلول حاشا لله اعتقاد در آئین حق  
 تعالی است در اشیاء لطیفه مثل حلول او در وجه لطیف انسانی یا جسم او یا دل صنوبری

او و هم اعتقاد فلسفی در مذکورات متقدمه باطل است از جهت عدم برهان غیر  
منقوض بر مدعی و از جهت وجود دلیل نقلی از قرآن و حدیث و اجماع برخلاف  
آن و هم اعتقاد حلولی چه ادله عقلیه و حج نقیله بر تنزیه و تقدیس واجب تعالی  
از جسم و جوهر بوزن که حلول در آن متصور است قابل استلزام است لاجرم صاحب کتاب رحمه الله  
در موضع تقریح ذکر ایشان میکند (۲۳) و بعد از آن بذكر دیگران که در بطلان اعتقاد  
یا غلط فہم با ایشان برابر نیستند بلکه در منزل شکوک و شبهہ باز مانده اند مشغول می شوند  
و چون قصور همه از جهت تعقل غیر صائب واقع است تشبیه تکرر استدلال میکنند و اغرا  
بر تہیہ ذوق کشف میفرماید کہ :

خرد نیست تاب نور آن روی      برد از بہر او چشمی دگر جوی  
بنور آن روی اشعہ ظهور ذاتی      مینخواہد و چشم دیگر قوت ادراک کشفی ؛  
دو چشم فلسفی چون بود احوال      ز وحدت دیدن حق شد معطل  
احوال یکی را دومی بیند و فلسفی چون زاید بر وجود واجب اثبات وجود ممکن  
می کند علی سبیل الحقیقۃ و الوقوع و بحقیقت در خارج جز یک وجود واجب جزیری دیگر  
نیست لاجرم او را احوال خواند و از مشاہدہ وحدت حق معطلش گفت کہ :

ز نا بنیاتی آمد رای تشبیه      ز یک چشمی ست ادراکات تنزیہ  
تشبیه بحسب لغت مانند کردن است و تنزیہ پاک داشتن و نزد علماء شرع  
تشبیه اثبات کردن صفات مخلوقات است خالق را تنزیہ عن ذلک و تنزیہ نفی  
صفات مخلوقات است از خالق و نفی ہر چه در نقصی و عیبی باشد از وجہ جل قدسہ  
و با اصطلاح صوفیہ موجدیہ تشبیه اصناف تعینات است بسوی وجود واحد مطلق



و اضافت او بسوی تعینات و تنزیه اسقاط آن اضافات و بهر تقدیر تشبیه را از آن  
 جهت گفت که از نابینائی است که نابینا آنچه نمی بیند سر زمانش مانند بجزی  
 می کند و صفاتی که در او نمی باید اثبات می کند و اضافتی که نمی شاید جایز می دارد  
 و تنزیه را از آن سبب گفت که از یک چشمی است که یک چشم ادراک مشیع 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 بر آنست که آن طرف نه از حد مرئی است و مرئی مجرد است از آن و اسقاط  
 اضافت آن طرف از مرئی می باید کرد چنانچه گفت :

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

(۲۴) اعتقاد انتقال روح از بدن انسان به بدن انسان اعتقاد نسخ است و بدن  
 حیوان اعتقاد نسخ و بصورت نباتی و معدنی رسخ و دوران روح بر جمیع تا نشاء خود  
 تمام کند نسخ و اعتقاد هر چهار معنی نزد اهل حق باطل است و ناظم قدس سره تعرض باشد که  
 تناسخست نمود و فرمود که کفر و باطل است اما کفر بودنش بواسطه آنکه مستلزم نفی اعاده  
 اجزا اصلیه می شود که عبارت از حشر جسد است و اما بطلانش نظر به مذمب ارسطو و آن  
 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 کبر که از تنگ چشمی است که در دیده  
 تصور تناسخی نمی کنجد که هر بدنی ابتدائی را روحی فایض باشد و در تعلق آن بدن متعالی  
 وسیع در ثواب و عقاب و مکافات و مجازات شخص را ثابت بود بهر کیفیت که آن  
 بدن باشد در نشاء و برزخ و حشر و از اینجا دریافته می شود که معتقد تناسخ در قدرت

حق تعالی سعت و مجال فیض تصور نمی کند اینست غایه حوصله تنگ :

چو امکه بی نصیب از هر کمالست      کسی کورا طریقی اعترالست

تناسخی را تنگ چشم گفته با وجود اصافت کفر و معترلی را شبیه امکه خواند که دیده  
ندارد از جهت آنکه نفی امکان رویت میکند در دنیا و چندان علوم می کند که در آخرت نیز  
جایز نمی دارد زهی از مشاهده معزول و از حق مبحور و از همه کمالی محروم :

رمد دارد دو چشم اهل ظاهر      که از ظاهر نه بیند جز منظر

اهل ظاهر که ایشان علماء رسوم اند دیدگان بصرو بصیرت باز کرده اند لیکن چشمشان  
آشفته و در دمنست و نیک نمی توانند کشاد که از ادراک ظواهر اشیا با دراک بواطن  
اشیا نقل کنند پس بواسطه 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 اصاف دورست چنانچه گوید :

نه بر چه ترا نیست کسی را نبوذ :

کلامی کان ندارد ذوق توحید      بتاریکی درست از غیم تقلید

و از طبقه علماء رسوم متکلمه در نفی وحدت وجود مبالغت بیش می کنند که دیگران  
گاه هست که میگویند که ما از ادراک این معنی عاجزیم و متکلم می گویند که من بدلیل مدغم  
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. اما فی الواقع فرقت میان شیخ دین و پیشوای

اهل یقین المؤمنین من اللہ بساطع نور التوجیہ المستبین رئیس اهل السنۃ الشیخ ابی الحسن  
الاشعری و میان سایر متکلمان که او از مبالغه که ایشان می کنند بغایت دورست و تابع  
او و ایم با نور توجیه در حضور:

در و هر چه بگفتند از کم و بیش نشانی داده اند از دیده خویش  
فرق حق و باطل هر کسی را از آنجا نشان و خبرست که او را دریافت دیده و نظرست  
و کما هو حقه معرفت واجب الوجود کس را حاصل نه:  
منزله ذاتش از چه و چه و چون تعالی شأنه عما یقولون  
سؤال:

کدامین فکر ما را شرط است چرا که (که) طاعت و کاهمی گنا مست  
چون سخن در اصل فکر بحکم بیان رسید و مطلقاً نفی توصل با و در سلوک سبیل حق کرده  
نشد جای آنست که سبیل سؤال کند که اگر ساکن بوسیده فکر راه رود چون فکر باعتبار  
متعلق مختلف است کدام فکر شرطست که بد و توصل جویند و حکمت جمیعت که در لسان  
شرع فکری مامور به و طاعتست و فکری منہی عنه و معصیت.

جواب:

در آن فکر کردن شرط است ولی در ذات حق محض گنا مست  
میفرماید که شرط سلوک را معرفت آنست که در نشانه های فعلی و وصفی حضرت حق  
تعالی فکر کنند و در نعمت های او تا مثل نمایند تا از آن آلا و نعم (۲۶) به ستایش

وثنای واجب الوجود منتهی کردند و در ذات اقدسش فکر نکنند چه فکر تربیت (ترتیب) امور است در ذہن از جهت تحصیل معرفت حقیقتی که از ان امور فراہم آید و این معنی مستلزماً کثرتست و در ذات باری تعالی کثرت مجال ندارد و تصور آن و سوسہ شیطان و عین عصیانست و در خبر آمدہ است کہ تفکر وافی آلاء اللہ و لا تفکروا فی ذات اللہ و اہل مکاشفہ خود برانند کہ معرفت ذات واجب الوجود را احتیاج بحصول نیست و کشف از بدہمت این معنی مبنی است و دانستہ دانستن تحصیل حاصل می شود و راجع باجالت (بہ اجالت) محال بودن (چنانچہ می فرماید کہ :

بوجود ذات حق اندیشہ باطل محال محض دان تحصیل حاصل  
 و نزد اہل مشاہدہ اجلا و اجل از نور واجب دیگر چیزی نیست و ماسومی او با وجود و قایم و نمایندہ . چنانچہ بران الماعرفۃ و باز اینجا تا ظلم از باب مزید ایضاً اشارت بان می کند کہ :

چو آیاتش روشن گشته از ذات نکر و ذات او روشن ز آیات  
 ہمہ عالم بنور اوست پیدا کجا او کرد ذات عالم ہویدا  
 و از آنجا کہ اطلاق اوست و عظمت جلال او با آنکہ بیج ذرہ از موجودات  
 بی پر تو آفتاب ظہور او وجود ندارد . نور محیط او در مظاہر مراتب عالم نمی گنجد از دو جهت  
 یکی آنکہ مظاہر حادث و منتهی است و نور او قدیم و بی پایان دیگر آن نور علی سبیل الاطلاق  
 اگر بی پردہ اسما و صفات و قید افعال و آیات اشراق می کند بر مصداق : لا حرقت  
 سبحات و جہہ ما انتہی الیہ بصرہ من خلقہ ، نام و نشان عالم نمی ماند با وجود این معنی  
 چگونه معرفت آن حضرت بوسیلہ عالم و مظاہر آن طمع توان داشت چنانکہ اشارت

فرمود:

بکنجد نور ذات اندر منظر که سجات جلاش هست قاهر  
 و اگر عقل قاصر نپندارد که بوسیده استدلال از منظر همان بنور مطلق بی پایان  
 حق می توان رسید مثل (بافتح م و ثناء) ادچو خفاشی باشد که با آنکه دیده او توت  
 (۲۷) آفتاب دیدن ندارد دعوی کند که من نور او فاش می بینم. هوشمند ازین  
 حال لعراض 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 بمنزل جبرئیل  
 است در راه معراج احمدی که با وجود مقصد هزار بال از غلبه نور جلال می اندیشد و از آن  
 مشهد بازمی ایستد که "لودنوت انمله لا حترقت"؛ چنانچه ناظم لطیف میفرماید که:  
 در آن موضع که نور حق دلیلیست چه جای گفت و گوی جبرئیل است  
 فرشته کز چه دارد قرب درگاه بکنجد در مقام بی مع اللہ  
 چه در آن وقت و حال تعیین ملک مقرب و نبی مرسل که اشارت به جبرئیل امین  
 و بحضرت سید المرسلین باشد بحکم توجیه مطلق و اقتضای نور وحدت از میان برخاسته  
 چنانچه فرمود:

چو نور او ملک را پر بسوزد خرد را جمله پا و سر بسوزد  
 کاسی که ملکی چون جبرئیل مثل مشتری در مقارنه آفتاب از تاب احتراق در آن نور  
 کناره می کند و آلامی سوزد، عقل انسانی چه ثابت دارد که در آن سجات بهمکی مضحک نکرد  
 و محترق نشود. پس با وجود این حال بنور عقل چگونه کسی معرفت ذات ذی الجلال

حاصل کند:

بود نور خرد در ذات انور      بسان چشم سرد چشمه خور

بیایند دانست که انوار دو قسم است انوار محسوسه و انوار معقوله و در هر یکی ازین دو قسم تفاوت بسیار در میان انواع و افراد آن واقع است اما در انوار محسوسه میان نور نار و نور کواکب و میان جمله آتش و زبانه او و میان زبانه آتشی که از بنبرگ باشد و خاشاک و میان آتشی که بمدد موم یار و عن افروزد و میان کواکب نیز همین صورت بین است و در آن اختلاف یا بحسب اصل باشد. چنانچه میان آفتاب و ماه یا بحسب دوری از بیننده چنانچه ماه و کیوان (۲۸) و اما در انوار معقوله میان انوار نفوس که اشراقیان آنرا انوار سپیدی می خوانند و انوار عقول که آنرا انوار قاهره گویند و میان انوار نفوس و عقول و انوار جواهر ملائیک. اگر نفوس و عقول را تسمیه بملائیک نکنند و بالای انوار نفوس و عقول و انوار جواهر ملائیک نور قاهر واجب تعالی 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 غلبه ظهور شبیه می افتد که نه محسوس است اما 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 تجلیست جو اس در ادراک او تیره و عقول در و بدان او خیره. "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ" اشارت در استانهای جلال او

بی رفتار و عبارت در نشانه‌های جمال او بی گفتار و چنانچه ناظم فرمود خرد از دیدن او که نهایت ندارد بغایت بی دیدار چشم سراز چشمه خورشید چه مقدار شعاع بر تابد تا خرد نیز از آن نور چه بهره یابد و سبب نایافت عقل آن نور اظهر و موجود اکبر بختی که بحد تعبیر و مجال تعریف رسد متعدد است اول آنکه آن نور کمنه و پایان ندارد دیگر دیده عقل در ادراک او ضعیف و تابش اشعه او قوی دیگر با وجود غلبه لمعان چنان بر مدارک چشم و دل و جان نزدیک است و باریشه در کان در میان که از غایت نزدیکی نور او منع ادراک می‌کند و این معنی در عالم صورت مثالی دارد که بیننده آنچه می‌خواهد که ببیند چون ملاقی دیده کرد آنده تواند دید. چنانچه نظم ناظم برین منتظم است که:

چو مبهر در نظر نزدیک کردد      بصر ز ادراک او تاریک کردد

سوال برین معنی که گفته شد وارد است که مراد باین مبهر قریب که از غایت قرب مانع ادراک اوست چیست اگر وحدت ذاتست بی پرده مقارن (۲۹) اشیا نیست چه در حدیث صحیح آمده است که "حجاب النور لو كشف لاحترق سبحات وجه ما انتهی الیه بصره من خلقه" و اگر کثرت تعینات است نه او مبهر قریب باشد تا بواسطه قرب منع ادراک او لازم آید بلکه آن کثرت که پرده وحدت است مبهر قریب بود پس بواسطه پرده مدرک نشود نه بواسطه قرب جواب از سوال مقدر می‌فرماید که همچنانک روشنائی وحدت نور ذاتست سیاهی کثرت نیز نور ذاتست از وحدت ذات خود بخود روشنائی و از کثرت تعینات اسما و صفات و افعال و آثار عالم باور روشن. چنانچه گفت:

سیاهی کرد بدانی نور ذاتست      بتاریکی درون آب جابست

ذات هستی پناه ظاهر باین نور سیاه هست که نور اوست و با او مثل چون

آب حیات با ظلمات و این کثرت تعینات روشن که تعبیر از و بسیار ہی رفته. چنانچه در عبارت عرفست که از کثرت بسیار ہی تفسیر کنند نزد این طایفه از وجه وجود و وحدت عین ذاتست و از وجه ظهور و کثرت غیر ذات و بہر حال چون صفات نور کہ ظہور خود و اظہار غیر است در وہبت نورش توان خواند اما باعتبار تعبیر از و بسیار ہی نور سیاہ اگرچہ غریبست کہ نور سیاہ باشد لیکن، "واذواقم تاتی بکل غریبۃ"، و ازین روی کہ این نور سیاہست و خاصیت سواد قبض نور حدقہ دیدگان بید و ہنہا نرا در وجای نظر و تأمل نیست :

سبب جز قلیض نور بہر نیست      نظر بجز ارکین جای نظر نیست

بس با وجود آنکہ نور است چون در لباس سواد است با ہمہ بیدایی از نظر پناہست از فرط ظہور ہمہ دید ہا رسیدہ و از سیاہی نور بیخ دیدہ اوراندیدہ از غایت لطافت اندیشہ از دور و ہمہ اندیشہا با او در حضور: لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، نہایت این کار و بار آنست کہ بدانی کہ چنانچہ هست، نمیدانی و آنچه فی الجملہ می بینی بحقیقت نمی بینی ناظم قدس سترہ میگو اشارہ میکند:

(۳۰) چہ نسبت خاک را با حضرت پاک      کہ ادر اکنت عجز از درک ادر اک

و عدم مناسبت میان خداوند عالم و بندہ خاکی کہ ازین بیت استفادست بہت آن دانستنیست ظاہر اصراف حقیقت و اجبی است کہ وحدت حقیقی از خصایص

۱- الانعام : ۱۰۴.

۲- ۴ : عالم .



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 تعالی که واجب الوجود  
 است مناسبت باشد. پس نظر باین دو معنی کثرت معبر بسیاری که از جانب ممکن منفرد  
 است مانع ممکن باشد از ادراک واجب تعالی و پرده راه او و اگر چه بوجهی چنانچه سابق  
 ایمانی بآن رفت این سیاهی هم نور ظهور واجبست تا او بنور خود محتجب باشد و ممکن بوجه  
 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 :

سیره رومی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد واللہ اعلم

و اگر نیک تأمل رو ذاین کثرت که سیره رومی ممکن است داعیست بر احتیاج و  
 استناد او در وجود و احتیاج و استناد در تعقل و تحقق محض فقر می که در کفته اند که  
 "الفقر سواد الوجه فی الدارین"، و این سواد بزرگترین، نسبتی که مستلزم کثرتی و سیاهی  
 است :

سواد الوجه فی الدارین درویش سواد عظیم آمد بی کم و بیش

این معنی که کفته آمد مناسب مذکورانیست 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 معنی وحدت  
 صرف و اطلاق ذات سادح شود و در کفته باشد و امثال این معانی سابق و لاحق  
 بغایت دقیق است لاجرم می فرماید :

چه میگویم که هست این نکته باریک شب روشن میان روز تاریک  
 (۳۱) یشب روشن ذات مطلق میخوابد که بخود هست و بیداست محجب در حجاب  
 روز تعینات که بحق هستند و بیدارند و بخود نیست مناسب آنچه گذشته یا بشب  
 روشن معرفت بین وجدانی و کشف صریح عرفانی میخوابد در میان روز تاریک رسوم  
 و اصطلاحات که خالی از تعلیقات نسبت یا از شب روشن خواسته است معانی جلیله  
 جلیله مکشوف در کسوت روز تاریک الفاظ و حروف درین موضع که بیان ظهور نور و آ  
 در دو مرتبه اطلاق و تفسیر میروند سخن در حقیقت ممکن بحد تبیین میرسد چه معانی  
 بلند و لطایف ارجند متوقع است که مذکور کرد اما چون افهام قاصرست و تمهت قصیر  
 و منکر و معترض کثیر اولی آنست که قدم ازین بساط کشیده دارند و قلم ازین مناظر کوتاه  
 و حقیقت حال پوشیده و لند:

درین مشهد که انوار تجلیست سخن دارم ولی ناکفتن الیست  
 سخن در نور قاهر واجب الوجود تقدیم یافت که بیدار عقل مقیّد بر امن ادراک  
 آن نور مطلق نمی توان کشت چه در سطوت غلبه تجلی او مدارک مضحک و مساکت منجمیت  
 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 میروند این پردها منع رویت نور نمی کند  
 چه صافی و لطیف اند اما احراق نور را حایل اند و ادراک بیننده را مده پس باین تمثیل  
 که می آید معنی که گفته شد ادا میفرماید:

مثیل :

اگر خواهی که بینی چشمه خور ترا حاجت فتنه با جرم دیگر  
 چه این جرم دیگر چون حایلی می شود میان دیده و غلبه نور آفتاب که از چشمه  
 آن منبعث است که نمی گذارد که سطوت اشعه اودراک را مانع شود چون آب مثلاً  
 که نور آفتاب از او مشاهده می رود بسهولت و نیک مدرک می گردد چنانچه فرموده :  
 چو چشم سرند ارد طاقت تاب توان خورشید تابان دید در آب  
 از و چون روشنی کمتر نماید در ادراک تو حالی میفرزاید

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

عدم آئینه هستیست مطلق کزو بید است عکس تابش حق

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

۱- F: طاقت و تاب . ۲- F: هستی هست .

گفت و در خارج ذهن معین است که وجود محقق است و واحد است چرا که اختلافی در وجود نیست. هر متعددی و متکثری که تصور افند غیر وجود باشد و در خارج محقق نبوذ بلی معتبر عقلی بود و شک نیست که عقل را کثرتی مدرک است پس آن کثرت در معتبرات معقوله باشند در وجود در خارج محقق و آن امور ذهنیه متکثره بحقیقت یا صور ذوات باشند یا صور صفات که در ذهن متصور می گردد و چون در خارج محقق نیستند چنان دان که در عدمند پس نیستند من حیث الخارج و هستند من حیث الوجود. اکنون در عدم که من حیث الوجود هستند عقل از کجا حکم بر هستی ایشان می کند از اقتران و اتصاف بوجود اتصافی در ذهن چنانچه واقع است یا اتصافی در خارج بر سبیل غلط پس همه صورتهای وجودی می شوند که در عدم نمایش دارند و تا بشهای (۳۳) وجود مطلق اند که طایفه در مقابل عدم که باطلش نامیده اند حقیقت 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 چیست محاذات تقابل عدم است با وجود. چنانچه فرمود :

عدم چون کشت هستی را مقابل درو عکسی شد اندر حال حاصل

و این عکس که صورت وجودی است در آئینه عدم چون بکیفیات مختلفه تکرار یابد بسیار شود و همه عکس وجود باشد که در عدم نموده شده و چنانچه با عکاس صورت صاحب صورت شناخته می شود وجود که صاحب صورت این صورتهاست و واحد و غیر متعدد و متکثر ظهور باین صورتهای کرده باشند و حدش درین کثرت روی نموده چنانچه

اشارت فرمود:

شذآن و حدت ازین کثرت بیدار یکی را چون شمردی کثرت بسیار  
و چون در عکس مذکور که صورت وجود است تکرار و تجدد مفروض است کثرت  
بی نهایت در ظهور صور معتبره و وجودی تصور افته که بحقیقه آن صورتها جز وجود نبوده  
که تکرار و تجدد مفروض است کثرت بی نهایت چنانچه در اصل عدد که یکیست که تکرار  
اسامی بی نهایت می شود. چنانچه گفت:

عدد که چه یکی دارد بدایت و لیکن هرگز نش نبوده نهایت

فایده ظهور این صور متکثره از وجود واحد در آئینه عدم چیست معرفت وجود واحد  
در مراتب متعدده بصفات و اسامی تعینات و تقییدات مختلفه که بواسطه آنها کنج  
وجود شناخته می شود و بی ظهور آن صورتها کنج پنهانست و آن صور که جوهر و عروص  
نفسیه است از وجود در آئینه عدم از ان جهت نمایش دارند که عدم را صفا و صفاتی  
معنوی هست و آن نیست الا قطع اصافات و وجودی از و در تعقل نفس او (۳۴)  
و چون آن اصافات با و بیوست صورتهای وجودیست آن اصافات که بواسطه  
او اعتبار یافته چنانچه صورت بواسطه آئینه اعتباری یابد و عبارتی که مبتنی این معنی  
عزیز باشد آنست که تو کوئی 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 بین که  
ناظم چه میفرماید:

عدم در ذات خود چون بود صافی از و با ظاهراً مد کنج مخفی

شاهد و معین این معنی که گفته شد حدیث قدسی است که حق تعالی فرمود:  
 "كنت كنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف" و بی ملاحظه مفسرین  
 این حدیث هر چند آنچه تقریر رفت عقل دریا بزدل را اطمینان یافت تا کواهل نقل  
 از شرع گذراننده شود:

حدیث کنت کُنْزاً رَافِزاً و خِوَانُ کِه تا بیدا به بینی سترنپان

این معانی که سابق شد چون بغایت دقیق افتاده ناظم قدس سوره ابراز  
 مراد می کند و تتیمم سخن پس میفرماید که:

عدم آئینه عالم عکس و انسان چو چشم عکس در روی شخص نپان

یعنی عدم آئینه صورت وجودیست که عکس وجود است چنانچه صورت از  
 خداوند صورت در آئینه عکس اوست و همچنان چه عکس سبب معرفت خداوند عکس  
 و صورت است و نشانه وجود او این عکس که مشتمل است بر صور وجودی سبب معرفت  
 وجود و نشانه اوست لاجرم عالمش خواند و انسان را چشم این عکس گفت بدو معنی یکی  
 آنکه از جمله این عکس که عالم است نفس و اشرف اوست و النفس اشرف شی را  
 عین گویند چون چشم کالا و متاع دیگر آنکه بسبب چشم ادراک اشیا می رود که در رویت  
 متصور است و بواسطه انسان ادراک می رود هر چه در رویت ازان (۳۵) بالاتر  
 خواه رویت صوری و خواه معنوی چنانچه بجواسطش ادراک محسوسات می رود و بعقلش  
 ادراک معقولات و بقوت کاشف اش ادراک امری مطلق از هر دو بعضی از مشایخ  
 طایفه گفتند: "الانسان من العالم عین صدقه الله الذی لاینام" و چون در هر صدقه  
 انسانی می نماید که شخص انسانی قائم است و آنرا مرد مک دیده می گویند و آنست

نور دیده که بواسطه او همه مبصرات مرئی می گردد درین حدقه که انسانست باید که شخصی قایم باشد که مردمک این دیده و نور این چشم بود آن شخص که امست 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 یانسان کی جهان بین عالم است دیده می شود و انسان هستی مطلق می بیند ولی هستی مطلق نمی بیند زیرا که دیده مردم خود نمی بیند اگر نه انسان بودی هیچ چیز مردمک نشدی بلکه اگر نه هستی مطلق در عین او قایم بودی پس اشیا بواسطه انسان مردمک می شود که حدقه حق است در عالم بلکه بواسطه حق درین حدقه بین که ناظم چگونه انسانرا باین معانی که مشروح کشت مخاطب می سازد.

میکوید:

تو چشم عکسی و او نور دیده است      بدیده دیده زان دیده دیده است

قافیه مصرع اول دیده است باها مکتوب نام چشم و قافیه مصرع ثانی دیدست بیها معنی ظاهر و بین "بدیده دیده زان دیده دیده است" یعنی چشم که انسانست دیده اشیا را ای انسان زان جهت اشیا مرئی دیده شده پیدا و روشنست و بیایدانست که اصل این جهان بین که انسانست چیست اصل او از همه اجزای عالم که جمع صورتها وجود است فراهم آمده به لطیفترین جمعیتی چون انتخابی از کتابی و نطفه از زنده پس همانست که با جزا

انسان شده است و انسان چون مدرک کلیات و جزویات است لابد صور جزویات  
و کلیات در آئینه نفس او مرتسم باشد و آنچه در عالم بحسب حقیقت نموده در  
بحسب صورت آن حقیقت نمایش کرده پس او جهانی (۳۶) دیگر باشد که  
هر چه در جهان طبع هست در جهان نفس او هست بی نظیر میفرماید:

جهان انسان شد و انسان جهانی ازین پاکیزه تر نبود بیانی

اما این قدر بیاید 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  
حقیقت و عالمش میخوانند نزد کشف این طایفه عین حق و هستی مطلق است  
بلکه انکه رائی است و آنچه مرئی است و هر دینده که در میانست و هر دیدار که واسطه  
عیانست همه حقیقت اوست. چرا که وجود واجب را ظهور تفصیلی در مرتبه امکان  
است:

چونیکو بگری در اصل این کار همو بینده هم دیده است و دیدار

همه اوست و بجهه حال مدد از او. چنانچه در شان بنده مؤمن مقرب حضرت  
عزت علت کلمه میفرماید، "وما یزال العبد یتقرب الی بالتواقل حتی احبه فاذا  
احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الذی یمسها و  
رجله الذی یمشی بها؛" ناظم اشارت باین حدیث کرد که گفت:

حدیث قدسی این معنی بیان کرد و بی یسمع و بی یبصر عیان کرد

این حول و قوت نه تنها افراد انسانرا از دست که فیض و صفی و اسمائی و بسط

فعلی و آلائی حضرت او جهان ممکنات را همه فرو گرفته؛



جهانرا سر بسر آئینه دان      بهر یک ذره در صد مهربان

خورشیدها آثار و اوصاف اسما:

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

دیاهای لطیف افعال و آلا:

بهر جزوی ز خاک ارنبری است      هزاران آدم اند روی هوید است

چون گفته شد که آثار اسما و صفات نه مخصوص بنظر آدم است کویا قایلی می گویند

مسلم، اما قبول جمعیت آثار اسما و صفات آدم راست جواب از قول مقدر می فرماید که  
 بمقتضی "فی کل شیء معنی کل شیء" در قوت هر ذره از جو هر خاک که اصل وجود آدمست  
 هست که قبول معنی جمعی اسمائی بکند تکرار خلع و لبس (۳۷) یا بتقدیر ظهور کمال افراد  
 از درآنان ظهور و این معنی برابر با ذوق و مکاشفه و اصحاب وجد و مشاهد مستور  
 و مخفی نیست هر چند این جزو خاک نسبت با آدم بغایت حقیر می نماید. اما همان آثار  
 که از معانی اسما و اوصاف الهی با آدم پیوسته بفعل به این جزو خاک پیوسته  
 بحسب (بحسب ۹) قوت 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 ازینجا فرمود:

بعضایه هم چندیل است      با سما قطره مانند نیل است

چربیل دست و پای دارد و پشته دارد، بیل خرطوم دارد و پشته نیشش 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 معنی جمع اسما

الهی که متضمن تفصیل امور بی نهایت است در همه افراد کاینات و ذرات ممکنات  
در چیز جلوه و مکان ظهور است و تفصیل آثار او در همه بقوت و موقوف آنکه موانع  
مرتفع می شود و معذات مجتمع می گردد و از هر صورتی معینها جلوه می کند و از هر تعینی  
تعینها باز دیده می گردد:

دل هر حبه صد خرمن آمد      جهانی در دل یک ارزن آمد  
بپر پشته در جای جانی      درون نقطه چشم آسمانی  
پشته با وجود حقارت حال و صغریا بال جانی مدبر دارد از نور بس بلند مرتبه که  
تدبیر امور او می کند در پروازش بقوت او پرواز است و در اخذ غذا بیش بواسطه  
او دهن باز و نقطه چشم با خردی جسم نوری در پرده او نهاده اند که صورت آسمانی بدین  
عظیمی بسبب آن نور در آن مدرکست:

بدان خردی که آمد حبه دل      خداوند دو عالم راست منزل  
خونی سیاه در اندرون دل صنوبری می باشد، منبعث از دقت حیات در دل  
صنوبری که شاخ شاخ در نشو و نماست و آنرا حبه القلوب خوانند و هر م او بغایت خرد  
و با وجود خردی (۳۸) در جمله شهرستان وجود بنده مؤمن سر پرده جلال و عظمت خداوند  
تعالی درو بر افراشته شده، زیرا که مایه حیات و آکا می است و مرکز ادراکی که تصدیق  
همه کمالات الهی بآن حاصل می شود، بس نزدل عزت و کبریای او از راه معنی نه از روی  
صورت آنجا بود، چنانچه میفرماید:

درو در جمع کشته هر دو عالم      کمی ابلیس کرد ذکاه آدم  
و این حبه القلب بسبب اثر جمال و جلال از تصرف کمال وصف حق درود آید

منقلب است در اوصاف و ادراکش در امور مختلف گاه از زخمه جلال منقبض  
 و گاه از نواخت جمال منبسط و گاه از تاب رو در ظلمات قهر سرگردان و گاه در  
 صدر قبول غرق انوار لطف بی پایان ناچار صفات متقابل و معانی مختلفه از صورت  
 بند درو از عالم دنیا خیالات و از عالم عقیبی حالات از عالم نور روشنائی از عالم  
 ظلمت تیره رانی از عالم قیود گرفتاری و از عالم اطلاق رستگاری از هر دو عالم متقاب<sup>ل</sup>  
 درو آثاری، گاه مردودی تیره روز کاری و گاه مقبولی امیدواری، چون صفتش  
 استکیار و عناد از حق است و فعلش اغوا و اضلال از جهت میل بیاطل شیطان<sup>ست</sup>  
 و چون خلق اش با خلق تو اضع و انکسار است و معامله اش با حق راز و نیاز  
 آدمست این بود تعلق معنی جمعی آلی بحجته القلب انسانی با اعتبار تفصیل و با اعتبار  
 اجمال همه افراد عالم این معنی تعلق گرفته و سزاوار ظاهر شده و ظهور سزاوار 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 کردد، چنانچه  
 میفرماید:

بین عالم بهم در هم 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 خیر کرده که از شریری در وجود آید، و به شیطان در فرشته قصد شریری  
 که از خیر برآید و بیت آینده ترتیب این معنی میکند:

بهمه با هم چون دانه و بر ز کافر مؤمن و مؤمن ز کافر

بهم جمع آمده در نقطه حال همه دور زمان روز و مه و سال

چه غیر از نقطه حال در حقیقت زمان چیزی دیگر متصور نمی کرد و حالست که  
تجدد و تکرار نزد اهل ذوق اعتبار امتداد بیدامی کند و امتداد متوهم با جزا غیر قارالت  
منقسم می کرد و اجزای اعتباریه و برین اعتبار در نفس حال حکمت بی نهایت و  
فوائد بسیار مرتب می شود و ازین تقریر روشن شود که در همه اجزای اعتباریه امتداد  
متوهم جز بنقطه حال متحقق نباشد و او حقیقت شود زمانرا پس مقابلات 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 است و امتداد که موجب  
اختلاف است بحسب اجزای اعتباریه امری اعتباری تا مثل کن که چه میفرماید :

ازل عین ابد افتاده با هم نزول عیسی و ایجاد آدم

ز هر یک نقطه دوری کشته دایره همو مرکز همو در دور سایر

ز هر یک نقطه زین دور مسلسل هزاران شکل میگردد مشکل

که اگر مفروض افتد که یک نقطه ازین نقاط اعتباریه که بتو اصل آنها امتداد  
نذکور متوهم می کرد و از جای خود ساقط بود موجب خلل عالم کرد چه ارتباط اجزای  
موجودات عالم خلق بنفس زمانست و وجود زمان با وجود نقطه حال که تا در  
کدام دور بحسب تجدد اعتبار یافته متصور است پس اگر آن نقطه مرتفع باشد سر پای  
عالم بهم بر شود و نظام عالم کسسته گردد و این معنی نیز مخصوص به نقطه حالست  
که سر ذره که بسر جمعی در ازل تعیین علمی داشته و بتعیین عینی از اجزای عالم شده

اگر فرض کنند (۴۰) که مرتفع باشد عالم بکلیت نماید که ارتفاع جزو مستلزم ارتفاع کلت است :

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابند همه عالم سرپای پس هر ذره را آنچه از سر جمع اسما آلی نصیب است به آن مقدار دایره وجود و ظهورش البته در دور است نه کم و نه بیش و نه تجاوز از حد (حد) خود دارد و نه ارتفاع او از روی منظریت در قبول اثر خاص از جمع اسما ممکن است همه ذرات را از بهر کاری آورده اند اگر چه نمیدانند که در چه کارند :

همه سرکشته و یک جزو از ایشان برون تنهاده پای از حد امکان و چون عالم عبارت از جمع مظاہر متعین است تا نظم جمعیتش نکسلد مادام که موجود است او را در هر منظر از اجزای او چاره از دو چیز نباشد یکی تقید آن منظر بتعین خود دیگر عدم ارتفاع او و اگر چنین نباشد دو محذور لازم می آید اول ابهام اجزا و دوم رفع کلیت عالم و هر دو جهت مفصی بخلل است تا کمزیرنا عالم باشد هر منطری از اجزای مفروضه او باقی و متعین باشد و در نفس آن تعین هر طرفه العین خلع و لبس صورت خود کند چون خلع صورت کرد کونی نیست و چون لبس کرد کونی هست :

تعیین هر یکی را کرده مجوس بجز ویت ز کلی کشته مایوس

تو کونی دایماً در سیر و بسند که پیوسته میان خلع و لبسند

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

از حیثیت خلع و لبس در جنبش اندواز حیثیت بقا تعین در آرامند :

همه از ذات خود پیوسته آگاه و زانجا راه برده تا بدرگاه  
 آگاهی هر یکی از جهت حقیقت و تشخیص ممتاز اوست که هیچ کس از وجود  
 معین خود غافل نیست و هیچ چیز از بود مشخص خود غایب نه و همه از هستی مقیّد  
 خود منتهی بجانب هستی مطلق چرا که مطلق است که مقیّد شده است بلی هر موجود  
 مقیّد که هست پرده لطایف ظهور موجود مطلق است چنانچه فرمود :

(۱) بزیر پرده هر ذره پنهان جمال جانفزای روی جانان

پس نظر بدو جهت مطلق و مقیّد هر موجودی راز موجودات اسرار 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 نبوذ جهان آخر که دیدی نه ما لا یُبصرُونَ آخر شیندی

پس حصر در یک عالم موجه نیست و در بعض تصانیف اولیا آمده است  
 که : " اذ قال الظاهر انا فالباطن قال لا و اذ قال الباطن انا فالظاهر قال لا " .  
 و اگر بنظر انصاف تأمل روز این معنی حق صریح و بیان واقع است و لهذا مصنف  
 در تصویر انتقال فکر ازین عالم بعالم دیگر قاعده بیان میکند میفرماید .

قاعده :

تو از عالم همین لفظی شنیدی بیا برو که از عالم چه دیدی  
 بجز دسماع لفظ عالم حقیقت مدلول او معلوم نشود تا بیان طبقات و مراتب

او کرده نیاید مقصود از و بحد و ضوح نرسد و هر کس که دعوی معرفت اصناف عالم کند نشان از طلبند چنانچه ناظم میگوید :

چه دانستی ز صورت یا ز معنی      چه باشد آخرت چونست دینی  
 بصورت اینجا هر ظاهری میخواید بازای باطن اعم از صورتی که در مقابل هیولیات<sup>تست</sup>  
 و اجسامی که در مقابل ارواح است و الفاظی که در تحت او معانی است و اعم از صور  
 خیالی و وهمیه و صور محسوسه و معقوله و از صور رسوم و عادات و مناصب و غلبات  
 امور ملکی که در مقابل ترک و تجرید و فراغت و آزادی و تواضع و افتادگی یاد می کنند و معنی  
 هر باطنی خواسته است بقیاس با هر ظاهری ازین مقوله که گفته شد و اعم از حقایق<sup>تی</sup>  
 و اسرار و لطایف و معارف درویشانه و از ولایت و کرامت و فقر و فنا و هر چه ازین  
 وادی است و اما از آخره نشاء اولی میخواهد که در قرآن مجید بتقابل نشاء  
 اولی وارد شده اعم از طور روح و حال بدن پس از مفارقت جان از کالبد  
 تا منزل قبر که موضع بدن است (۴۲) و طبقه از طبقات عالم اعلی یا اسفل که مقر  
 روح است داخل باشد و اعم از حالت راسخه نفس انسانی در مقابل حالت  
 زائله اش و از تجرد نفس در مقابل تعلق و از ساده بوذن او هم درین جلیاب  
 و از ایرات صورستی صور مثالی نسبت با او و اما بدین نشاء اولی میخواهد اعم از  
 حالت تعلق هر نفس با بدن قبل از مفارقت از طور نشاء عنصری مطلقا و از اشتغال  
 نفس با امور جزئی و همچنین اعم از هر چه در مقابل اموری مذکور شود که تعبیر از ان  
 بنشاه آخری رفت :

بگو سیرغ و کوه قاف چو بد      بهشت و دوزخ و اعراف چو

در بعضی تفاسیر آورده اند که سیمرخ که عرب آنرا عنقا خوانده نوع مرغی بود  
 که در زمان موسی علیه السلام در نواحی بیت المقدس جای داشتند چنانچه بزرگ  
 و عنق طویل که در تسمیه عنقا ملاحظه آن رفته و از هر لون که در هر نوعی از مرغان باشند  
 در بال او موجود و از آن جهت پارسایش سیمرخ نام کردند که چون موسی علیه  
 السلام وفات یافت بفرمان حق تعالی از آن دیار کجوهی انتقال کردند از نواحی حضرت  
 و آنجا بر بعض حیوانات غلبه یافتند و صید میکردند چون از وحوش و طیور صیدی  
 نمی یافتند که در کان می ربودند قوم آن دیار مضطر شدند بهیمبری حنظل نام علیه السلام  
 در میان ایشان بود التجا بدعی او کردند و عافرمود و آن مرغان بر افتادند اکنون از نوع  
 آن در کوه قاف می باشد آنکه بزرگ اهل قصص کوهی است که در زمین برآمده و سر بر  
 آسمان کشیده از زبرجد و سبزی هوا از عکس آنست و در ویشان از روی  
 اشارت هر کس بمشرب خود در سیمرخ و کوه قاف سخنی گویند سیمرخ وجودیست  
 شامل همه وجودات محمول بر تعینی بزرگتر از همه تعینات که کوه قاف اوست. سیمرخ روحت  
 و کوه قاف بدن، سیمرخ عشقست و کوه قاف دل، سیمرخ جامعیت انسانیت  
 و کوه قاف نشاء او، سیمرخ انسان کامل است و کوه قاف مرتبه تکمیل او  
 بهشت سرابستان و دوزخ آتش سوزان و اعراف سوری در میان چنانچه (۴۳)  
 در قرآن مذکورست و هر طایفه بمقتضای فهم و ذوق خویش اشارتی بهر یک از آن  
 کرده عاقلان گویند بهشت مرتبه تجرد نفس است که سبب استیساس او می شود  
 با موجود 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



عارفان کویند بهشت نفس وجود است و دوزخ مرتبه امکان و اعراف نفوس  
 آدمیان چنانچه ناظم درین کتاب برانست، مچنان کویند بهشت وصال است و  
 دوزخ بجران و اعراف حالت محبت درین میان. رسیدگان کویند بهشت درجه  
 کمال نفس انسانست و دوزخ در که نقصان او و اعراف حالت استواء و اطمینان نفس  
 و این حالت است که مقام اشرف بر اطراف است :

که امست آن جهان چون نیست بیدا که یک و زش بوذیکسال اینجا  
 از نفی حضور نفی وجود لازم نمی آید، پس اگر چه عالم دیگر از ما پوشیده بوذایمان  
 بان باید آورد که موجود است و کلامست آن آنست که در فرقان مجید حق تعالی ازو  
 خبر داد که **وَهِيَ دَارُ الْقَرَارِ** <sup>۲</sup> مدتش بی انجام و تطاش بی انصرام و همه چیز  
 در و موصوف بکمال و تمام لاجرم روزش نیز بحد کمال آخر از حد و بی تکرار زمانی که  
 سالست محدود گشت چه نقطه حال چون اعتبار تکرر و تجدد در و ملاحظه افتد و ماضی  
 و مستقبل مفروض شود و او را بحدی منتهی کردند شاید که آن حد را ساعتی کویند و  
 دوازده ساعت را روزی خوانند و هفت روز را هفته کویند و چهار هفته را بی کسور  
 ماهی و دوازده ماه را سالی و بعد ازین در حد و غیر مکرری نمی آید چرا که محقق و متبیین  
 نیست که چند سال قرنست و چند قرن دوری غرض که همه اشیا دران جهان مبتدا  
 تمامی رسیده است پس روزیش سالی باشد چه جای یکسال که هزار سال باشد

۱- ۴: کو.

۲- المؤمن (غافر): ۳۹.

که دور اصغر است چه جای دور اصغر که پنجاه هزار سال باشد که دور اکبر است :  
 بیا بنما که جا بلقا که امست میان شهر جا بلسا چه نامست<sup>۲</sup>  
 (۴۴) میگویند که جا بلقا شهر سیت عظیم در جانب مشرق و امام حجة الاسلام در چای  
 علوم حدیثی ذکر می کنند که بعنبر صلی الله علیه و سلم فرمود که در جانب مشرق زمین هست که نو  
 آن بیاض آنست و خلقی در آنجا هستند که نمی دانند که شیطان است و آدمی موجود  
 شده یا نشده همه در طاعت باری تعالی همانا جا بلقا اشارتست بآن معنی که در  
 حدیث مذکور شده و جا بلسا همچنین شهر سیت عظیم در جانب مغرب در مقابله جا بلقا  
 و از هر دو شهر عجایب بسیار و غرائب بشمار 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 جا بلقا اشارت بمثال مقیبه است و جا بلسا اشارت  
 بمثال مطلق و از جهت ابتدای صور از مثال مقیبه و انتهای صور بمثال مطلق جا بلقا  
 بمشرق و جا بلسا را بمغرب نسبت داده اند از روی رمزی خود خلق جا بلقا اشارت  
 بکمالات نفسانی انسانی است و خلق جا بلسا اشارت بکمالات بدنی و عکس نیز محتمل  
 است و بعضی گویند که جا بلقا اشارت بخزینه صور خیالی است و جا بلسا اشارت  
 بخزینه صور و همیه چنانچه فرمود:

مشارق با مغارب را بیندیش چو این عالم ندارد از یکی بیش<sup>۳</sup>

۱- ف: جهان .

۲- ف: که امست .

۳- ف: جز .

مشارق و مغارب که در قرآن آمده است تعدد آن یا باعتبار تعدد کواکب است یا عامست مشارق انوار محسوسه و معقوله را و اگر بعضی محال صفات انسانی را نیز مشرق و مغرب گویند چه ریاست چه کواکب کلام بشری از مشرق و بان فردی مغرب کوشش فردی می‌رسند :

بیان مثلثین از ابن عباس شنو پس خویشتن را نیک بشناس

از ابن عباس رضی الله عنهما نقل می‌کنند که در تفسیر آیت "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ" فرموده است که هر چیزی را مثل است خداست جل و علا که مثل و شبه ندارد پس آدمی برین تقدیر در هر عالمی مثل داشته باشد اما این قدر هست که (۴۵) علی سبیل التحقيق آن مثل مثال او است و از اینجا توان گفت که آدمی در هر عالم ذره از ذرات ممکنه از ممکنات پرتوی و مثالی از خود دارد لا جرم سایه وجود عزیز خویش بر همه جهان افکنده و گسترده پس اگر خود را نیک بشناسد او را همین جبهه محسوس و کالبد منقصب است و اگر چنین میدانند که او همین است در خیال و پندار و در خواب غفلت نه بیدار، چنانچه ناظم میفرماید :

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

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

بصبح حشر چون کردی تو بیدار بدانی کأن همه و همست و پندار  
 زمان صبح مناسب معنی حشرست از جهت ابتدای امر و عاده حال و حشر چون  
 ادا معنی جمع می کند در و اعتقاد جمع اجزای عنصری بعد از تفرق باید کرد و توان که اعلم  
 دارند از جمع میانه روح و بدن و جمع میانه صور و معانی و جمع میانه افراد اعمال بنا سبب  
 افعال و اعمال و جمع میان کمالات تدریجی از مرتبه قوت و غیب در جلوه کاه فعل و  
 شهادت و چون این وجه مذکور است که گفته شد واقع کرده امور آدمی از منزل تنگ  
 و اشتباه بعرضه یقین و انتباه رسد و حقایق چنانچه هست مدرک او گردد و معلومات  
 نطقی یقینی شود ؛

چو بر خیزد خیال چشم احوال زمین و آسمان گردد مبدل  
 پس مثل زمین و آسمان در تصور او معلومیت منقلب شود آسمان در نظر او طی گردد  
 و زمین تبدل یابد و آفتاب عیان از مشرق تعیین بتابد و نور دل مؤمن از پرده بپرن  
 آید و نسبت با او صورت خورشید و ماه و سایر کواکب را در محشر نور نماید و نور  
 معنی چنانچه متجلی شود که صورتها از تاب آن متلاشی گردد و اگر چه صورت (۴۶) مثل  
 سنگ خاز ابو ذ از غلبه معنی چون چشم شیشه آید :

چو خورشید عیان بنمایدت چهر نماید نور نا امید و مه و مهر  
 فذ یک تاب از و بر سنگ خاره شود چون چشم رنگین پاره پاره  
 و اگر کسی حقایق چنانچه هست امروز می داند و یقین او توقف بروز حشر ندارد

باید که بر مصداق دانش خویش داد کار معنی از صورت روزگار بستاند بیش از  
انک قدرت قوی و اعضا زایل گردد 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  
بتواب جمیل آن عیش (خوش - خ. ل.) گذارند، چنانچه گفت :

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

اما هر کس از فرط غفلت با وقت این حال نمی افتد که فکر مال بکند مگر روشن دلی

طالبی مثالی بسین که ناظم چه میفرماید :

چه میگویم حدیث عالم دل      ترا ای سر نشیب<sup>۲</sup> پای در کل

جهان آن تو تو مانده عاجز      ز تو محرومتر کس دیده<sup>۳</sup> هرگز

هر که اندک فرصتی درین جهان دارد که کسب کمالی تواند کردن جهان ازان

اوست چه جهان بحسب تصرف و فایده از ازان کسی تواند بود و اگر چه تصرفی بسیر

و فایده قلیل باشد و اگر همه جهان اصافت کبسی یابد و درو تصرف نکند بوجه کسب

کمالی که زاد آخرت است و فایده جاوید تمام از جهان محروم بود فی الجمله سعیمی بمقتضی

”وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى“<sup>۴</sup> می باید کرد و امید فوز بخاتی می باید داشت

نه معطل بنشیند و طمع منزل اعلی و مقام اشرف دارد باید که ازین نظم متنبه شود

کز چه می فرماید :

۱- ف: آنکه .

۲- ف: نشیب و پای .

۳- ف: نیست، و. خ. ل: دیده .

۴- النجم: ۳۹ .

چو مجوسان بیک منزل نشسته      بدست عجز پای خویش بسته  
نشستی      نازمان در کوی ادبیر  
دلیران جهان آغشته در خون      تو سر پوشیده نمنی پای پیرن

دختران خانه روی سفر ندارند و اما پسران رشید را کار از حرکت  
(۴۷) اسفار و تجارت بلاد و اقطار میروند پس سفر معنی باید و قطع مراتب 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 عجزگان تصدیق می باید کرد و گوشه می باید گرفت  
که "علیکم بدین العجائز" جواب داده است که این سخن نه آن معنی دارد که عامه فهم  
کرده اند بلکه راه کمال می باید رفت و خود را عاجز از حق معرفت می باید دانست،  
چنانچه میفرماید:

چه کردی فهم ازین دین عجائز      که بر خود جهل میداری تو جائیز  
زنان چون ناقصان عقل دیند      چرا مردان ره ایشان گزینند  
اگر مردی برون آی و سفر کن      هر آنچه پیشت آید زان گذر کن  
میا ساروز و شب اندر مراحل      مشو موقوف همراه و روال  
این سخن منافی قاعده "الرفیق ثم الطریق" است اما در باب اغراض تحریف

۱-۴: ادبار.

۲-۴: نیداری.

۳-۴: عار.

۴-۴: ناقصات.

۵-۴: هر چه آید به پیشت.

بغایت نیکوست خاصه که ساک را بتفرسه و تجرد در راه توکل دلیر می گرداند و لهذا  
می گویند که :

خلیل آسا برو حق را طلب کن      شبی را روز و روزی را شب کن  
اگر سابی گویند که ترغیب بسفر مراتب النفس نموده و خلیل فکر در مراتب آفاق فرمود  
که در موارد "هَذَا رَبِّي" و "هَذَا رَبِّي" اشارت بتاره و سیاره مهر و ماه  
داشت پس انقلاب از سفر بسفر لازم آید جواب از سوال مقدر می فرماید که :  
ستاره بامه و خورشید ابر      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 تأمل می نمود تا آخر از همه روی بر تافت و نور بجد و منتهای بیافت تو نیز  
اگر ابراهیم و اریک دل و یک روی میشوی :

بگردان زین همه امی را روی      همیشه لا اَحِبُّ الْاَقْلِينَ كُوى  
اگر شخص بسوگ میرود ابراهیمی روش است و اگر بجزیه موسی رفتار غرض  
قصه مقصد است، ناظم قدس سره از ان فرمود :

(۴۱) و یا چون موسی عمران درین راه      برو تا بشنوی انی انا الله  
و اگر گویند که درین رفتار نیز چه فایده چون مقصود رویت حاصل نمی شود  
که خطاب "لَنْ تَوَاقِي" وارد می گردد تنبیه می فرماید که "لَنْ تَوَاقِي" بیش از رفع حجاب  
هستی موسی بوزه اما بعد از تجلی بر کوه هستی او که متلاشی شده مقصود حاصل شده

است برآمدن کار تو نیز موقوف فنا بشریت است :

تراتا بیش کوه هست فانیست  
صدای لفظ آری زلن ترا نیست

صدار جوع آواز صاحب صوتست، چون صوت در رویتی بود مضاف  
با انانیت صدابرد رویت مضاف با انانیت واقع کشت تا مل کن که  
دقیق است :

حقیقت کمر با ذات تو کامست اگر کوه توئی نبود چه راهست

هستی مطلق کشته هستی مقیده است بجانب خویش چون گاه ربا گاه را  
رجوع بر مقیدی مطلق است اما چون مقیده شک قید تعیین خود بردا من همت  
نهاده و گاه خود را کوهی کرده چگونه منجذب شود و مجذوب گردد نیکس کاهی که  
عنایت باشد رفع این حجاب چه ثابت دارد اگر فی المثل هستی بشری کوه طور بود  
که بتاب تجلی مضمحل گردد، چنانچه گویند :

تجلی کر رسد بر کوه هستی شود چون خاک ره هستی زستی

آن زمان جذب و انجذاب بین و بنجر که مقیده چون مطلق می پیوندد و از لذت  
و جدان 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 :

که انی گردد از یک جذب شاهی بیک لحظه دهد کوهی بکاهی



چون اشارت بسلوک ابراهیمی و جذبہ موسوی رفت ایما بطور جامع محمدی می کند  
 که معراج کمالی است در مشاهدہ آیات جمالی و جلالی و آن معنی از راه وراثت مصطفوی  
 در قدم متابعت شریعت و روش طریقہ سنت و ترصد حال (۴۹) حقیقت ہر اہروی  
 را بقدر خویش بحسب محبت و قربت میسر می شود و نتیجہ اش چون تمام کرد و اطلاع  
 بر معراج احمدی بوزنہ حصول آن معراج چہ آن معراج ہم آفاقی بوزنہ و ہم نفسی و  
 این حال در سیر نفسی است تنها کہ در شب غیبوت دل از سرای اہمانی تعیین جزئی  
 بشری بیرون آید و بلسان اطلاق "من رآنی فقد رای الحق" سخن گویند و از علائق  
 دو جهانی بگذرند و تفریح آیات کبری توحیدی کنند و از "قوسین" و احدیت و احدیت  
 بطیفہ سررشتہ "اود ادنی" و خط و وسط اعلیٰ رسند و باز بجانب کثرت رجوع نمایند  
 و تکمیل ناقصان مشغول شوند و خلیفہ مطلق حق کردند چنانچہ مضمون ابیات آیندہ  
 ازان خبر می دید :

تفریح کن ہمہ آیات کبری	برو اندر پی خواجہ با سری
بجو مطا، حدیث من رانی	بیرون آی از سرای اہمانی
نشین در قاف قرب قاب قوسین	کناری کن بجاف کجیح کونین
نمایند ہمہ اشیا گماھی	و صد حق مرترا بر جیہ تو خواھی

۱- اذنی  
 ۲- رانی  
 ۳- زکاف  
 ۴- انچه خواھی

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

قاعده :

بمزدانکه جاننش در تجلیست      همه عالم کتاب حق تعالیست  
عرض اعراب جوهر چون حروفست      مراتب همچو آیات و قوفست

بواسطه قیام عرض بجوهر چنانچه قیام حرکات اعرابی بحروف و بسبب انتهای  
اجزای عالم مبراتب چنانچه انتهای جمل کلامی بآیات و قوف و تعریف عرض بان کرده اند  
که موجودیست که چون در خارج یافت شود (و تعریف شود. خ. ل.) نه در موضوعی  
بود از اعراب اینجا حرکات مستمی بفتح و ضم و کسری خواهد و از حروف بیست  
و هشت حرف تهجی و حرکات ثلث را بواسطه اظهار معانی مختلفه اعراب گفته (۵۰)  
و اسما تهجی را بسبب آنکه کلمات از آن محدود می شود حرف خوانند چه حرف حد است  
و مراتب ممکنات پایی است چنانچه پایه 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 او سخن ناقص نماید :

از دهر عالمی چون سورتی خاص      یکی زو فاتحه و آن دیگر خلاص<sup>۳</sup>

۱- ف: آیات و وقوفست .

۲- ف: سوره ۶۰ .

۳- ف: زان .

میفرماید که در کتاب کوئی هر عالمی از عوالم بمنزله سور نیست از سور در کتاب  
 آئی و سورت عبارتست از جمع بعضی از جمل کلام مختلف در طول و قصر پس سور آن کتاب  
 جمله کلامی است و سور این کتاب عالمهای امکانی چنانچه شیخ ناظم قدس سره  
 تطبیق داده این عوالم را بان جمل چنانچه در ابیات که می آید گفته که آنجا بِسْمِ اللّٰهِ  
 و اینجا عقل کل چه آنجا مکتوب اول اوست و اینجا موجود اول این آنجا آیه "اللّٰهُ  
 نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" است اینجا نفس کل بجامع معنی جمعی و تفصیلی در هر دو و  
 آنجا آیه "الرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْتَوٰی" اینجا عرش آنجا آیه 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 درو شد عرش رحمان	چهارم آیه الکرسی همی خوان
پس از وی حرفهای آسمانیست	که در وی سوره سبع المثانیست
نظر کن باز در حبرم عناصر	که هر یک آیتی هستند باهر

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

۱- النور: ۳۵.

۲- طه: ۵.

۳- ف: فرو و. خ: ل: همین.

۴- ف: جرهای.

حیوانات نیز. در معدنیات مثلاً انکشترین نقره حلال و (۵۱) استعمال ظرف  
ازو حرام هتلی زنان که از طلا سازند حلال و اتخاذ اوانی ازو حرام. در نباتات سرکه  
از انکور حلال و شراب از انکور حرام. در حیوانات گوشت کاه و کوسفند حلال و گوشت  
جمار حرام. در ان کتاب ختم بر کلمه ناس. درین کتاب ختم بر نوع انسانی که نوع الاول است  
در عالم و عالمی بعد ازو نیست و خاتمه کار کمالات با دست نگاه کن که چه زیبا میفرماید:

پس از عنقریب جرم سه مولود      که نتوان کردن این آیات معدود  
با حرکت نازل نفس انسان      که بر ناس آند آخر ختم قدر آن  
تمامتر آنست که کتاب بخوانند و در معانی آیات آن تأمل 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 قاعده در فکر فی الآفاق " نظم کرد و فرمود که،  
قاعده فی الفکر فی الآفاق ؛

مشو مجوس ارکان و طبایع      برن 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  
مجال ندارد و با وجود با مثال غرائب و بدایع مشخونسست مثل آسمانها از ان ناظم  
تمثیل آورده ؛

تفکر کن تو در خلق سموات      که تا حمد و ح حق کردی در آیات

کہ میفرماید جل جلالہ: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذُكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ"

بین یک رہ کہ تا خود عرشِ عظیم چکونہ شد محیط ہر دو عالم

عرشِ عظیم فلکِ اطلس میخواست کہ فلکِ الافلاک و مکانِ الامکنش خوانند

بیچ جسمی بزرگتر ازو نیست و محیط ہر دو عالم فلکی و عنصریست :

(۵۲) چہ نسبت دارد او با قلب انسان چرا کردند نامش عرشِ رحمان

چرا در جنبش اند این ہر دو مادام کہ یک لحظہ نمی گیرند آرام

سوال از نسبت کرد و خود بیان نسبت می کند و میفرماید کہ :

مکر دل مرکز عرش بسیط است کہ آن چون نقطہ بین دو محیط است

مرکز نقطہ ایست کہ خطوطی کہ ازو محیط اخراج کنند ہمہ متساوی باشند و قرار و

قیام محیط بہ او بود چون عرش بسیط کہ اختلافی در طبیعت او نیست گفت کہ محیط

مرکز دل آدمیست ناچار قیام آن باین باشد و حکم، "لا یسعنی ارضی و سمانی و

یسعنی قلب عبدی المؤمن"، و بمقتضی "قلب المؤمن عرش اللہ الاعظم"، حضرت

۱۔ آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱.

۲۔ F: مصرع دوم این بیت.

۳۔ F: این چون نقطہ آن دو محیط است.

اللہ تعالیٰ و در دل تجلی ذاتی دارد "من حیث جمعیت الاسماء والصفات" و آثار آن تجلی بیشک متأثری میجو اصد به آن معانی دایر آن متأثر عرش است از منبع اثر که دل انسانست و چون آن آثار از حیثیت جامعیت بر عرش واردست رحمتیست تا تمه عامه از صفت رحمانی پس عرش ازین جهت اورا باسم الرحمن نسبت دهند و عرش الرحمن و قلب انسان پیوسته در حرکت صوری و معنوی باشند از جهت ورود تجلی ذات در صور اسما و صفات و افعال و آثار بر سر دو پس عرش عظیم کرد (گردد) دل آدمی می گردد از جهت اخذ آثار تجلی چه دل مقرر تجلی و مقرر تالیست :

بر آید در شبانروزی کما بیش      سر پای تو عرش ای مرد درویش  
ازو در جنبش اجسام مسدور      چرا گشتند یک یک بنگر  
از جهت آنکه محاط در حرکت تبعی تخلف از محیط ندارد چنانچه می فرماید:  
زمشرق تا مغرب همچو دولا ب      همی کردند دایم بی خور و خواب  
چو همه افلاک و اجسام مدور بحرکت فنک الافلاک که عرش است متحرکند حرکتی  
دولابی از جانب مشرق بمغرب و او باین حرکت در مدت شبانروزی دوری تمام می کند  
(۵۳) چنانچه میفرماید :

بهر روز و شبی این چرخ اعظم      کند دور تمامی کورد عالم  
وزو افلاک دیگر هم برین سان      بچرخ اندر همی باشند گردان

ارباب صیانت بدلیلی که ایشانراست نه فلک اثبات می کنند فلک الافلاک و  
 فلک البروج که یکی را در لسان شرع عرش خوانند و یکی را کرسی و هفت فلک دیگر که  
 هر یک جای ستاره از سیارات سبع باشد ازین مجموع فلک الافلاک که حرکت از  
 مشرق بسوی مغرب می کند و هشت فلک دیگر که حرکت اصلی خویش از مغرب  
 بسوی مشرق متحرکند. چنانچه ناظم قدس سره بیان می فرماید:

ولی برعکس دور چرخ اطلس بهمی کردند این هشت مقوس  
 بالاترین این هشت فلک البروج است و در دایره اعتبار کنند که آنرا  
 منطقه البروج گویند که با دیگر دایره که آنرا معدل النهار گویند که منطقه فلک نهم است  
 تقاطع کرده دو محل و بر دایره منطقه البروج دو ازده شکل بر شکل متوهم از وجود کوی  
 چند ثابت احساس می رود در مقابل قسمی از دوازده قسم فلک اطلس و هر یکی را برجی  
 خوانند و فی الحقیقه آن دوازده قسم فلک اطلس بر وجه 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 بعضی خانه بعضی از کواکب شده، چنانچه ناظم در ابیات آئینه  
 تفصیل آن کرده است بروجی که احتیاج بشرح ندارد:

معدل کرسی ذات البروج است	که آنرا نه تفاوت نه فروج است
حمل با ثور و با جوزا و خرچنگ	بر در بزمچو شیر و خوشه آونگ
دگر میزان و عقرب پس کمانست	ز جدی و دلو و حوت اینجا نشاست

ثوابت یک هزار و بیست و چارند که بر کرسی مقام خویش دارند  
 کواکب دو قسم اند ثابتات و سیارات بیرون از هفت کواکب سیاره که زحل  
 مشتری و مریخ و شمس و زهره و عطارد و قمر باشند (۵۴) هر کواکبی دیگر که هست آنرا  
 ثابتات خوانند نه آنکه سیر ندارند یعنی به نسبت با سیارات سبع دیر حرکت اند پس  
 کویا که ثابت اند و همه ثوابت بر فلک هشتم اند که کرسی است و هر سیاره بر فلکیست.  
 چنانچه ناظم قدس سوره فرمود:

بہفتم چرخ کیوان پاسبانست	ششم بر حبیب را جای و مکانست
بود پنجم فلک بہرام را جای	چهارم آفتاب عالم آرای
سیوم زہرہ دوم جای عطارد	قمر بر چرخ دنیا گشتہ دارد
زحل را جدی و دلو مشتری باز	بقوس و حوت کرد انجام و آغاز
حمل با عقرب آمد جای بہرام	اسد خورشید را شد جای آرام
چو زہرہ ثور و میزان خست کوشہ	عطارد رفت در جوزا و خوشہ
قمر خرچک را ہم جنس خود دید	ذنب چون رأس شد یک عقدہ بگردید
قمر ابیست و شبت آمد منازل	شود با آفتاب آنکہ مقابل

ماه را مداری بود چنانچہ آفتاب را و با مدار آفتاب در دو موضع مقابل یکدیگر  
 تقاطع کنند و آن دو محل تقاطع را عقدتین خوانند پس یک نیمہ از مدار ماه در جانب شمال

۴-۱: مریخ.

۴-۲: چهارم آفتاب عالم آرای.

۴-۳: گشت دارد.

۴-۴: انجام آغاز.



بود از مدار آفتاب و دیگر در جانب جنوب آن عقده را که چون ماه از و بگذرد جنوبی  
 شود ذنب خوانند و بحقیقت رأس و ذنب کوکب نیستند اما چون رأس را سعد خوانند  
 و ذنب را نحس و این سعادت و نحس در هر دو اعتبار کردند و سیر سر و معکوس نه جو  
 سیر کوکب بر توالی بروج مفروض افتاد با کوکب در سلك 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 اما اسامی منازل در لغت عرب اینست شریطن، بطین، ثریا، وبران،  
 صقعه، هنعه، ذراع، نشره، طرفه، جبهه، زبره، صوفه، عواسماک، عفر، زبانا، اکلیل،  
 قلب، شوله، نعایم، بلده، ذانح، بلع، سعود، اخبیه، مقدم، موخر، رشا، و اسامی  
 بروج و کوکب مختلط از لغت عرب و فرس آنست که در نظم ناظم قدس سره (۵۵)  
 مذکور شد چون ماه بر منازل بگذرد و از حاله اجتماع منصرف شود تا چار با آفتاب مقابل  
 می گردد و بقدر تقابل نور آفتاب در جرم او انعکاس می یابد و در ابتدا این مقابله که  
 او را بدل می خوانند تشبیه او صحیح است بان یقینت خوب خوشه خرما که بر نخل مانده  
 و کمن کشته پس از آنکه خوشه قطع یافته چنانچه در قرآن عزیز بعرجون قدیم مذکور است  
 و مشبه به است که حضرت عزت جلت کلمته میفرماید: "وَالْقَمَرُ قَدْ دَنَا مَتَازِلَ  
 حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ" و ناظم قدس سره اشارت بان می کند که:

پس از وی همچو عرجون قدیمست      بتقدیر عزیزی کو علیم است

۱- در اصل: ک العرجون.

۲- ریس: ۳۹.

۳- ف: ز تقدیر.

آنکاه تنبیه می کنند بجز آنکه بعضی از مردمان در نسبت آثار کواکب سبیل باطل  
 اختیار کنند لازم نیاید که مخلوقات فلکی عبث باشند چه هر که از اولی الالباب و ذوی العقول  
 و اندیشه صائب دارد این غرائب و عجایب آفرینش را باطل نمی شمارد بلکه می گوید،  
 رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا

اگر در فکر کردی مرد کامل هر آینه که کوئی نیست باطل

هر که ضعفی در یقین دارد خلق حق را باطل می پندارد:

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

و در اشیا ملاحظه فواید الهی از قوت یقین قال الله تعالی: "إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَآئِبَةٍ آيَاتٌ  
 لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ" حکمتهاست در ضمن هر آفرینش در هر یکی بقدر او:

وجود پشه دارد حکمت ای خام نباشد در وجود شیر و پیرام

بلی بی در ضمن کواکب و بروج آسمان حکمتهاست اما علو نشاید کرد که بنا واقع

فلک را مؤثر 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 تعالی است و اگر متجانس

جاهلیت بخلاف این معنی قایل بوده اند از آنجهت بوضه است که از ایمان نصیب

۲-۴: آینه بگویی.

۱- آل عمران: ۱۹۱.

۴-۴: حکمت تام.

۳- الباقیة: ۳-۴.

۵- تیر.

نداشته اند، چنانچه فرمود:

(۵۶) ولی چون بگری دراصل این کواکب را ببنی اندر حکم جبار

منجم کوز ایمان بی نصیب است اثر کویذ که از شکل غریبست

مثل آنکه گفته باشد که میان کواکب اوضاعی واقع می شود از مقارنه و مقابله و تثلیث و تربیع و غیر ذلک و همچنین قرب سیاره و بعد ایشان با ثوابت و قرب و بعد ثوابت با یکدیگر در محال مختلف کیفیات مخصوصه و این امور چون همه روز بر یک منوال نیست غریب می افتد و اسباب حوادث عالم این اشکال غریبه است اسبابی حقیقی و آثاری حقیقی و فی الواقع حقیقی نیست. بیت:

نمی بیند مکرکین چرخ اخضر<sup>۲</sup> ز حکم و امر حق کشته مسخر<sup>۱</sup>

و مثل این فلک و اشکال او بخود اثر ندارند همچنانک از چرخ کوزه کوبوا سطر<sup>۳</sup>

فعل و اثر او ظروف و ادواتی صورت می بندد از کارخانه فلک و فلکیات حوادث ارض و ارضیات ظاهر می شود و محدث و مؤثر حق تعالی است نه غیر او، قال الله تعالی، "يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ"<sup>۴</sup>، بین که درین تمثیل چه می گویند.

تمثیل:

تو کوئی چیست این افلاک دوار بگردش روز و شب چون چرخ فضا<sup>۱</sup>

۱- ف: چون.

۲- ف: مدور.

۳- السجدة: ۵.

۴- ف: هست.

وزوهر لخطه دانای داور      ز آب و گل کند یک طرف دیگر

هر آنچه اندر زبان و در مکانست      زیب استاذ و زیب کار خاست

کواکب که همه اهل کمالند      چرا هر لخطه در نقص و وبالند

بنقص تواند بود که اشارت بحال قمر باشد گاهی که ناقص النورست و اما

وبال عبارتست از بودن کواکب در برج مقابل خانه خود و آن نحوستی است عرضی

اگر اگر کواکب کامل بودندی این حال عارض ایشان نشدی و احوالشان متبدل نشدی

و چون رأس و ذنب کواکب نیستند نه خانه دارند و نه وبال . بیت :

همه در جای و سیر و لون و اشکال      چرا گشتند آخر مختلف حال

چرا که در حسیض و که در او چند      کمی تنها فاذه گاه زو چند

(۵۷) کواکب را آن نقطه از فلک او که برو در نهایت بعد است از زمین

ادجست و آن نقطه که برو در نهایت قریبست بزمین حسیض و در اوج سعادت

عرضی دارد و در حسیض نحوستی عرضی و اما زوجیت کواکب و فردیت شاید که

اشارت بمقارنه و مقابله باشند و شاید که از زوجیت حالت اتصال خواسته باشند

و از فردیت حالت انصراف مقارنه بودن دو کواکب است بر یک درجه و یک دقیقه

و مقابله آنکه نصف فلک در میان باشند و اتصال آنکه بعد میان جرمین هر دو نصف

دور جرم بود و چون ازین حال که گفته شد تجاوز یافته انصراف بود، چنانچه فرمود:

۲-۴: که همه ز اهل .

۱-۴: در .

۴-۴: جا .

۴-۳: نقص و بالند .

دل چرخ از چه شد آخر پر آتش ز شوق کیست ادا اندر کشاکش  
 با آتش چرخ اشعه کواکب بر صفحات افلاک می خواهد و بکشاکش او سیر او از مشرق  
 بمغرب یا عکس چنانچه ناظم قدس ستره فرماید :

همه انجم برو کردان پیاده کنی بالا و که شیب او فتاده  
 عناصر باد و آب و آتش و خاک گرفته جای خود در زیر افلاک  
 بعد از فلک قمر کره آتش و بعد از کره هوا و پس کره آب و باز کره خاک :  
 ملازم هر یکی در منزل خویش که نهند پای یک ذره پس و پیش  
 چه اگر آتش آتشست در مرکز خود است و هوا و آب و خاک بجهت غایت آنکه  
 بقاسری (به قاسری) از مرکز جدا افتد و اگر نیک تأمل کنند در آن مرکز که باشند آن بود مثلا  
 اگر فرض کنی که آتش بجای هوا آمده است آن زمان هواست نه آتش و در سه عنصر دیگر همین  
 معنی میدان و العجب آنکه در یک محل هر چهار جمع شوند و آن زمان چاره از صورت ترکیب  
 میان ایشان نباشد و چون مرکب از هر چهار بهم آمد مزاجی خاص پیدا کند چنانچه میفرماید :  
 چهار اصداد 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 ترکیب در عناصر اربعه سه جنس واقع است  
 که نتیجه می شود :

۱- در اصل : سوق .

۲- ۴ : آب و باد .

موالید سه گانه کشته ز ایشان  
جماد انکه نبات انگاه حیوان  
هیولی را ساده در میان  
ز صورت کشته 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 انکه مقیّد بصفتی خاص شود با انک قابلیت همه صفات کمال دارد هیولی نیز مقیّد بیک صورت نیست که مرکز خلع او نکند و لبس دیگری بیکه قابلیت خلع همه صور و لبس همه دارد اما مرکز هیولی بی صورت نیست چنانچه صوفی بی صفت نباشد بل نه هیولی مقیّد بیک صورتست و ایم و نه صوفی بیک صفت و این هیولی جوهرست 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 قائم و دایر اند. چنانچه میفرماید:

همه از حکم و امر و دادِ داور  
بجان استاده کشته مسخر  
جماد از قبر بر خاک او فتاده  
نبات از مهر بر پای ایستاده  
نروع جانور از صدق و اخلاص  
پی اتقای نوع و جنس اشخاص  
تسخیر جماد بوجهی فرموده که بادب یافته می ماند که خود را بر زمین انداخته و

۱-۴: گشت.

۲-۴: هیولا.

۳-۴: پا.

۴-۴: فروع، د. خ. ل: فروع.

عذر می خواهد و تربیت نبات بوجهی که شبیه مجیست که در خانه محبوب استاده و  
از فرط دوستی مدبوش است و انتظار دیداری کشد و میل جانور آچنان 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 متمازه از یک دیگرند بتعینات مخصوصه که اگر نزع جانور یعنی میل او  
بجفت نباشد افراد منقطع شود و چون افراد نباشد انواع و اجناس مرتفع گردد و  
عالم مانند این همه آفریدگان بسیار قدرت بی شمار حکمت که مذکور گشت همه محکوم حکم  
جبار و فاعل مختارند جل جلاله :

همه بر حکم داور داده استرار  
مراد را روز و شب گشته طلبکار  
چون قاعده در فکر آفاق تقسیم یافت "قاعده در فکر النفس" تمهید می رود چه  
کمال معرفت از تأمل در آفرینش آفاق و نفس حاصل است و لهذا در شان  
ایشان که عنایت الهی نیست آمده است که "مَا أَشْهَدُ لَهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَ  
الْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا" چون غرض  
از فکر در آفاق و نفس مشاهده آیات قدرت و حکمت الهی و ملاحظه کیفیات آنست  
تا یقین در اختیار و تسخیر و تدبیر او زیادت کرد و اگر بعضی آیات آفاقی دریا بند باید که بعضی

نیز از آیات انفسی در بیان غریب ترین آیات انفسی اجتماع از افراد است و همه کثرتی که در جهانست از اجمال نفس انسان بحد تفصیل رسیده است و اگر برین معنی شاهدهی خواهی در اصل خویش نگاه کن و بین که چگونه نفس انفس حوا از آدم صدور یافت و انفس کثیره از ایشان پس البته منشاء اجتماع افراد است و مبدأ کثرت و حد چنانچه ناظم قدس ستره اشارت کند و گویند:

باصل خویش یک ره نیک بگر که مادر را پذیرش با ز مادر  
 چه مادر که حواست چه از پدر که آدم است تولد حقیقی یافته او چون مادرش  
 می شود و اولاد همه (۶۰) بتوسط مادر از او پس همه از او بود. قال اللہ تعالیٰ "يَا أَيُّهَا  
 النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا  
 وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً" و نفس واحدہ انسانی اگر چه بحسب وجود  
 از کثرات عالم امکانی متأخر است اما بحسب مرتبہ مقدم است پس ہمنہ بحسب مرتبہ  
 و نفس واحدہ انسان بوزہ و بدرجات از او ظاہر شدہ اند و آلات ظہور او کشتہ  
 تا او در آخر خود ظہور کردہ بر مثال دانہ خرما کہ در خاک بنہند و برویند و از صورت  
 دانگی کہ شاخ و برگ و خرما ہمہ در و بقوت بوزہ بگردد و روی بصورتی دیگر آرد کہ  
 شاخ و برگ و خرما بالفعل باشند و در آخر همان دانہ کہ اول بوزہ از ویافت شود و  
 بلسان حال گویند کہ این ہمہ کہ ظہور یافت (از من ظہور یافت. خ. ل.) بلکہ در من  
 ظہور یافت و ظاہر ناظم قدس سترہ درین ابیات آیندہ قصد این معنی کردہ کہ گفتہ



شد می گوید:

جهانرا سر بسرد در خویش می بین      هر آنچه آید با خربیش می بین  
در آخر کشت پیدانفس آدم      طفیل ذات او شد هر دو عالم  
چه عالم قوت و فعل و غیب و شهادت همه از جهت ظهور انسان از صالح  
هر دو جهان نظام یافته است و در قدسیات آمده است که "یا بن آدم خلقت العالم  
لاجلک و خلقتک لاجلی". و تا آخر انسان در وجود از عالم چون نه تا آخر رتبی است  
مزید شرف اوست نه موجب دنات او و ظهور ذات انسان تا آخر از همه بواسطه  
آنست که او غرض و مقصود از همه است چنانچه ناظم میفرماید:

نه آخر علت غائی در آخر      همی کرد دینات خویش ظاهر

و اگر قایلی گوید که این معنی که در شرف انسان گفته شد خلاف وصفیست

که او را در قرآن مجید لاحق حال کشته است چه حق عزت شانه میفرماید که "إِنَّا عَرَضْنَا  
الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ  
مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا"؛ ظلوم جهول چگونه (۶۱)  
در منزل این مراتب دخول یابند ناظم جواب میگوید که مس که این دو صفت از صفات  
ظلمانی اند در مقابل صفات نورانی و ظلمت مشعر بنقصان دنات است چنانچه لو  
مشعر بشرف و کمال لکن این وصف در وجود از جهت نمان جامعیت صفت  
نقصانی است بکمال راجع بعکس تنزیه ازین وصف که چون جامعیت صفات بجلل

می آرد امرسیت بنقصان عاید و فی الواقع فضل انسان بر سایر موجودات بآنست  
 که او منظر ظهور جمع اسما آلهی است و غیر او منظر ظهور بعض اسما چنانچه ملک منظر ظهور  
 قدوس است و اسمائی که با قدوس منافات ندارد و شیطان منظر ظهور مضل است  
 و اسمائی که با مضل مخالف نیستند و باقیها را بدین قیاس می دان و اما انسان منظر  
 ظهور کل اسماست که اگر از هادی همتسیت از منافی او که مضل است ضال است  
 و همه مقابلات اسما در شان او جنین که گفته شد فرض می کن که اثر دارند پس در  
 ظهوری جنین نام جمعی این دو وصف نیز بیاید، چنانچه ناظم قدس ستره فرمود:  
 ظلومی و جهولی ضد نورند و لیکن منظر عین ظهورند

یعنی منظر عین ظهور اسما جمعی که گفته شد و این ظهور نام بی مقابلات اسما  
 که با آثار مختلفه خود ظاهر شوند صورت نمی بندد چنانکه صورت در آئینه متحقق بصفا  
 و کثافت هر دو میشود و الا خطوط شعاعی از او در گذرد پس انعکاس متصور نشود:  
 چو پشت آینه باشد مگرد نماید روی شخص از روی دیگر

شعاع آفتاب از چارم افلاک نگرود منعکس جز بر سر خاک  
 همچنین آفتاب الهیت را عکسیست که آن صورت جامعیت اسما و صفات

و آن عکس بر آئینه ذات آدمی خاکی افتاده چنانچه حدیث نبوی علی قایل الصلوة  
 والسلام بران کواهی و اذہ کہ "ان الله خلق آدم علی صورته":

(۶۲) تو بودی عکس معبود ملائک ازان گشتی تو مسجود ملائک

در حقیقت ملک اختلاف بسیار کرده اند اکثر متکلمین بر آنند که اجسام نورانی  
 اند خیر بالذات و اعتقاد جنین می باید کرد و حکا کوبینه عقول و نفوس اند و بعضی مردم

گویند قوای سماوی و ارضی اند و قومی گفته اند که جوهر مجرد از عالم عقول و نفوس اند  
 و جمعی صوفیه را میل بر آنست که مثل روحانی اند و بعضی از ایشان عبارتی عام گویند که در  
 تحت آن اشارات خاص باشد لیکن تا مراد ایشان چیست چنانچه عین القضاة <sup>الله</sup> حجة  
 علیه کوید، ملک سبب است در خیرات و الله اعلم بحقایق الامور چون گفته شد که صورت  
 جامعیت آثار اسما حضرت حق تعالی بآدمی ارزانی فرمود و هر چه هست باثر اسمی از اسماء  
 الهی زندگانی دارد که آن اثر چون جان اوست پس جان همه چیز با آدمی باشد و هر ذره  
 را از ذرات موجودات باین سبب با آدمی علاقه بود :

بود از هر تنی پیش تو جانی      وز در بسته با تو ریمانی

و آدمی بواسطه این معنی است که محل آیت کریمه **وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ  
 جَمِيعًا مِّنْهُ** گشته چنانچه ناظم قدس سره گویند :

از آن گشتد امرت را مستخر      که جان هر یکی در نشت مضمهر

همه کرد تو می کردند و ترا در میان گرفته و جان و معنی خود از تو می طلبند :

تو مغز عالمی زان در میبانی      بدان خود را که تو جان جهانی

از آن جهت که تدبیر بدن بجانست و تدبیر جهان بتو :

ترا ربیع شمالی گشت مکن      که دل در جانب چپ باشد از تن

چنانچه روح عالمی قلب عالمی که صلاح و فساد عالم تابع نشأه تست اکنون

مؤید آنکه تو قلب عالمی جیست این مطابقت که آنچه از کره زمین ظاهرست چون بر

چهارتم فرض کند و نسبت مجموع بمشرق و مغرب و شمال و جنوب و هند (۶۳) ناکزیر قسمی شمالی باشد قسم شمالیست که ربع مسکونست باعتبار سکونت آدمی در آن 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 پهلوئی چپ اوست نظر کن که ناظم چه میفرماید:

جهان عقل و جان همسایه نشت زمین و آسمان پیرایه نشت

تا جبر سرمایه سودی حاصل میکند که دیگران ندارند آدمی را عقل و جان سرمایه است

که سود کمال جاودان بان بدست می آرد و زمین و آسمان پیرایه که بمدد آن روزگار می گذارد چون تو جامع هر آینه امور متضاده در نشاء تو عین یکدیگر می شود تویی که معدومی و منفی عبارت، "هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً" و هم تویی که موجودی و مثبت به اشارت، "أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُّطْفَةٍ" تویی بلند مرتبه که، "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" تویی پست پایه که، "ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ"

بین 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 بان

۱-۴: سرمایه.

۲-۴: آسمان از سایه نشت و خ. ل: پیرایه نشت.

۳- الدهر (الانسان): ۱.

۴- یس: ۷۷.

۵-۶: التین: ۴-۵.

تحصیل اسباب ظهور جامعیت بکنی :

طبیعی قوت توده هزار است ارادی بر تراز حصر و شمار است

قوای طبیعی آنها اند که بی اختیار تو بمقتضای طبیعت در کارند چنانچه جاذبه و هاضمه و ماسکه و علی هذا و قوای ارادی آنها باشند که با ارادت تو در کار آیند و اختیار تو چنانچه قدرت بر قیام و قوت مثنی و علی ذلک :

وزان هر یک شده موقوف آلات ز اعضا و جوارح و زرباطات

اعضا و جوارح مثل سرو پای و چون دست و زبان رباطات مانند رک و پی و استخوان :

بزرگان اندران گشته حیران فرو مانند در تشریح انسان

(۶۴) ازین بزرگان حکما و اطبا بزرگ میخوانند مثل فلاطون و جالینوس

و غیرهما :

نبرده هیچ یک ره سوی این کار بعجز خویش هر یک کرده اقرار  
اگر چه کتب مشهور در تشریح نوشته اند اما چون توفیق حق آن نتوانسته اند  
همه در چیز عجز بنادانی درین باب اضاف داده اند هر یک از قوای طبیعی و ارادی  
با صاحب آن قوی یا غیره دیگر از سایر موجودات که نگاه کنی امر او بی تربیت اسمی  
از اسماء الکی و اثری از آثار آن اسم دایر نیابی اما در همه توسط نشانه جامع انسان

۲-۴: پزشکان اندرین، د. خ. ل. جکیمان جهان.

۱-۴: ازان.

۳-۴: کس.

این اثر ترتیب با انجام میرسد خواه بحسب صورت و خواه بحسب معنی و خواه بمقتضی هر

: ۹۹

ز حق با هر یکی حقی و قسمیست معاد و مبدأ هر یک را سمیست  
یکی حظ از لطف حق و از یکی از قهر یکی از رحمت یکی از غضب قسم یکی از حق  
توانگر است قسمت یکی در ویشی یکی مستحق بهشت آمد مؤمن و مطیع و بچنین رفت بحکم  
"هولاء فی الجنة ولا ابالی" و نشان السعید من سعد فی بطن امه "و یکی مستحق دوزخ و  
عاهی و همچنان که را نید بر قضیه "هولاء فی النار ولا ابالی" الشقی من شقی فی بطن امه  
اول مبدأ و معادش از مثل اسمی جمالی و لطفی و آخر از مثل اسمی جلالی و قهری و همه را  
مقتضی اثر آن اسم که مرقی اوست میسر و آسان "فکل میسر لما خلق له" و بر یکی اقیام  
باسمیست مناسب آن صفت که بروی غالبست و به لسان حال بان اسم تسبیح صالح  
قدیم می گویند:

از ان اسمند موجودات قائم<sup>۲</sup> بدان اسمند در تسبیح دائم<sup>۳</sup>  
مصدر آثار بر نشاء آن اسمست که مرقی اوست آن زمان که بنیاد ظهور نشاء  
است و مرجع آثار او همان اسم آن زمان که وقت انقطاع ظهور اوست  
بمبدأ هر یکی زان مصدری شد بوقت بازگشتن چون دری شد  
(۶۵) و چون سیر حرکات اشیا بمقتضی آثار و اسما دوریست مبدأ و منتی یکی باشد

۱- ف: خطی.

۲- ف: بدان.

۳- ف: وزان.

لاجرم میفرماید :

ازان در کامداول هم بدر شد اگر چه در معاش از در بد شد  
 چرا که حکم بر بدایت و نهایتست و الا امور وسط که عارض میشود بغلبه آثار اسمائی که  
 نه مزنی خاص آن نشاء صاحب ظهورند معتبر نیست و سوالی درین بحث واردست که  
 چون مبدأ و منتی یکی باشد کمال و نقصان و تنزل و ترقی چه معنی داشته باشند و ظهور  
 را چه فایده بود باینکه دانست که کمال و نقصان و تنزل و ترقی (که دور تنزل و ترقی) در  
 معاش (خ. ح.) و چه نقصان و کمال و اما چه فایده ظهور نشرفیض و تجدد تجلیست و  
 کس نتواند گفتن که در لمعان آفتاب عالم تاب فایده نیست و انسان فایده ظهور اسمائی خود  
 باینکه نیک داند زیرا که خلعت معلم، و علم ادم الاسماء کلها، از جامه خانه کرم الهی  
 بردوش کرامت او افکنده اند و او را بر تخت سلطنت "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ  
 خَلِیْفَتًا" نشانده و صورت جامعیت صفات که پر تو ذاتست بتعین، "ان الله خلق  
 آدم علی صورته" لباس خلیقت او ساخته اند :

ازان دانسته تو جمله اسما که هستی صورت عکس مستی  
 اسم حبسیت در اصطلاح درویشان و لسان ایشان اسم ذاتست متعین بتعینی چنانچه  
 مجموع ذات و تعین اسم باشد و مستی آن ذات که متعین است بتعین، پس اسم نزد این  
 طایفه نه لفظ دال بر مدلول بود تا غیر مدلول شود بلکه عین مدلول است از وجه حقیقت و غیر

۱- البقرة : ۳۱.

۲- البقرة : ۳۰.

مدلول از جهت خصوصیت و اگر آدمی باور نکند که این مرتبه بلند در جامعیت او را حاصلست  
 که در خود نظر کن و آثار صفات الهی مشاهده نمای :

ظهور قدرت و علم و ارادت      نسبت ای بنده صاحب سعادت  
 سمعی و بصیر و حتی و گویا      بقاداری نه از خود لیک از آنجا

(۶۶) این قدر هست که نشاء جامعه انسان هر چند صاحب رتبت علیه است اما این

جامعیت تابع وجود و بقاء اوست که در آن مستند و قائم بحضرت واجب الوجود است  
 تعالی شان پس با این همه رفعت شان در بقعه امکانست و بنده رحمانست و اگر نیک  
 تأمل رود جامعیت او خود از این مرست پس بندگی او را کم است نه نقصان است نه  
 از وجود عالم عبودیت است پس اول او مقصود بود در مقصد آفرینش و چون نسبت با خلقت  
 بمنزله علت غائیست در وجود متأخر از آفرینش عالم آید حقیقت ربش اول در علم و  
 نشاء وجودیش آخر در عین و از جهت علم و حقیقت باطن و از وجه عین و وجود ظاهر  
 و جامع همه نفس و احد او چنانچه میفرماید :

زهی اول که عین آخر آمد      زهی باطن که عین ظاهر آمد

ادراک این جامعیت را از حالت مکاشفه کزیر نیست و الا هر انسان بفکر خود یا بتفهم

دیگران کجا این امر عظیم را دریابد بیشتر مردم در حیرت نایافت این جامعیت اند و آنکه

بیز مؤید من عند الله بکشف و عیان شد و یافت در عظمت این مرتبه جامعه متجسس است

ازین جهت ناظم قطع سخن درین مبحث بتجسس میفرماید :



تو از خود روز و شب اندر کمائی  
 همان بهتر که خود را می ندانی  
 چو انجام تفکر شد تجریر  
 بر اینجا ختم شد بحث تفکر  
 سؤال :

که با ششم من مرا از من خبر کن  
 چه معنی دارد اندر خود سفر کن  
 این سوال مناسب بیت سابق است چون سخن آنجا بجزرت در نفس انسان  
 به پایان رسیده بود سائل میگوید نفس انسان که اشارت بمن میکند من یعنی چه ؟  
 جواب :

وگر کردی سؤال از من که من چیست  
 مرا از من خبر کن تا که من کیست  
 چو هست مطلق آید در اشارت  
 به لفظ من کند از وی عبارت  
 حقیقت کز تعین شد معین  
 تو او را در عبارت گفته من  
 (۶۷) ناظم بحسب مشرب و مهمل خود میگوید که چون وجود مطلق است که در  
 همه مقیّدات بتعینات مخلّفه متعین است. هر آینه تعبیر از هر متعین که روز بحقیقت  
 تعبیر از او باشد پس لفظ من که در پارسی بجای لفظ انا است در عربی اگر بان  
 تعبیر از متعینی روز آن متعین وجود مطلق باشد، چرا که حقیقت مطلقه تا متعین در نمی  
 آید به او اشارت ممکن نیست و اگر نه او بتعین در آید متعین چه چیز باشد تا از او تعبیر به لفظ  
 من توان کرد چه مفروض بذهب ناظم آنست که همه تعینات و اضافات و نسب او

۱- ۴ : در .

۲- ۴ : هستی .

۳- ۴ : آمد .

راست و غیر او موجود نیست و حقیقت غیر جزو محض تعیین اعتباری نیست و متعین مطلق که اوست و از اینجا معلوم شود که چنانچه بمن و انا اشارت بتعینی تواند بود که اوست چون اوست متعین در هر تعینی بتوانت و با و و هو و سایر ضمایر همه اشارت بسوی او بود و غیر او همین تعیین اعتباری بشیش نبود و لکن میفرماید :

من و تو عارض ذات وجودیم      مشبکهای مشکات وجودیم  
و وجود واحد و متعین بتعینات کثیر و روشن به خود و منبسط در همه نوری و روشنی  
که ارواح و اجسام و جواهر و اعراض فرو گرفته باشد، چنانچه گفت :

بیت :

همه یک نور دان اشباح و ارواح      که از آئینه بیدار که زمصباح  
از آینه، "المؤمن مرآت المؤمن والله المؤمن"، و از مصباح "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورٍ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ"؛ چون بمنزله خود تقریر ما هو  
المدکور کرد متعرض مذمب غیر می شود، چنانچه می گوید :

تو کوئی لفظ من در هر عبارت      بسوی روح می باشد اشارت  
که بمن که گویند مراد روح باشد و آن جوهری است متعلق ببدن انسانی تعلق  
تدبیر و تصرف نزد حکیم و اهل تحقیق از متکلمان، اما سایر متکلمه که منکر تجرد روح  
اند اختلاف بسیار کرده اند، چنانچه بعضی گفته اند که جزو لایتجزی در قلب،

۱- النور: ۳۵.

۲- ف: بسوی.

و بعضی دیگر گفته اند که اجسام لطیفه است (۶۸) ساریه در بدن باقی از اوّل عمر تا آخر  
و بعضی گفته اند که قوت نیست در دماغ که مبداء حسن (حس. ظ.) و حرکت و بعضی  
گفته اند که قوت نیست در قلب که مبداء حیاست در بدن، و بعضی گفته اند که سه قوتست  
یکی در دماغ، و آن نفس ناطقه حاکمه است که مبداء علوم و حکمتست و دوم در قلب  
و آن نفس غضبی است که مبداء غضب و فرح و حزن و غیر آن است و سیوم در کبد و  
آن نفس نباتیست که مبداء تغذی و نمو و تولید مثل است و بعضی نفس نباتی را قوت  
شهوایی گفته اند زیرا که مبداء جذب ملایم است و بعضی گفته اند که نفس ناطقه اخلاط از  
است و بعضی گفته اند که مزاجست و اعتدال اخلاط و بعضی گفته اند که شکل بدن است  
و تخلیط او بر تالیف اجزا و بعضی گفته اند که حیوانست (حیاست) و اما بمذهب  
صوفی باطن نفس ناطقه را روح خوانند و نفس ناطقه را که ظاهر است قلب انسانی  
گویند بهر حال ناظم نفی آن می کند که من که گویند مراد روح بود بلکه چون گفته باشد  
که من اشارت بهست مطلق است مناسب نیست که من گویند و مراد تعینی از تعینات  
باشد که بمنزله جزو است مرهست مطلق را چگونه انسان من گوید و مراد آن باشد  
چنانچه باین معنی اشارت میفرماید ناظم قدس سره که می گویند. بیت :  
چه کردی پیشوای خود خرد را      نمیدانی ز جزو خویش خود را  
یعنی به بیروی عقل این اختیار کرده که در اطلاق لفظ من اشارت بجانب روح  
باشد نزد تو، اما انصاف نمیدهی که اگر بضمیر منکلم مراد است منکلم انسانست نه روح

او، چه انسان مجموع روح و بدن است لابل جامع مجموع متعینات عالم، چنانچه مطلق  
هستی شود در مرتبه مکان و روح جزو بیست از جمله متعینات بدین که ناظم قدس  
سره چه میفرماید که، بیت :

بروای خواجہ خود را نیک شناس کہ نبود فریبی مانند آما

هر چند 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 اما بکاشف اہل معرفت را معلوم شدہ کہ نشاء جامعہ انسان اجمع از انست  
کہ بروح اطلاق کنند بر سبیل حصر بل کہ روح از عالم اوست و بدن و نفس و عقل و  
قلب و مجموع از تفاریح نشاء او و او چنان بزرگ و وسیع بحسب معنی کہ کبر معنوی  
روح بنسبت با عظمت حقیقت او چون فریبی اعضاست در جنب آما سی عظیم کہ  
از ان تعبیر بجامعیت و کلیتی می رود کہ ناظم در بیت آئندہ اشارت بسوی آن  
دارد، بیت :

من تو برتر از جان و تن آمد کہ این ہر دو را جزای من آمد

یعنی آنچه مشارالیه بلفظ من تومی باشند آن حقیقتی جامعہ و ہستی مطلق است

کہ از بیش گفتہ شد کہ چون ہست مطلق در عبارت آئندہ بلفظ من اشارت بجانب او کنند  
و مؤید این معنی کہ لفظ من نہ از برای روح انسان موضوعست، آنست کہ لفظ من بہر  
لغت کہ ہست تخصیص با انسان ندارد، چه ہر چیز از ہستی خود تعبیر بہ لفظ من می کند  
چنانچہ از السنہ موجودات این معنی در الفاظ و افواہ ہست و نہ دعوی است بی گواہ  
چنانچہ ناظم اشارت می کند :

بلفظ من نه انسانست مخصوص که تا کوئی بدو جانست مخصوص  
 مقید بجان و جهان مشوک جمعیست تو امر لیبست نه منحصر در مجردات و مادیات  
 یا فلکیات و عنفویات، آنجا که ساحت این جامعیت است و خوب و امکان بهم رسیده  
 و حقایق متقابله یکجا کنجیده و اما تا در حیرت قید باشند باین اطلاق نمیرسند بسین که ناظم قدس  
 سره چه میگوید:

یکی ره برتر از کون و مکان شو جهان بجز او اندر خود نهان شو  
 و اگر گویند لابد انسان که تعبیر از خود به لفظ من می کند مقید است به تعیین خود و اگر  
 مقید نباشد نه حقیقتی ممتاز از سایر حقایق بود پس چگونه تواند بود که بلفظ من که کفایتی که  
 با و تعبیر از هست مطلق کند (۷۰) تعبیر از او کند که مقید است جواب آنست که آن  
 مطلق و آن مقید الا با اعتبار دو نیست و اگر نه بحسب حقیقت یکبیت و آنچه موجب  
 اختلاف و ظن تکثر است اعتبار لفظ انا و هو است که تو پذیری که هر یک موضوع از  
 برای حقیقتی جدا اند و هر یک را موضوع له علی حدّه متحقق است اگر به لفظ انا درین وضع  
 اکتفا رود و تعبیر از حقیقت مطلقه بهمین لفظ کند در اشارت بسوی آن حقیقت و  
 تعیین او کفایتست لکن چون میگویند و از جهت اطلاق لفظ هو آن حقیقت مطلقه را  
 بصورتی تسمیه کردند و آن هویت را در خیال با رقام معنوی رقم بستند و آن رقم را از  
 خیال بکنایت آوردند و در صورت مکتوبی هویت اختیارهای دو چشم افتاد و هم  
 میگویند که این دو چشم هاء هویت اشارت است بدو حقیقت موجود در خارج هر دو

متحقق یکی واجب و یکی ممکن بر خلاف کشف که میگوید که این هاء دو چشم نه اشارت بد  
حقیقت است بلکه ایما می کند بانگ در خارج می نماید که دو حقیقت موجودند و یکی بیشتر  
نیست زیرا که خطها مدور شده و مقوس گشته و دو هیأت از دو توهم افتاده و الا میش  
از یک خط نیست اشارت کننده بجانب یک وجود و یک حقیقت پس در هویت مکتوبه  
نظریه دو چشم ها نباید کرد و در اصل خط چشم وحدت باید دید تا دو بین و احوال باشد  
بلکه در هویت مکتوبه هاء یک چشم اعتبار کنند از برای برهان وحدت نه دو چشم از جهت  
تقویت کثرت تا در معرض این تعریف نیفتند که بیت :

ز خط و همی هاء هویت دو چشمی می شوی در وقت رؤیت

اگر خواهند که از مضیق این توهم بیرون آیند لفظی در ازا هستی مطلق باید گفت  
که درو اعتبار غیبت با حضور نباشد و قدم و هم اثبیت از ساحت وحدانیت او  
دور بوز و آن لفظ اسم اللہ است (۷۱) واحد مطلق که چون هاء هو که دو چشمی مکتوب  
می شد و اشارت بد و حقیقت می کرد علی سبیل التوهم در آخر او یافته شود در حکم  
الحاق البتہ یکی باشد مشعر بحقیقت مطلقه و احد آن زمان هیچ دوگانگی نیست  
و دو منزل نه که یکی را امکان کوی و یکی را وجوب و دو اعتبار نه که یکی از انانیت  
باشد و یکی هویت پس سیر سالک نیز که از منزل بمنزل بوز و فرض راه سلوک او همه آخر  
شود و دامن قدم از کرد حدوت افشانه آید چنانچه ناظم قدس ستره اشارت  
میکند :

مانند در میان ره رو و راه چو هاء هو شود ملحق به اللہ  
چون سخن بحدی رسانید که هر قیدی که بوزن نفس اطلاق مضمحل گشت محل سوال  
سائل بود که پس کمال و نقصان متعین مقید چه باشد و مال کمال که بهشت است  
و مرجع نقصان که دوزخ است بچه متحقق بود جواب می گوید که ازین اطلاق نفی کمال  
و نقصان متعین مقید لازم نمی آید مگر وقتی که مقید بکلی نباشد و پرده بشریت او تمام از میان  
مرتفع بود و قلب مسلوب و عقل معزول و روح مثاله و نفس مستهلک. چنانچه میان او  
و دیوانه هیچ فرق نکنند و قاضی شریعت حکم بر جنون او کند و اگر متعین مقید که تعبیر از  
بلفظ من و تو میرود باقیست و در میانست کمال و نقصان هست و احکام مال  
کمال که بهشت است و مرجع نقصان که دوزخ است بر جای خویش همچنان ثابت  
مال کمال حبیب هستی مطلق مرجع نقصان حبیبست امکان ممکن مقید درین میان  
کیست که در افتاده است که تا هستی مطلق رسد که مانند بهشت است یا در فقر  
پستی امکان فرود رود که مانند دوزخ است آدمی مکلف رفتار تعین من و تو چون  
برزخی میان دو طرف است تا احکام هر دو طرف بر او جاری گردد و حکم تکلیف بر حد  
واجبه و حقوق لازم قرار گیرد و اگر نه آدمی مکلف بوزن (۱۲۲) این همه احکام الهی  
و تکالیف شرعی کمالی اعتدالی را کدام موجود حاصل توانستی ندوکی دیگری از عهده  
این عهد بیرون آمدی صاحب امانت "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ" آدمیست و خداوند  
دیانت "لَا يَكِلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" آدمی اثبات ارکان دین حق و نفی

۱- الاحزاب: ۷۲.

۲- البقرة: ۲۸۶.

جہات سبیل باطل و تعظیم کعبہ و بیت اللہ و تحذیر از دیر و معابد سیکانگان کمرہ ہمہ سطر  
 نشاء آدمیست، و ربقہ عبودیت اوتا او و عقل او در میانست ہمہ امور بنظام است  
 و ہوت و جنون او ہمہ مرتفع اکنون کسی کہ بزوال عقل و استہلاک بشریت از تعین نزد  
 استخلاص نیافتہ باشد و شرع او را مجنون نخواند اگر ترک احکام و اجبہ کند بر سبیل انکار  
 و جوب کافر بوزد و اگر از تکاب امور منہیہ کند با اعتقاد اباحت ملحد بوزد و اگر در ترک واجب  
 و از تکاب منہی انکار و جوب و اعتقاد اباحت نداشت عاصیست و در ہمہ احوال چون عقل  
 با اوست مکلف است و با اعتقاد فعل بذ مواخذ و معاقب، و بباہد دانست کہ تا آدمی  
 نمی میرد بھیج حال از ربقہ تکلیف بیرون نیست و ابیات ناظم کہ می آید ادا این معنی  
 می کند کہ نفہ شد و اگر کسی برخلاف این تصور دارد جای انکارست برو، و ابیات  
 اینست، بیت :

بودستی بہشت امکان چو دوزخ      من تو در میان مانند برزخ  
 چو بر خیزد ترا این پردہ از پیش      نماند نیز حکم مذہب و کیش  
 ہمہ حکم شرعیست از من تست      کہ آن وابستہ جان و تن تست  
 در مصرع اول این بیت قافیہ چنان می افتد کہ من تست بخوانند بی و او .

بیت  
 من تو چون نباشد در میانہ      چہ کعبہ چہ کنش چہ دیر خانہ  
 اکنون می باید دانست کہ این تعین من تو امریست اعتباری یا حقیقی نزد کشف

۱-۴: من و تو. ۲-۴: بر بستہ، و. خ. ل: بر شتہ.

۳-۴: من و تو.



طایفه موجود حقیقی جز یک عین نیست که آن هستی مطلق است تعیین من تو امری  
 زاید اعتباری چون با آن عین واحد حقیقی (۷۳) واجبی این امر زاید که تعیین امکان  
 اعتبار میروند مثال آن تواند بود که گویند حرف عین است که نقطه بروز دیادت کردند و عین  
 شد و عین در لغت عرب ابر تنگست و عین آفتاب پس نقطه عین پرده عین است هرگاه  
 که این نقطه بر خیزد عین باز عین شود، اشارت بانکه چون تعیین اعتباری امکانی من  
 تو که امریست زاید بر هستی مطلق واجبی چون نقطه بر عین ساقط شود مطلق از پرده  
 بیرون آید و مقید نماند، بیت:

تعیین نقطه و همیست بر عین      چو صافی گشت عینت عین شد<sup>۲</sup>

می توان که عینت بخوانند بعین معجمه بد و معنی که صافی شدن ابر مراد باشد و از  
 صافی شدن نیز رفع ابر خواهند یا مراد از صافی شدن عین سقوط نقطه باشد تا عین  
 عین شود و در هر دو معنی اشارت بر رفع تعیین امکانی باشد از هستی مطلق و می  
 توان که عینت بخوانند بعین ممله و مراد از عین یا دیده باشد یا حرف عین، اگر مراد  
 دیده باشد یعنی چون دیده حقیقت بین از کورت زاید دیدن و ارتسام صورت مجاز  
 خالص و صافی شود عین حقیقت که عین می نمود در نظر تحقیق باز عین نماید و اگر مراد  
 حرف عین بود، چون نقطه زاید از سقوط یا بدو عین حقیقت از اعتبار زیادت آن  
 نقطه صافی شود هر آینه عین باز عین شود و در جمع جهات فهم ازین عبارت که از بر اع

۱- F : در .

۲- F : چو صافی گشت عینت عین شد عین .

ناظم نظم یافته چون تأمل میروذ غیر از رفع تعین مکانی مراد نیست و توحید وجود واجب، واللہ اعلم براده اکنون ساک 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 ساک می نهد بانجام می پیوندد، بیت :

دو خطوه بیش نبود راه ساک و کز چه دارد آن چندین مهالک

یک از هاء صویت در گذشتن دوم صحرائی هستی در نوشتن

بگذشتن از هاء صویت اشارتست (۷۴) بقطع نظر از مغایرتی که میان

واجب و ممکن از روی اعتبار هست و فی الحقیقه نیست و بدر نوشتن صحرائی

هستی اشارتست بر رفع تعینات متکثره وجودی از نظر توحید بین موحّد، بیت:

درین مشهّد 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 دیده حقیقتش نمی آید، مشاهده او در مشهّد نیست که افراد تعینات عین جمع و تود

اگر اعتبار اثبات شان بجاز رود و اگر نفی وجودشان بحقیقت کنند خود هیچ نیستند

چنانچه واحد نسبت با مراتب عددی که اگر بر سبیل مجاز نظر افتد مراتب عددی

موجود است و واحد در همه ساری و اگر بر سبیل حقیقت نگاه کنند جز واحد موجود نیست

۱- ف: اگر چه .

۲- ف: او .

۳- ف: صحرائی .

و هیچ سر بیان محقق نه پس باین دو اعتبار انسان بلفظ من که اشارت کند چون اشارتش راجع با وجود مطلق است و مطلق اینجا این معنی دارد که نه وحدتش قیدست و نه کثرت اگر گوید مراجعت جمعیتی است از اسما که مانع وحدت ذات نیست یا جهت وحدتی در وجود که مانع کثرت صفات نیست دور نباشد با فرض آنکه بذهیب ناظم قدس سره بلفظ من که اومی 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 دریا بی آنکه سفر معنوی کرده

باشد و از جزویات و افراد بعین واحد رسیده، بیت :

کسی این راه داند که گذر کرد      ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد

چون بحث سفر معنوی در میان آمدنا سببست که سوال از حال مسافر معنوی

روذ :

سؤال :

مسافر چون بود ره رو که امست      کرا کویم که او مرد تمامست

(۷۵) جواب :

در کوئی مسافر کیست در راه      کسی کوشد ز اصل خویش آگاه

۱- ف: کسی این سر شناسد که گذر کرد.

۲- ف: بوده.

۳- ف: گفتی.

سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب لعکس سیر نقصان  
 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 اما عبارت اول در سیر  
 الی اللہ سالک رانا چار از مراتب امکانی بسوی مرتبه واجب سیر می افتد و در اول  
 کتاب تقریر رفت که نظر و استدلال عقل درین سیر تلزم حیرت مذموم است پس  
 متعین شد که بکشف مراتب حقیقت بواسطه نور شهود برسد و سیرش کشفی بود بعکس  
 سیر نقصان که سیر عقلیست و اما عبارت دیگر سیر کیفی در مقابل سیر اینی مذکور بود  
 که این مسافر از امکانی (مکانی) بمکانی می رود تا مقوله این متصور شود بلکه نفس سالک از  
 کیفیت جمالت بکیفیت معرفت و از کیفیت حجاب بکیفیت کشف انتقال می یابد  
 پس سیرش کیفی است تا تصور توان کرد که بیک ساعت که مقصودی که نرسیده  
 بود برسد و بیش از آن ساعت ناقص بود و درین ساعت کامل شد و ترک شین  
 و نقصانش حاصل آمد اما اگر چه این معنی متصور است، هیئات هیئات که کدام  
 نشاء را توفیق رفیق شود و این سعادت قرین حال کرد با آنکه چهل پنجاه سال معداً  
 این امر بسی و کد و طلب و جد و شوق و نیاز حاصل کرد باشد و اگر درین سیر که سیر  
 الی اللہ است بهر عبارت که مقرر شود توقفی و وقفه او را بیش می آید آیاتاکی  
 برسد و آن زمان نه مسافر باشد بلکه در منازل و مراحل صاحب اقامت است که از  
 شان مسافر آنست که بقدر حاجت بازمی ایستد و آلابیوسته در سیر است

میفرماید :

مسافر آن بود که بگذرد ز رود  
 ز خود صافی شود چون آتش از رود  
 بعکس سیر اول در منازل  
 رود تا کرد او انسان کامل  
 (۷۶) سیر اول آدمی سیر مراتب طبیعی است از علم حق تعالی بفعل حق تعالی  
 تا آن زمان که پایه وجود انسانی تمام می شود بحسب طبیعت و این سیر که سیر الی الله  
 است بعکس باید که از مراتب طبیعت باز گردد و بواسطه شریعت و وسیله طریقت  
 خود را باستانه حقیقت رساند و در ایجاد انسان ناظم قدس سره قاعده یاد  
 می کند تا منزل طبیعتش مقرر شود و از حال سر حقیقتش آگاه توان شد.  
 قاعده :

بدان اول که تا چون کشت موهو  
 گز و انسان کامل کشت مولود  
 در اطوار جمادی بود پیدا  
 پس از روح اضافی کشت در انا  
 اطوار جمادی فرض کن که از اجزای لقمه باشد تا حالت نطفه و آنکه علقه و دیگر  
 مصغه و پس جنین، بترتیبی که باری تعالی در کتاب عزیز خویش میفرماید عز من  
 قائل: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي  
 مَرَارٍ مَّعِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا  
 الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا" و چون این مراتب تمام شد زمان

۱-۴: که تا .

۲- المؤمنون : ۱۲-۱۴ .

افاضه روح اضافی است از حضرت و صواب تعالی، چنانچه فرمود، "ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ  
 خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"؛ باین آیت در استدلال احتیاج  
 نیفتاد اول استدلال شد، یَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنُفَكُمْ فِي ذُرِّيَّةٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَاِنَّا  
 خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ  
 وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ<sup>۲</sup>؛ و مقصود از روح اضافی روح انسانی است و نسبت  
 او باضافه از ان جهت است که حق تعالی در جانی اضافه او بصمیر متکلم از جانب خود  
 فرمود، حیث قال، "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي"<sup>۳</sup>؛ و در جانی اضافه او با مر خود کرد  
 و "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"<sup>۴</sup>؛ چون محمول قبول روح کرد و زمان حمل بسر

آمد بقدرت باری سبحانه و تعالی وضع می یابد، چنانچه گفت، بیت:

پس آنکه جنبشی کرد او ز قدرت پس از وی شد ز حق صاحب اراد

بزاد و شیر بگرفت و میل بیستان مادر کرد تا حواسش همه در عمل آمدند

و ادراکش به لحظه متوجه امری شد (۷۷)، چنانچه ناظم فرمود، بیت:

بطفلی کرد باز احساس عالم درو بالفعل شد و سوا س عالم

از اخذ و منع و میل آنکه بگریه بتاند و بخنده باز دهد و بی موجب رغبت

۱- المؤمنون: ۱۴.

۲- الحج: ۵. در اصل: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا...

۳- ص: ۷۲ و الحجر: ۲۹.

۴- الاسراء (بنی اسرائیل): ۸۵.

کند و با وجود موجب نفرت نماید و اول ادراک اشیا در طفولیت او را مفرد مفرد  
 بی ترکیب می باشد و آن زمان که مرکب شد چنانچه مثل انس و وحشت که او را می بود  
 و نمیدانست که انس حبیبیت و با که می باید و وحشت از که دانست که انس با که و وحشت  
 از که می باید، پس سرایت کرد این حال در آنکه همه مدارک مفرد او اضافت پذیرفت  
 و ترکیب یافت و از افراد هر جنسی و نوعی ادراکش بآن جنس و نوع رسید غایت  
 ما فی الباب آنکه تعبیر از آن نتوانست کرد با اصطلاحی از اصطلاحات بعد از این  
 حال دوستی و دشمنی و خشم و میل و ارادت جلب منافع و دفع مضار و مباشرت  
 امور و تمکک و تصرف اشیا در و روی بظهور آورد و غفلت از حال مبداء و معاد،  
 و با وجود این اشتغال و معاش او را تمام فرود گرفت و انگاه یا متنبه شد یا همچنان  
 غافل ماند و بصفت تنبه یا بصفت غفلت یا بجوانی برد یا به بیری رسید و غایت  
 بیری چنانچه از تقلب این احوال در نشاء انسان حضرت خداوند جهان یاد میفرماید، قوله تعالی  
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ  
 مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ، الی قوله "بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا" و آنچه بعد از حال  
 طفولیت از انسان صادرست تا منتهی افعال مزد جمه او رحمه الله در سلک  
 این عبارت کشیده میفرماید:

بجلیات ره برد از مرکب	چو جزویات شد بروی مرتب
کز ایشان خاست بخل و حرص و نخوت	غضب کشت اندر و پیدا و شهوت

۱- الحج : ۵. در صل : يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا ... ۲-۴ : وز . ۳-۴ : خواست .

به فعل آمد صفتهای ذمیه      بر شد از دو دیو و بهیمه  
تنزل را بود این نقطه اسفل      که شد با نقطه وحدت مقابل

این طایفه ظهور از وجود مطلق را تنزل خوانند و برآینه 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 اعلی شود و طرفی اسفل، قال اللہ تعالیٰ  
"لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ"  
ناظم می فرماید، بیت :

شد از افعال کثرت بی نهایت      مقابل کشت ازین رو با بدایت

اگر گردد مقیّد اندرین دام      بگمراهی بود کمتر ز انعام

قال اللہ تعالیٰ، "أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ"، بیت :

و کر نوری رسد از عالم جان      ز فیض جذبہ یا از عکس بریان

جذبہ که عبارتست از کشتش بی اختیار از جانب حق تعالی 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 تعالی روشنائی در دیده بصیرت ارباب  
استدلال بیدامی کند و بواسطه هر کدام که دست داده دل انسانرا انسی با عالم  
معنی و در گاه مولی بید می شود و با الطاف خداوندی در راز و نیاز می آید و ازین

۱- التین : ۴-۵ .

۲- الانعام : ۱۷۹ .



طرف اسفل و نهایت کثرت که گرفتار آنست دل بر می کند و روی باز عالم وحدت  
که از آنجا تنزل یافته بود می آرد، چنانچه فرمود:

دلش با نور حق همراز گردد      وزان راهی که آمد باز کرد  
ز جذبہ یاز برهان حقیقی<sup>۲</sup>      رہی یابد به ایمان حقیقی<sup>۳</sup>

تصدیق حقیقی یا جذبہ و کشف حاصل می شود یا بدلیلی یقینی که بهیچ شبهه متغیر  
نشود و منقوض نگردد و نتیجتاً آن تصدیق این باشد که انسان از عالم غفلت بسوی  
عالم تنبّه و یقظت میل کند و از وحشت کثرت بگریزد و باز جانب وحدت آویزد  
و در این حال ناچار او را اول رجوع از افعال قبیح می باید کرد پناهِش بدرگاه  
خداوند کار می باید برد بصفت عود و استغفار، چنانچه ناظم رحمه اللہ می فرماید:

کند یک رجعت از سجین فجار      رخ آرد سوی علیین ابرار

(۷۹) بسجین فجار زندان نقصان طبیعت می خواهد و بعلیین ابرار بستان کمال

روح، قال اللہ تعالیٰ، "كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ وَمَا أَدْرَاكَ  
مَا سَجِّينٌ، كِتَابٌ مَّرْقُومٌ ذُو بُلُوٍّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ" اینست اشارت  
آئی بسوی حال اهل مناهی و اما عبارتی که در شان شرار کار مطعیان فرموده<sup>۴</sup> اینست  
قال اللہ تعالیٰ، "كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْاِبْرَارِ لَفِي عَلِيّينَ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيّونَ"

۱- ۴: ازان.

۲- ۳۹۲: یقینی.

۳- المطففين: ۷-۱۰.

کِتَابٌ مَّرْقُومٌ وَيَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ؛ بیت :

توبہ متصف کرد دران دم شود در اصفیٰ ز اولاد آدم

نسبت شخص بانکہ از ذریۃ آدمست تمام نمی شود بسوی آدم کہ انسان کامل است مگر آن زمان کہ کمالات انسانی برایش ذات او گردد و از صفات دنیہ رجوع کند و آن رجوع را ضمائم دیگر ملحق گردانند تا اصل توبہ حاصل شود و بواسطہ توبہ از روی ولادت معنوی و صفوت حقیقی منتسب بآدم صفتی شود و فرزند رشید او آید و ارکان توبہ رجوعست از معصیت بسوی رضای حق تعالی بطاعت و پیشمانی از کردار ما سبق و عزم جزم بر ترک منہی و قبیح کہ دیگر باز سر آن نرود و چون این مذکورات بحصول پیوست صاحب آن برگزیده شده است از میان جماعتی کہ این حال ندارند بسر، ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَاهُ؛ و پس ازین مرتبہ کہ از ضمائم و تبعات خلاص یافت پایہ ترقی او بلند می شود و نسبتی از طور ادراسی کہ ، وَدَفَعْنَا لَهُ مَكَانًا عَلِيًّا؛ نشان آنست بمی یابد و از حسیض خاک منزلت کوئی بذورۃ فلک عزت میرسد، چنانچہ ناظم قدس سرہ اشارت کرد، بیت :

ز افعال کوهبیدہ شود پاک چو ادریس نبی آید بر افلاک

دیگر نفس خود را بر قدس و طهارت ثابت داشته دایم او را در خلا و ملا عالم

۱- المطففين: ۱۸-۲۱.

۲- طه- ۱۲۲.

۳- مریم: ۵۷.

۴- ۴: در چارم افلاک، و. خ. ل. آید بر.

قلب و قالب دعوت بحسب کمالات و افتناء فضائل می نماید و قوای روحانی و جسمانی را با او بتابعت امرتانی میخواند بمقتضی معامله که نوح علیه السلام (۸۰) با قوم ریه سیاق تا مکرر که، "ثُمَّ ارْتِي دَعْوَتَهُمْ جِهَارًا ثُمَّ اِنِّي اَعْلَنْتُ لَهُمْ وَاَسْرَرْتُ لَهُمْ اسْرَارًا"

چو یابد از صفات بد بنجانی شود چون نوح ازان صاحب بنجانی

و در آنکه 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 فروماند پس بر قاعده تحنف ابراهیمی او را حول و قوت خود در میان نباید دید و توکل کل باید کنید و همه دیده بر جانب امداد حضرت الهی باید گذاشت، چنانچه از روش پذیر ملت در فرقان قدیم مذکور گشت که، "وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ" بیت ۲.

نماند قدرت جز ویش در کل خلیل آسا شود صاحب توکل

بعد ازین توکل و ارادت صادق در راه حق تعالی چنان کرم شود و بتجلیل قصد مقصد افضی کند که طور مشاهده تجلی فعلی است از فعال مطلق که بر رفقاء سبیل سلوک سابق می شود و غایت این عزم رضای حق شناس که باب اعظم است تا از

۱- نوح : ۸-۹.

۲- الشعراء : ۷۹-۸۲.

در آن امنیت کلیم<sup>۱</sup> در روز، چنانچه حضرت خداوند کار از حال او خبر داد که،  
 ”وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ ذِمَّتِكَ يَا مُوسَىٰ قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَيَّ أَتْرَكْتُهُمْ  
 وَإِلَيْكَ دَبِّ لَتَرْضَىٰ“

ارادت بارضای حق شود ضم رود چون موسی اندر باب اعظم  
 و چون این حال او را متحقق شود بداند که لطیفه رضا در آنست که او درین  
 مشهد از دانش خود تبری جوید و این معنی مقدمه فنا نفس سالک است در حضرت  
 احدیه که اول از علم خود فانی شود و دیگر از نفس خود چنانچه باری تعالی درین معنی اجاباً  
 از حال روح اللہ فرمود. بقوله تعالی، ”تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ  
 إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ“<sup>۲</sup> و این صورت از و مطابق قول ملائکه آسمان شد  
 که گفتند، ”سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ“<sup>۳</sup>  
 لاجرم باین (۸۱) مناسبت مسیح زمینی آسمانی گشت و سالک نیز چون باین  
 مقام رسیده فیض آسمان قدس بدو پیوست و از راه ولایت نه از روی نبوت  
 بر اثر قدم عیسی علیه السلام رفت و باین واسطه نسبت با آسمانیان و جواهر  
 فرشتگان پیدا کرد. چنانچه فرمود: بیت :  
 ز علم خویشتن یا بدرهائی چو عیسی نبی کرد و سمائی

۱- طه : ۸۳- ۸۴ .

۲- المائدة : ۱۱۶ .

۳- البقرة : ۳۲ .

و این زمان که فناء علمی برود تمام شد بفناء عینی ترقی افتد و در مشاهدۀ توحید  
نفس خود و اعیان کاینات هلاک می بیند و این قدم ساک را بتابعیت حضرت مصطفوی  
علیه الصلوٰۃ والسلام حاصل تواند بود چه این قضیه در روز فناء ساک از اثر شب معراج  
احمدیست که اگر آن معراج بیغمبر را بنو ذی این حال در امت صورت نبستی و در معرض  
این فناست که حضرت احدیت جلّت کلمتہ نشاء احمدی را مخاطب می سازد که "وَلَا تَدْعُ  
مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ  
تُرْجَعُونَ" و درین متابعت که گفته شد اشارت ناظم بدین عبارت واقع است.

بیت :

دیده یکبارہ هستی را بتاراج در آید در پی احمد معراج  
و مرد ساک ولی که در مقام استهلاک باین حال رسیده که ماسوی اللہ در نظر  
توحید او هلاک یافت مقتضی "وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ" دایره کمال ولایت از  
نقطہ بدایت تا نهایت وصول بهم آورده است و از اول تا آخر جز هستی حق و  
واجب مطلق مشاہدہ نموده و نہ ملک مقرب و نہ نبی مرسل درین سیر مؤثر حقیقی  
شناخته بلکه واسطہ بوده اند و در نهایت توحید آن واسطہ نیز برخاسته تا ناظم میفرماید

بیت :

رسد چون نقطہ آخر به اول در آجانه ملک کنجد نہ مرل

۱- القصص: ۸۸.

۲- ۴: از پی، و. خ. ل. در ولی.

۳- النجم: ۴۲.

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

تمثیلی :

بنی چون آفتاب آمد ولی ماه      مقابل کرد اندر لی مع الله  
یعنی چنانچه اضات جرم ماه بنور او نه اصلیت بلکه بتبعیت خورشید نور  
از و منعکس است که در حالت مقابل با او بحسب تقابل از مبداء اهلالی تا منتهای بدری  
کسب نور می کند فیض ولایت در ولی باصالت حاصل نیست بلکه بتبعیت از مدح  
متابعت نبی و وراثت از و مانند آنکه در مقابل ماه برابر آفتاب می افتد و کسب نور  
می کند نشاء ولی در سیر (یا ستر) حالی که مضافست بمضمون حدیث "لی مع الله وقت  
لا یسعی فیہ ملک مقرّب ولا نبی مرسل" تقابل بانشاء 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 التحقيق 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 بواسطه قدم متابعت  
و وراثت اصافت بولی یافته و این معنی از اعتقادناظم که از صوفیانست موافق  
مشکل متکلمانست که می گویند که کرامت ولی لاحق بمجره نبی است و از ثمره آنست  
و چون ازین تقریرات مذکوره منغین شد که فیض ولایت از مقرّب بنو تست جای سوا  
که سایل گویند که بیش از تعلق نور ولایت از نبی بولی آن نور چه مشابست داشت  
و در نبی پوشیده بود یا بیاد فی الواقع محل این تفحص هست چرا که در زمان نبوت

نام ولایت در میان نبوذ، جواب تفحص مقدر میفرماید که، بیت:

نبوت در کمال خویش صفت  
ولایت اندر و بیدانه محفیت

یعنی صفت نبوت خود بمنزله آئینه نوز ولایت است و سر ولایت چون ظاهر می شود بظهور نبوت ظاهر می گردد چنانچه صورت بوجود آئینه و چنانچه در حالت مشاهده آئینه بی صورت نمی تواند بود در حال (۸۳) ظهور نبوت آن ظهور بی ولایت نباشد بلکه سر ولایت بوزه که در ظهور ناشی نور نبوت شده پس آنچه در نبی ظاهر است سر ولایت است که بعد ظهور رسیده است و باصالت این سر تعلق به نبی دارد از آنجاست که نبی را در ظهور امر نبوت از و تحدی می رسد و ولی را در ظهور ولایت از و دعوی می رسد بلکه:

ولایت در ولی پوشیده باید ولی اندر نبی پیدا نماید

و حاصل آنکه سر نبی پیش ولیست که میراث علم و تقوی و ترک صورت و اختیار معنی باور رسیده است مخصوص در آنکه اگر طالبی طالب آن سر کند با وی در میان آرد و بی آنکه طلب از طالب معلوم کند قاصداً در بند از ما آن نشود برخلاف نبی که از شان او آنست که دعوت کند و طالب و غیر طالب را بسوی آن نور دلالت کند و اگر چه خلائی بی رغبت باشند و گیران از آن تابعی که مبالغه کند و بقدرت و استیلا ایشان را به بیرامون سر ادق آن نور کشد و اگر ولی در طور هدایت و دلالت نیز این مبالغه نماید بنیابت نبی باشد و با اسم امضاء امر شرعیست ز نام سلوک راه طریقت اکنون ولی بچه استحقاق باین پایه می رسد که ولایت میراث از نبی می یابد بواسطه متابعت است که این منزلت می یابد بیت:

ولی از پیروی چون سمد آمد نبی را در ولایت محرم آمد  
 ولایت خود بصیبت محبت حق تعالی است بنده را و متوکی شدن حق امر او را که <sup>حفظت</sup>  
 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 آنک بنده در محبت حضرت او  
 ترک ماسوی کفنه باشد و بقدم متابعت نبوت راه رفته و مؤید آنچه تقریر میروذ آیت  
 کریمه قرآن مجید و فرقان حمید است که می فرماید، عز من قایل "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ  
 اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ" و ناظم نیز قدس سره اشاره بهمین معنی می کند که  
 میفرماید:

(۸۴) زان کنتم تحبون یا بده او راه بخلوتخانه<sup>۱</sup> یحبکم الله  
 استعاره کرده است مضمون، "إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ" را از برای مبداء  
 راه سلوک و مؤیدی "يُحِبُّكُمُ اللَّهُ" را از جهت منتهی او که منزل آخر است و آنرا  
 بطریق تخیل خلوتخانه خوانده و چون سالک باین سر منزل رسیده میفرماید، بیت:  
 دران خلوت سرا محبوب کرد بحق یکبارگی مجذوب کرد  
 محبوبیت او حضرت حق را به نتیجه پیروی محبوب مطلق است که حضرت  
 مصطفی است صلی الله علیه و سلم، و اما تمامی جذبه از برای آنکه چون محبوب حق  
 است حق تعالی دل او را بسوی انس خویش می کشد و نمی گذارد که باز بسوی ماسوی  
 رجوع کند و در استهلاک این جذبه که وسایط از میان بر خاسته است و حالت حال



لی مع اللہ عبد اللہ راہمین متابعت نبی اللہ بجائی رسائیده کہ جز وجود واحد احد متبع  
 تعینی دیگر خواه ملکی و خواه انسانی ملاحظہ نمی افتد بندہ ساک مجذوب تابعی است  
 امرائی و نبوی را از روی معنی و یقین نہ از راه صورت و تقلید و عابد نیست حضرت  
 مولی را بسرو جان عبادت نہ باسم و رسم و عادت چنانچہ ناظم اشارت کرد:  
 بود تابع ولی از روی معنی بود عابد ولی در کوی معنی

پس از حال استهلاک در توجید از دو حال خالی نیست از ان حالت باز  
 می آید و چنانچہ در مبادی سلوک بر اسم طاعات و ریاضات اقدام می نمود روشن  
 میکند و از اثر جذبہ و وصول بوساطت اعمال شریعت و معاملات طریقت تصرف  
 در خلق می کند و مرید می گیرد و شیخ الوقت میشود و خلیفہ منصوب خداوند تعالی  
 و نایب مقبول حضرت مصطفی که بندکان حق را بر اہمی کہ خود رفته بمنزلی کہ خود رسیده  
 رساند تا بسرحدی کہ قوت مرید وفا نماید و قابلیت او اقتضا کند و بیا بر حال استهلاک  
 و استعراق بازمی ماند (۸۵) چنان غرق بحر معنی می شود کہ مرکز باز بساحل صورت  
 نمی افتد و این خوش حالیست ولی نہ غایت کمالست کہ نہایت این امر رجوع  
 بعالم ارشادست بحکم و فرمان حضرت الہیت و مہر و نشان جناب نبوت و حالی  
 کہ متوجع باشد بتاج کرامت ملبس بخلعت خلافت مصدّر در صدر عتبت صاحب قلم  
 علم و تیغ قدرت متصرف از طرز معنی در طور صورت چنانچہ ناظم قدس سرہ اشارت  
 فرمود کہ:

ولی انکہ رسد کارش با تمام کہ با آغاز کردد باز انجہام  
 بلند پایہ ایست اما قیدی عجبت بیش ازین کہ حال استعراق داشت سلطان

وقت خویش بود با آن خمول و بی نامی و بی نشانی و اکنون مشغولی گرفتار با وجود خلافت  
و سلطانی ناظم در جواب سؤال دوم از سایل که پرسیده بود که مرد تمام کدامست تعیین  
این کامل می کند که از درجه آزادی و اطلاق معنی او را باز مرتبه گرفتاری و قید صورت  
آورده اند و بحکم خلیفه ساخته و از انجام حال بازش با آغاز کار انداخته اند و بعد از تخرید و فنا  
بباس تعلق و بقا در و پوشانیده . چنانچه ناظم اشارت فرمود . بیت :

کسی مرد تمامست کز متاسی      کند با خواجگی کار عنلانی

پس انکاهی که برید او مسافت      نهد حق بر سرش تاج خلافت

بقائی یابد او بعد از فنا باز      رود ز انجام ره دیگر به آغاز

فنا عبارتست از تبری ساکن سایر از حول و قوت خود در مرتبه امکان

افعال و از استقاط اضافات امور بخود در درجه تحقق صفات و از ذهول و غیوبت از

هستی مقید خود در مشهود شهود ذات و بقا عبارتست از تصرف انسان کامل بحول

و قوت حق در اشیا در مرتبه اولی و از تخلق با خلاق الهی در منزل ثانی و از تحقق

با حاطه ذاتی در مقصد اقصی و در این کامل باقی در مرتبه افعال متزی به زئی شریعت

است و در عالم صفات (۸۶) و اسما مترسم برسم طریقت و در سرحد تجلی ذات

شتمکن بتکمین حقیقت اما در اطوار ثلاثه اسرار عجیبه از باطن او سر بر میزند که اگر

ستری از ان بر زبان می آرد عبارت "انا الحق" و سبحانی معبر است یا بلفظ "انا اقول" و "انا

اسمع" و کلمه "لیس فی جبتی مؤدی" و علماء شریعت نظر بظواهر آنها را کفر خوانند همچنین

انوار تزییہ برو نکشف می شود که آثار آن همه اشارات بندگانه و کلمات نیازمندان است، چنانچه "انا احوج الخلق الی اللہ تعالیٰ ولست فی خلقه بمنزلة بعوضه" و این مسموعات را ائمه دین از امارات ایمان شمرند پس بیوسته ولی کامل با وجود اسرار و انواری که از ان نموداری تقریر رفت میان دو حال باشد که با ظہاریکی ارباب ظاہر او را به کفر نسبت کنند و با ظہار دیگر می او را با ایمان منسوب دارند تا در حالت سکر متوقع باشند از و کلماتی که در معرض انکار بود و در حالت صحو کلماتی که در معرض اعتقاد شود و فی الجمله اگر تلوین برو غالبست موجبات انکار از و صادر است و اگر تمکین برو مستولی است موجبات اقرار از و ظاہر و خواه متکون و خواه متمکن هرگز این کامل بذ خلق و فاسق نباشد و همواره با همه بندگان حق با خلاق حمیدہ و صفات مرضیہ مداری و معامل است، و العجب که کس او را نمی شناسد که در چه مرتبه است چرا که در قدسیات آمده است که "اولیائی تحت قبائی لایعرفنہم سوائی"، و این جمله که گفته شد بقصد شرح این ابیات مکتوبست که ناظم میفرماید در صفت کامل چون بارشاد بازگشت:

شرعیت را شعار خویش سازد      طریقت را دثار خویش سازد

حقیقت خود مقام ذات او دان      بود دائم میان کفر و ایمان

به اخلاق حمیدہ گشته موصوف      بعلم و زہد و تقوی بوده معروف

همہ با او ولی او از ہمہ دور      بزیر قبہای ستر مستور

(۸۷) از مضامین ابیات گذشته مستفاد گشت رسالک در نہایت حال یا یو

جذب و استغراق ثابت می کرد و یا رجوع می یابد و بارشاد مشغول می شود. اکنون در حالت سلوک از دو امر خالی نیست یا سلوکش بخلل می آید و مقصد نمیرسد یا کار بانجام میرساند موجب آنکه امر بر تمام نمی شود. بزرگان گفته اند قصور در متابعت شریعت است و الا اگر تقصیری درین متابعت نداشت، البته شاه ادکمال می یابد و بر تقدیر آنکه کمال یافت همچنین از دو امر خالی نیست یا بعد از کمال در آن مقدار زندگانی که یافت مرشد بود و ارشاد می کرد یا منقطع از ارشاد بود اگر منقطع الارشاد بود بعد از مفارقت روح از بدن ظهوری باو نسبت نمی کنند و اگر بعد از حصول کمال در آن مدت که عمر یافت متصرف باشا بود، پس از تلاشی بدن ظهوری دیگر او را ثابت می دارند و برین سیاق که مذکور شد ناظم این تمثیل میفرماید.

تمثیل:

تبه کرد دسر اسر مغز بادام کوشش از پوست بخراشی که گام

ولی چون پخته شد نگاه بکوست اگر مغزش بر آری بر کنی پوست

شرعیست پوست مغز آمد حقیقت میان این دو آن باشد طریقت

شرعیست که عبارت از تکالیف دینیّه و اوامر و نواهی ملیّه است بمنزلت پوست

بادام گرفت و حقیقت که تعبیر از و با حاطه مراتب وجودی می رود کشف و شهوداً

او را بمثابة مغز بادام نهاد و طریقت که امریست بهم آمده از وقایق شریعت

و مآثر حقیقت در درجه آن پرده تنگ تصویر کرد که در میان پوست بادام و

بادام حایل است و چون بادام اسفید می کنند آن حجاب از دور می کنند اول که ساک  
را ساک بستن دل خویش می سازند اگر تصرف در حال حقیقت می کنند وارد شده  
بانکه ادراک ناکرده و ناپخته پوست شرعی از دور می کشند آن حقیقت بمثابت  
مغز است خام (۸۸) نایسته و جرمی رطب بی مزه که بهره بر آن مترتب نمی شود  
و تباهی است تمام که ساک در حقیقت پیدا کرد و بی خطا و نصیب از واقعا و چنانچه  
ناظم فرمود. بیت :

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

اکنون که حال حقیقت در حجاب شرعی بر ساک تمام شد چون مغز بادام  
که در پوست پخته کشت یا ساک که صاحب آن حالست مغز آن حال را از پوست  
شرعی بیرون آورد و بموت طبیعی یا جذب در صورت جنون منقطع التکلیف کشت  
چنانچه آن حال حقیقت در پوست شرعی از دست او چون بادامی درست بر زمین  
قابلیت کسی دیگر نیفتاد که آفتاب عنایت الهی و اعتدال هوای رحمت ربانی آنرا پرورش  
دهد و بصورت درختی دیگر در نشو احوال حقیقت بر آید پس فیض حقیقت آن ساک  
درین عالم منقطع شد چرا که مظهر ظهور فیض حقیقت پیدا نکرد بلکه بر رفع پوست شرعی  
مغز حال حقیقت او از منفعت ظهوری دیگر ساقط شد پس ظهور حال حقیقت  
آن ساک باز نشاء عالم آخرت افتاد که هرگز دیگر در دنیا ظاهر نشود و نشاء و حال  
باقیامت افتاد. چنانچه ناظم قدس سره فرمود. بیت :

چو عارف با یقین خویش بیوست رسید کشت مغز و پوست بشکست  
 و خودش اندرین عالم نیاید بدون رفت و ذکر هرگز نیاید  
 یعنی چون مطابق واقع دانست که احاطه مراتب وجودی او حاصل شده است  
 و اگر ہزار سال دیگر خواهد زسیت احاطه کلی برو نہ زیاد می شود و نہ کم. چنانچہ از اشارت  
 حضرت ولایت امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام بمسامع رسید است  
 کہ، "لو کشف الغطاء ما از دودت یقیناً" مقید بجزئیات آن احاطہ نشد و  
 طلب ظہور دوری دیگر درین عالم نکرد اگر در جذبہ حکم بچگونہ او رفت یا موت طبیعی  
 (۸۹) از تکلیف بیرون آمد خیر، والا خلاص، خود چون حسین منصور در قتل می داند  
 تا میگوید، شعر:

اقتلونی اقتلونی یا ثقات ان فی قتلی حیات فی حیات:  
 ذکر با پوست یابد تاش خور درین نشاہ کند یک دور دیگر  
 درختی کرد او از آب و از خاک کہ شاش بجزد از جملہ افلاک<sup>۳</sup>  
 همان دانه بیرون آید ذکر بار یکی صدکشتہ از نقد یر جبار  
 میفرماید کہ چون ساک مغز با دام حال حقیقت در پوست شریعت گذاشت  
 تا پختہ شد و بعد از حالت کمال پوست شریعت بشکست و بیش از موت طبیعی

۱- ف: نیاید.

۲- ف: رفت او.

۳- ف: مفتوم.

یا جذبۀ ششیه بجنون آن حقیقت در پوست شریعت که چون با دام است دست  
 در زمین قابلیت دیگری انداخته و بان استقامت منفعتی قصد کرد اگر درختی شود  
 باز از دود مثل آن بار آید، همه حکم حال حقیقت او دارد بلکه عین آنست که منبسط شد  
 و در دوری دیگر ظهور کرده و بر منوال آنچه در اعمال 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 نداند  
 آنها که رفتند و از ایشان مردم ندانستند و نگفتند و بعضی دیگر تا از ایشان می گویند  
 و بر مزار ایشان تردد می کنند و همت می طلبند و سلسله ارادت مریدان ایشان <sup>منقطع</sup>  
 نشده است. چنان دان که ظهوری دیگر کرده اند و با اتفاق محققان اهل کلام و حکمت  
 و تصوف چون روح بعد از خراب بدن باقیست متجز و یا غیر متجز و موت عبارتست  
 از همین قطع تعلق او از تدبیرات این عالم چون تلاشی بدن واقع شود و تعلق  
 تدبیر روح ازین عالم منقطع نشود، عند التحقیق صاحب آن روح بازمانی 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 کرد، چنانچه از فحای 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 نهد تا متلاشی نشود، بصورت شاخ و بال ظاهر نکند و همان  
 دانه باز سر نیار و پس تا صاحب کمال ازین عالم منتقل نشود تفصیل کمالانش بر ما  
 خلایق ظاهر نیاید. چنانچه بدن او بموت طبیعی متلاشی شود و سیر معنی در دوری دیگر

از و بنیاد افتد و چون سیر نهایت رسد معنی اولی او با صناعات مضاعفه ظهور  
درین دور دگر یافته باشد و اگر مثال خواهی ازین بیت معلوم کن که میفرماید.

بیت :

چو سیر حبه در خط شجر شد      ز نقطه خط ز خط دوری دگر شد  
حبه را نقطه گرفته و بصورت شاخ و برگ بر آمدن حبه را خط خوانده ازین  
شاخ و برگ باز بدانه رسیدن حبه تمامی دور انکاشته چنانچه خط اگر مستدیر  
نکرد و دایره نباشد چنانکه ناظم میفرماید :

چو شد در دایره سائر مکمل      رسد هم نقطه آخر به اول  
یعنی دانه که سائر است چون تمام ظهور درین دور دگر بیاید بصورت دانگی  
باز ظاهر شود و حال آخر دانه باز بصفت حال اول دانه در نظر آید و برین مثال نشاء  
صاحب کمال بعد از موت طبیعی که بدن او متلاشی شود حال حقیقت او که در پرده شریعت  
بوذو ظهوری دگر در افواه و السنه و قلوب و نفوس بیاید و منشأ آن ظهور از مریدی  
عارف و معتقدی صادق بوذو و همچنین هر چند که تخم حقیقت در لباس شریعت  
مقارن اراضی استعداد طالبان می گردد این دور در ظهور باز سر می گیرد چنانچه  
ناظم قدس اللہ سره گفت :

(۹۱) دگر باره شود مانند پرکار      بران کاری که اول بود برکار

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



اوست که خلافتش از حقّ مجددی کرد و کسی که حقایق و دقائق مبینّه او لیا و امر  
و آثار ارادت اهل سلسله ایشان شناخته باشند بیقین بدانند که ناظم چه می گوید  
و کسی که این معنی نداند حمل کلام ناظم بر طور تناسخ کند و از اینجا است که ناظم از جهت  
دفع و هم بعضی درین مسئله میفرماید که، بیت:

تناسخ نیست این کز روی معنی      ظهور اقیست<sup>۲</sup> در عین تجلی

چرا که تناسخی برانست که در ادوار متجدّه ارواح از ابدان با ابدان منتقل می شود  
و ناظم بر آن که در بعض دورها بعض ارواح که بعالم غیب رفته اند هنوز آثار تدبیرت  
ایشان با وجود تلاشی ابدان در عالم شهادت باقیست و بحقیقت آن آثار ظهورات  
اسما و صفات حقست که اصافت بنشآت کمل یافته در عین تجلی دایمی از حضرت الهیه  
آما اینجا سوال بیاید که چون منتهی عین مبداء بود تفاوت میان صاحب مبداء و صاحب  
منتهی چه باشد، جواب آنست که تفاوت بین است چه صاحب مبداء را ظهورات  
تفصیلیّه بالفعل نشده. پس همان سر مبدائی به او تخصیص دارد و بس، و صاحب  
منتهی همه ظهورات تفصیلیّه که بالفعل آمده باور سبیده، از مبداء تا منتهی و باین دلیل  
خاتم بر امری اشرف و اکمل از بادی آن امر باشد، واللّه المرشد العلام. و چون  
ظهوراتی که مذکور شد هر ظهوری از آن دور است و در سیر دوری مبداء و منتهی یکسیت  
ظهور دور آخر اگر چه دورترین ادوار فرض افند، البته عین دور اول باشد و نشانه

۱- ف: نبود.

۲- ف: ظهور اقیست.

کامل آخرین عین نشاء کامل اول نهایت عین بدایت و از اینجا ناظم فرمود :

وقد سألوا وقالوا ما التَّحْيَاةُ فقيل هي الرجوع الى البدَاية

(۹۲) بعد از تبیین آنچه از تمثیل سابق معلوم شد که گاه هست که حقیقتی یک دوره بیش می‌کند، قاعده می‌نهد که در تصویر یابند امر نور نبوت و سر ولایت که با یکدیگر بمنزله ظاهر و باطن سیر از کجا کردند و بکه ختم یافتند و کدام یک دور تمام کرد و ختم یافت و کدام دوری دیگر می‌کند پس انگاه ختم می‌یابند . میفرمایند .

قاعده :

نبوت را ظهور از آدم آمد . کمالش در وجود خاتم آمد

چرا که کمال هر چیز ظهور غایت اوست و غایت نبوت بنشاء خاتم آن، آنکه سید ولد آدم و خواجه عالم است، بحد ظهور رسید و از آنجا که غایت در وجود مؤخر است و در مرتبه مقدم حضرت مصطفی صلی الله علیه و سلم که صاحب غایت بود و مؤخر از انبیا مؤخر آمد و من حیث سبق الرتبة فرمود که، "كنت نبيا و آدم لم يجدل في طينته"، و چون نبوت بحضرت مصطفی صلی الله علیه و سلم ختم یافت دایره ظاهر ولایت که نبوت بود با انجام بیوست و سر ولایت که باطن نبوت بود آغاز ظهور نهاد و بعد از آنکه در پرده نبوت یک دور کرده بود بی پرده دوری دیگر بنهایت میرساند و غایت ظهور او بنشاء خاتم الاولیا که مهدی موعود است ختم می‌یابد و کار هر دو عالم معنی و صورت بنشاء او نظام می‌یابد و چنانچه بحسب باطن خلیفه معنویت بحسب ظاهر خلیفه صورتی می‌گردد و درین ابیات که می‌آید باین وجه که گفته شد اشاره ناظم گواهی می‌دهد :

ولایت بود باقی تا سفر کرد  
 ظهور کل او باشد بنجام  
 شود او مقتدای هر دو عالم  
 خلیفه گردد از اولاد آدم  
 چون درین قاعده که گذشت بظهور نور نبوت و بروز سر ولایت اشارتی رفت  
 و معین شد که نبوت در یک دور از آدم صغی علیه السلام که اول انبیاست (۹۳)  
 ابتدا کرد و بنجام الرسل که آخر ایشانست ختم یافت و ولایت دوری دیگر می کند  
 و مهدی که خاتم الاولیاست ختم می یابد. ناظم می خواهد که درین تمثیل که می آید اشعاعاً  
 کند بانگ هم نور نبوت و هم سر ولایت بحقیقت از خاتم الانبیا محمد مصطفی صلی اللہ  
 علیه وسلم ناشی است و بحقیقت او راجع و انبیا و رسل و اولیا و کمل همه سده آن  
 نور و آن سرانند و مرکز حقیقی و مقرر یقینی آن سر جز بحقیقت احمدی و نشاء محمدی  
 نیست و آفتاب دولت اوست که در همه ادوار و ازمان سیر در مراتب اکوان و  
 اعیان می نماید و اوست قطب وجود و کمل همه اقطاب مراتب و اوست نقطه مرکز  
 و انبیا و اولیا همه نقاط دوائر نور او در اول بصوت آدم ظاهر می شود و در وسط  
 بصوت خودش و در آخر بصوت خاتم الاولیا مهدی و این معنی که گفته شد دخلی با  
 تناسخ ندارد بلکه بیان سر نور محمدیست بحسب بسط و تفصیل بر وجهی که از حدیث  
 مطول که جابراًوی آنست مستفاد می گردد. و التمثیل هذا.

تمثیل:

چو نور آفتاب از شب جدا شد  
 تراز صبح و طلوع و استوا شد  
 دگر باره ز دور چرخ دوار  
 رجوع و عصر و مغرب شد بیدار

آفتاب نور مصطفوی چون از شب عالم غیب روی ظهور بسوی عالم شهادت  
 نهاد ظهور اولش بصوت سبیده دم نبوت آدم بود مثال صبح از خورشید و ظهور  
 دیگرش بصورت نبوت موسی علیه السلام مثال طلوع خورشید و اما ظهوراتی که آن  
 نور را در صورت نبوات انبیاء دیگر چون شیت و ادریس و نوح و خلیل واقع شده  
 همه لاحق بظهور نسبت که بمنزله صبح افتاد لیکن احازه کمالاتی که مترتب بظهورات  
 زمان شیت و ادریس و نوح بود بنسبت احازه کلیه مصطفویه خلیل رانصیب  
 آمد و ظهوراتی که آن نور را در صورت نبوات انبیائی شده که بعد از موسی بودند (۹۴)  
 تا حضرت مصطفی علیه السلام چون یوشع و داؤد و سلیمان و عیسی، همه لاحق بظهور  
 که بمنزله طلوع آمد اما احازه کمالاتی که مترتب بظهورات زمان یوشع و داؤد و سلیمان  
 بود به تبعیت احازه کلیه احمدیه بهره مسیح مریم کشت و چون زمان ظهور سر و سطیت  
 و کمال اعتدال منتهی بحضرت محمدی شد آن ظهور از آفتاب نور او بمنزله استوا  
 از خورشید واقع گشت و به این تقریر نصف دایره ظهور نور محمدی اینجا بانجام  
 پیوست پس قوس ظاهر از نور او که مسعی به نبوت است تمام شد و بنشاه صورت او  
 ختم یافت و تا اینجا آفتاب نور محمدی که ظهور می کرد بر منوال سیر خورشید لابد از سایه  
 چند ظاهر شده است و آن سایه اشخاص انبیاست علیهم السلام که بوجود مبارک هر یک  
 پایه از پایه های دین حق ترقی یافته است و چون درجات دین بمصدق "الْیَوْمَ  
 اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا"

در زمان حضرت رسالت علیہ السلام بیایہ اعلیٰ رسید، پیچ پایہ دیگر نمی بایست  
آفتاب نور محمدی با ستوا رسید و سایہ آخر شد و نبوت مختوم گشت. چنانچہ ناظم  
می فرماید:

بود نور نبی خورشید اعظم      که از موسیٰ بید و کہ ز آدم  
اگر تاریخ عالم را بخوانی      مرتب را یکایک باز دانی  
ز خورشیدم ظهور سایہ شد      که آن معراج دین را پایہ شد  
زمان خواجه وقت استوا بود      که از بر ظل و ظلمت مصطفیٰ بود

یعنی مجرد و صافی بود آن زمان از سایہ کہ شخصی دیگر از انبیا با وجود  
حضرت رسالت کہ نبوت با و ختم یافت محال بود کہ باشد و از تیرگی حجب ظلمانی کہ  
نور محمدی از پرده بیرون آمده و حجب ظلمانی محو شده و ظاہر نشانہ ظهور وجود  
مبارک آن حضرت در صدق این معنی کہ ظلمت مانده و ظل زایل شده آن بود کہ شخص  
آن حضرت در شاہ سایہ نداشت و این معنی از آنجا (۹۵) صورت بستہ بود کہ  
زمان حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بنسبت با ظهور نور آن حضرت ثابت زمان  
استوا داشت از سیر خورشید و نیز اعتدال نشاہ محمدی استوائی معنوی بود او را کہ آن  
حضرت در تحت آن استوا بامر "فَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ" بر صراط مستقیم راست  
ایستاده بود و گفته اند کہ خاصیت خط استوا آنست کہ اگر راست قامت در تحت

۱- F: نور.

۲- هود: ۱۱۲.

آن خورشید بر و تابند سایه اش نبوذ کاهی که خط استوای صورتی این خاصیت دارد  
خط استوای معنی چراسلب سایه نکند از منتصب القامت شیخ روز قیامت  
که خطاب عزت است، "ارفع راسک و سل تعطوا و اشفع تشفع"؛ نظر کن که ناظم قدس  
سره اینجا چه میفرماید:

بخط استوا در قامت راست ندارد سایه پیش و پس چپ و راست

چو کرد او بر صراط حق اقامت بامر فاستقم میداشت قامت

نبودش سایه کان دارد سیاهی زهی ظل خدا نور الهی

نشانه دیگر بر آنکه حضرت را سایه نمی بایست بود آنکه بحسب صورت قبله او و امت  
او کعبه معظمه است شرفها اللہ تعالی و آن خانه بسیار عظمت در میان شرق و غرب  
از امکان عالم واقع است و چون خورشید بوسط آسمان رسد که میان دو طرفت  
از مشرق و مغرب سایه از شاخصی که در شعاع نصب می کنند زایل است پس حساب  
این قبله نیز چون بغلبه نور معنی و وقوع در وسطیت کمالی متصف است ظاهر سایه  
نداشته باشد. چنانچه میفرماید. بیت:

و راقبله میان غرب و شرقت ازیرا در میان نور غرقست

و دلیلی دیگر بر آنکه آن حضرت را سایه نباشد آنست که فرمود که "شیطانی

اسلم و عرف است که شخص جنتی را سایه خوانند. چنانچه می گویند در ممسوس جن که سایه بر او

۲-۴: کو.

۱-۴: بر.

۴-۴: ظل.

۳-۴: نور.

۵-۴: شرق و غربت.

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

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

سخن در نصف دایره ظهور محمدی تمام شد که طرف نبوت بود. اکنون سخن در نصف دیگر دایره می آید که طرف ولایت است و ابتداء این ظهور شبیه است بحال زوال خورشید از زمان استوا درین زمان بوده که نبوت مختم گشته و ابتداء سیر ولایت شده بعضی گویند که چنانکه آدم علیو (علیه الصلوٰة والسلام) مبداء ظهور نور نبوت بود، امیر المؤمنین علی رضی اللہ عنہ مبداء ظهور سرتولایت گشت و چنانکه نبوت بحضرت رسالت ختم یافت ولایت بامام محمد مهدی مختم خواهد شد اما ازین قول استشمام تفضیل امام مهدی بر امیر المؤمنین میروزد و نزد مکاشفه معتبران جنین نیست و جمعی گویند که موعود که ختم ولایت عامه خواهد کرد عیسی است علیو (علیه الصلوٰة والسلام) و اهل تحقیق تفضیلی درین مقام دارند که این مخقر تحمل ایراد آن ندارد و فی الجمله بعد از ختم نبوت زمان ظهور سرتولایت در رسیدن و از زمان امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب تا زمان جنید زمان ظهور آن سرتولایت زمان زوال

بوذ 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 و سلم واقع شده  
 بمشابت زمان عصر از خورشید تا مغرب و اولیا روزگار ما در زمانی واقع اند از  
 ظهور سر ولایت که بمشابت مغرب افتاده است نسبت با خورشید پس در زمان  
 ما اگر کوه کوه سر ولایت بکمال رسیده است راست باشد و اگر کوه کوه سر ولایت (۹۷)  
 پنهان شده است واقع کفته باشند زمان نیست این زمان که نقصان بنهایت انجام  
 و کمال بغایت رسیده نیکان این عصر بغایت نیک باشند و بدان بغایت بد عارفان  
 تمام عارف و جاهلان سخت جاہل و در سر این زمان که مشعر بجمع اضداد و تقابل  
 افراد است سخن بقطعی نمی توان رسانید پس عنان عبارت بجانب ادب مقصود  
 باز معطوف خواهد شد ناظم خواهد فرمود که آفتاب نور مصطفوی بعد از آنکه نصفی از  
 دایره آسمان ظهور قطع کرد در صورت نبوت که ختم یافت نصف دیگر از آن دایره  
 در صورت ولایت قطع می کند و چنانچه در آن نصف از ظهور او سایه های اشخاص انبیا  
 ظاهری شدند مثل آن سایه از سیر خورشید درین نصف نیز از ظهور سایه  
 اشخاص اولیا و علمای ربانی ظاهری شود مثل سایه 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  
 دایره ولایت اینجا اشخاص اولیا حامل اند و در نبوت آنجا ظهور انوار مشرقی بود  
 و در ولایت اینجا ظهور انوار مغربی چنانچه برین جمله ناظم نظم بسته میگوید:



ز نورش شد ولایت سایه کستر  
مغارب با مشارق شد برابر  
ز سر سایه که اول کشت ظاهر  
مقابل شد یکی دیگر در آخر  
کنون هر عالمی باشد ز امت  
رسولی را مقابل در نبوت

چون انبیا حاملان انوار نبوت اند که سر ولایت با آن همراه بود و اولیا حاملان  
اسرار ولایت اند که نور نبوت از آن باز ایستاده و در مرتبه ختم با بنجام رسیده  
هر آینه هر نبی افضل از هر ولی بود که نبی نبوت داشت با ولایت و ولی ولایت  
دارد و نبوت ندارد مگر آثار نبوت بهیراث نبی و ازین (۹۸) قاعده نیز معلوم شود  
که خاتم الانبیا افضل از خاتم الاولیا باشند و برین معنی قول ناظم وارد است که می فریاد:  
نبی چون در نبوت هست کمال بود از هر ولی ناچار افضل

و چنانچه نبوت بنجام الانبیا محتموم شد ولایت بنجام الاولیا محتموم شود. انکه در مرتبه  
بر اولیا سابق است و در وجود متأخر، زیرا که نقطه نشاء او در ولایت غایتست  
و غایت اولی القصد و آخری الظهور بود. ناظم از اینجا گفت، بیت:

ولایت شد بنجام جمله ظاهر  
از و عالم شود پر امن و ایمان  
بر اول . . . ختم آمد آخر  
بنات و جانور یابد از و جان

چه در حدیث نبوی آمده است که در روز کار دلت او آسمان هر آب که دارد  
ببارد و زمین هر گیاه که در قوت اوست بیارد، پس نباتات مدد نطف حیوانات

۴-۱: ز سر سایه که اول کشت حاصل در آخر شد یکی دیگر مقابل

۴-۳: آمان.

۴-۲: بود.

شود، لاجرم نبات و جانور از وجان یافته باشند و در زمان ظهور او :  
 مانند در جهان یک نفس کافر      شود عدل حقیقی جمله ظاہر  
 و امکان ندارد که عدل حقیقی که عبارتست از تعادل مراتب وجودی واقع شود و  
 ذرات وجود غرق نور آفتاب شود فعال مطلق و واحد حق نشوند بلکه در آن زمان سرپای  
 کائنات بسر، "أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ" السَّهْ تَصْدِيقٌ تَوْجِيهًا وَ  
 موافق مضمون کریمه "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ  
 قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"  
 در ادای شهادت و این امام تمام که عالم بوجود مبارک او معموری شود و با کون و  
 مکان و زمین و زمان از پر تو آثار نشاء عظیم الشان او پر نور :

بود از سر وحدت واقف حق      درو بیدار نماید وجه مطلق  
 چرا که او لوح اسما و صفات حضرت خلاقست و آئینه الوار تجلیات وجه  
 باقی و وجه باقی از روی اطلاق که عبارتست از ظهور غیر مقید بر انتب جزئیة الا در آئینه و لا  
 کلیة خاتم الولاية بحد مشایده نمیرسند و کسی که بر سر وحدت واقف باشد (۹۹) نصیب  
 ازین شهود دارد و ازین سوال و جواب معلوم کرد که کیست صاحب این وقوف.  
 سوال :

که شد بر سر وحدت واقف آخر      شناسای چه آمد عارف آخر

۱- فصلت (حم السجدة) : ۲۱.

۲- آل عمران : ۱۸-۱۹.

جواب :

کسی بر سر وحدت کثرت واقف که او واقف نشد اندر موافق  
 چه اگر سالک یا مجذوب در حجاب مرتبه یا قید روحانیتی ماند از کوشش و کوشش  
 بسوی مراتب دیگر باز ایستاد و مراتب هستی همه موافق اند اگر یک یک قطع می کند  
 و درو باز نمی ایستند آخر الامر از همه گذشته کثرات باز پس پشت انداخته روی بوحده  
 آورده است و بر سر وحدت که عبارتست از ظهور بود حقیقی در مراتب نمود مجازی  
 و قوف یافته و قوفی جزم بانکه وجود مطلق متصف بوحده است که ظاهرست و بس و  
 آنچه نمایش دارد از موجودات متکثره و حقایق ممتازه همه امور اعتباریست که تحقیق و  
 خارج ندارد و هر که عارفست دلش حامل این معرفت است و لکن گفت، بیت :

دل عارف شناسای وجودست      وجود مطلق او را در شهودست  
 و عارف این معنی تا سرش مجرد از تعلق هستیهای اعتباری میشود و  
 اگر چه همه خود می خورد است بمعرفت هستی مطلق متحقق نمی گردد که بعد از حق مطلق  
 او را کسی جز این عارف مجرد نمی شناسد، چنانچه گویند.

بیت :

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

تا خانہ دل بندہ مؤمن باثقال تعلقات آفاقہ و اجمال تقیدات انفسیہ مشغول است  
و محبت آنهاست محبتی کہ نمی باید انکہ محبوب حقیقی است و محبت او فرص عین پر تو تجلی  
آنجا نمی افکند، مصراع :

(۱۰۰) در خانہ جای رخت بوذ یا مجال دوست :

و حال انکہ خانہ دل را سعی عظیم می باید کہ آن نور کہ در کون و مکان نمی کنجد آنجا  
بکنجد و تا ما سوی اللہ از دل مؤمن منقطع نمی شود آن سعت درو پیدا نمی کرد کہ گفتند  
کہ، "لا یسعنی ارضی و سمائی و یسعنی قلب عبدی المؤمن"؛ بیت :

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

چہ آدمی بیوستہ از وجود خود صورتی در آئینہ ضمیر مرئوس کرد ایندہ است و  
درون دل پر از خودی خود کردہ، چون آن صورت زایل کرد اند و از خودی خود کہ بان  
مشغول است فارغ شود از ہستی مطلق بر طریق مثال صورتی نورانی در آئینہ ضمیر مرئوس  
کرد و درون دل فرو گیرد و آن صورت نورانی جز مثال جمال ذی الجلال نباشد کہ  
مشاہدہ می رود لیکن شرط این مشاہدہ آنست کہ اول صورت مقیدہ خودی خود از  
آئینہ ضمیر بندہ مؤمن زایل کرد تا آن صورت مطلقہ نمایش کند و آنست جمال محبوب  
مطلق چنانچہ صورت منعکسہ را از وجہ شخص در آئینہ کویند جمال شخص است اما بیاید  
و آنست کہ این شہود قلبی است و بہ بصیرت، چرا کہ رؤیت حسی و بصری با درون دل  
و آئینہ ضمیر کاری ندارد و آنچه از مشاہدہ حق سنت نیست کہ در دنیا واقع شود شہود بصری  
است و آن مخصوص نشاء آخرتست. اکنون کیست کہ در دنیا این شہود قلبی او را حاصل  
است کسی کہ حق تعالی او را دوست می دارد آن دوست خدای کیست، صاحب

قرب نوافل که بنور حق تعالی نور او را مشاهده می کند چنانچه از حدیث قدسی معلوم می گردد که پیغمبر صلی الله علیه و سلم، حکایتی عن الله تعالی فرمود که، "من تقرب الی بالنوافل کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به الحدیث. چون امور بنده مقرب که بواسطه نوافل طاعات محبوب حق تعالی شده است (۱۰۱) همه دایره تقویّت نور حق تعالی و اعانت اوست لاجرم اگر خواهد که جمال باکمال او در آئینه دل خویش مشاهده کند هم ببد آن نور این معنی صورت بند و اثبات آن مقصود از نفی خود حاصل شود. چنانچه ناظم قدس سره گفت:

کسی کو از نوافل کشت محبوب      به لای نفی کرد او خانه جاروب  
 درون جان محمود او مکان یافت      و بی یسمع و بی میسر نشان یافت

مصنّف درین بیت از قرب نوافل در شان خویش خبر میدهد و بنام خود این کمال را نشان می کند؛ باز بر سبیل تاکید میفرماید که تا صورت هستی مقید شخص بقناز درون قلب زایل نمی شود از علم الیقین که بان می داند که حق تعالی بر تو جمال باکمال خود در دل بنده مؤمن ظاهر می کند بعین الیقین نمیرسد که آن مشاهده نور حق تعالی است بدیده بصیرت و چون صورت هستی خود حجاب جمال باکمال اوست فی الواقع عاریست بر درویش که باید که از ان عاری شود. چنانچه ناظم میفرماید، بیت:

زهستی تا بود باقی بروشین      نیابد علم عارف صورت عین

۱- ف: جای.

۲- ف: ندارد.

۳- ف: نیاید.

موانع تا نکردانی ز خود دور درون خانه دل نایدت نور  
 موانع راه حق تعالی بسیارست. اما موانع کلیه چهار است که رفع آن بغایت  
 ضرورتست و از رفع موانع تعبیر بطهارت می کنند، زیرا که موانع بمنزله حدث و  
 خبث است و تا زایل نشود بجا یحصل با لطمه آلوده نتوان رسید. چنانچه ناظم قدس سره  
 گفت، بیت:

طهارت کردن از وی هم چهار است	موانع چون درین عالم چهار است
دوم از معصیت و زشتی و سواس	نخستین پاکی از احداث و اجناس
که بادی آدمی همچون بهیمت	سیئوم پاکی از اخلاق ذمیهست
که اینجا منتهی میگرددش سیر	چهارم پاکی ستر است از غیر
شود بی شک سزاوار مناجات	هر آنکو که در حال این طهارت
نمازت کی بود هرگز نمازی	تو تا خود را بکلی در سن بازی
نمازت کردد آنکه قره العین	(۱۰۲) چو ذانت پاک کردد از همه شین

بشین چنانچه مقدم شد هستی مجازی میخواید پس همه هستیهای ماسوی اللہ  
 شین باشند و چون ماسوی از راه مناجات بنده با حق تعالی برخیزد صلوة بنده را نوری  
 بود که توان گفت که روشنائی دینده دل او بان 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 قوت و حول و عمل خود در میان نمی بیند بلکه بنور ربی یسمع سر او اسرار غیب

می شنود و بنوری بیبصر دل او انوار حقیقت می بیند بنور حق عارف نور حق است.  
پس همه نور حق تعالی است، نوری که از وحی عین ذات اوست، چنانچه از وحی غیر ذات  
اوست و از بنده در میان نامی بیش نه از بنجا میفرماید، بیت:

مانند در میان شیخ تمیز شود معروف و عارف جمله یک چیز  
جای آنست که چون گفت که معروف و عارف در مشهد شهود بنده مقرب یک  
چیز است سوال کنند که پس معرفت بنده چه دخل دارد تا با تصاف آن معرفت او را  
عارف خوانند و او سودای معرفت پزد. چنانچه نظم یافته.

سوال:

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، "أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَكَ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ"<sup>۱</sup>  
بوذی کدام دل از لمعان "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَشْكُوتِهِ"<sup>۲</sup>  
فِيهَا مُصْبِحٌ" دینده بصیرت را بهره توانستی داد نور وجود مطلق و اجیبست  
که بتعین مقید ممکن اضافه رفته است تا او را موجود گفته اند و بان نور که با هیئت  
معدوم او پیوسته وجود و صفات وجودی او را ثابت شده و آن وجود و صفات

۱- الزمر: ۲۲.

۲- النور: ۳۵.

وجودی او را همه اشعه آن نور مطلق است (۱۰۳) و بسط او از جمله آن اشعات  
 یکی معرفت آن نور است نسبت با این مقیّد که وجود بان نور مطلق دارد، و ما بهیئتیش  
 او معدوم لاجرم آن مطلق درین مقیّد خود را شناسا بود. پس او عارف خود بود نه این  
 مقیّد، و با وجود آنکه معرفت آن مطلق را بود بحقیقت نه این مقیّد و این مقیّد را که تا  
 معدوم بیش نیست عارف خوانند. جای شکر بود برین نعمت که او عارفست بحقیقت  
 و معرفت را اصافت باین میکنند، اینست مراد از بیت جواب و از اینجا لازم می آید که  
 عارف و معروف که منتسبین معرفت اند، درین معرفت جز حق تعالی نبوذ و اضافه این  
 حال به بنده که ما بهیئت معدوم است بحقیقت جز از برای تعیین افاضه 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، اما بواسطه جرم خاک که تا آفتاب برعکس  
 نمی افکند مدرک بعکس نیست، حقیقت این اشارت آنست که عکس آفتاب الیبت  
 که انوار صفات ذات حضرت اوست بر خاک آدم می تابند اگر چه حضرت او خود عارف  
 خود است و خود معروف خود، اما نام عارفیت و معروفیت بواسطه آدم بمیان می آید  
 از جهت مزید عنایت رحمان در شان نشاء انسان. چنانچه ناظم قدس سره گفت:

جرم او معروف و عارفیت دریا      و لکن خاک می یابد ز خورتاب  
 عجب نبود که ذره دارد امید      هوای تاب مهر و نور خورشید

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



و نسبت آن بسوی بند امری مجاز نسبت حالتی تصویری کند که کسب بنده و تشخص بدنی او در میان نبوده است و معرفت منسوب بوزده است با و تا مقرر شود که معرفت در همه احوال حق را ثابت است، اگر چه مضافست به بنده تا آنچه در عالم ارواح (۱۰۴) نسبت تصدیق با و بوزده او در میان نه و بحقیقت از حق تعالی در عالم اشباح همچنین نسبت معرفت با و باشد و حق عارف پس میفرماید:

بیاد آور مقام حال فطرت	کز انجا باز دانی اصل فکرت
الست ربکم ایزد کرا گفت	که بود آن کودران ساعت بلی گفت
دران روزی که کلهامی سر شتند	بدل در قصه ایمان نوشتند
اگر آن نامه را یک ره بخوانی	هر آن چیزی که می خواهی بدانی
توبستی عهد و عقد بندگی دوش	ولی کردی بنا دانی فراموش
کلام حق بدان کشتت منزل	که بایادت دهد آن عهد اول

عالم ارواح چون نسبت بعالم اشباح خفا دارد، چنانچه نسبت باروز، و بکم، "خلق الله الارواح قبل الاجساد"، نیز سابق است آنرا دوش خواند و تصدیق آن عالم را عهد اول، و آن عهد کاهمی بیاد آمده باشد که بنده بداند که تشدیق او به لسان روح او از فرط مشاهده روح بوزده است بی پرده بدن، و اگر چنین نداند آن عهد را بیاد نیاورده باشد، چنانچه بوزده است و نشانه و

۱- ۴: الست برکم.

۲- ۴: آخر که ان ساعت.

۳- ۴: میخوای.

۴- ۴: عقد عهد بندگی.

مشاهده و تصدیق عالم ارواح اکنون در عالم اشباح مشاهده آیاتست و استدلال ازان بوجود واجب تعالی عقلا یا انتقال بنور او کشف و مشاهده این حال امروز درین نشاء منتج مشاهده حال فردای قیامتست در نشاء دیگر زیرا که در هر عالم که هست مشاهده از مشاهده متولد است و برین معنی واقع است اشارت ناظم قدس سره درین ابیات :

اگر تو دیده حق را به اعزاز      در اینجا هم توانی دیدش باز  
صفاش ابین امروز اینجا      که تا ذاتش توانی دید فردا  
و گرنه روح خود ضایع مگردان      برو بنیوشش لایه‌دی ز قرآن

بصفات تعینات میخوابد و بذات وجود بحت و چون وجود بحت بعد از قطع نظر از تعینات متصور است که مشاهده افق، لاجرم رویت صفات نسبت باین نشاء کرد که غالب در (۱۰۵) نظر بتعیناتست و رویت ذات نسبت بنشاء بعد ازین که غالب در رفع تعیناتست از نظر و از جهت امکان مشاهده و نفی استحاله آن تمثیلی نظم داد؛ مشتمل بر آنکه نه هر چه نسبت با عقل عاقل مشاهده نیفتد بکشف مکاشف مشاهده نتواند بود و نه هر چه از راه عقل مستحیل نماید از روی کشف ممکن نبود. پس گفت:

تمثیل :

ندارد باورت اکر ز الوان      و گره صد سال کوئی نقل و بریان

۱- ف : بینوشش لایه‌دی .

۲- ف : اگر .

پسید و سبز و زرد و سرخ و کاهی  
 بنزد وی نباشد جز سیاهی<sup>۲</sup>  
 نکر تا کور مادر زاد بد حال  
 کجا بینا شود از کحل کمال  
 خرد از دیدن احوال عقبی  
 بود چون کور مادر زاد دینی

این طایفه بر آنند که بیرون از معقولات مکاشفاتی ارباب قلوب را هست  
 که آنها بعقل مدرک نمی شود و بقوتی دیگر که آنرا کاشفه میخوانند درمی توان یافت  
 و جنین دریافت طور نیست در عالم انسان و رای عقل و این کاشفه قوتیست  
 که نه مخصوص بنفس ناطقه است. چنانچه عاقله یا مخصوص به بدن چنانچه قوتهای  
 طبیعی بلکه امریست حاصل از جامعیت انسانی که بی اقتزان روح و جسم قلب و  
 قالب و نفس و عقل و بی تجلی بحلیه اعتدالات امور کمالی نمی باشد و چنانچه تا سنگ  
 و آتش زنه بهم نمی خورد آتش حاصل نمی شود تا امور روح و بدن با اعتدالی خاص  
 مجتمع نمی گردد این قوت در نشاء انسان باز دید نمی آید و برین معنی نظم نام قدس  
 سره واقع است که فرمود:

ورای عقل طوری دارد انسان  
 که بشناسد بدن اسرار پنهان  
 بسان آتش اندر سنگ آهن<sup>۳</sup>  
 نهادست ایند اندر جان و در تن  
 ازان مجموع پیدا کرد این راز  
 چو بشنیدی بر خود را بر انداز

۲- ف: ۹۱.

۱- ف: سفید و زرد و سرخ و سبز.

۳- ف: نهاده ست.

۴- ف: با خود، و. خ. ل: با خویش.

۵- ف: پرواز.

چو بر ہم اوقفا دآن سنگ و آہن      ز نورش ہر دو عالم گشت روشن  
توئی تو نسخہٴ نقش آہی      بجو از خویش ہر چیزی کہ خواہی

(۱۰۶) نقش آہی صور اسما و صفات میخواید کہ عین انسان آنست، چون  
نسخہ کہ دروازہ ہر معنی لطیف و ستر مکتوب دقیق باشد تا ہر چہ از ان قبیل طلب دارند  
ازو مطالعہ توان کرد چنانکہ این شعر بر آن اشعار می کند،

من کل شیء لبّ و لطیف      مستودع فی ہذہ المجموعۃ  
اکنون حقیقت کاملہ انسانیتہ کہ منظر جامعیت اسما و صفاتست بحسب افراد  
کمالی دایرہ دارد کہ ہر نقطہ از ان دایرہ عبارت از وجود کاملی است و آن کامل مشربی  
خاص دارد و لسانی خاص سوال می رود کہ کہ ام کامل است کہ از معنی تحقق توحید  
سخن میگوید:

سؤال:

کہ این نقطہ را نطق است انا الحق      چکوئی ہرزہ بود آن رمز مطلق<sup>۱</sup>

جواب:

انا الحق کشف اسرارست مطلق      جز از حق کیست تا گوید انا الحق<sup>۲</sup>

این طایفہ برانند کہ جز حق موجود نیست، پس ہر تعین کہ اعتبار روز در وجود حق  
بآن تعین متعین بود لا جرم قول "انا الحق" از تعین حسین منصور قول حق بود در آن  
تعین و این معنی کشف مطلق است اسرار وجود را نہ کشف بالنسبہ، و از جملہ آن  
۱۔ چکوئی ہرزہ بود آن مزین، و دریاورقی مزین؟

۲۔ ۴: بجز حق.

اسرار مکتشفه افراد قدم است از حدودت باین کلمه و تحقق وجود مطلق در خارج  
و اعتبار او در مراتب بهر قیدی از قیود با آنکه آن قید بنظر با اطلاق او نه قید بود، پس  
ازین حیثیت آنچه حسین منصور گفت نه مخصوص است با و که السنه احوال همه  
افراد کاینات نظر بتحقق وجود مطلق در تعینات ایشان همین کلمه می گویند و ازینجا ناظم

گفت . بیت :

همه ذرات عالم همچو منصور تو خواهی مست گیر و خواه محمور  
درین تسبیح و تهلیلند و اتم بدین معنی همی باشند قائم  
اما تسبیح بوذن این کلمه بواسطه آنکه در نظر دقیق متضمن تنزیه وجود مطلق است  
از آنکه غیری با او متحقق تواند بود و تهلیل بودنش (۱۰۷) از جهت آنکه انبیت ذات در هر  
تعینی با شارت این کلمه مشعر است بحجج اوصاف بحسب اختلاف تعینات و ذات  
مستجمع جمیع صفات از وجهی مستی است بحضرت الهیة و مقوی وجه تسمیه این کلمه به تسبیح  
آن معنیست که متفطن عارف از کرمیه "و ان من شیء الا یسبح بحمده" فهم می کند  
اگر خواهی که گردد بر تو آسان و ان من شیء الا یکره فروخوان  
و تا فاعلین خود و هلاک آن تصور نیفتد و این معنی حال نشود به لسان مطلق از  
مقیه این کلمه اثری ندارد که فرقت میان حسین منصور که صاحب این حال بود و میان  
دیگری که صاحب این حال نیست درین کلمه هر که حال فنا از قید مقیة و استغراق مطلق  
برو غالب شد نه عجب که این کلمه یا مثل این کلمه از دوسر برزند و لمانی گویند . بیت :

چو کردی خویشتن را پنبه کاری تو هم حلاج دار این دم بر آری  
 عرفست بارت پنبه کاری در ذباب و غیبت و ناظم در فناء تعین استعمال کرده و  
 همچنین برداشتن پنبه از کوش عرفست در رفع غفلت و ناظم قدس سوره در رفع خود بینی  
 می آورد و می فرماید که، بیت :

بر آور پنبه پندارت از کوش ندای واحد قهار بنیوش  
 ندای آید از حق بر دوامت چرا کشتی تو موقوف قیامت  
 در تفاسیر آورده اند که روز قیامت اللہ سبحانه و تعالی ندا دهنده که "لَمِنَ الْمَلِكِ الْيَوْمَ"<sup>۲</sup>  
 و چون کس نباشد که جواب دهنده که همه بفساد و هلاک پیوسته باشند و حق تعالی خود جواب خود  
 فرماید که، "لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ"<sup>۳</sup>، یکتای بی همتا که غلبه نوردات او تعینات را رفع  
 کرده تا خود سائل است و خود مجیب و ارباب مکاشفه برانند که و الحاله صده جنین  
 است که مقتضی "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"<sup>۴</sup>، غیر بصفت عدم متصف است  
 (۱۰۸) چه غیر جز تعین اعتباری و نفس وجود مطلق واجب نیست و اگر معتبر عقلی در  
 او بام عامه موجود نماید نزد افهام خاصه معدوم بود، پس همچنانک روز قیامت  
 بواسطه عدم غیر حق تعالی خود جواب میفرماید که "لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ" چه جز او  
 بحقیقت متحقق و موجود نیست و اگر این معنی که مطلق است که وجود او متحقق است

۱-۴: واحد القهار بنیوش.

۲ و ۳: غافر (المؤمن): ۱۶.

۴: القصص: ۸۸.

و در هر مقیّد اعتباری اوست که مادی است بر شخص مشکل می شود موسی و ابراهیم  
مقدس از خودی خود قدم شوق در وادی دل ساده نه و از شجر روح چنانچه ناظم  
قدس سره گوید این ندا استماع نماید:

در آدر وادی امین که ناکاه درختی کویدت رانی انا الله  
و از کلام مجید در باب تحقق توحید و ظهور تجلی مطلق از مقیّد اشارت واقع  
است، حیث قال جل جلاله: «مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ يَّامُوسَى اِنِّى اَنَا اللّٰهُ رَبُّ  
الْعٰلَمِیْنَ» و هر کس که بدرجه یقین رسد بتوحید وجود و اعتبار تعینات قابل گردد،  
بیت:

هر آنکس را که اندر دل شکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست  
پس کلمه "انا الحق" از حسین منصور نه از او بود بلکه از وجود حق واحد مطلق بود آنکه  
لفظ "انا لایق" است که اصافه با و یا بد چه این لفظ دلالت بر تحقق وجود و حضور او  
دارد بخلاف لفظ "هو" که دلالت بر وجود غائب دارد نه مستغنی از شایبه عدم تحقق  
و هم ازین واد نیست آن عبارت که گفته اند که "الحق محسوس و المخلوق معقول" چه  
حواس ملائمت با حضور دارد و عقل ملائمت با غیبت و حق چون بحقیقت هست  
اینست که حاضرست و خلق چون نزد این طایفه بحقیقت نیست الا بجز این  
متعقل اعتبار نیست که از حس غائبست و بعد از ذوق این سخن که گفته شد مشکل  
نشود تصدیق آنچه ناظم قدس سره می گوید:

انانیت بود حق را سزاوار که هو غیبست و غایب هم و پندار  
 و از اثبات "انا در شان او نفی" هو در حق لازم نیاید زیرا که چون غیر او نیست  
 همه اصناف بسوی او راجع است و همه مقابلات برو صادق، چنانچه ابوسعید  
 خراسانی (۱۰۹) قدس سره گفت "عرفت الله بجمع الاضداد"، و همه اطلاق برو  
 موحدان درین مشهد علی السویه شمرده اند و آنچه در لفظ انا گفته شد که لاین به اوست <sup>سطه</sup>  
 آن گفته که "انا مشعر بتحقق وجود است و تحقق او راست نه غیر که اعتباریست و نامتوئی  
 اینگز و هم نکند که وجود یکی نیست چه موضوع له انا دیگرست و موضوع له هو دیگر، بیت:

جناب حضرت حق را دوئی نیست در آن حضرت من و ما و توئی نیست

من و ما و تو و اوست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمیز

و چون جنین مذکور شد که انا الحق از وجود مطلق صدور یافته است که انا سزاوار  
 باوست در تعین اعتباری که آن حسین منصور بوده است نه از حسین منصور کویا  
 سابی می گویند که این معنی مخصوص بتعین اوست یا از هر تعینی متوقع است میفرماید  
 که اگر شخص را فانی چون فنا حسین منصور دست دهد که از حجاب خودی خالی  
 گردد، دور نیست که مالک این حال شود:

هر آنکو خالی از خود چون خلا شد انا الحق اندر و صوت و صدایش

خلا خلو جسمیست از آنچه بسبب آن ملاقی جسمی دیگر تواند شد یا ابعاد مجرّه  
 است و بهر تقدیر وجود شخص فانی از خودی خود صحیح است که تشبیه یابد بخلا اما <sup>بحسب</sup>  
 معنی اول آنجا خلو از امری هست از روی صورت و اینجا خلو از خودی خود هست  
 من حیث المعنی و نظر با معنی دوم آنجا تجرّد از ماده هست و اینجا دل از علایق و صو



کثرات مجرّد است پس خلّو و تجرّد معنوی در وجود مرد فانی مفید آنست که اگر لسان  
غیب در و التّقاء کلمه کند آن کلمه چون مانعی و جبابی در پیش ندارد او را صورتی معنوی  
باشد که صدا به بیرون دهد و آن صدا نسبت باین وجود فانی کند و نه از او باشد  
بلکه صوت معنوی از متکلم غیبی باشد در و مرد فانی که باین مقام متحقّق شد هرگز از این  
مقام زوال و هلاک ندارد و با وجه باقی دائم قائم است (۱۱۰) چرا که پرده آن وهم  
که وجودی دیگر جز وجود واجب او را باشد بحسب حقیقت نه بر سبیل اعتبار از پیش  
مشاهده او برخاست پس خود را جز منظریت آثار صفات حقّ متحقّق نمی شناسد  
و از آن رو که دائم منظر با منظر باقیست او باقیست بحقّ و فانی از خود پس  
عدمیست که آثار از وجود در و بظهور میرسد پس هر چه از سالک می آید از حقّ می آید  
و سلوک او ظهورات حقّ است که از وجهی عین اوست لا جرم گفته شود که همه اوست  
و چون 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 مایذ و اینجا جز یک چیز نیست  
چنانچه از نظم ناظم معلوم می شود. بیت :

شود با وجه باقی غیرها لک      یگر در و سلوک و سیر و سالک

حلول و اتّحاد از غیر خیزد      ولی وحدت همه از سیر خیزد

یعنی تصوّر حلول و اتّحاد از انجامی 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 مشاهده وحدت از انجام روی می نماید که سالک سیر می کند سیر معنوی

در مراتب و جوب و امکان تا بکاشفه او را معلوم می شود که جز وجود واجب تعالی  
 متحقق نیست و وجود ممکن امریست اعتباری، پس حکم می کند بآنکه غیر واجب که ممکن  
 است چون وجود اعتباری دارد بحقیقت نیست، پس غیر نیست و وجود واجب  
 بوحده خود متحقق و ثابتست و تعیین اعتباری در مرتبه که مفروض است خواه  
 حسین منصور و خواه دیگری چون موهوم است سزاوارست بآنکه از نظر مرتفع  
 شود و اسقاط اضافه او از وجود مطلق برود تا کلمه انا که اضافه بتعین اعتباری می  
 بحقیقت اضافه بوجود مطلق یابد و صاحب مکاشفه درین حال بگوید (۱۱۱) که حق است که  
 "انا الحق" می گویند حسین منصور است که وجود او وجود حق شده است و انا الحق می گویند  
 چه او عدم است و حق وجود و هرگز عدم وجود نتواند شد و محالست که بنده معدوم که وجود  
 اعتباری دارد حق موجود شود که وجود حقیقی دارد. پس "انا الحق" گفتن حسین منصور  
 اشارتست بر رفع تعیین او. چنانچه نظم یافته :

تعیین بود کز هستی جدا شد      نه حق بنده نه بنده با خدا شد

وجود خلق و کثرت در نمودست      نه هر چه می نماید عین بودست

عالم می نماید که هست و بحقیقت نیست و آنکه بحقیقت موجود است حق

تعالی است که از احاطه بصائر و ابصار در غیب است و غیر او نیست الا باعتبار  
 "وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ" ناظم تصویر تمثالی می کند در آنکه می تواند بود که چیزی نمای  
 کند. چنانچه شخص تصور کند که امریست محسوس و فی الواقع بودی نداشته باشد،

و غیر از آن نمود امری دیگر از و متحقق نبوده. بیت :

بنه آئینه اندر برابر      درو بنگر بهین آن شخص دیگر  
 یکی ره باز بین تا جیست آن عکس      نه آنست و نه این پس کیست آن عکس  
 اهل تحقیق بر آنند که صورتی که در آئینه از شخص مرئوسیت 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 عینوبت شخص از آئینه زایل نکشتی پس امریست محیل از شخص منعکس  
 در آئینه نه حال درو و حقیقت این انعکاس آنست که از خاصیت جرم صیقل است  
 که هر چه در مقابل او واقع شود از و دیده شود و مرئی جز یکی نیست خواه که خارج  
 از آئینه در مشاهده آید و خواه که در آئینه مشاهده کردد. اما خیال حکم می کند که این  
 مرئی که در آئینه مشاهده است چیزی علی حده است و آن چیز که مقابل آئینه است چیزی  
 دیگر کشف حکم می کند که آنچه در مقابل است در آئینه مشاهده است و جز او امری دیگر  
 نیست و اگر می نماید (۱۱۲) که امری دیگر هست و آنرا صورت نام می کنند و اضافی آن  
 چیزی 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  
 بجز او از روی تحقیق عدمیست و وجود نامی چون سایه نسبت با شخص از اجناناظم  
 گفت. بیت :

چو من هستم بذات خود معین      نمیدانم چه باشد سایه من

۱-۴: اینست و نه آن.

۲-۴: تعیین.

عدم بستی آخر چون شود ضم باشد نور و ظلمت هر دو با هم  
یعنی نتوان گفت که شخص موجود حقیقی است و سایه نیز موجود حقیقی، و صاحب  
صورت موجود حقیقی است و صورت موجود حقیقی، و نتوان گفت که نور ظاهرست و  
ظلمت ظاهر، چرا که نظر با ذات نور نه نظر با تقابل او با ظلمت نور بخود ظاهرست و منظر  
غیر است و نظر با ذات ظلمت نه نظر با تقابل او با نور ظلمت بخود پوشیده است  
و پوشیده غیر است و اگر در ظهور و ستر روز و شب نگاه می کنند مثال مقصود ازین  
تقریری شود، و چون وجود و عدم در ظهور و خفا همان ثابت دارد که نور و ظلمت عدم  
ملحق بوجود نشود بحسب حقیقت و در تا که کلام مذکور میفرماید که :

چو ماضی نیست مستقبل مه و سال      چه باشد غیر از آن یک نقطه حال  
یکی نقطه است و همی کشته ساری      تو آنرا نام کرده نهر جاری

نقطه حال با وجود آنکه 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 شهود و اعوام و قرون و اعصار و ادوار همه امور اعتباریه اند همین  
حال موهوم پیش نیست که مکرر اعتباری افتد و زمان متدش میخوانند چون جریه آب  
که باعتبار تجدد که در امکان نهر آنرا نمیخوانند غرض آنرا این طایفه جز وجود مطلق موجود نیست  
که ناظم قدس ستره در سوالی از اسوله کتاب گفته بود که به لفظ من اشارت بسوی اوستند

(۱۱۳) لاجرم اینجائی گویند. بیت :

جز از من اندین صحرا در کیست<sup>۲</sup>      بگو با من که تا صوت و صدا چیست

۱- ۴: ازین.      ۲- ۴: نیست.

و بعد از قول باین معنی چون تقدیر سؤال می توان کرد که گفتی که جز وجود مطلق موجودی نیست پس عالم موجود را با مراتب موجوده و حقایق متمایزه معدوم گفته باشی و این خلاف عقل است بآنکه این طایفه بناء امر درین مسئله بر طوری و رای 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 و جوهر زو مرکب      بکوکی بود یا خود کو مرکب  
 ز طول و عرض و ز عمقست اجسام      وجودی چون بدید آمد ز اعدام  
 ازین جنس است اصل جمله عالم      چو دانستی بیار ایمان و فالزم  
 این مقدمه از بعض عقلا مشهور است که "العرض لایبقی زمانین" و جوهر جسم مرکب از دو چیز چون تحصیل اجزا ثابت نشود حصول مرکب از اجزا چگونه تصور توان کرد و بیان آنکه جوهر جسم از اعراض متألف است آنست که جسم تعلیمی که مصنف آنرا جز اجسام داشته البته از طول و عرض و عمق متحصّل است و طول و عرض و عمق همه اعراض اند و گفته اند که عرض فانی است پس جوهر جسم غیر متحصّل باشد با آنکه عقل عامه حکم می کند بر تحصیل 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 موجود است و متبیین شد که معدوم است غایت مافی الباب آنکه گویند که نفی تحقق وجود بسایط الهی از جمله عالم باین کلام معلوم میشود چه آنجا تحصیل را اعراض

۱-۴: فانیست جوهر.

۲-۴: آید.

نیست مسلم اما ناظم این سخن از جهت تنبیه آورده است نه از جهت استدلال تا به  
 بسایط استشکال کند و چون ازین تنبیه متفطن بادقت افتد باید که تصدیق کند که نظر طایفه  
 نیک رفته است و لازم نیست که ملزم غیر باشد برین تصدیق بلکه باید (۱۱۴) که او از تصدیق  
 خود نکرد که نزد طایفه حال برین موجب است که گفته شد و لهذا ناظم می گویند:  
 جز از حق نیست دیگر هستی الحق      هو الحق کومی خواهی خواه انا الحق

که هر چه گفته می شود همه صدای یک وجود است و ندای یک حقیقت و هر چه بیرون  
 ازین وجود واحدی نماید که موجود است نه واقع است بلکه وهم بتحقیق آن ذاب است  
 و موهوم عند التحقیق محقق نباشد. و رفع آن حجاب موهوم از طریق مشاهده موجود حقیقی نباید  
 کرد. چنانچه گفت. بیت:

نمود و هم از هستی جدا کن      نه بیگانه خود را آشنا کن  
 چون مقرر 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 اضافه وصال با وجه (با وجه)  
 معنی دارد؛

سوال:

چرا مخلوق را کوبند و اصل      سلوک و سیر او چون کشت حاصل

جواب:

وصال حق از خلقیت جدا نیست      ز خود بیگانه گشتن آشنائیت

چون وصال اینجا عبارت باشد از رسیدن بوجود مطلق و پرده وجود مطلق  
 تعین مقید است اگر رفع آن تعین کرده شود از مقید مطلق رسیده باشد. چنانچه  
 از جواب مفهوم می گردد لیکن اینجا نکته بدانند که چون تعین مقید از میان مرتفع شد  
 و وجود مفهوم مجازی که معین مخلوقیت بنده بود منفی گشت، پس چه چیز <sup>متصف</sup>  
 بصفه و اصلیت است میفرماید که بر سبیل حقیقت هیچ وصول نیست زیرا که بعد  
 از رفع تعین ممکن جز وجود واجب تعالی چیزی دیگر متصور نخواهد بود و اگر  
 وصل و موصول الیه هست باری مخلوق در میان نیست، پس هر صفت که اطلاق کنند  
 چون یک وجود بیش نیست راجع به اومی شود :

جو ممکن کرد امکان بر فشانند بحر واجب ذکر چیزی مانند  
 وجود هر دو عالم چون خیالست که در وقت بقا عین زوالست  
 چنانچه گفته شد درین مشهد صفت (۱۱۵) و اصلیت بحقیقت اضافه بوجود  
 حقیقی می یابند و لهذا ناظم میفرماید :

نه مخلوقست انکو گشت واصل نکوید این سخن خود مرد کامل  
 چه مخلوق معدوم است و اصلیت از صفات موجود است خاک ضعیف بتعین  
 خود که امریست مفهوم معدوم چگونه برت الارباب که موجود مطلق است وصول یابند  
 اما بیاید دانست که آنکه در صورت خاکی متصف بصفات کمالست و مضاف  
 باو حقیقت وصال نه این خاک است و نه این متصف بوجود اعتباری که موجود

اعتباری در حکم معدوم است . بیت :

عدم کی راه یابد اندرین باب      چه نسبت خاک را بارت ارباب

عدم چه بود که با حق واصل آید      و زو سیر و سلوکی حاصل آید

اگر جانت شود زین معنی آگاه      بگوئی در زمان استغفر اللہ

تو معدوم و عدم پیوسته ساکن      بواجب کی رسد معدوم ممکن

تنبیہ بعد و میت ممکن اگر چه سابق شدہ است باز برسبیل تاکید القا میکند و می گوید :

بیت :

ندارد هیچ جوهری عرض عین      عرض چه بود و لایقی زمانین

جوهر جسم که از اعراض متحصل باشد و اعراض در زمان نپایند اضافه وجود بسوی او

چگونه شاید و بیان تحصل از اعراض آنست که اگر از حکیم می پرسند کہ "ما الجسم میگوید کہ

"ما یقبل الطول والعرض والعمق" چنانچہ گفت . بیت :

حکیمی کا ندرین رہ کرد تصنیف      بطول و عرض و عمقش کرد تعریف

و در جواب سائلی کہ بگوید کہ جسم متحصل از طول و عرض و عمق نیست بلکہ مؤلف

از مادہ و صورتست و مرکب از مادہ و صورت قبول طول و عرض و عمق کردہ

است ، میگوید :

ہیولی چیست جز معدوم مطلق      کہ می کرد بد و صورت محقق

یعنی مادہ امریست کہ عقل اعتبار آن میکند پس در خارج نیست و معدوم



است بلکه بنسبت با دیگر معتبرات عقلیه که معدومات اند عدمیت او ابین و انظر  
 است چون عدم مطلق نسبت با عدم مضاف چه بر حال اشیا (۱۱۶) اعتباریه  
 محسوسه اقرب اند با ضافه وجود از هیولی چه محسوس اند باعتبار و او امرسیت نه محسوس  
 باعتبار پس کوئیا مطلقا نیست و عقل اعتبار او بواسطه آن میکند که صورت را ناچار  
 از قوام بجلی که اگر آن محل اعتبار نکند صورت حال در چه چیز باشد چه مفروض آنست که  
 صورت جوهریست حال در جوهری دیگر که آن هیولی است و ازین اعتبار ملازمت و معیت  
 میان صورت و هیولی دایم مفروض باشد که هرگز صورت را بی هیولی در خارج نتوان یافت  
 و حکیم فلسفی چون عالم را باعتبار خود قدیم گوید صورت او را قدم لازم آید و چون صورت  
 بی هیولی مفروض نبوذ در قدمی که صورت را لازم می آید هیولی را با صورت معیت باشد  
 پس چون حکم بر عدم هیولی کرده شود و صورت مفروض است که با و متحقق است  
 و بی او نیست از عدم او عدم صورت لازم آید. چنانچه اگر حکم بر قدم صورت می کنند و او  
 بی هیولی نیست قدم هیولی لازم می آید و اگر حکم بر عدم هیولی میکنند و او بی صورت  
 نیست، عدم صورت لازم می آید. ازینجا ناظم قدس ستره 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 قابل باشد.  
 چنانچه می گوید. بیت:

شده اجساد عالم زین دو معدوم که جز معدوم ازیشان نیست معلوم  
 مخفی نیست که شخص انسان جسمیست از اجسام عالم چون حکم بر آن رود که

تخصّل اجسام او مفروض از حصول دو امر معدوم اند بحسب واقع، موجود بحسب اعتبار، البته شخص انسان که جسمیست از اجسام عالم حال او همین باشد که متخصّل بود از دو معدوم که باعتبار موجود باشند نه بحقیقت از آن جهت می گویند. بیت:

بین ماهیت را بی کم و بیش      نه معدوم و نه موجود است در حقیقتش  
یعنی ای شخص انسان در ماهیت خود باعتبار وجود با شخص جسمی که مفروض است تخصّل آن از هیولی و صورت (۱۱۷) چنانچه می باید نظر کن که نه حکم بر عدم او می رود زیرا که باعتبار موجود است چه جسمیست از اجسام عالم که حکم بر وجود آن رفته است و نه حکم بر وجود او می رود زیرا که بفرض متخصّل است از هیولی و صورت، که بحقیقت هر دو معدومند و اعتبار وجودشان رفته و پوشیده نباشد که امر اعتباری را اعتدای در پایه هستی نتواند بود و این معنی نه مخصوص بشخص انسانست چه جمیع ماهیات ممکنه را نظر بوصف امکان نه نظر با تضاد بوجود نقصی هست که فی الواقع آن امکان ماهیات است که امر اعتباریست. چنانچه ناظم گویند:

نظر کن در حقیقت سوی امکان      که ادبی هستی آمد عین نقصان  
و در جواب سائلی گویند که چون حکم بر نقص امور اعتباری کرده شد، آیا چه چیز محقق و کامل است و چه اعتباری و ناقص می فرماید که:

وجود اندر کمال خویش ساریست      تعیینها امور اعتباریست

۱- ف: ماهیتی.

۲- بی او، و. خ. ل: بی او که.

امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیزست معدود  
یعنی جز وجود واحد متحقق نیست و تعینات متکثره که از اعتبار ما هیات مختلفه  
بواسطه اتصاف بوصف امکان در شماره عقل درمی آید نه امور حقیقیه است بلکه  
امور بیست مجازی اعتباریه و از فرض مجموع آن تعین عالم که فی الحقیقه موجود نیست  
عقل اعتباری کند و هستی مجازی او مقرر می گردد و لذامی گوید که بیت :

جهانرا نیست هستی جز مجازی      سر اسر کار او لهوست و بازی  
و بعد از آنکه باز نمود که یک حقیقتست در مجازات ملا بس و نظایر اعتبارات  
نقوش و تعینات تمثیلی درین معنی از برای مزید توضیح در صورت وحدت بخار دریا  
و کثرت تعینات او باشکال و اسامیان می کند.

تمثیل :

بخاری مرتفع گردد ز دریا      بامرتق فرود آید بصحرای  
شعاع آفتاب از چرخ چارم      فرود آید شود ترکیب با هم  
یعنی در جسم آن بخار از شعاع حرارتی بیدار شود و حرارت چون (۱۱۸) کیفیت  
است که از جمله طبیعیات مقنضی آنست که محل او علوی باشد آن بخار نازل را  
که بعد از نزول حاصل قطره ایست از آب و بان حرارت گرم شده مایل بازتفاع  
گرداند و مرتفع نتوان که کیفیت رطوبت مائی مانع او باشد پس در میان جہتی

۱- ف: حال .

۲- ف: فرو .

۳- ف: فرو بار دو . خ. ل: برواقتد .

ارتفاع و قرار هوا و خاک بتر (نیز؟) بان منضم کرده صورت نباتی بیدا کند. چنانچه  
ناظم گوید :

کند گرمی دگر ره عزم بالا در آویزد بدو آن آب دریا  
چو با ایشان شود خاک و هوا منضم برون آید نبات سبز و خرم

پس آن نبات تا چه نوع باشد چون حیوان بخورد و غذای او شود هر آینه جزو  
او گردد باز که انسان حیوان ماکول اللحم بخورد و بدل مایه تحلل او شود خون بدن باشد  
و در او عیه منی خالص منی گردد. پس بصورت نطفه از او در جفت او قرار گیرد و  
تقلب در اطوار حاصل کند علقه شود دیگر مضغه و عظام دیگر کسوت لحمی پوشند و  
قابلیت قبول نفس ناطقه انسانی بیدا کند نفس ناطقه تعلق تدبیر بدو گیرد جسمی باشد بمبد  
روح در غایت لطافت و صفا و او را قوی و اعضا و حرکات و سکناات تا در بطن ماد  
باشد نام او جنین بود، چون بزاید نامش طفل شود، مدتی صبی خوانندش دیگر میزد دیگر  
بالغ بعد از تجاوز از بلوغ جوانش خوانند تا از سی و پنج بگذرد و قوی طبیعی از ترقی بازماند  
دیگر بستن کهولت رسیده باشد چون از ستین تجاوز کند و رقم بیری بدو کشیده آید،  
یا بار ذل اعمار برسند یا نرسند، چون به بیری برسند آخر عمرش بسر آید و اجل پنجه  
بکشاید و روح بعالم ارواح باز بیوندد و بدن در خاک نهند و آنچه از خاک بود هم بخاک  
باز شود، نفس ناطقه را در بازگشت بکوشش پوشش جان رسد که، "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ  
الْمَوْتِ"، الی آخر الایة، و از مال بدن جنین خبر باشد که، "مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا

نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى<sup>۱</sup>؛ و این احوال که منشور گفته شد در اطوار  
آن بخار مذکور صاحب نظم می گویند . بیت :

(۱۱۹) غذای جانور گردد ز<sup>۲</sup> تبدیل خورد انسان و یابد باز تحلیل

شود یک نقطه و گردد در اطوار<sup>۳</sup> وزو انسان شود پیداد کربار

چو نور نفس کو یا بر تن آید یکی جسم لطیف روشن آید

شود طفل و جوان و کهل و کم پیر بداند علم و رای و فهم و تدبیر

رسد آنکه اجل از حضرت پاک رود پاکی بپاکی خاک با خاک

چون اطوار مختلفه و اعتوار تقلبات سریع 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 حیانتند

زمان چون بگذرد بروی دیگر باز همه انجام ایشان ، همچو آغ از

رود هر یک از ایشان سوی مرکز که نکند ارد طبیعت خوی مرکز

مراد از دریا حیوة بسط وجود است در مراتب اعتباریه بتعینات متکثره مختلفه

که هر تعینتی چون قطره یا جابی ازین دریا روز کاری نمایش دارد و بعد از آنکه زمان

۲-۴: بتبدیل .

۱- ظه : ۵۵ .

۳-۴ : در .

۳-۴ : زآن .

۴-۵ : شود .

۵-۴ : و روشن .

ظهورش تمام کشت باز بدریا بیوست و در و فرو شد اما تا از دریا چیز ظهور او  
 چه بوزه است بهمان قرار گاه باز رسد و آنچه فرمود که طبیعت خوی مرکز باز نکند  
 و تعینات و جود همه امور طبیعی نیستند از باب تصویر یا ظرست یا خود طبیعت گفته  
 و قوت عایده باصل خواسته اعم از انکه در مادی و غیر مادی باشد "اللہ المبدأ والمعین"  
 و در تقریر معنی سابق که از دریا وجود واحد خواسته بود منبسط بطهور او در تعینات متکثره  
 اعتباریه میفرماید :

چو دریا نیست وحدت لیک پر خوں  
 کز دین دسزاران موج مجنون

و موج را مجنون از ان خوانده است که کثرت حرکات و سرعت آن از لوازم  
 جنونست و در ظهور امواج تعینات دریای وجود واحد هم کثرت و هم سرعت باقصی  
 الغایتست. چنانچه فرماید :

نکر تا قطره باران ز دریا  
 چکونه یافت چندین شکل و اسما  
 بخار و ابر و باران و نم و رگل  
 نبات و جانور، انسان کامل

(۱۲۰) قطره از دریا فرض کن که بصورت بخاری ابر شد و بارید و نم بوزد و با متراج  
 جزو ارضی کل کشت و چنانچه از پیش گفته شد صورتی بناتی یافت و جانوری ماکول  
 اللحم بخورد و جزو او شد و صاحب کمالی از ان ماکول اللحم تناول فرمود و بدل ما تجلّل  
 او آمد و فی الواقع این اضافات و اطلاقات همه در ان قطره بوزد. چنانچه  
 میفرماید :

۱- ف: آب .

۲- ف: جانور و انسان .

همه یک قطره بود آخر ز اول      کز و شد این همه شکل مثل  
 و اگر نظر بدقت بکارند همه اجزای عالم حکم این قطره دارد در ظهور و بطون که  
 گفته شد که زمان ظهورشان اعمار ایشانست و رجوع ببطون آجال والله محمول الاجوال  
 ناظم می فرماید. بیت :

جهان از عقل و نفس چرخ و اجرام      تو آن یک قطره دان ز آغاز و انجام  
 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  
 پیوسته موجی پس از موجی هست که موج دوم موج اول محومی کرد اند و خود محال باشد  
 که تا موجی منقضی نشود در چیز او موجی دیگر صورت بندد و اگر فرض افتد که موج اول  
 از آن دریا جهانست بموج دوم که جهانی دیگر باشد موج نخستین مرتفع الوجود بود  
 در موج این بحر غواص سخن که ناظم کتاب است چه درهای خوشاب بسک نظم بیرون  
 میدهد و می گویند :

چو موجی برزند کرد جهان طمس      یقین کرد کان که آن لم تغن بالامس  
 خیال از بیش برخیزد بیگبار      مانند غیر او در دار دیا  
 در مشاهده عارفان دایم چنین است و تا این مشابیه از سر ذوق و عیان حاصل

۲-۴ : اشیا .

۴-۴ : که این .

۱-۴ : در .

۳-۴ : چو .

۵-۴ : حق .

نشود نه از راه علم و بیان درویش مقرب حضرت حق و اصل مطلق نیست در  
وقوع این مشاهده است که میگوید . بیت :

ترا قربی شود آن لحظه حاصل شوی تو بی توئی با دوست وصل

چون مشاهده مشاهده رفع تعیناتست و مشاهده نیز خود تعینتی است (۱۲۱)

وصول او بی او مفروض بود . لاجرم فرمود که تو بی تو با دوست وصل شوی . اما سوالی  
می آید که چون رفع تعین مشاهده لازم بود . پس آنکه وصل می شود کیست و اگر وصل  
باشد نیز راست نمی آید که مذکور گشت که مانند غیر حق در در دیار . جواب میفرماید :

وصال اینجا یک دفعه خیالست چو غیر از پیش بر خیزد وصالست

یعنی معامله در همه حال وجود واحد راست و صورت غیریتی که مخیل شخص دریا بنده

بود و نه مطابق واقع چون از ادراک دریا بنده مرتفع گردد کوئیا او که خود را متفصل

می یافت تجیل غیرتیت متصل می یابد بر رفع تجیل و راست باشد که او بی او اصل است

چه آنکه متحقق است در تعین اعتباری و دریا بنده هم او متحقق است در ادراک رفع تعین

اعتباری و تعین مخیل اعتباری از ادراک زایل و این جمله نه سخنی است که عمق آن

بمدارک عقل و فهم و علم و اصطلاح درمی توان یافت . اما موقوف ذوق و مشاهده

است و آنچه حضرة سلطان العاشقین سید الاقطاب علی الیقین ترجمان کلام الرحمن

شیخ ابی محمد روز بهان قدس سره میفرماید در "رساله قدس" که مرد نرسد تا خود را

حق نداند و آنچه عارف عیانی شیخ اوحدالدین عبداللہ بلیانی رحمه اللہ علیہ در "رساله دایره"

تمثیل کرده که شخص را محمود می گفتند و بعد از انش محمد خواندند شخص نکشت و اعتبار

تسمیه محمود بر خاست همه اشارت باین مشاهده است و اگر چه نفس مقصود از مسئله



مشاهده و عدم مشاهده تفاوتی بیذا نمی کند اما بزرگان بکشف معلوم کرده اند که تا رنده را فا حاصل نمی شود که غیبوت اضافات اوست از رفح خیال و وهم غیرت نمی شود و اگر نه حال برین وجه بودی حال ناقص و کامل و غافل و مدرك و عاقل و عاشق و شخص صورت پرست و مرد فانی معنی بین همه یکی بودی چون این مسئله مستوفی معلوم شد نباید دانست که گاه هست که بعضی را (۱۲۲) در تمثیلات این مقصد شبهه می افتد چنانچه کونیند در عبارت آنکه گفته شد که محمود محمد شود ایهام آن هست که ممکن واجب می کرد از برای رفح شبهه می گوید. بیت :

مکو ممکن ز حد خویش بگذشت      نه او واجب شد و نه واجب او گشت

چه اگر وجود نه واحد بودی و تعینات نه اعتباری امثال ذلک محتمل بود لیکن خوش میگوید. بیت :

هر انکو در معانی گشت فایق      نکوید کین بود قلب حقایق

قلب حقایق چون باشد که اینجا اثبات حقیقتیست واحد و نفی حقایق اعتباریه و تالیقی حقایق اعتباریه درین مشهد که مشاهده حقیقت واحد در دست نشانه انسانا 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 سده گفت. بیت :

هزاران نشاه داری خواجه در پیش      برو آمد شد خود را بیندیش

همه جزو و کل از نشات انسان      بگویم یک یک بیدا نه پنهان

چون تلخیص بحث افادہ آن کرد کہ یک حقیقت بیش نیست و تعینات متکثرہ  
 محیلات اند سالی را میرسد کہ بگوید کہ اموری کہ در میان بندہ و حق واقع است مثل وصول  
 و قرب و بعد و قلت و فیض و کثرت آن چگونه از محیلات باشد و معنی ثبوت آن بعد از  
 انکہ نسبت با حقیقت واحدہ امور متکثرہ ہمہ منفیست چه معنی دارد. پس سؤال  
 می رود.

سؤال :

وصال ممکن و واجب ہم چیست حدیث قرب بعد و بیش و کم چیست

جواب :

زمن بشنو حدیث بی کم و بیش ز نزدیکی تو دور افتادی از خویش  
 و این صورت واقع می شود کہ از غایت نزدیکی شبہہ دوری می افتد بواسطہ آنکہ  
 عقل می گوید کہ اگر مقصود نزدیک بودی مدرک شدی و این عاقل نمی داند کہ گاہ است  
 کہ مرئی بسبب آنکہ سخت نزدیک باصرہ است مرئی نمیشود. (۱۲۳) چنانچہ در ہمین  
 کتاب از پیش گذشتہ است. قبلہ الواجدین مولانا روم جلال الدین در مثنوی می گوید:  
 انت و حی لا عجب ان لم اراه<sup>۲</sup> غایۃ القرب حجاب الالاشتباه<sup>۳</sup>  
 چون فرمودہ بود کہ مطلوب کہ وجود واحد حقیقی است بطالب پس نزدیکست  
 و قرب علت تصور بعد است. در بیان قریب و بعید می فرماید. بیت :

۱-۴ : واجب و ممکن.

۲- در اصل : تراہ و مثنوی : ان لا اراه. ۳- مثنوی (۶ ج) ص : ۵۴۸.

حدیث آن هست کورارشش نور است بعد آن نیستی کز هست دور است

در حدیث حضرت بیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آمده است که، "ان اللہ خلق خلقه فی ظلمة فالقی علیهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهدی ومن اخطاه ضل فلذلك اقول جفت القلم علی علم اللہ" در بعض روایات "رشد علیهم من نوره" وارد است و ناظم کتاب حمل رشد نور بر افاضه وجود ممکن کرده است از واجب الذات تعالی بر ممکنات و این افاضه نزد او نه بان معنیست که حکیم و متکلم گویند بلکه او بر آنست که این افاضه اضافه بیش نیست. چه وجودی زاید بر وجود مطلق فی نفس الامر نزد او مقرر نیست و اگر اعتبار وجودی زاید کنند آن زاید معتبر بی آنکه اضافه اش بسوی وجود مطلق باشد متصور نتواند بود و وجود مطلق مضاف الیه را ناظم وجود واجب می گویند و وجود مضاف را وجود ممکنی و لامناقشه فی الاصلاح پس تفسیر قریب من اللہ بر آن کرده باشد که او ماهیت اعتباریه ممکن است که قیام آن بواجب الذات که وجود مطلق است حاصل است و این قیام عبارتست از رشد نور و بعید من اللہ ماهیت اعتباریه متمنع که اعتبار وجودش می رود. پس چگونه اعتبار قیام وجودش معقول شود و چون اعتبار قیام وجودش بوجود مطلق نکند از وجود مطلق بعید باشد چه بقیام وجود با و نزدیک بود نتیجه آن دید که این سخن که بنده ب ناظم ممکنات هر یک قریب من اللہ باشد و متمنعات هر یک بعید من اللہ. لیکن اینجا دو نکته هست (۱۲۴) یکی آنکه متمنع که وجود خارجی او اعتباراً می رود، وجود ذہنی دارد نزد آنکه بوجود ذہنی قابل است و هر آینه وجود موجود ذہنی نیز

۱- ف: قریب آنست.

۲- در اصل: اخطاه.

قائم بواجب الذاتست و قائم بواجب الذات قریب. پس چگونه بعید بود و بر تسلیم  
 آنکه ممنوع وجود ذہنی ندارد تعقل او فرخ و جو د عاقل است که قائم است بواجب الذات  
 و درین صورت نیز قرب لازم بود نه بعد، چه قائم بواسطه است و نکته دیگر آنکه در الفاظ  
 این حدیث و ذکر او در باب ایمان بقدر قراین آن هست که حمل ریش نوره بقیام وجود  
 می باید کرد بل که بر افاضه استعداد معارف و توفیق طاعات و در حدیث مسیح ظهر آدم  
 مؤید این معنی واردست که فرمود، صلی اللہ علیہ وسلم، "ان اللہ اذا خلق العبد للجنة استعمله  
 بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة، و اذا خلق العبد للنار استعمله بعمل  
 اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخل به النار." و شک نیست که اهل جنة  
 قریب من اللہ باشند و اهل دوزخ بعید، و اهل جنت اهل معارف و طاعات اند و نقد این سخن  
 راست از حدیث قدسی باید کرد که حق تعالی میفرماید، "ما يزال العبد يتقرب الي بالنوافل،"  
 الی آخره، و شبهه که طبع دوران انیکزد که دوزخ هفت در که است و بهشت هشت  
 درجه و بر آئینه تعیینات سبع از تعیینات ثمان چون یک مرتبه اقل است بوجود مطلق  
 نزدیکترست. پس برین تقدیر دوزخی نه بعید باشند قریب بلکه اقرب بود. جواب نزدیکیش  
 آنست که اگر قرب چنانکه ناظم می گوید به نسبت قیام تعییناتست بسوی وجود مطلق نسبت  
 همه در قرب علی التوایه است و اگر قرب بوجهی دیگرست آن نه بقلت و سایط است،  
 چه غلظت و رققت و لطافت و کثافت حجب دخل دارد. چنانکه چند پرده از حریر تنک  
 آنچنان میان دویدن حایل از تماس نیست که یک پرده غلیظ از پشم یا ریمان و را فی نمی بینیم  
 که در زمین است و مرئی در پس هفت آسمان و رؤیت حاصل است (۱۲۵) و در پیش خشتی  
 که در زیر قدم اوست مرئی نمی بیند پس از بعید درین جایکه مراد آنست که نه ناظر بمقصود است

و اگر چه میان او و مقصود معیت است و قریب آنکه مقصودش در مشاهده است و اگر چه بعد میان او و مقصود چندانست که از عرش یا فرش، پس حاصل قرب برفع حجابست. چنانچه قبله الواجدین (الواجدین؟) می فرماید :

قرب نه بالانہ پستی حستن است      قرب حق از جسستی رستن است!

و مراد از جسستی بیرون آمدن قطع نظر کردن از تعین اعتباری خود است و بیت

مشاهده وجود مطلق و مراتب او بعد دلتور او چنانچه بقیت حدیث قدسی ادا می کند، "فاذا اصبحت كنت سمع الذي يسمع به وبصر الذي يبصر به". و ناظم اگر چه بنا بر قرب بر قیام تعین اعتباری بسوی وجود مطلق نهاد و قرب چنانچه گفته شد، رفع تعین اعتباریست در حقیقت مشاهده کو ثبات ذکر سبب کرده و اراده مسبب، چه اثبات وجود اعتباری می باید تا نفی متوجه شود و قرینه وقوع این مراد بعد از آنکه حمل سخن ناظم بر آن وجه کنیم که آن دو نکته مذکور بر و متوجه شده 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 رهند

چه حاصل مرترا زین بود و نابود      کز دو کاهیت خوف و که رجا بود

خوف در جا که از تو تم زوال و تصور بقا بر شخص غالب می شود از آن می باشد که عارف نیست بان که او وجودی حقیقی دارد که بان موجود است و تعینی مجازی اعتباری که چون سایه ایست نسبت با آن وجود حقیقی و پندار که این سایه وجود است. لاجرم از زوال آن می ترسد و جای ترس نیست. قبله الواجدین مولانا جلال الدین (شیخ عطار. خ. ل.)

می فرماید. بیت :

چون بدانتی که ظل کیستی فارغی که مردی و کر زیستی!

(۱۲۶) چه اگر اصل حقیقی زایل شدی بر جای خود بوزی یا سایه نیز که نیست و می نماید که هست در معرض زوال بوزی و بهر تقدیر، هیچ در معرض زوال نیست، چه آنکه وجود حقیقی است بعدم مبدل نمی گردد که قلب حقیقت محالست و آنچه تعیین اعتبار است وجود مجازی خود نیست و نیست شود. از آن جهت ناظم در رفع این خوف نسبت با عارف که وجود مجازی می شناسد که زایل نمی تواند بود بواسطه عدمیت. چنانچه وجود حقیقی بسبب محضیت وجود میفرماید. بیت:

ترسد زو کسی کوراشناسد که طفل از سایه خود می پرسد  
 و ضمیر که لفظ اوست در دو جا ازین بیت راجع با وجود مجازی اعتبار است  
 چه خوف و رجا در بیت سابق متعلق با بوز و اگر چه احتمال بعید هست که راجع  
 با وجود حقیقی دارند خواه که ضمیر راجع با وجود حقیقی دارند و خواه که مرجع وجود مجازی  
 شمارند خوف شخص بر وجود معنی ندارد از جهت زوال آنچه گفته شد که بهر تقدیر زوال  
 نیست و همچنین خوف از وجود بی وجه است چه اگر وجود هست حقیقی است صادر از  
 مشتمل بر حکمتی است بی علت که راجع بنفعی و کمالی باشند در مال و اگر چه بالنسبه  
 ضرری و نقصانی نماید در حال و اگر وجود امری اعتبار است خود نیست و از نیست  
 صادری متوقع نیست تا خوف از صادر متصور گردد و این خوف اگر واقع می شود، ناظم  
 تشبیهش بخوف طفل از سایه خود از آن جهت می کند که نه از مقتضی عقل است و  
 تا طفل ایستاده است و سایه او بر زمین افتاده است می ترسد و چون روان شد  
 و سایه ملاحظه نمی کند خوف زایل گشت. پس سالک را وقوف بر هستی مجازی خود

۱- در دشواری پیدا نشد؟

بر مثال سایه اوست نمی باید تا سبب خوف او نشود بلکه باید که درین سیر که مستلزم قطع نظر از وجود مجازی است و تعیین اعتباری با او حاجت بمبالغه منتهی نباشد که فطرت سلیمه را یقینی نمی باید. ناظم می گوید :

(۱۲۷) مانند خوف اگر که دی روانه      نخواهی اسب تازی تازیانه  
و چون سالک از ملاحظه وجود مجازی و تعیین اعتباری عبور کرد و معامله او با خالق و خلیق بی اوست یعنی بی تعیین اعتباری او و بعد نور وجود مطلق که بحقیقت بان موجود است در معامله است اگر بدوزخ درمی رود که آتش آن معبر هر چه دارند درو اثر نکند خواه که کوبند آتش طبیعت است و هوای آتش فتنه و بلای آتشی در طبقه سفلی چه آتش دوزخ از برای آنست که ظلمت هستی مجازی و خود بینی و لهو بازی بسوزاند و این مرد از آن جمله گذشته بود و غرق نور وجود مطلق گشته پس دوزخ اینجا با او کوبید، جز یا مؤمن فات نورک لطفی ناری، و لهذا ناظم قدس سرگفت :

ترا از آتش دوزخ چه باکست      که از هستی تن و جان تو پاکست  
از آتش زر خالص بر فروزد      چون غشی نبود اند روی چه سوزد  
اگر چه گفته شد که مقتضی عقل آنست که از وجود خود نترسند بار دیده می شود  
و بحکم کمال لب و نهنه جای آنست که از خود بترسند یا نظر بوجود حقیقی چنانچه کریمه  
قرآن عزیز بیان آن می کند که، إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ و تیمه حدیث

۱-۴۰ ز.

۲-۴ : غیبتی.

۳- فاطر: ۲۸.

کریم که، "اسر فکم باللہ اخصیکم منه" یا نظر بوجود مجازی که ناظم قدس ستره میگوید.

بیت :

ترا غیر تو چیزی نیست در بیش      و لیکن از وجود خود بیندیش

اگر در خویشتن کردی گرفتار      حجاب تو شود عالم بیکبار

چرا که عالم مجموع تعینات اعتباریه است و در تعین اعتباری آدمی که نسخ است

مطابق همه آن همه ملحوظ باشند پس هر که گرفتار خود باشد گرفتار همه باشد و خود از

جامعیت اعتبارات عالم انسا را کزیر نیست چه نوع او بعد از همه انواع محتر است

و پس از نوعی دیگر نیست. لاجرم حواله نشاء او در کتاب الهی، با سفل طبایع رفته

که، "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ"

چنان مفروض می افتد که از مبدأ وحدت (۱۲۸) چون ملاحظه ظهور کثرات تعینات

روز، منتهای تعینات نشاء انسان بود و لذا گوید. بیت :

توئی در دورستی حزو اسفل      توئی با نقطه وحدت مقابل

تعینهای عالم بر تو طاریست      ازان کوئی چو شیطان همچو من کیست

وزان کوئی مرا خود اختیارست<sup>۳</sup>      تن من مرکب و جانم سوارست

زمام من بدست جان نهادند<sup>۶</sup>      همه تکلیف بر من زان نهادند

۱- ۴: غیر از.

۲- التین: ۴-۵.

۳- ۴: ازان.

۴- ۴: اختیارست.

۵- ۴: سوارست.

۶- ۴: تن.



اعتبار جان و تن و تفصیل قوی و جوارح و اعضا چون معتزلی از اسباب اختیار  
 نباید داشت تا بتعین خود و تعینات عالم در نمانند و گرفتار بگردند بلکه قطع نظر بایز  
 کرد از تعین اعتباری خود در باب اختیار و در وجود مجازی نگاه نباید کرد و نسبت  
 هر چه کند بسوی وجود حقیقی بایز کردنه عبارت انا که انا گفتن درین اختیار کار شیطا  
 نام است بلکه عبارت انت که انت گفتن وظیفه انسان تمام است. قال النبی صلی  
 علیه وسلم: "اعوذ بعفوک من عقابک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منک"  
 لا احصى ثناء علیک (انت) کما اثبت علی نفسک؛ و اگر نسبت اختیاری بخود میکنی این  
 صورت از انانیت است، بدمی کنی. بیت:

ندانی کین ره آتش پرستیست همه این آفت و شوخی ز پستیست

و از آن جهت گفت که اضافه اختیار بخود راه آتش پرستیست که ازین  
 معنی اثبات دو فاعل حقیقی میکنند و اگر چه 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 بدمی خود می گوید. بیت:

که امین اختیار ای مرد عاقل کسی کورا بود بالذات باطل

یعنی نه از مقتضی عقل کسیست که داند که چون تعین او امری اعتباریست  
 و ذات او معدوم آنکه با اختیار خود قابل شود چه صدور فعل از معدوم باطل است  
 چه جای اختیار در صدور. چنانچه گفت:

(۱۲۹) چو بود نشت یکسر محو و نابود نکونی اختیارات از کجا بود

۱-۴: همچو نابود و. خ. ل. محو. ۲-۴: بگونی کا اختیارات.

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 <sup>حقیقی</sup>  
 هست غایت آنکه نه از خود دست از واجب تعالی است و واجب ذات او چنان  
 آفریده که صدور فعل از مقتضای ذات اوست چرا نشاید که وجودش از خود نباشد  
 و فعل نیک و بدش از خود باشند و این ایراد نه از جانب سنیست ناظم ملائم پی منافر  
 و حصول مطلوب بروجه مامول و بقای شخص در کمال امور وجودی که هیچ کدام واقع  
 نیستند منع اختیاری سازد. میگوید :

گر ادیدی تو اندر هر دو عالم که یکدم شادمانی یافت بی غم  
 گراشد حاصل آخر جمله امید که ماند اندر کمالی تا بجاوید  
 و چون کامل در هر مرتبه اول ناقص می باشد هر آینه مرتبه ثابت باشد  
 و کمال و نقصان دو امر راجع باصل مرتبه و زوال و بقا همچنین و حق تعالی بارادت  
 و اختیار و حکمت و اقتدار خود ناقص را کامل می کند و کامل را فانی ازین جهت ناظم  
 قدس سره فرمود. بیت :

مراتب باقی و اهل مراتب بزیر امر حق و اللہ غالب  
 چنانچه تحت امر اللہ در بیت متعلق باشد باهل مراتب تنها، واللہ اعلم، چون  
 ناظم برین رفت که مخلوق را اختیار نیست در تاکید عدم اختیاری می گوید. بیت :  
 اثر از حق شناس اندر همه جای ز حد خویش تن بیرون منه پای

ز حال خوشتر پس ای قدر خویش (این قدر چیست) و ز اینجا باز دان کامل قدر کیست  
در قدر اول ازین بیت ایهام است میان قدر معنی مقدار و قدر معنی آنکه مشهور  
است میان متکلمان که اضافه فعل است بسوی عبد علی سبیل الحقیقه که بنده فاعل فعل  
نیک و بد باشد مطلقاً نه فاعل فعل حق تعالی باشد و کاسب فعل بنده. چنانچه اسامی برانند  
و مخاطب را در بیت حواله بتأمل حال خود ازان میفرماید تا مثل سنه منع (۱۳۳) اختیار  
که او کفنه بود از حال خود او را مقرر نشود و بدانند که اهل قدر بر حق نیستند و در تاکید آنکه  
اهل قدر بر باطل اند دلیل از حدیث نبوی علی قابل الصلوة والسلام می آرد. چنانچه  
می گویند. بیت :

پس بر آنکس را که او مذہب نہ جبر است <sup>۳</sup> بپیمبر گفت او در شرع کبر است

از قول پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آن میخواستند که ابن عمر رضی اللہ عنہما روایت  
کرد که پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمود: "القدریۃ مجوس بنده الائمة ان مرضوا فلا تعود  
وہم وان ماتوا فلا تشہد و ہم" بعضی از محدثان درین حدیث طعن کرده اند اما در  
کتب مشہورہ مذکورست و لازم نیست کہ ہر کہ نہ قدری باشد جبری باشد تا گویند کہ ہر کہ  
نہ جبرست کبر است، چہ شاید کہ سنی 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 سنی کسب اثبات می کند پس منطوق حدیث اعتباراً

۱- ف

۲- ف: ہر آنکس را کہ مذہب غیر جبرست.

۳- ف: نہی فرمود کہ ما نہ جبرست.

باید کرد که گویند قدری مشابه کبر است از آن جهت که کبر بد و مؤثر حقیقی در وجود قایل  
 است یزدان که می گوید خیر از دست و اهرمن که می گویند که شر از دست و قدری  
 نیز همچنین بد و مؤثر حقیقی قایلست در وجود که می گویند که خیر از خداست و شر از ما،  
 یا چنانچه بعضی دیگر از قدریه می گویند که دو مؤثر حقیقی باشند در وجود بنده که خالق خیر و  
 شر خود باشند و خدای که خالق همه خیرات اوست اما بنده در خلق خیر خود توفیق  
 از خدای دارد و در خلق شر خود خذلان از وی یافته و کسانی که سخن دوم از ایشان  
 منقولست معتزله اند و فی الجمله گفته اند که خیر و قدر ویران مرکب سنت میان هر دو  
 میران و نسبت آن مرادست اینجا که اعتقاد کنند که خیر و شر با اندازه ازلی و <sup>قصت</sup>  
 در وجود و مؤثر حقیقی در هر دو حق تعالی است و واسطه ظهور که فاعل مجاز است بنده،  
 چنانچه فعل که در ازل اندازه یافته است این زمان بواسطه بنده ظاهری شود (۱۳۱)  
 و کسب عبارت از اینست و ابیاتی که می آید مقرر آنچه مذکور گشت میفرماید. بیت:

چنان کان کبر یزدان و اهرمن گفت	همین نادان احمق ما و من گفت
بما افعال را نسبت مجاز است	نسب خود در حقیقت لهو و باز است
نبودی تو که فعلت آفریدند	ترا از بهر کاری برگزیدند
بقدرت بیشکی <sup>۲</sup> دارای برحق	بعلم خویش حکمی کرده مطسق
مقدر گشته بیش از جان و از تن	برای هر یکی کاری معین

۱- ف: ندارد.

۲- بی سبب دانای.

یکی هفتصد هزاران ساله طاعت<sup>۱</sup> بجای آورد و کردش طوق لعنت<sup>۳</sup>  
 و این حکایت حال شیطان است و انتها حال او به هفتصد هزار سال ازان شد که  
 او مراتب سبائی تمام می کند و از احاد و عشرات و مات و الوف و اتمام این مراتب  
 اقتضا و قوف بر سر فردیت می کند نه زوجیت و مقارنه و تربیت نه شفیعیت و لهذا  
 سجده آدم نکرد و خواجه انصاری از لسان مرتبه او گفت که می گوید :

با چندین هزار خطاب کردند که چرا دو گفتند بجزارتا با یکی عتاب کنند که چرا دو نگفتی  
 و هر جا که سر فردیت غلبه کند ابائی باشد نمی بینی که طایفه گفتند که افراد سر بقطب فرو  
 نمی آرند و این توحید لیسیت در مرتبه جمع نه در مرتبه جمع الجح از اینجا یکی می بیند و دو نمی بیند یکی در  
 دو و در مالا نهایت له می بیند پس محمد است و حد در حقیقت توحید نشاید. لاجرا  
 چون بمشاهده حق در مرتبه جمع الجح نرسید از مقصود دور افتاد و دوری لعنت است :

دگر از معصیت نور و صفا دید      چو توبت کرد نام اصطفای 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 حدی نکند و قیدی از قیود دامن  
 همت او نگیرد و اگر چه این معنی ماده مشاهده سر جمع الجح است. اما بی نقضی نسبت

۱- ۴ : سال .

۲- ۴ : بجا آورد .

۳- ۴ : گردتن .

۴- ۴ : توبه کرد و نام .

که آن اثبات اختیار خود و عدول از باب امر و الهام است و نیز خروج از مرتبه  
 (۱۳۲) عبودیت محبت است چه موحد که حق را مختار می بیند مرده اختیار اوست  
 و هر چه امر می کند یا نهی می کند، تجاوز از آن ندارد و چون بنده است نه بحکم خود است  
 و چون محبت است نه مراد خود می طلبد پس تجاوز از حد که بحقیقت مقدر ازلی بود  
 چون ظاهراً این شوایب مذکوره بدان مترتب بود، آدم از روی ادب آنرا ذنب دانست  
 و توبت از آن کرد و گفت: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» زیرا که تجاوز از حد ظلم است،  
 قال اللہ تعالی: «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ»، و این توبه  
 نیز هم از مقتضی مشاهده جمع الجمع است تا تجاوز از حد نیز حدی و قیدی دیگر نشود بلکه  
 مطلقیت من حیث القابلیه مقیدی من حیث الامرالی الفعل والترک، اگر گفتند  
 افعلی می کند و اگر گفتند لا تفعل نمی کند و اگر گفتند آنچه کردی گناه بود، می گویند دیگر نکند و  
 اگر می گویند طاعت بود، میگویند توفیق زیادتی میخواهم و حصول آن نه از من بود و در  
 جمله فاعل مختار حق است بحقیقت. و بجز نسبت فعل بسوی بنده کرده می شود،  
 از آنست که اسرار فعل بحق راجع می دارند و ظاهراً به بنده نسبت میدهند و بواسطه  
 آن اسرار بر فعلی را اعتبارات و متعلقات متفاوت پیدا می شود. چنانچه منهی  
 از آنجا ما مور شود و ما مور منهی. و رخصت و عزیمت، چون ناسخ و منسوخ بکار  
 افتد و وجه و قول در فتوی معمول کرد (گردد؟) و راجع شایع و مرجوح بخصوصیت

۱- الاعراف: ۲۳.

۲- الطلاق: ۱.

ضرورت محکوم به و لهذا توان گفت که معصیت آدم سبب ترقی او بود و طاعت ابلیس  
 سبب تنزل او چه 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 که آنچه از هر یکی  
 از آدم و ابلیس صادر شد نتیجه حکم الهی از ان در مقابل ظهور آمد ترک مامور ابلیس سبب  
 رفعت شان مقابل او شد که آدم بود و فعل منی آدم سبب قطعیت و رد مقابل او آمد  
 که ابلیس بود. چنانچه ناظم گفت. بیت :

(۱۳۳) عجب تر آنکه این از ترک مامور شد از الطاف حق مرحوم و مغفور

و آن دیگر ز منی گشت ملعون زهی فعل توبی چند و چه و چون

ومی توان گفت که منی که سجده غیر حق است بنسبت با شیطان مامور شد

و چون با مر ز رفت ملعون گشت و مامور که اکل طیبات است و کندم از ان جمله است

بنسبت با آدم منی شد و چون توبه ترک کرد مغفور آمد و توجه اول اقرسبت بهر وجه

تقلب اعتبار امر و منی سبب رد و قبولست فی فی بلکه هیچ چیز از مذکور سبب هیچ

چیز دیگر نیست ارادت حق تعالی در صورت امر و منی از پرده کمون روی بجلوه ظهور آورد

و فعل بی علت برقم، "يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ" و "يَجْلُمُ مَا يَرِيدُ" ناصیه کاینات

را نشان کرد. چنانچه مقتضی کبرای ما ملک الملوک باشد. ناظم می گوید. بیت :

۱- ۴ : مران دیگر ز منی گشته ملعون.

۲- ابراهیم : ۲۷.

۳- المائدة : ۱.

جناب کبریائی لا ابالیست منزله از قیاسات خیالیست  
 و بر تقدیر اختیار مطلق حق تعالی و بی اختیاری بنده و آنکه نه عمل سعید  
 موجب سعادت اوست بلکه "السَّعید من سعد فی بطن امه"، و نه عمل شقی موجب  
 شقاوت اوست بلکه، "والشقی من شقی فی بطن امه"، و آنکه کار بقدر سابق و حکم علم  
 الهی منوط است، می گویند. بیت :

چه بود اندر ازل ای مرنا اهل که این یک شد محمد و ان ابو جهل  
 چه حکم ازلی بیش از محمد حضرت محمدی علیه الصلوٰة والسلام درین عالم بران  
 رفته که آن حضرت اشرف مقبولان باشند و بیش از ظهور جهالات ابی جهل علیه  
 اللعنه بر آن که او از ذل مردودان بود، پس عمل بنده در قبول و رد او دخل ندارد  
 اگر با اختیار بنده بوزی مردود خود را مقبول کردی لیکن تا لطف ازلی شامل حال  
 کدام نشاء بوزی او مقبولست و تا قدر در شان که بکار آمده او مردودست و لطف و قدر ازلی  
 بی علت است و اعتراض بر فعل بی غرض حق تعالی از عدم معرفتست بلکه از ضعف توحید  
 است که یک مؤثر در وجود مشاهده نمی کند و مقتضی توحید اینست که مؤثر بحق و مختار مطلق  
 حضرت الهی شناسد (۱۳۴) چه بحقیقت اوست که فاعل مختار است در وجود نه آدمی  
 و دیوپری و نه ملک و فلک و زمانه ازینجاست که اعتراضی بر زمانه کنند اعتراض بر حق تعالی  
 است و اعتراضی است که از نوعی از شرک خالی نیست، چه زمانه را مختار میدانند تا اعتراض  
 بر او می کنند و حق را نیز اعتقاد کرده که مختارست، پس از اعتراض او بر زمانه و دشنام



او زمانه را اثبات دو مؤثر مختار لازم آمد و این معنی در حق حق ناسزا است یا زمانه  
 واسطه می داند و دشنام بواسطه داذن چون واسطه اختیار ندارد، دشنام باصل دادوست.  
 منی بینی که چون دشنام لوگو کرد میزد، خواه بر بجز کویذ من او ام، چه او را اختیاری نیست پس  
 بر فعل من اعتراض است و دشنام او دشنام منست، قال البتّی صلی اللّٰه علیہ وسلم -  
 حکایت عن اللّٰه تعالیٰ - یوذینی ابن آدم بسبّ الدّهر وانا الدّهر اقلب اللیل والنهار  
 نالم قدس سره بر طبق معنی حدیث قدسی می گوید. بیت :

کسی کو با خدا چون و چرا گفت      چو مشرک حضرتش را ناسزا گفت  
 و راز بید که پرسد از چه و چون      نباشد اعتراض از بنده موزون  
 قال اللّٰه تعالیٰ: "لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ"<sup>۲</sup> خدا هر چه خواهد کند  
 که فاعل مختارست و فعل او علت ندارد. لطفش بی عرضش بی غرض. بیت :  
 خداوندی همه در کبریا نیست<sup>۳</sup>      نه علت لائق فعل خدا نیست<sup>۴</sup>  
 سزاوار خدائی لطف و قهرست      ولیکن بندگی در جبر و فقرست<sup>۵</sup>  
 چون گفت که بندگی جبر و فقرست و هیچ بنده اختار و غنا ندارد، سؤال مقدر  
 است که در کرامات بندگان مقرب که اولیا اند چه میگوئی با اختیار خوارق عادات  
 از ایشان ظاهری شود، در جواب میگویند :

۱- در اصل : حکایت .

۲- الانبیاء : ۲۳ .

۳ و ۴- ف : هست ، و . خ . ل : نیست .

۵- ف : شکر و صبر ، و . خ . ل : فقر و جبر .

کرامت آدمی را اضطراب است نه آن کو را نصیبی از اختیار است<sup>۲</sup>

ازین است 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 او 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 الجمله تا تفسیر اختیار حق تعالی بچگونگی مسئله کرامات آن زمان نیک متبیین شود و تحقیق و تفصیل این بحث عمیق نه در خور این مختصر است بهر حال چون حق تعالی فاعل مختار است و بنده بحقیقت بی اختیار تکلیف او را جهت چیست؟ ناظم خواهد گفت که در تکلیف حکمت آنست که بنده بشناسد که اختیار مقتضی ذات حق است و بی اختیاری مقتضی ذات بنده و این معرفت بتعریف حق تعالی است در صورت تکلیف که تکلیف فرمود بنده بر آنست 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

۱-۴: ز اضطراب است.

۲-۴: نصیبی اختیار است.

چون در همه احوال سبب معرفت مذکوره می کرده، نظر بغایت در حق بنده از مقتضای علم و عدل و لطف و فضل حضرت الهی باشد. چنانچه ابیات آئینده از ناظم قدس سره ادا این معنی می کند که می گوید: بیت:

نبوده هیچ چیزش هرگز از خود	پس آنکه پرسش از نیک و از بد
ندارد اختیار و گشته مأمور	ز بی مسکین که شد مختار و مجبور
نه ظلم است این که عین علم و عدلست	نه قهرست این که محض لطف و فضلست
بحکمت 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 کردی ز حق ای مرد درویش
برو جان پذیرتن در قضا ده	بتقدیرات یزدانی رضا ده

چون مخاطب را برضا امر می کند و اخص و سایر امر نطق است، جای آنست که از نطق و بحری که منتهی باین اثرست (۱۳۶) و آنچه از ان بحر بمنزله کوه سرست، سوال کنند سوال می کند.

سوال:

چه بحرست آنکه نطقش ساحل آمد ز قعر او چه کوه حاصل آمد

۱-۴: خبرش.

۲-۴: جور.

۳-۴: بشرعت.

۴-۴: بحق.

جواب :

یکی دریاست هستی نطق ساحل صدق حرف و جواهر دانش دل  
از برای شمول و احاطت هستی را دریا خواند و نطق را ساحل ازان گفت که دریای وجود  
را من حیث التعینات و الاعتبار در مرتبه انسانی بروزی باقصی الغایه هست  
و در نطق انسانی ظهوری با علی التمام و دانش دل را گوهر گفته چه از دریای وجود بوسیله  
نطق انسانی اثر انفس حقیقت علم است که از باطن بنظر می رسد و هر چه نفیس تر  
در عرف آنرا گوهر می گویند و گوهر را که کاشش بجیم بدل کردند جوهر گشت و چون علم دل  
انواعست، ناظم آنرا جوهر گفت و معلومست که جوهر بحر مرواریدی باشد که در  
صدق پرورده شده و صدق از آفریدهای است که دریای جان دار است و الله  
تعالی در جان او ارادت آن بید کرده که بر روی آب آید و دهان بکشاید و از قطرات  
باران چند آنک حوصله اش باشد تلقی نماید و دهان باز هم برود آن قطره های لولو  
ولو لولو لالا که جوهر کران بهاست شود، لیکن تا قطره در درون او صورت گوهر  
می گیرد جان او در سر و کار این معنی می رود که چندان دهن بهم می نهد که نسبت  
بمی میرد. چون صدق معلوم شد که چیست دانش در اصداف با است که در و  
پرورده شود. ناظم قدس سره گفت آن حرفست و دریا را موجی است و در موج  
دریای وجود می گویند :

بهر موجی هزاران در شهور  
برون ریزد ز نقل و نص اخبار  
اگر چه معلومات منحصر در نص و اخبار نیست کو ثبات اشارت با نفع و افیدی کند  
که علم قرآنی و جوامع احادیث سید آخر زمانی محمد مصطفی است علیه افضل الصلوات

و اکل التّجّات و کلمات مترتبه بران که (۱۳۷) مکاشفات عرفانی و الہامات ربّانی است . چنانچہ ناظم گفت :

ہزاران موج خیزد بر دم از وی      نکرود قطرہ بر کز کم از وی  
 قال اللہ تعالیٰ : "وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُ مِنْ  
 بَعْدِهِ سَبْعَةَ آجُرِّ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ" . زہی دریا می ہستی کہ امواج او پایان  
 ندارد . بیت :

وجود علم از ان دریای ژرفست      غلاف درّ او از صوت و حرفست  
 معانی چون کند ز اینجا تنزل      ضرورت باشد او را از تمثیل  
 لاجرم بر آنچه مذکور شد تمثیلی نظم می کند و میفرماید .  
 تمثیل :

شیندم من کہ اندر ماہ نیسان      صدف بالا رود از قعر عمان<sup>۳</sup>  
 ز شیب قعر بحر آید بر افراز      بروی بحر بنشیند دهن باز  
 بخاری مرتفع کردد ز دریا      فرو بارد بامر حق تعالی  
 چکہ اندر دھانش قطرہ چند      شود بستہ دھان او بصد بند  
 رود با قعر دریا با دل پر<sup>۵</sup>      شود آن قطرہ باران ہمہ در

۱- لقمان : ۲۷ .

۲- ۴ : اینجا .

۳- ۴ : بحر .

۴- در اصل : بشیند ، و . ۴ : بنشیند .

۵- ۴ : دلی .

۶- ۴ : یکی .

بقعر اندر رود غواص دریا از و آرد برون لؤلؤ لآلاً  
 تن تو ساحل هستی چو دریاست بخارش فیض و باران علم اسماست  
 سابق شد که نطق را ساحل دریای وجود گفته بود و اینجا تن انسان را ساحل می گویند  
 و این اعتبار نیز زیباست چرا که منتهای مراتب وجود در صورت بدن انسانست  
 و در معانی نطق انسانی و تعبیر از بخار دریای هستی در بیت بفیض و از باران بعلم  
 اسما از آن جهت کرده که چنانچه باران تفصیل بخارست علم اسما نیز تفصیل فیض علم  
 مطلق است اکنون غواص می باید که در بحر هستی غوص کند و لآلی علوم از اصداف حروف  
 که بمنزله ظرف و علاف آن معانی اند بیرون کشد و غوص کننده جز عقل صافی از کدورت  
 خیالات و اوپام نیست. چنانکه گفت. بیت:

خرد غواص آن بحر عظیم است	که او را صد جواهر در کلیم است
دل آمد علم را مانند یک ظرف	صدف با علم دل صوتست با حرف
(۱۳۸) نفس کرد روان چون برق لامع	رسد زو حرفها با گوش سامع

و چون حروف که ظروف معانی اند بمحل ادراک پیوست مدرک زیرک باید که برزینت  
 آن عبارات از راه نروذ و بظاہر باز مانند که از ظرف صورت حرف طرفی نتوان  
 و باید که بران شتوذ که البته معنی بدانند از آن می گویند. بیت:

صدف بشکن برون کن در شهوار	ببفکن پوست مغز نغز بردار
---------------------------	--------------------------

۱- ۴: این .

۲- ۴: بر .

چون تنبیه کرده که از او انی حروف معانی مقصود است تا کسی نگوید که مثل الیّا  
که مقدمات حل الفاظ اند از قبیل آن مقاصد است، می گویند. بیت:

لغت با اشتقاق و نحو با صرف      همی کردد همه بیرامن حرف  
هر کجمله عمر خود درین کرد      بهرزه صرف عمر نازنین کرد  
ز جوشش قشر سبز افاد در دست      بیابد مغز هر کوی پوست بشکست

اما قشریات که عبارتست از علوم آلیّه وقتی طرح توان کرد که علوم دینیّه از  
مدد آن مفروض گشته است و الا چون هنوز موقوف علیه است چگونه مطروح گردد  
از ان می گویند:

ولی بی پوست نا پختست هر مغز      ز علم ظاهر آمد علم دین نغز  
ز من جان برادر پند بینوشش      بجان و دل برو در علم دین کوش

و ناچار مقدمات آن نیز که علوم آلیّه است تحصیل باید کرد و در جمله هر چه  
داند به از ان که نداند خواه که بعضی از علوم مقدمات بعضی باشند و خواه که نباشند،  
چه شرفی بالاتر از علم نیست. چنانچه گویند. بیت:

که عالم در دو عالم مهتری یافت      اگر کمتر بد از وی مهتری یافت  
اما شرطست که علم (عالم؟) دین عامل باشد و اگر نه می گویند که، بیت:  
عمل کان از سر احوال باشد      بسی بهتر ز علم قال باشد

۱-۴: بینوشش.

۲-۴: سروری.

چه علم بی عمل نفع ندارد و عمل بانیّت و اخلاص و شوق و حال در دنیا و آخرت سودمند است. اگر چه ہم ناظم که باین معنی قایل شد خود اضرابی می کند و علم را بحسب مصدر مثبت از علم (عمل؟) بالامی نهد (۱۳۹) بهر کیفیت که علم باشد و بهر کیفیت که عمل باشد. چنانچه می گویند:

ولی کاری که از آب و گل آید<sup>۱</sup> نه چون علم است کان کار دل آید<sup>۲</sup>

چه چندانکه میان عالم جان که بمنزله شرفست و معانی از آنجا شروق می کند و عالم جسم که بمنزله غربست و معانی از آنجا غروب می یابد فرقت، میان اعمال و علوم فرقت خواه که عمل از سراحوال باشد و خواه که علم منسوب بقال یا حال باشد. چنانچه ناظم می گویند:

میان جسم و جان بنگر چه فرقت<sup>۳</sup> که این را غزب گیری و آن چو شرفست  
از اینجا باز دان اعمال و احوال<sup>۴</sup> بنسبت با علوم قال با حال

لیکن این شرف فرع تحقق علم است. و عالمی که محبت دنیا با جان او سرشته باشد کو ثیا خود جاہل است و علمی ندارد که دوستی دنیا مقتضای جاہل است نه مقتضای علم. ولتذا ناظم می گویند:

۲۹۱ - ۴ : آمد .

۳ - ۴ : ندارد .

۴ - ۴ : گیر، و . خ . ل : گیری .

۵ - ۴ : آنجا .

۶ - ۴ : ندارد .



نه علم است انکه دارد میل دینی      که صورت دارد اما نیست معنی  
نگردد علم هرگز جمع با آز      ملک خواهی سک از خود دور انداز

درین بیت حرص دنیا را تشبیه بسک کرده که بر مردار حریص است. امیر المؤمنین  
و امام المتقین علی ابن ابی طالب علیو (علیه السلام) فرمود که: "الدنيا جيفة و  
طالبها كلاب" چنانچه طلب دنیا از صفات سگی است و حرص غالب طلب آخرت  
از صفات ملکیت و عقل کامل معنی جوئی و ملک سیری با صورت پرستی و سک  
صفتی جمع نمی کرد و کویا آنچه در خبر آمده است که ابی طلحه رضی الله عنه روایت کرد  
که بغیر صلی الله علیه و سلم فرمود: "لا يدخل الملايكة بيت فيه كلب و لا تصوير" بیان این  
حالت که مذکور شد. ناظم می گوید:

علوم دین ز اخلاق فرشتت      نباشد در دلی کان سک ششتت<sup>۲</sup>  
حدیث مصطفی آخر همین است      نکو بشنو که البت (البته) همچنین است<sup>۳</sup>  
درون خانه چون هست صورت      فرشته ناید اندروی ضرورت  
برو بزدای روی تخته دل      که تا سازد ملک پیش تو منزل  
(۱۴۰) ازو تحصیل کن علم وراثت      ز بهر آخرت میکن حراثت

تعلیم علم آخرت بقوت ملکی حاصلست و آنست علما را وراثت انبیا، چنانچه  
مشهور است که: "العلماء ورثة الانبياء" و این علم است که علم وراثت است و

۱- ف: نگردد جمع هرگز علم با آز.

۲- ف: کو.

۳- ف: البته چنین است.

نتیجہ آن کسب اخلاق حمیدہ و ترک صفات ذمیرہ و سیر فکری در مراتب آفاق و انفس  
کردن و نشانہای قدرت و حکمت حضرت ربوبیت باز بستن . چنانچہ ناظم گویند .

بیت :

کتاب حق بخوان از نفس آفاق      مزین شو بہ اصل جملہ اخلاق  
چون بتزین اصول اخلاق حمیدہ فرمود بیان می کند کہ اصول آن چند است و  
آن بیان را چون قاعدہ می گرداند در طور کسب آن اخلاق و می گویند .

قاعده :

اصول خلق نیک آمد عدالت      پس از وی حکمت و عفت شجاعت  
عدالت در نفس انسان تو سبب اوست ، و در قوتہای او کہ عمل می کند تا ہر کجی  
در حد خود بی افراط و تفریط می شوند و حکمت دانستن چیز ہاست ۔ چنانچہ چیز ہا  
بقدر طاقت بشری و عمل بمقتضای دانش . و عفت طاعت داشتن قوت شہوت  
نفس انسانی را تا تصرف شخص در مشہیات بر وفق عقل و حد شرع باشد . و  
شجاعت فرمان برداری قوت غضب است نفس انسانی را و اگر این صفت نفس را  
حاصل است در امور ہاید مضطرب نمی شود . و اما عدالت را در بیان اجمالی از ان  
مقدم داشت کہ او مناط اخلاق است و در بیان تفصیلی او را بان اعتبار مؤخر  
میدارد کہ تمامی اخلاق با و حاصلست و در ہر نفس کہ این اخلاق چہارگانہ ہست  
نشانہ آن ظاہرست کہ خداوند آن نفس حکیم علی التحقیق است نہ مجرد تسمیہ چہ اتقا

باین اخلاق بر وفق علم بر نفس انسان نیست و ازین جهت تقسیم حکمت بر نظری و عملی کرده اند و ناظم برین معنی اشارت می کند و می گویند:

حکیمی راست کردار است و کفّار کسی کو منتصف کرد بدین چار

(۱۴۱) بعد از آنکه علی الاجمال رسوم اصول اخلاق گفته شد علی التفصیل طرفی افراط و تفریط ازین چهار خلق تعیین می یابند و تحذیر از وقوع هر یک از آن می رود تا متخلق بر سبیل قصد و توسط راه کمال نفس مسلوک دارند. بیت:

بحکمت باشدش جان و دل آ که نه کمر بر باشد و نه نیز ابله

کمربری طرف افراط حکمت است و آن استعمال قوت فکری است بی احتیاج و یا زیادت از حد احتیاج. و ابلهی طرف تفریط حکمت است و آن تعطیل فکر است باختیار:

بعفت شهوت خود کرده مستور شره همچون خمود از وی شد و  
 شره طرف افراط شهوت است که میل مشتهیات زیادت از قدر مرضی می باشد  
 و خمود طرف تفریط شهوت که باختیار از مستلذی که شرع و عقل پسندیده اند میل  
 انقطاع می یابند و گاه هست که آن استلذ از ضرورت است. بیت:

۱- ۴: حکیم.

۲- ۴: کفّار است و کردار.

۳- ز حکمت.

۴- در اصل: شره.

شجاع (و) صافی از ذل و تکبر  
 مبرا ذاتش از جبن و تمهور  
 ذل و تکبر طرفی تفریط و افراط شجاعست. اما ذل انکسار نفس است بی ضرورت  
 شرع و عقل، و تکبر بزرگی نمودن نفس نه بجایگاه خویش. و جبن و تمهور بهجین طرف  
 تفریط و افراط این صفت است. اما جبن حذر است از آنچه حذر از آن جمیل نیست  
 مثل کلمه الحق ناکفتن. و از مقابله دشمن تهاشی کردن. و تمهور اقدام بر آن چیزی است  
 که عقل و شرع توفی از آن مستحسن می دانند. و جبن و تمهور در اصداد خلق شجاعت از ذل  
 و تکبر مشهور است و از اطراف غیر مشهور این دو از آن جهت ذکر کرده تا توهم نیفتد که  
 این اطراف که ذکر می رود بر سبیل حصر مذکور است بلکه از اطراف هر یک از اصول  
 اخلاق دو طرف مشهور ذکر می یابند. بیت:

عدالت چون شعار ذات او شد      ندارد ظلم از آن خلقش نکوشد  
 بعضی از متخلقان در طرفی افراط و تفریط عدالت ظلم و انظلام را ذکر کرده اند که  
 ظلم تجاوز از حد مابینعی باشد و انظلام قبول این (۱۴۲) مجاوزت با وجود امکان  
 دفع. و ناظم اینجا ذکر ظلم تنهایی کند چه خواهد گفت که هر یکی از اخلاق حسنه را دو  
 ضده بود و ظلم را یکی زیرا که فرو گذاشت مابینعی همان تجاوز از حد مابینعی می شود  
 عند التحقيق و چون ذکر مجموع مشهورات رذایل کرد که اطراف اصول اخلاق جمیده  
 اند. اشارت می کند بحد وسط که حسن خلق آنجا است و این حدست که بصراط مستقیم  
 تشبیه می یابد که بروی دوزخ گذشته است و از موی بار یک ترو از شمشیر تیزتر است.

پس برین حد سلوک کردن در غایت تعسر باشند و باندک میلی دران می افتند الا من حفظه<sup>لله</sup>  
و یسر علیه العبور، می فرماید:

همه اخلاق نیکو در میانه است	که از افراط و تفریطش کرانه است <sup>۱</sup>
میانه چون صراط مستقیم است	زیر دو جانبش فقر حجیم است <sup>۳</sup>
باریکی و تیزی، همچو شمشیر <sup>۴</sup>	نه روی کشتن (کشتن) و بودن برودیر <sup>۲</sup>
عدالت چون یکی وارد از اعداد <sup>۵</sup>	همین هفت آمد آن اعداد ز اعداد <sup>۶</sup>
زیر هر عدسری هفت است	وزان درهای دوزخ نیز هفت است <sup>۷</sup>

سر مطابقت اعداد اصول اخلاق حمیده با ابواب جهنم اقتضای آن می کند که هر  
یک از رذایل نفس که انصاف یابد او را بدری از درهای دوزخ کشد و چون در آخر  
از دوزخ باز آید ظلم است و شی تا بعد آخر نرسند کوئی مہیا نیست خواهد گفت که دوزخ  
از ظلم آماده شده است و در برابر ظلم عدلست. چنانچه در برابر دوزخ بهشتست پس  
کوئی بهشت از عدل مہیا باشد. چنانچه ناظم قدس ستره می گوید.

چنان که ظلم دوزخ شد مہیا بهشت آمد همیشه عدل راجا  
از اطراف اصول اخلاق حمیده ناظم اشارت بمطابقت ابواب جهنم کرد که هفت است

- 
- |               |                                    |
|---------------|------------------------------------|
| ۱- ف: کرانست. | ۲- ف: صراط المستقیم.               |
| ۳- ف: حجیم.   | ۴- ف: موی و شمشیر، و. خ. ل.؛ همچو. |
| ۵- ف: ز.      | ۶- ف: همی هفت آمد این.             |
| ۷- ف: از آن.  | ۸- ف: شد دوزخ.                     |

از شعب ان اخلاق نیز اشارت بمطابقه ابواب جنت می توان کرد که گویند درهای بهشت  
 هشت است در ازایش شش شعبه از اخلاق حمیده ذکا و تحفظ از شعب حکمت و حیا  
 و سخا از شعب عفت و (۱) رقت از شعب شجاعت و وفا و عبادت از شعب عدالت  
 (۱۴۳) و رسوم این شعب ذکر کنیم تا عمل بمقتضی علم باشد از هر سعادت مندی که میخواهد  
 که بآن صفات متصف گردد اما ذکا آن بود که سرعت انتاج قضایا و سهولت استخراج  
 نتایج ملکه شود و تحفظ آن بود که صورتها که عقل یا وهم استخلاص کرده باشد نیک نگاه  
 دارد اما حیا انحصار نفس است از ارتکاب قبیح از جهت حذر از استحقاق مذمت و سخا  
 آنست که انفاق ماینتفع به کند بخدی که شرع و عقل جایز دارند و ایصال آن بمحل استحقاق  
 باشد و اما حلم آن بود که شخص در مکاره آشفتگی نگرود و غضب آسان آسان او را بحرکت  
 نیارد و رقت آن بود که شخص از مشاهده تألم ابنا جنس متأثر نگردد بی اضطرابی که در افعال  
 او حادث شود و اما وفا آن بود که نفس در معاونت مستحق و مرافقت رفیق و تعهد  
 امر مستحسن طریقت اتمام مسلوک دارد و عبادت آنست که ملازم امر و فرمان خالق باشد  
 پس در او امر از تکاب مامورات کند در نوای از منهیات اجتناب نماید و تعظیم و تامل  
 عبادت که در ملائکه و انبیا و رسل اند و توقیر اوصیا و ائمه و اولیا و مقربان و علما و پدایه  
 سبل بتقدیم رساند و مراسم دین همه طاعت شناسد و از ان عدول بخویذت و فابعد حق  
 تعالی که عبارت از عبادتست بجای آورده باشد چه فرموده است: **أَوْفُوا بِالْعَهْدِ**  
**أَوْفُوا بِالْعَهْدِ كُمْ وَ إِيَّاكُمْ فَارْهَبُوا**، و بایده دانست که شرط عبادت آنست که  
 از شرک جلی که شرک غیر حق است دران و از شرک خفی که ریاء سمع است پاک باشد.

و الا انه عبادت باشد و نه از عدالت باشد بلکه ظلم باشد چه حضرت معبود بحق میفرماید که  
 "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ" و مقرر است که جزاء عدل حبسیت و جزای ظلم حبسیت؟  
 ناظم می گوید: بیت:

جزاء عدل نور و رحمت آمد      جزاء ظلم لعن و ظلمت آمد  
 همه چیز بواسطه عدالت روحی مناسب بیدامی کند. چنانچه ملک عالم از عدالت  
 سلاطین (۱۴۴) بروح معموری می رسد و آنست احسان ایشان که حضرت ممالک الملوک  
 جلت کلمته میفرماید که، "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" و جسم جان از ممر  
 عدالت می یابد. ناظم قدس سره از اینجا گفت:

ظهور نیکی در اعتدالست      عدالت جسم را اقصی الیکمالست  
 مرکب چون شو مانند یک چیز      ز اجزا دور کرد فعل و تمیز (تمیز)

و این معنی از عدالت در مرکب دست دهد که هیچ یک از اجزا غالب نباشند،  
 تا فعل خود علی سبیل الانفراد و الامتیاز ظاهر کنند. پس آن زمان جسم مرکب را مشابست  
 با بسیط بیذا شود که بشرکت همه اجزا و عدالت همه مرکب را یک مزاج بحصول بیوند  
 و باین مناسبت میان جسم مرکب و روح بسیط تألف افتد. چنانچه ناظم می گوید:  
 بسیط الذات را مانند کرد      میان این و آن بیوند کرد

لیکن این بیوند نه تألفیست و تعلقی که در میان اجسام می باشد از آن می فرماید.

۱- لقمان: ۱۳.

۲- النحل: ۹۰. ۳- ۴.

بیت:

نه بیوندی که از ترکیب اجزا است که روح از وصف جنسیت مبراست  
این موضع و مواضع دیگر درین کتاب معلوم می شود که ناظم بساطت روح و مجرد او  
قائل است و شرط تعلق آن مجرد بسوی مرکب اعتدال مزاج مرکب و تسویه ارکان و  
صفا ماده می دارد تا می گویند. بیت:

چو آب و گل شود یکباره صافی رسد از حق بدو روح اضافی  
چو یابد تسویت اجزاء ارکان درو گیرد سرخ عالم جان  
حق تعالی در تعلق روح آدم بدن مبارک او میفرماید که: "فَاِذَا سَوَّيْتَهُ وَ  
نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوْا اِلَيْهِ سَاجِدِيْنَ" ناظم بعد از آن که کیفیت  
تعلق روح بسوی بدن باز نمود از برای مرید تو صیغ تمثیلی می کند در شعاع آفتاب  
وزمین نسبت با کسی که استبعاد می نماید از تعلق مجرد که متجسس نیست با مرکب که متجسس  
است و اگر چه تمثیل در صورت دو جسم نیست، چه توافق مشبه و مشبه به در همه جهات  
شرط نیست. پس می گویند. بیت:

(۱۴۵) شعاع جان سوی تن وقت تعیل  
چو خورشید و زمین آمد بمثیل  
تمثیل:

اگر چه خورشید چرخ چارمین است  
شعاعش نور و تدبیر زمین است

۲-۴: اجزای ارکان.

۱-۴: جسمیت.

۴-۴: ندارد.

۳-الحج: ۲۹ و ص: ۷۲.



طبیعتهای عنصر نبرد خورد نیست  
 کواکب گرم و سرد و خشک و تر نیست<sup>۱</sup>  
 و منجمان که تقسیم کواکب باعتبار طبایع کرده اند نظر بمنسوبات دارند و آثار کواکب  
 در آن منسوبات. پس بعضی از آنچه اضافه منسوب می کنند بسوی منسوب الیه نیز  
 مضاف می گردانند از آن جهت در تأثیر شمس میگویند:

کواکب جمله از وی گرم و سردست  
 سپید (و سرخ) و سبز و آل و زردست<sup>۲</sup>  
 بود حکمش روان چون شاه عادل  
 که نه خارج توان گفتن نه داخل

پادشاه مثلاً در ایوان عزت خود بر تخت سلطنت است و حکم او که بمنزله فعل  
 اوست در ممالک او روان. پس او در خانه خود است نه در ممالک و از اینجا نتوان  
 گفت که او داخل در ممالک است و فعل او از فاعل جدا نیست. پس از ممالک که حکم او  
 در آن روانست نتوان گفت که او خارج است و همین است شان آفتاب عالم تا  
 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 کوئیا  
 اگر بصورت از معشوق جداست بمعنی هر جا که معشوق آنجاست او آنجاست و در کلمات  
 حضرت مصطفوی<sup>۳</sup> علیه الصلوة والسلام والتحیة آمده است که، "المؤمن مع من احب" و

۱- ۴: و در اصل: ندارد.

۲- ۴: عناصر.

۳- ۴: و در اصل: ندارد.

در مثال اول جسم بمنزله مملکت است و سلطان روح ازان جهت بد و تعلق گرفته  
و در مثال دوم جسم مرکب بمنزله صاحب حسنیست که جازا بواسطه حسن او تعلق بسوی او  
حاصل میشود و حسن او در عدالت اجزا و ارکان اوست. چنانچه فرمود. بیت:

چو از تعدیل کشت ارکان موافق ز حسنش نفس کو پاکشت عاشق

در شریعت جایز است که یک نظر (۱۴۶) زترا که نکاحش میکنند به بیند تا اگر  
جلیل باشد مقدمه محبت شود، بیرون از فواید و اعراض (اعراض ۶) دیگر که در ضمن  
این نظر است تا ظم تشبیه جسم به نسبت با جان بمنظور از جهت نکاح می کند. بیت:  
نکاح معنوی افتاد در دین جهانرا نفس کلی داد کابین

و نسبت وقوع این نکاح بانک در دینست کو ثبیا اشارتست بواقع در آیت،  
” فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ “  
و نکاح مذکور عبارتست از تعلق دادن حضرت حق که ولی مطلق است ارواح را با اجسام  
و فی الواقع این نکاح را صد اقیست که جهان جسم کل از و کالت عروسان اجسام آنرا  
فرا میگیرد و آن نفس کلست، چه منشأ تدبیرات همه نفوس نفس کلست و منشأ  
قبول همه اجسام آن تدبیرات را، جسم کل. یا خود بکابین که گفته مراد اعطای نفس  
کلیه باشد از حضرت حق فیاض مطلق عالم و این اعطای تشبیه یافته باشد بکابین  
از ان جهت که زن بی کابین نمی باشد و عالم بی نفس کلیه نمی تواند بود چه تدبیر  
عالم بواسطه اوست و نظام بی تدبیر صورت نمی بندد. وَاللَّهُ أَعْلَمُ. بعد از آنکه کیفیت

تعلق روح بدن معلوم شد بیان ظهور خصائص نشاء انسان می کند که بتوسط نفس بدن حاصل است :

از انسان می بید آید فصاحت علوم و نطق و اخلاق و صباحت<sup>۲</sup>

بفصاحت آن میخوابد که اگر در افراد کلمات نظر کنند تا فرج حروف و غزابت الفاظ و مخالفت قیاس لغوی نیابند و چون در ترکیب بیند ضعف تالیف و تناظر کلمات و تعقید نباشد و معلوم می تواند بود که ادراکات کلیه خواسته باشند و صنایع جزئیة نیز و لفظ چون مشترک است میان ما بملفوظ به الا انسان و ادراک او مراد باشند و بر مذہب آنکه استعمال مشترک در جمیع مدلولات جایز می دارد و هر دو از اخلاق متبادر است اینجا که صفات مرصیة مکتسبه ارادت کرده باشند و بصباحتناسب صورت وجه انسانی (۱۷۷) میخوابد و تلا لای آن و گاه می باشد که شخص را صباحت هست اما در طباع و نفوس او را قبولی نیست که می گویند آن ندارد و گفته اند که ، بیت :

باتوجیز نیست بحر جس که آتش خوانند مرد صاحب نظر از حسن تو آن میطلبد

و آن ملاحظتست که می افتد که شخص را هیچ تناسب صورت و اعضا نیست و تلا لای وجه نیست اما مقبول و مطبوع طباع و نفوس افتاده است . پس آن دارد که ملاحتش نام کرده اند و ملاحظت هر جا که دست و اذربا بنده است و بر آشوبنده دلما تخصیص که با حسن و صباحت جمع و آن نه امر نیست که تعلق بلطافت بدن یا تناسب اعضا و

۱- ۴ : ازیشان .

۲- ۴ : اخلاص .

تلا لاء وجہ دارذ بلکہ عطا بیست معنوی الہی کہ بجهان صورت و مثال تعلق نداشتا خدا آن  
کہ میدهد از آنست کہ میگوید : بیت :

ملاححت از جهان بی مثالی در آمد همچو رند لا ابالی  
بشهرستان نیکوئی علم زد همه ترتیب عالم را بهم زد  
و غالب ملاححت با حسن و صباحت می باشد از آن جهت اورا تعلق بشهرستان  
نیکوئی دارذ و ترتیب عالم از آن گفت کہ برهم میزند کہ شورانگیز و فتن و مفتن است  
و اموری کہ عقل بهم نهاده است چون عاشق از جهت او مفتون ملیح کشت نسبت  
با او بهم برآمد و پیغمبر علیہ السلام فرمود و کودکی کہ در و شایبہ تعلق خاطر بود  
از برابر مجلس باز و رای مجلس نشانند و آن فقیہ کہ نظر بسوی کودک حسن الوجه مطلقا  
حرام می دارذ چون علت شایبہ فتنه است تفقه آنست کہ نظر بسوی کودک ملیح نیز  
حرام دارذ و ببايد دانست کہ ملاححت در مجمع دارذ با حسن و جمال می باشد و با نطق  
و مقال می باشد کہ میگوید : بیت :

کمی بر رخس حسن او شهنوار است کمی با نطق تیغ آبدار است  
هر جا کہ ملاححت کلام هست تاثیر هست و آن تاثیر را بہ تاثیر تیغ نیز  
نسبت کرده است اما آنست کہ چون در سخن است نام او میگردد و بلاغتش  
میخوانند کہ کلام بمقتضای حال راندن است با آنکہ فصیح باشد میگوید :  
(۱۴۸) چو در شخص است خوانندش ملاححت چو در لفظ است کویندش بلاغت

۱-۴ : تیغ نطق .

۲-۴ : نطق .

ولی و شاه و درویش و بیبهر همه در تحت حکم او مستخر  
 زیرا که تصرف بوجه قبول طبع دارد و طبع مشترک همه است و از اینجا است که  
 در نبوات صرف طبع از توجه بسوی او در بعضی محال آمده است. مثل آنکه همه جا بکلام  
 ملیح توجه نباید کرد که گاه هست که مبتدع بکلمات شیرین سنی را از راه می برد و چنانکه  
 گفته شد صرف توجه از ملاحظت امرد نباید کرد که آنچه با اوست بلای خداست  
 و آنست که همه آشوب و فتنه از آنست و درواظر امارت تاثیر موثر حقیقی بر وجه  
 قضاست. چنانچه ناظم قدس سره میگوید:

درون حسن روی نیکوان چیست      نه آن حسنست تنها کوئی آن چیست

جز از حق می نیاید دلربائی      که شرکت نیست در فعل خدائی

کجا شهوت دل مردم ربا بد      که حق که که ز باطل می نماید

مراد از شرکت در فعل خدائی قضیه لا مؤثر فی الوجود الا الله، تواند بود یا آنکه  
 هر چه بشردران اختیار ندارد و نه طبع بشر میگویند که فعل حق تعالی است و چون آدمی  
 در ملاحظت خود اختیار ندارد بلکه نه امر نیست از لواحق مواد و صور نشاء عنصری او  
 آن فعل حق باشد و در فعل حق شرکت اطلاق نتوان کرد اما هم بقول حق از فعل حق  
 جایی چند تماشای باید کرد و این معنی آدمی را میسر است و اثبات کسب اشعری مشعر  
 بدین تماشایست که کسب فعل مامور الی کسبه کنند و ترک کسب فعل منی عن کسبه.

۱- ۴: گوی.

۲- ۴: کس را در خدائی.

و این کاہی تواند بود کہ بمقتضای "يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَ كَ  
 اُمِّ الْكِتَابِ" حق تعالی معین بنده باشد تا بکسب فعلی موفق شود و امر بان باشد  
 و ترک کسب فعلی کہ نہی از ان بود و الا اگر این مدد در مراتب افعال نیاید پناہ از  
 تجلی ذاتی تجلی ذاتی باید برد و درین چیز وسایل دخل ندارد و بیان این مذکورات از  
 اشارت حضرت مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم در دعا باید جست کہ می فرموده است کہ اللہم انی  
 اعوذ (۱۴۹) بعفوک من عقابک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منک :

کر از تو بتو در نکر نیرم چکنم  
 بیش کہ روم قصه بدست کہ دهم  
 اکنون باید دانست کہ اعتقاد صحیح آنست کہ افعال واقع از حق تعالی صادر است  
 و ما را جز قوت اکتسابی در آن نہ بخشیدہ است و از آن رو کہ این افعال از حق صدور  
 می یابد حق است یعنی نہ باطل است و آنجا کہ منہی است ما را کسب آن باطلست . پس  
 در صورت منہی چون مکتسب ما شود حق باشد در صورت باطل و آنجا کہ ما مور است کسب  
 آن ما را حق است . پس اگر مکتسب ما شود حق باشد در صورت حق کہ مکتسب کشته باشد  
 و آنچه ما مور است بسنت الہی واسطہ آن ملکست و آنچه منہی است بسنت الہی واسطہ  
 آن شیطانست و در ہمہ صورتی مؤثر حقیقی حق تعالی است و ایمان باین معنی آوردن  
 واجبست ، چه بعنبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمود کہ ، "و بالقدر خیرہ و شرہ" لیکن فرمود کہ بخیر  
 و باشد کہ خدای آن میسر کرده باشد و ناظم بر طبق آنچه مذکور شد باقی این ابیات این  
 مبحث نظم می کند :

مؤثر حق شناس اندر همه جای ز حد خویشتن بیرون منه پای

حق اندر کسوت حق دین حق دان حق اندر باطل آید کار شیطان

بعد از آن که مسئله غریبه بیان رفت که آن ظهور حق بود در کسوت باطل ذکر آن غریب مستجلب ذکر غریبی دیگر گشت که "ای جزء ازید من الكل".

سؤال :

چه جزو دست آن که او از کل فرزندست طریق جستن آن جزو و چونست

جواب :

وجود آن جزو در آن که کل فرزندست که موجود دست کل دین باشد که نیست

حاصلاً مذهب ناظم بر آنست که جزو وجود در خارج تحقق ندارد و او واحد حقیقی است و امور متکثره با اعتبار تکرار او در مراتب نام موجودیت می پذیرد. پس هر جا که کلی مفروض افته از یک چیز مکرر در تصور آمده باشد که آن یک چیز وجود است این قدر باشد که از جهت تکرار مکرر در هر صورتی جزوی موجود بحسب اعتبار (۱۵۰) ملحوظ افته تا کل از اجزا متحصّل شود و چون کلی که متحصّل شد با اعتبار حصول نیافته است الا از یک چیز مکرر که آن وجود است توان گفت که آن وجود جزو او بود چه تحصیل کل از جزو است و تحصیل از وجود شد و این جزو از کل المعبر است که موجودش میخوانی البته زایدست چه او در کل موجود جزو مکرر است و علی حدّ متعین و در هر کلی از کلیات جزو مکرر و جزو تیش در و منحصر نه فرزون از و از همه بر سر آمده و همه موجود که کلسست بنسبت با او و او جزو مکرر چون از اعتبار تکرار او سمت موجودیت اعتباری یافته است بحقیقت ز متحقق باشد بلکه قضیه برعکس بود که او که جزو موجود اعتباری است موجود بود و موجود اعتباری نه موجود

اگر گویند که چگونه وجود که واحد است از موجود که کثیر است زاید 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 برودنی که او وحدت ندارد جز درونی

یعنی کثرت ظاهر موجود سبب زیادتی او بر وجود نمی شود که اگر تعمق می کند خود  
موجود بحسب باطن جزو وحدت ندارد چه یک چیز بود که تکرار نام او اجزا شد و از اجزای کل  
که موجود است متخصل 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 از اینجا افزونی  
جزو بر کل لازم آید که کثرت بواسطه اعتبار تکرار اوست و افزونی بواسطه کثرت  
ولذا 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 اظهر است که در طرف قوت و عدم در طرف  
قوت اظهر است (۱۵۱) که در طرف فعل لاجرم می گویند 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 گویند که افزونی جزو که وجود  
است بر کل که موجود است معلوم شد بمذہب تو لیکین وجود را تشبیه بجزو کردن  
نیک نیست چه تو گفته 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



فوقیت از آن موجود بود نه از آن وجود می‌گوید که:

نه آخر واجب آمد جزو هستی که هستی کرد او را زیر دستی

اشارت بانکه بزمب من که ناظم و تو که مناظری این اطلاق ظلی ندارد زیرا که  
 اهل نظر و بحث در یکی از طرق اثبات واجب الوجود می‌گویند که موجود در وجود احتیاج  
 بعلت دارد یا ندارد اگر ندارد مثبت الواجب لذاته و اگر دارد علت نه آن اجزا بود  
 که از موجود ممکن اند چه تسلسل لازم آید. پس علت آن جزو بود از موجود که ممکن  
 بود مثبت الواجب لذاته و درین تقریر اطلاق جزو بر واجب تعالی کردند از موجود که  
 او جزو موجود است که غیر او از موجود با و قائم است. چرا نشاید که وجود با آنکه او  
 را جزو خوانیم موجود که کلیت با و قائم و متحصّل باشد و هر آینه درین صورت غلبه و  
 فوقیت جزو راست بر کلّ و اگر نیک بگردند بزمب ناظم خود جزو که بوجود اطلاق  
 کرده و او بر آنست که کلّ وجود ندارد. پس جزو نیز اطلاق نیافته باشد و وجود  
 عند المحقق از جزویت و کلیت بری بود و در بیان آنکه کلّ که موجود است بحقیقت  
 نه متحقق است الا باعتبار میگوید:

ندارد کلّ وجودی در حقیقت که او چون عارضی شد بر حقیقت

چه حصول کلّ که موجود است اینجا از اجزا است و اجزا حاصل نیست الا از  
 اعتبار وجود که در بیت حقیقتش خوانده پس حصول مذکور عارض آن حقیقت شده  
 باشد چه از تکرار او بود (۱۵۲) بحسب اعتبار که حصول مذکور عارض آن حقیقت  
 شده باشد چه از تکرار او بحسب اعتبار که حصول کلّ مفروض کشت اکنون اگر نظر  
 بان کنند که موجود خود در اصل چیست، آنرا عین وجود یا بند که چیزی جز او نیست. پس

واحد باشند و اگر نظر بآن کنند که موجود را اجزا است و هر جزوی رؤی صفتی است ناچار از اعتبار اجزا کثرتی درو تصور افتد. پس کثیر باشند چنانچه گفت. بیت :

وجود کل 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 نکرده کلیت صورت بنهد و کلیت چون حصول او از اجتماع اجزا است  
 امری باشد عرضی و حال عرض در زوال معلوم :

عرض شد هستی کان اجتماع<sup>علست</sup> عرض سوی عدم بالذات سا<sup>علست</sup>  
 و در بیان زوال کل از جهت کلیت او که امری عرضی است. چنین گفت.

بیت :

بهر جزوی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد  
 ناظم مضمون این ابیات را مقدمه آن ساخت که وجود که او را با اعتبار موجود  
 که کلیت جزو خواند متحقق است و پس وجود که کل است امری است اعتباری  
 تا بگوید که وجود واحد متحقق است که حق است و وجود متعدد اعتباری که عالم است.  
 لاجرم از مقدمه سخن را انتقال مقصود داد و گفت. بیت :

جهان کلیت و در هر طرفه بعین عدم گردد و لایقی زمانین  
 اعتبار وجود جهان که میروذ از جواهر و اعراض بیرون نیست و نزد بعضی از عقلا  
 اعراض هر لحظه متحد می یابند و متحد جواهر بعید انکاشته اند و نظام که از متکلمان معتزله

است تجدد جواهر نیز قابل شده و بنا بر ارتکاب تجدد اعراض و جواهر هر دو ناظم می گویند  
که در هر طرفه العین عالم معدوم می گردد و باز وجود میشود و در وجود بعد از عدم  
گفت :

دگر باره شود پیدا جهانی      بهر لحظه زمین و آسمانی  
و از تجدد در هر لحظه لازم آید :

(۱۵۳) در و چیزی دو ساست می نیاید      در آن لحظه که می میرد برزاید

و این موت متفرع باشد بر عدم بقای عرض دو زمان و آنکه جوهر را بی عرض  
عین نیست یا جوهر نیز دو زمان باقی نیست و بهر حال چون تجدد باشد همان لحظه  
که موت متحقق گردد و ولادت ثبوت یافته باشد و ناظم این ولادت مذکوره را که هر  
لحظه با جزا عالم نسبت کرد، چون با موت متحقق است حشر خوانده زیرا که حشر با موت  
البتة بقول شارع واقع است از آن جهت ناظم قدس سره میگوید. بیت :

بهر لحظه جوان این گمنه میرست      بهر دم اندر و حشر (و) لیس (بشیر) است

اگر چه مراد از آن موت که شارع فرموده نه زوال عرض و فنا جوهر است عموماً بلکه  
مراد زوال حیوة بدنست که بسبب آن ترکیب او باطل میشود و اجزای او متلاشی  
می گردد و همچنین مقصود از حشر که صاحب شریعت گفته نه تجدد اعراض و جواهر است  
عموماً بلکه مقصود رد اجزای اصلیه است بحال اول و تعلق روح به بدن بار دیگر.  
چنانچه فرمود عز من قائل در سوره ق و القرآن المجید، "يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ  
عَنْهُمْ سِرًّا عَاذِلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ" پس اطلاق ناظم در بیت از باب تشبیه

بود که زوال اعراض و فنا 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 گفته خود در دفع توهم کسی که پنداشته باشند که حشری که شارع فرموده،  
مگر همین تجدد اعراض و جواهر نیست تا ناظم میگوید:

ولیکن طامة الکبری نه اینست      که این یوم عمل و آن یوم نیست  
از آن تا این بسی فرقت ز شمار      بنادانی مکن خود را گرفتار  
نظر بکشای در تفصیل و اجمال      نگر در ساعت و روز و مه سال

الطامة الکبری نامیست از نامهای روز حشر و طم در لغت بچند معنی آمده .  
بیراستن موی و ناخن و برزبر چیزی در آمدن و افزون شدن چیزی و چاه انباشتن  
پس در طامة معنی اول صفت اصلاح و تزئین ملحوظ باشد (۱۵۴) و معنی دوم ارتفاع  
و علو و معنی سوم زیادتی از متوقع و معنی چهارم طمس و تسویه و نعت 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 و عظام ریمه  
چندین هزار ساله باز جمع و تالیف می یابند با حسن بیاتی و اتم زینتی و از جمله زینت  
انسانی است که موی خود را برآسته میدارد و ناخن گرفته و آراسته. قال اللہ تعالیٰ  
”أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُجْمَعَ عِظَامُهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوِيَ بَنَانَهُ“ و ارتفاع  
و علو درو آنست که او از همه زمانی بسر آمده است از جهت حدوث امور عظیمه

۱-۴: زکفارة و. خ. ل. گرفتار.

۲- القیامة : ۳- ۴ .

صدور دواهی عجیبه در و، قال تع (تعالی) "يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتَّبَعُهَا الرَّادِفَةُ. قُلُوبٌ يُومِئِدُ وَاجِفَةً" و قاضی ناصرالدین بیضاوی رحمه الله در تفسیر "فَإِذَا جَاءَتْ الطَّامَّةُ الْكُبْرَى" چنین فرموده که "الطَّامَّةُ الْكُبْرَى" التي تطم ای تعلق علی سایر الدواهی الكبرى التي هي اكبر الطامات وهي القيامة او النفخة الثانية او الساعة التي يساق فيها اهل الجنة الى الجنة و اهل النار الى النار. و اما وقوع زیادتی درواز آنچه متوقع است یا در عذاب آن روز بود یا در ثواب. در زیادتی عذاب میفرماید - حلت عظمت - که "زِدْنَا هُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ" و در زیادتی ثواب - "لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ" و اما در طمس و تسویه در آن روز میفرماید تعالی شانہ، "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا" اگرچه در آیات اعمار بنی آدم که احوال عالم همه دم متجدد می شود از جنس اموری که در طامه کبری خواهد بود حادثاتی طاریست لیکن این امور نظر بقاییت نه آن امورست چه این امور امروز در عرض عمل حادث است و آن امور فردا در عرض جزا واقع خواهد گشت و هر کس که بگوید که مراد از آن امور موعوده همین است که امروز ما در میان آنیم بجهالت خود را داخل کافران کرده باشد. اما جهل از برای آنکه فرق میان عمل (۱۵۵) و جزا نمی کند و اما کفر بواسطه آنکه انکار می کند روز آخر را که یوم دین است، قال الله تعالی،

۱- التازعات : ۶-۸ .

۲- همون : ۳۴ .

۳- النحل : ۸۸ .

۴- یونس : ۲۶ .

۵- طه : ۱۰۶ .

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ  
الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا“<sup>۱</sup> در قرآن مجید حضرت خداوند علت کلمه خود را  
بماکتبت روز جزا صفت فرموده و هو فی الفاتحة حيث قال، ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“<sup>۲</sup>  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“<sup>۳</sup> و در صفت این  
روز هم در کلام ملک علام آمده است که، ”وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ  
بَارِزَةً وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ  
جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا وَوَضِعَ  
الْكِتَابِ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا  
الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا  
وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا“<sup>۴</sup> آنچه امروز از ما بگذرد در صورت عمل صادر می گردد فردا  
بیکبار در صورت جزای ما بر ما ظاهر گردد اگر صورت عمل نیک بوده باشد جزا نیک  
نماید و اگر بد بوده باشد بد نماید و اگر سوال کنند که ازین معنی استشمام آن می رود که جزا  
از عمل تخلف نداشته باشد و خوب جزا که معتزله در شان واجب تعالی میگویند عند-  
التحقیق بهمین معنی راجعست. جواب آنست که ظهور عمل بصورت جزا دو حال دارد،

۱- النساء : ۱۳۶ .

۲- فاتحة : ۱-۳ .

۳- الکهف : ۴۷-۴۹ .

یکی تمثلی و یکی تحقیقی و عرض اعمال که مجرماً صدق ازان خبر داده است اشارتست بسوی حال تمثیل عمل در صورت جزا نه تحقیق جزا چه بعد از عرض خداوند کردگار که فاعل مختارست حکم فرماید و مثل در شان کافر محقق دایمی گرداند و در شان عاصی بحکم، "يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ" و "يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ" اگر خواهد مثل محقق مؤجل دارد و اگر خواهد بنور رحمت آن ظلمت بپوشاند و تبعات از و فرو ریزاند و اما در شان مؤمن مطیع و عده بتحقیق جزاء نیک داده است، "والکفریم اذا وعدونی، وکیف لا و هو اکرم الاکرمین و ارحم الراحمین" و ازین کلمات که رانده شد (۱۵۶) معلوم گردد که اجمال و تفصیل که ناظم درین باب گفته چه معنی دارد. یعنی صورتهای اعمال که ساعته فساعته از ما مفصلاً صادر می گردد چون بر سرهم حساب کند باعتبار بیست و چهار ساعت تقریباً اعمال یک شب با روز باشد بعضی عمل روز و بعضی عمل شب، چه هر یک از عمل شب و عمل روز جزا جدا ملائکه از بهر جمع کردن و ادخار روز قیامت رفع می کنند و در حدیث آمده است که، "یرفع الیه عمل اللیل قبل عمل النهار، و عمل النهار قبل عمل اللیل" و صورتهای اعمالی که درسی روز واقع عمل یک ماه باشد و آنچه در دو روزه ماه واقع شود عمل یک ساله تا در روز جزا که قدر او پنجاه هزار سالست اعمالی که در اعمار ما بتدریج از ما صادر شده باشد بیکبار در صور حسنه و قبیحه آنچه عمل اقتضای آن کرده باشد بر ما عرض کنند. پس آن معروض مجمل این مفصل معمول باشد و ازینجا است که در حدیث آمده است که، "انما هی اعمالکم

۱- ابراهیم: ۲۷.

۲- المائدة: ۱.

تردد ایکم؛ روزی کہ در و معمول صادر است روز دنیا است و روزی کہ در و معدوم  
واقع شود روز آخرت. پس چگونه توان گفت کہ مراد از ان روز ہمین روز است امروز  
آن روز است کہ در و آمده است کہ: "وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ" و فردا آن روز  
کہ در و وارد شدہ کہ: "وَأَنَّ عَلَیْهِمُ النَّشْأَةَ الْآخِرَىٰ" تا ظم چون اشارت کرد بفرق  
میان روز عمل کہ در دنیا واقع است و روز جزا کہ در آخرت ثابت است میخواید کہ در  
تحقیق وقوع روز جزا تمثیلی بنماید کہ مادر نفس خود کہ بنی آدم صفاقی می یا بیم کہ چون  
آن صفات ظاہر شد مرکب ما ثابت گشت و عمر ما آخر شد و قیامت صغری بظهور  
بیوست؛ چه در حدیث آمده است کہ: "من مات فقد قامت قیامت" و مراد این  
قیامت است. پس مثل این صفات چون در عالم ظاہر شود مرکب او باشد و انقضاء  
عمر او قیامت کبری بظهور بیوستہ باشد و شک نیست کہ ظهور نشاء آخرت عموماً  
موقوف انقضاء نشاء دنیا است عموماً. پس میفرماید:

تمثیل:

اگر خواهی کہ این معنی بدانی      ترا هم هست مرکب و زندگانی  
زیر چہ آن در جهان از شیب بالاست      مثلش در تن و جان تو بید است

(۱۵۷) چه حضرت حق تعالی میفرماید: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ

حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ أَنَّهٗ الْحَقُّ<sup>۳</sup>؛ پس مثال قیامت کہ از آیات کبری است در عالم آفاق

۱- الواقعة: ۶۲.

۲- التجم: ۴۷.

۳- فصلت (طهم السجدة): ۵۳.



باید که در عالم انفس توان یافت و آن اینست که ناظم نشان می دهد: بیت:

جهان چون تست یک شخص معین      تو اورا کشته (گشته ای) جان او ترا <sup>تنت</sup>

هر چه در شخص تو ظاهر شود که انسان صغیری بدانکه مثل آن در جهان که انسان  
 کبیر است، تحقق دارد. چه وجود انسان صغیر نسخه ایست منتهیه از وجود انسان کبیر، انسان  
 کبیر که جهانست چون عامیست و انسان صغیر که آدمیست در تحت او چون خاصی لازم  
 است که هر چه در عام بود در خاص یافت شود. بدون العکس - در انسان صغیر مرکب  
 می یابیم در انسان کبیر سرآینه باشد، اما لازم نیست که هر مرکبی که در انسان صغیر  
 کرده در انسان کبیر یافت شود. ناظم می گوید:

سه گانه نوع انسانرا همات است      یکی هر لحظه وان بر حسب ذاتست

که ذات انسان باعتبار آنکه جوهریست متعین و جوهری عرض عین ندارد و العرض  
 لایبقی زمانین هر زمان نسبت شود. بیت:

دو دیگر زان همات اختیارست      سیوه مردن مراد را اضطرارست

موت اختیاری آنست که امور دنیوی غیر ضروری به مثل جاه و مال و مالا یعنی فی دینه  
 که بر کسب آن قادر باشد با اختیار بگذارد. چنانچه مردکان بی اختیار آنرا را کرده اند و  
 حواس از تصرف دران با اختیار باطل کند. چنانچه بطلان حواس مردکان بی اختیار بلکه با <sup>اختیار</sup>

۱- ۴: سه گونه.

۲- ۴: دان.

نظر از اضافه فعل بسوی خود قطع کنند. چنانچه بی اختیار، بیج فعل بسوی مردگان اضافه ندارد و موت اضطراری او آنست که حق تعالی که فاعل مختار است آلات تصرف روح او قطع کند و روح را از بدن بقطع تعلق مفارقت دهد و آن آلات قوتانی می باشد که در جسم آدمی موجودند و باجل او مفقود می گردند معلوم شد که آن سه مرگ که بسوی آدمی اضافه می توان یافت که اهم است و چون مرگ زندگی مقابل دارد در برابر سه نوع موت سه نوع حیات (۱۵۸) در تصور توان آورد.

چنانچه ناظم می گوید. بیت:

چون مرگ و زندگی باشد مقابل سه نوع آید حیاتش در سه منزل

در برابر موت اول که انسانرا بحسب ذات هر لحظه واقع است حیات او آن باشد که جوهر ذات او با اعراضی که متجدد می شود هر لحظه تجدید یابد و در برابر موت دوم که موت اختیارسیست حیوة او آن بود که به انقطاع تصرف او در رسوم این عالم دیده دلش بسوی عالم غیب گشاده گردد و آگاهی تمام از جامعیت اسماء الهی حاصل کند و حقیقت زندگی خود این آگاهیست و در برابر موت سیوم حیاتست که مردگانرا که زنده کنند بان حیات برسند حیات آخرت که هرگز آخر نشود ازین سه گونه موت که گفته شد موت اختیاری مخصوص بآدمیست که جهان 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 بجامعیت اسمائیسست این موت اختیار کنند و اما جنبان موت اختیار نمی کنند چه سنت الهی نیست که ایشان از جمع اسماء الهی آگاهی یابند

و در شان جن حق تعالی فرموده است که، «مَا أَشْرَهُدُ تَهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
وَلَا خَلَقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا» بلی، بعضی از ایشان میطیع  
اند و با وجود طاعت، شوق بسوی آگاهی از جمع اسماء دارند چه گفته شد که حق تعالی  
در جلیت ایشان این معنی نهاده است و ملک نیز این موت ندارد چه ملائکه و  
قسم اند. مهیمان عرق انوار عظمت اند و خود را از ان عالم منقطع نمی توانند کرد تا  
آن قطع موت اختیاری ایشان باشد و موکلان که از آنچه بان مامورند تجاوز بانقطاع  
ندارند سمت طایفه اولی؛ «وَتَدْرِي الْمَلَائِكَةُ حَاقِبِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ  
بِحَمْدِ رَبِّهِمْ»<sup>۲</sup> و صفت فرقه آخری؛ «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ  
مَا يُؤْمَرُونَ»<sup>۳</sup> ناظم قدس ستره در خصوصیت موت اختیاری بنشأه انسان میفرماید که:

جهانرا نیست موت اختیاری که آن از جمله عالم توداری

(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 آخریم شود مانند اول

یک موت او تبدیل هر لحظه که اجزاء او متجدد می شود. چنانچه در سابق ذکر رفت

۱- الکهف، ۵۱.

۲- الزمر: ۷۵.

۳- التحريم: ۶.

۴- ۴: مرگ.

۵- ۴: این را از همه.

و موت دیگر او آنکه دوره او آخر شود و اجزای آلات او از هم فرو ریزد و کارخانه او فرو بیجیده گردد و انسان باید که تغییری که در موت عالم بانقضا امر او مؤثر است در موت طبیعی خود مشاهده کند تا در موت جهانش که در روز حشر واقعست تردد نماید و آن تغییرات ازین قبیل است که کوه و درخت و زمین و آسمان و آفتاب و ماه و ستارگان و دریا و صحرا همه از وضع خود بگردند و آدمیان همه سرگردان و مضطرب گردند چون پروانگان که نه باتش می توانند بوز و نه بی آتش همه از هول آن روز از هم گریزان و چگونه در اضطراب نیفتند که کوه کران از تاب آن روز چنان می شود که پشم شیده. قال اللّٰه تع (تعالی): "يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" بیت:

هر آنچه گردد اندر حشر پیدا	ز تو در نزع می گردد هویدا
تن تو چون زمین سر آسمانست	حواست انجم و خورشید جانست
چو کوهست استخوانهایی که سختست	بناتت موی و اطرافت درختست
تنت در وقت مرزن از ندامت	بلرز چون زمین روز قیامت
دماغ آشفته و جان تیره گردد	حواست همچو انجم خیره گردد
مسامت گردد از خوی، همچو دریا	تو در وی غرق گشته بی سرو پا
شود از جان کنش ای مرد مسکین	ز سستی استخوانها پشم زبکین
بهم بیجیده گردد ساق باساق	همه جفتی شود از جفت خود طاق

چو روح از تن بکلیت جدا شد      زمینت قاع صف صفا تری شد  
 بدین سوال باشد حال عالم      که تو در خویش می بینی در آن دم  
 (۱۶۰) جهان و انسان هیچ یک از مرکب نرسنه اند. پس آدمیان دل در چه بسته اند.  
 چون حال مجموع کاینات در فنا و زوال بر یک تیره (دو تیره ۶) افتاد. چنانچه مولی (موینی)  
 که بحر و راه می یافت بکل راه می یابد مقرر باشد که حقیقت بقا حق را ثابت بود و بس بلکه  
 بقا دائم عین حق بود که اگر امری زاید بر ذات تصور افتد مغایر او از همه وجهی آن مغایرت  
 من کل الوجوه در توجید قدم قادح بود و نیز فرقی میان وجود و بقا درین حقیقت نیست  
 و همچنین من حیث المعاینه هیچ فرقی میان وجود و موجود اینجانه. بس لازم آید که بقا  
 و باقی نیز درین مشهود یکی باشد کونیانا ظم قدس ستره به این ملاحظه می گویند:

بقا حق است و باقی جمله فانیست      بیانش جمله در سبع المثانیست

و مراد از سبع المثانی قرآنست و از جمله آیات قرآن مجید و فرقان حمید درین مثال  
 آیت: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" <sup>۲</sup> معهود است  
 و انسب آیت: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" <sup>۳</sup> و آیه:  
 "بَلْ هُمْ فِي كِبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ" <sup>۴</sup> اگرچه صلاحیت آن دارد که در مثال زوال خلق آورد  
 شوذمی تواند بود که نیز مثال وجود خلق باشد این وجود مجازی که تا بنیامده است رفته است

۱-۴: کار.

۲- الرحمن: ۲۶-۲۷.

۳- القصص: ۸۸.

۴- ق: ۱۵.

و تا حاصل است زایل است و همواره این وجود و زوال بحسب تلازم از دریای تجلی شیوه  
 ظهور و خفا جاب در عین آب دارد. چنانچه در دریا از دریا بر دریا نقوشی بیدامی گردد  
 که آنرا امواج بحر می دانند. تجلی دایمی از باطن حقیقت تافته با هم ایجاد و تکمیل ظهور در  
 صورتی چند می کند که آنرا شیون و افعال می خوانند و برسم اعدام و تبدیل باز خفای می یابند  
 و حاصل این کلمات اینست که فرمود: بیت:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنْ بَيَانُ كَرْدِ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ هَمَّ عَيَانُ كَرْدِ

و خلق جدید را در جهان کبیر عموم از یک فرد انسان بحد تبیین رسانید که گفت:

بیت:

بود ایجاد و اعدام دو عالم چو خلق و بعث نفس ابن آدم

(۱۶۱) قَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: "مَا خَلَقْتُكُمْ وَلَا بَعَثْتُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ" تجدد و کُلِّ

عالم امرسیت واقعی چنانچه تجدد بعضی از این قدر هست که امتدادی که از توافق اجزای  
 بعضی اشیا اعتبار می رود و آنرا عمر و بقا خوانند، بنسبت با آن امتداد در بعضی دیگر تفاوت  
 دارد، چه بعضی افراد نبات دیرتر پابند که بعضی افراد حیوان و بعضی اجسام دیرمتلاشی شوند  
 که بعضی دیگر و تغیری که در مادیات توان در مجردات نتوان یافت و ازین تفاوت  
 که در امتدادات اشیا مختلفه ظاهرست لازم نمی آید که تفاوت باشد در میان ایشان  
 بحسب تجددی که لحظه در اجزای ایشان واقع است بل که در تجدد دائمی همه مساوی اند. چنانچه

۱- ۴: چو کُلِّ.

۲- لقمان: ۲۸.

ناظم گفت:

همیشه خلق در خلق جدید است      و گرچه مدت عمرش مدید است

همیشه فیض فضل حق تعالی      بود از شان خود اندر تجلی

بفیض فضل آن نمایشی می خواهد که در مراتب وجود بیوسته هست که شعاع آفتاب

فزون از قدر روزن می تابد اما هر یک از روزن قدری ازان بخود مخصوص می یابد

و این احقاص تابع استحقاق و استعداد است و ظهور فیض فضل مذکور از مقضیات

ذات واجب تعالی است که آنرا شیون ذاتیه و افعال الهیه خوانند، کما قال جل جلاله:

«كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»<sup>۲</sup> و این ظهور طایفه تجلی خوانند و ظهور افعال را تجلی افعال و

ظهور اسما و صفات را تجلی اسما و صفات و ظهور ذات را تجلی ذات و هرگز نباشد که این

تجلیات بی یکدیگر باشد لیکن تا نظر صاحب مشاهده چگونه افتد ملاحظه آنچه در نظر او

بیشتر بود تجلی را بان نسبت کنند و تجلی فعلی بر لحظه ظهور مجدد می شود و محل ظهور مبدل

بحکم «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»<sup>۳</sup> پس از طرف واجب تعالی ظهور

فعل مجدد تسمیه با ایجاد می یابد چه حق تعالی بظهور خود آنرا یافت کرده و از جانب

ممکن الوجود قبول اثر مجدد تسمیه به تبدل یافته. چنانچه گفت:

(۱۶۲) ازان جانب بود ایجاد و تکمیل      و زین جانب بود بر لحظه تبدل

۱- ۴: اگرچه.

۲- الرحمن: ۲۹.

۳- ق: ۱۵.

و هر منظری را باعتبار این ظهور دو نسبت هست، یکی آنکه این ظهور مجده را درو  
ابتدائی و انتهائی باشد و دیگر آنکه ظهور را درو ابتدا باشد و انتها نباشد. حال  
ظهور اول را دنی خوانند و امتداد ظهور ثانی را عقبی و اولین را نسبت به ممکن دهند و چون امری  
است منتی فانی بود و دوین را نسبت بسوی واجب تعالی کنند و چون امری است  
غیر منتی باقی باشد از اینجا ناظم می فرماید که، بیت :

ولیکن چون گذشت این طور دنی      بقای کل بود در دار عقبی  
که هر چیزی که بینی بالضرورت      دو عالم دارد از معنی و صورت  
وصال اولین عین فراقست      مران دیگر ز عند اللہ باقی است

یعنی صورت شی را که نسبت بتعین او دارد بقید امکان ظهوریست  
و آن وصلیست با قطع چه ظهوریست منتی و معنی شی را که نسبت بحقیقت  
او دارد بستر و جو ب و آن ظهوریست غیر منتی و وصلیست بی قطع دایمی باقی  
و تمامی این بیان از کرمیه قرآن معلوم توان کرد که حضرت عزت تعالی شانہ  
میفرماید: "مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ" و باید دانست که از هستی دین  
دو ظهور منتی و غیر منتی که گفته شد تعبیر به بقا کنند در ظهور منتی آن بقا بجز اطلاق یافته  
باشد چه تا توافق اجزای منظر هست و تعین خاص مرتفع نشده است می گویند  
که منظر باقیست و بقا که هستی است و چون توافق اجزای نیست و تعین خاص برخاسته  
است میگویند که منظر نیست و بقا که هستی است آنجا نیست و اما در ظهور غیر منتی

۱-۴: روز.

۲- النخل: ۹۶.



آن بقا بحقیقت اطلاق یابد چه رفع تعین آنجا نیست زیرا که هرگز در آن ظهور مخالف  
اجزا در آن متصور نیست و از ظهور اولین بواسطه مخالف اجزای فناء منظر او معلوم  
شود و ہم از و بقیاس تقابل ظهور آخرین و بقا منظر او روشن گردد و توان  
گفت که در ظهور اولین بقا سایر است، چه منظر فانی اند و تعینات مرتفع (۱۶۳)  
و در ظهور آخرین بقا ساکن، چه منظر باقی اند و تعینات غیر مرتفع و حقیقت این  
سخن آنست که ممکنات بخود نیستند و بحق هستند در عالم خود که نیستند بقای مضاف  
بایشان اعتباری باشد و سایر از عالم ایشان و در عالم حق که هستند بقا مضاف  
بایشان حقیقی بود و ساکن در آن عالم که عالم حق است و متمم این معنی است  
سر آیت کریمه؛ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» نام  
میفرماید؛

منظائر چون فدا بر وفق ظاهر در اول می نماید عین آخر  
یعنی از ظهور اولین می توان دانست که ظهور آخرین، چنانچه گفته شد متحقق  
است و مراد از قید بر وفق ظاهر توافق اجزای ظاهر است چند روزی و دیگر تخالف  
و از و دانسته می شود که مقابل او را نه این حال خواهد بود نظر بتقابل و در نشاء  
اول بقا سایر است و در نشاء آخر ساکن. چنانچه گفته شد بر طبق نظم. ناظم می گوید.  
بیت:

بقا اسم وجود آمد و لیکن بجائی کو بود سائر چون ساکن

۱- القصص : ۸۸.

۲- ف : ۴ : چو .

یعنی بقا را دو صفت هست صفت سیر و آن در جاتی است که مظاہر فانی  
اند و صفت سکون و آن در جاتی است که مظاہر باقی اند. پس تشبیه کرد اطلاق بقا  
را در اول باطلاق بقا در ثانی بی قید نه آنکه بقا سائر چون بقا ساکن باشد. واللہ اعلم.  
چون معلوم شد که بقا اسم هستی است. دو اعتبار دارد؛ یکی سیر و دوم سکون و  
منتہای سیر سکون است هر چه از سیر بسکون رسد از قوت بفعل منتہی شده باشد،  
و آنچه بقا در و سائر بود و او فانی دنی (دنی) بود و آنچه در و بقا ساکن بود و او باقی  
آخرت بود و بمقتضای سیر بقا درین فانی یا سائر ازین فانی حالتها و صفتها روان باشد  
بسوی آن باقی که بقا در و ساکن است و چون بقا ازین سیر بانجام رسد آنچه با او  
بود از حالتها و صفتها همه بانجام رسیده باشد و آن انجام منتہای سیر بود و هر چه با سیر  
بود آنچه تمام بظہور آمده باشد (۱۶۴) و فی الحقیقة آنچه بقیامت منتہی شده و ظاهر  
گشته بحق منتہی است، چه قیامت بنشأ خود به حق منتہی است، قال اللہ تعالی؛  
”يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِرُهَا قِيمٌ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِهَا إِلَىٰ رَبِّكَ  
مُنْتَهَاهَا“ و ازینجا است که هر عمل که از ما صدور می یابد چون تخم است که بمقتضای  
که ”الدنيا مزرعة الآخرة“ در زمین زمان می افتد و بصورت نشو و نما می ملکه و  
اقتدار محدّی تمامی میرسد و چون عمل تمام شد نشو و نما می ملکه و اقتدار آخرا شده است  
و باری که میداد بیکبار دادده است. چنانچه ناظم می گوید. بیت :

هر آنچه آن هست بالقوة درین دار      بفعل آید دران عالم بیکبار

۱- التازعات : ۴۲ - ۴۴ .

۲- ۴ : نذارد . ۳ - ۴ : آمد .

ز تو هر فعل کا اول کشت ظاهر بران کردی بیاری چند قادر  
 بهر باری اگر نفعست اگر ضرر شود در نفس تو چیزی مدخر  
 و در امثال ادخار ملکات خیر و شر در نفس و ظاهر شدن آن آخر الامر بیک  
 بار، ناظم قدس سره این ابیات می گوید. بیت :

باعتدال حالها با خوی کردد بمدت میوها خوش بوی کردد  
 ازان آموخت انسان پیشه‌ها را در آن ترکیب کرد اندیشه‌ها را  
 در یوم آخر که نفس از استعمال آلات دست تصرف کشیده و در کارخانه اعمال  
 او آنچه تمام شد دست تمام شده ملکات مدخره همه بصورت افعال و اقوال در نفس بیدار  
 بود. چنانچه ناظم گفت. بیت :

همه افعال و اقوال مدخره هویدا کردد اندر روز محشر  
 چو عریان کردی از بیره‌ن تن شود عیب و هنر یکباره روشن  
 یعنی اگر اعتبار قطع تعلق نفوس انسانیه از ابدان می‌رود تمام ملکات آن نفوس از آن  
 نفوس ظاهر بود اگر ملکات کمالات بود مستی بخیر و اگر ملکات نقایص بود مستی بپلنگ  
 و در جواب کسی که گوید که ظهور این ملکات بیکبار از نفوس چون مفروض در حالت  
 قطع تعلق نفوس است مستلزم آنست که حشر جان باشند و حشر تن نباشند. چنانچه  
 ناظم قدس سره می گوید :

۱- ف: وگر، و. خ. ل: آگه. ۲- ف: حالهای. ۳- ف: پیشه‌ها را. ۴- ف: وز آن.

۵- ف: اندیشه‌ها را.

تنت باشد لیکن بی که درت (۱۶۵) که بنماید از و چون آب صورت  
 و ازین جور معلوم شد که ناظم بحسرتن قایل است اما از کیفیت صفا که در و گفته  
 بتلویح می توان دانست که او میل با ثبات بدن مکتسب دارد که آن صورتی مثالی باشد  
 نه مادی و در و نفس با ملکات نمایش داشته باشد. چنانچه صورت در آب اگر چه می توان  
 گفت که چرا نشاید که از رفیع که درت نه آن خواسته باشد که مادیت مرتفع بود بلکه مراد آن  
 بود که لطافتی در مواد بدن حاصل شده باشد مناسب عالم آخرت که هر چه در نفس  
 مدخر بود بواسطه تعلق نفس بان بدن لطیف در و همه ظاهر شود، چنانچه صورت  
 شمس که در آب صافی یا آنکه مادیت می نماید بهر هیأت و صفت که دارد که اگر آفتاب  
 منکسف است با کسوف می نماید و اگر منکشف است با انجلا می نماید و چنانچه اینجا  
 حلول نیست و نمایش هست بواسطه تقابل آنجا نیز حلول نباشد و ملکات نفس در  
 بدن لطیف ظاهر باشد بسبب تعلق نفس با بدن کثرتی دیگر بجای تقابل شمس با آب  
 صافی، واللہ اعلم بعقاید المسلمین و در تاکید ما سبق می گویند. بیت:

همه پیدا شود (آنجا) ضماثر فرو خوان آیت بتلی السرائر

از قرآت آیه مذکوره غرض اقامت دلیل تعلیست مطابق آنجه ذکر کرد از تنبیه  
 عقلی در ادخار ملکات نفس درین نشاه و اظهار مدخرات او دران نشاه و آیت  
 مذکوره در قرآن مجید از تنمّه قولیست که در تقریر حشر و نشر وارد شده است. و هوندا  
 قال تبارک و تعالی؛ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ

مِنْ أَيْدِي الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَىٰ دَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرِ ۗ<sup>۱</sup>  
 چون فرمود که ملکات مدخره در نفس بیکبار در عالم آخرت ناپیش کند کوپا سایی در  
 معرض تفحص است که بعد از آن حال بر چه وجه باشد و آن ملکات و اخلاق نفس چنانچه  
 در عقاید شرعیّه آمده است صور مادیه لبس کند یا نه و درین بحث (۱۶۶) باشد  
 که بحث از تجسیم اعراض کند. پس ناظم بیان مسئله مقدر میفرماید و تجسیم اعراض  
 مستبعد نمی داند و تنبیه بر طور امکان آن فی الجمله میفرماید، می گویند. بیت  
 ذکر باره بوفیق عالم خاص      شود اخلاق تو اجسام و اشخاص  
 چنان که قوت عنصر درینجا      موالید سه گانه کشت پیدا  
 یعنی چنانچه عاقل را شبهه نیست که اگر در قوت خاک و آب و باد و آتش  
 نبودی که بعد از امتزاج معدن و نبات و حیوان می تواند این موالید سه گانه هرگز  
 ظهور نیافتی. پس ظهور موالید بحقیقت از قوت عناصر است باید که شبهه نباشد  
 در آنکه اجسام و اشخاص خود در عالم اعراض بالقوة اند و بالفعل می شوند و این  
 معنی را بزرگان صوفیه مثالی گفته اند و از تجسیم اعراض همان خواسته که از مثال  
 مفهوم می گردد صورت مثال آنکه زوج را با زوج اندیشه صحبت می شود و از آن  
 اندیشه صحبت تولد می یابد و از صحبت نطفه و از صلب زوج برحم زوج منتقل  
 می شود و نطفه پرورش می یابد و جنین می گردد و می زاید و طفلست و بالغ می شود  
 و همان اندیشه که امور مذکوره بر و مترتب است و درین میان عرضی بصورت جواهر

برآمد و دیگر بصورت عرضی خود و مقیّد اضافات و نسب را هرگز این معنی با آنکه  
وضوحی دارد مسلم نیفتد و گوید که این معنی نه تجسیم عرض است خیر این تشبیهی است  
تا که متنبّه شود نه الزامی است تا مناقشه بر سر آن رود و بر تلو این تشبیه ناظم می گوید

بیت :

همه اخلاق تو در عالم جان      کمی انوار کردد گاه نیران  
می تواند بود که ازین انوار و نیران خیرات و شرور مثله قصد کرده باشد در  
نفوس انسانیه و باین معنی اثبات بدن لازم نباشد و مذہب او مذہب حکیم بود  
و می شاید که مراد آن بود که آنچه در نفوس و ارواح ادخار یافته است از ملکات  
حسنه و قبیحه تعلقی چنانچه در اندیشه صحبت از زوجین مفروض گشت انوار و نیران  
محموسه کرده و آن (۱۶۷) انوار و نیران را ناچار محاتی باید که جوهر و اجسام مناسبه  
باشند و دران عالم که اعراض اجسام و اشخاص شود بعض نفوس و ارواح با آنکه تعلق  
با بدن مادیه یا ابدان مکتسبه دارند از قیود نسب و اضافات بیرون آمده اند  
نچنان چه این عالم که در و مقیّد نسب و اضافات اند. قال تعالی : "فَاِذَا نُفِخَ  
فِي الصُّوْرِ فَلَا اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّ لَا يَتَسَاءَلُوْنَ". لاجرم آن بعض را  
تعیّن خود از نظر غائب شده بچیشینی که کوپا در نظر ایشان همه تعینات از عین  
هستی واحد ارتفاع یافته است. پس هستند دران نظرونه مقیّد اند بتعیّن خود  
و صفات تعین و از اینجا توان گفت که سرپای ایشان دل کشته و این حالت

که قوتها همه یکی شود و تمایز میان ایشان مانند تا همگی شخص ادراک شود بی رفع  
تعیّن خود از نظر سنت نیست پس لطف الهی از برای مشاهده لقا بعباطحالتی چنین  
ایشان را دستگیری میفرماید و بی ایشان در ایشان حق تعالی تجلی می کند. چنانچه در این  
ابیات که می آید، ناظم قدس سره داذه است :

تعیّن مرتفع گردد ز هستی      مانند در نظر بالا و پستی  
بود پای و سر چشم تو چون دل      شود صافی ز ظلمت صورت کل  
کند از نور حق بر خود تجلی      به بینی بی جهت حق را تعالی

جهت از نسب و اصناف اعتبار می یابد و از نظر ایشان تعین و نسب و اصناف  
مرتفع است. پس جهت چگونه تواند بود و در نظری جهت بسوی منظور مطلق لذت نیست  
که تعبیر از آن نتوان کرد تا ناظم می گوید. بیت :

دو عالم را همه برسم زنی تو      ندانم تا چه مسیتها کنی تو  
و آن مستی هر آینه از شراب تجلی بود که راقی آن خدای باقیست  
قال تعالی (تعالی) :

”وَسَقَلَهُمْ رَبُّهُمْ شَرًّا بَاطَهُورًا“<sup>۲</sup> به بین که ناظم قدس سره چه خوش  
گفت :

سَقَلَهُمْ رَبُّهُمْ      چبود بیندیش  
طهورا چیست صافی کشتن از خویش

۱- F: پا.

۲- الانسان (الاسیر): ۲۱.

زهی شربت زهی لذت زهی ذوق  
 زهی دولت زهی حیرت زهی شوق  
 (۱۶۸) خوشا آن دم که مابین خویش باشیم  
 غنی مطلق و درویش باشیم  
 نه تن نه عقل نه دعوی نه ادراک  
 فداه مست و حیران بر سر خاک  
 بهشت و حور و خلد اینجا چه سنجید  
 که بیگانه درین خلوت نکنجد

از آنچه گذشت معلوم می کردیم که مراد ناظم آنست که چون تعیین خود از نظر  
 ناظر مرتفع شود صفات او همه مسلوب بود بلکه همه تعیینات عالم کثرت و آنجا  
 نور وحدت متجلی باشد و ناظر این تجلی یا بنده تجلی بود و یا بنده ماسوی المذنبون  
 و اینست حقیقت لقاء غنا و فقری که ناظم باهم اینجا در وصف صاحب مشاهده  
 جمع کرد اشارتست با آنچه یکی از طایفه گفته است که "الفقر احتیاج ذاتی و فیه استغناء"  
 نام تا اشارت بود با آنکه معامله او درین شود بنور واجب و ستر بی سیم و بی مهر  
 واقع است و ازین رو غنی مطلق است و نسبت امکانی نیز باقیست اگر چه در  
 نظر نیست و ازین جهت درویش است و چون تعیین جزئی او از نظر برخاسته  
 است ادراک جزئی که تابع تعیین جزئیست نیز مرتفع بود تا تناقض میان آنکه

۱- ۴: دین.

۲- ۴: تقوی.

۳- ۴: خلد و حور.

۴- ۴: اینجا.

۵- ۴: در آن.



سراپای او ادراک باشد و ادراک نباشد لازم نیاید و چون سراپای ادراکست و  
مشاهده لقای کند، می توان گفت که چه وحدت بی ملاحظه جهت کثرت در نظر  
دارد و ازان وجه لذتی که با او میرسد شرابست که کاسه او همان وجه باقیست.  
ناظم ازین گفت:

چور ویت دیدم و خوردم ازان می ندانم تا چه خواهد شد پس از وی  
ازین معنی که کاسه شراب تجلی لقاهم وجه بابقا باشد موافق مطلع قصیده ابن فارض  
است قدس سره، می گویند - شعر:  
سقتنی حیاً الحب راحة مقلتی و کاسی میا من عن المحسن جلت

صاحب مشاهده که بشهد این وصل رسید و بجران بقطع انجامید وقت او این همه شکر  
ادامی کند که "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَخَفُورٌ شَكُورٌ" لیکن غمی  
دیگر روی می نماید که مبادا چهره این لذت وقتی از اوقات در پرده تواری ماند فریادی کند  
و چنانچه (۱۶۹) ناظم گفت، می گویند - بیت:

پنی هر مستی باشد خاری درین اندیشه دل خون گشت باری  
چون گذشت که ماسوی اللہ از نظر صاحب مشاهده مرتفع می شود، این سخن مستلزم  
آنست که اثبات ماسوی کرده باشند و حقیقت واجب از حقیقت ممکن در دیده  
ادراک ممتاز گشته باشد با آنکه از سخنان طایفه در سر توجید آن استفاد می شود که جز وجود

۱- فاطر: ۳۴.

۲- ۴: مستی.

واحد موجود نیست، جای سوالات که تمایز با وجود وحدت امر بر چه وجه متصوّر است تا متفرّع بران تمایز کویند که مشاهدۀ اللہ واقع شد و ما سوی اللہ از نظر مرتفع کشت. پس سوال میروذومی کویذ :

سؤال :

قدیم و محدث از هم چون جدا شد که این عالم شد آن دیگر خدا شد  
 مراد از قدیم اینجا حقیقی است که وجود او از غیر نباشد و مقصود از محدث  
 حقیقی که وجود او از غیر بود اول که واجب الوجود است نام او خدای است و دوم  
 که ممکن الوجود است، نام او عالم و در میان این دو حقیقت همیشه تمایز ثابتست،  
 چه واجب الوجود همیشه موجود است با تفاق ناقلان و عاقلان و عارفان و عاشقان  
 و ممکن الوجود همیشه در اعتقاد بعض ناقلان و نظر بعض عاقلان و کشف تمام عارفان  
 و ذوق جمیع عاشقان معدوم است اما در اعتقاد بعض ناقلان از جهت قول  
 بیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم که فرموده است : " اصدق کلمة قالها العرب قول لبید الا  
 کل شیء ما خلا اللہ باطل " و مراد از باطل اینجا نه عبت است، چه در قرآن وارد  
 شده است که " رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا " پس مراد عدم باشد و این ناقل  
 اعتبار معنی ثبوت می کند که از لفظ باطل که اسم فاعل است مستفاد است نه از تکاب  
 مجاز بقرینه صارفه تا نکته تحقق میان آورد و کویذ که اسم فاعل در موضع فعل مستقبل  
 از جهت تنبیه تحقق زوال وجود اشیا فی المال واقع است و اما در نظر بعض عاقلان

از آن جهت ممکن الوجود معدوم است که در ادراک (۱۷۰) یا وجودی درمی یابد بوجود بود  
 و اول که وجود است و اصل متحقق لذاته بود و ثانی که عدم است و فرع متحقق لغيره و این  
 متحقق است که آنرا ممکن الوجود می گویند. پس ممکن الوجود عدم باشد و واجب الوجود وجود  
 در کشف عارفان امکان چون امر نسبت نسبی و ممکن بواسطه این نسبت ثابت و  
 نسبت فی الحقیقه وجود ندارد. پس ثابت بواسطه او نیز فی الحقیقه موجود نباشد و  
 در ذوق عاشقان وجه باقی معشوق لم یزل و لایزال که واجب الوجود مطلق است  
 در تجلیست و با این تجلی ظهور چیزی دیگر ممتنع است زیرا که این تجلی قاهر است و  
 سبحات نور او مجال ظهور غیر نمی دهد فی نفس الامر اگر چه باعتبار کفایت شوق که جز او وجودی  
 دارد و اگر صاحب ذوقی تأمل کند درین کلمات قرآنی و بینات فرقانی که می آید یقین  
 بداند که آنچه در ذوق عاشقان در آمده بانور حق که واجب الوجودش دانی مجال کنجائی ندارد  
 حق است. قال تع (تعالی): "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ، قُلْ  
 آتَى شَيْءٌ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ  
 لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أُنذِرْكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا  
 أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ: اینست سرفراز  
 قدم از حدوت علی سبیل الاجمال و التفصیل و اما علی طریق تفصیل من التفصیل نظر  
 آیت هویت باید کرد که میفرماید عز من قائل: "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَ"

۱- در اصل: معلوم.

۲- الانعام: ۱۸-۱۹.

الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ<sup>۱</sup> امی بکل شی من اسمائه و صفاته و شیوناته و النسب  
والاضافات و المسماة بآیاته؛ و بعد ازین سخنان که گفته شد غالباً طالب مقصود را  
شبهه در جواب صواب ناظم نباشد که می گوید :

جواب :

قدیم و محدث از هم چون جدا نیست که از هستی است باقی دائم نیست  
یعنی بروجهی که سابق شد چون قدیم بالذات خداست و آنست که هست و محدث  
عالم است و اینست که نیست آن یکی موجود حقیقی و (۱۷۱) این یکی موجود اعتباری پس  
چگونه تفرقه باشد میان قدیم و محدث و خداوند عالم. محدث که عالم است حقیقت  
او عدم است متعقل بواسطه قدیم که خداست و حقیقت او وجود است این قدر  
هست که بر سبیل مجاز برین معدوم که عالم است موجود اطلاق می کنند. چنانچه بحسب  
حقیقت موجود بر خدای اطلاق یابند و اطلاق موجود بر عالم علی سبیل المجاز از ان واقع  
می شود که دایم با تعقل موجود معدوم در تعقل می آید. پس از ان هست ثابت درستی  
این نیست ثابت در نیستی دایم باقی باشد و اینست معنی الباقی باقی لم یزل و الفانی  
فان لا یزال که صوقیه موحده گویند. پس اگر حکم بر وجود موجود روز موجود حقیقی خدا  
و اگر حکم بر عدم معدوم روز معدوم حقیقی عالم است. لاجرم نزد طایفه چون حکم بر وجود  
عالم کنند گویند اسمیست بی مسماء و موصوف بوجود جز خدای تعالی نیست. چنانچه ناظم  
قدس سره گوید :

همه آنست و این مانند عنقا است      جز از حق جمله اسمی بی مسماست  
 عدم موجود کردد این محالست      وجود از روی هستی لایزالست  
 مراد ناظم از عدم در مصرع اول عین عالم است و مقصود او از وجود در مصرع  
 ثانی ذات حق تعالی :

نه آن این کردد و نه این شود آن      همه اشکال کردد بر تو آسان

پس چون قلب حقایق محالست نه عدم وجود شود و نه وجود عدم نه ممکن واجب  
 کردد و نه واجب ممکن پس حکم بر وجود ممکن ممکن که روشن شد که معدوم است و  
 حکم بوجود واجب کن که بید اکشت که موجود است و وجود عالم اعتباری دان  
 که ممکن الذاتست و بود خدای حقیقی که واجب الذاتست و این هنگام مسئله  
 مشکل تمییز میان قدیم و محدث و فرق میان خدای و عالم آسان شده باشد اگر چه  
 "یسیر علی من بیره الله علیه" و در تمامی تمییز مسئله فرق میان قدیم که خدایست و  
 محدث که عالم است ناظم مثال نقطه کردد آن آتش می آورد و تخیل دایره 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 اسما ماسوی را مسمای بحقیقت  
 جز از حق نیست و حق واحد با سائی بسیار ذکر یافته است و مراتب عالم اعتبار افاد  
 و کثرات متوهم گشته و لابد چون واحدی را مکرراً ذکر کنند کثیر نماید و کثرت نباشد

الّا باعتبار و آنچه بحقیقت مذکور بود واحد باشد و بس و منشاء 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 بآنکه عکس آن هستی برین نیستی می افتد علی  
 الدوام 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 قضیه واقع است بلکه  
 بعلاقه مذکوره هر نفس این حال متجدد می شود و هر آینه باعتبار تجدّد احوال صورت  
 انعکاس اول باری شمرده می شود و دوم باری دگر و سیونم باری دگر و علی هذا صو  
 کثیره و انعکاسات بی نهایت منجمل می گردد. هر بار بعلاقه خاصه مبتنی بران  
 علاقه دائمی و این علاقه است که میان وجود و عدم پیوسته واقع است که  
 محققان صوفیه آنرا نسب میخوانند و آن علاقه دائمی است که آنرا امکان می نامند  
 هر اختلاف ظهور و کثرت احوال که هست از ان علاقه امکانست و علاقهای  
 نسب مختلفه زکار نک که همه از ان برخاسته است و در ظهور هر یکی فایده  
 عظمی آنست که بوحده آن صورت و انعکاس که از هستی در نیستی نمایش  
 کرده وحدت صاحب عکس و صورت معاین می شود و مشاهده 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 امر اعتباریست      جو آن یک نقطه کاندرد و رستار

برو یک نقطه آتش بگردان  
 یکی که در شمار آید بناچار  
 (۱۷۳) حدیث ماسوی اللہ را با کن  
 چشم داری در آن کین چون خیالست  
 عدم مانند هستی بود یکتا  
 ظهور اختلاف و کثرت شان  
 وجود هر یکی چون بود واحد  
 که بینی دائره از سرعت آن  
 نکردد واحد از اعداد بسیار  
 بعقل خویش این رازان جدا کن  
 چو با وحدت دوی عین محالست<sup>۳</sup>  
 همه کثرت ز نسبت کثرت پیدا  
 شده پیدا ز بو قلمون امکان  
 بو حدانیت حق کثرت شاید

چون گفته شد که ممکنات دلایل وجود حق واحد اند که از وحدت همه مصنوعی  
 دلالتی بر وحدت صالح حاصل است هر آینه در مصنوعات نظر واقع می شود و درین  
 نظر اگر بزبان طایفه از ارباب صورت ذکر مجازیات روژه دور نیست لیکن مستبعد  
 نماید که ارباب معنی را آنها بزبان آید و آن زمان نیز بران حالت فزایند و تو اجد  
 نمایند پس جای استفسار باشد که آیا مقصود ایشان از ان مجازیات مدلولات نیست  
 که اهل 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: آرا زین .

۲- ۴: چو .

۳- که با وحدت دوی عین ضلالت .

چه خواهد اهل معنی زان عبارت  
 که سوی چشم دلب دارد اشارت  
 چه جوید از سر زلف و خط و خال  
 کسی کاندر مقامات و احوال  
 جواب :

هر آن چیزی که در عالم عیانست  
 چو عکسی ز آفتاب آن جهانست  
 جهان چون زلف و خال خط و ابرو<sup>۳</sup>ست  
 که هر چیزی بجای خویش نیکوست

درین جواب اولاً این مقدمه که گفته می شود معلوم باید کرد تا سخن ناظم نیک مفهوم  
 کرد. این طایفه بر آنند که اعیان ممکنات عالم همه عکوس و ظلال اسما و صفات و اجنبند، تم  
 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 خط و ابرو و همه درمی باید که اگر یکی از آنها نباشد  
 کار آن بیات راست نیاید. پس اعیان عالم برین منوال که هستند (۱۷۴) چنین در خورست  
 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 صورتهای که واقع است همه لایق باظهارند مثل صورتهائی که در رخسار صاحب  
 جمال همه بکارست چه اگر در چمن روی بکاری نرگسان چشم پر حال باشد و برک سبز سوسن ابرو  
 و ریجان خط و بنفشه خال نباشد توان گفت که زشتی هست و زیبایی نیست و چون

۱- ف: مرد.

۲- ف: دارد سوی چشم و لب.

۳- ف: خط و خال.

۴- در اصل: صورتهای.



مقرر شد که همه چیز که در عالم نموده است جنین می بایست که بوده است میخواید که بچونید که هر  
 عینی از اعیان عالم در نظر عارف مثالیست که اقامت یافته است از برای دلالت بر  
 حال تجلی از تجلیات اسما و صفات الهی که چنانچه از دال مدلول معلوم میشود. ازین  
 مثال حال آن تجلی معلوم می کردد که این مثال نسبت بان دارد مثلا در چشم تو ان گفت  
 که مثال احاطه حق تعالی است بر استعداد اعیان علمیّه و استحقاق مطا هر عینیّه و  
 در لب تو ان گفت که مثال آن مرتبه است که ظهور نفس جهانی در واقع میشود و  
 سر زلف کوئیم مثال اسرار تجلی جلال است و خط مثال لطایف تجلی جمال و خال  
 بکنه ظهور تجلی و ازین مقدمات انتاج یابذ مقصود ناظم که گفت:

تجلی که جمال و که جلال است      رخ و زلف آن معانی را <sup>لست</sup> امثال

رخ مثال تجلی جمال و زلف مثال تجلی جلال چرا که جمال تجلی وجه مطلق است یعنی

ظهور ذات در تعینات اسمائی و اعیانی مطلقا. پس بهر جا که روی آورند از عوالم  
 اسما و اعیان صادق باشد که "فَشَّهَ وَجْهَ اللَّهِ" و از بشره انسان رخ این  
 مشابته دارد که بصورتی چند زیبا آراسته است از لب و دهان و عارض و زرخندان  
 و چشمان و ابرودان بجای تعینات اسمائی و اعیانی دران وجه باقی پس رخ انسان  
 صلاحیت آن دارد که مثال معنی جمال حق باشد و جلال احتجاب تجلی وجه مطلق است  
 که گفته شد (۱۷۵) از ادراک انکس که خواهد که بکنه آن ظهور رسد و از انسان آنچه  
 شبه است در مانعیت ابصار رخ او زلف او است که پهلوی رخ واقع است.

پس النسب آنست که او را مثال معنی جلال حق دارد بواسطه منع ابصار اگر مانع افتد  
 چنانچه در جلال منع ادراک اگر تجلی جلال واقع گردد و قریب بمعنی جمال جلال است صفت لطف  
 و قهر او چه لطف او اینجا تقریب اعیانست بقول تجلی و بودی و قهر منع اعیان ازین قبول  
 و چون رخ صاحب جمال باعتبار تشعشع مدد نور با صره ناظر می گردد با لطف حق مناسبت  
 دارد. چنانچه با معنی اول که جمال او بود و چون زلف او قبض نور با صره میکند باعتبار سیاهی  
 درو با قهر حق مناسبت دارد. چنانچه با معنی دوم که جلال اوست توان گفت که رخ خوبان  
 نسبت به لطف حق دارد و زلف نسبت بقهر بیت :

صفات حق تعالی لطف و قهر است      رخ و زلف بتا نرا از آن دو بهر است

و ازین تقریر که سابق شد معلوم کرد که رخ و زلف به و محسوس اطلاق یابد و آن دو  
 محسوس را هر یک مثال امری معنوی دارند چون جمال و جلال یا لطف و قهر نه آنکه رخ  
 گویند و مراد نه مدلول مشهور او بود که لفظ رخ دالتست بر دو موضوع از برای او چه اولی  
 آنست که مسموعات که الفاظ اند چون محسوسات اند موضوع از برای محسوسات باشند  
 و ازین جهت ناظم قدس سره می گویند. بیت :

دو محسوسند این الفاظ مسموع      نخست از بهر محسوسند موضوع

چه معانی معقوله حدی و کناری ندارد تا بالفاظ و حروف بغایات آن توان  
 رسید. لاجرم میگویند :

ندارد عالم معنی نهانیت      کجا بیند مر او را لفظ غایت

بر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را  
 پس وظیفه آن بود که مثالی چند از صور محسوسات بیاورند و معانی را از باب  
 تشبیه با آنها بحد تفهیم رسانند. چنانچه نظم ناظم بر آن واقع است.  
 (۱۷۶) چو اهل دل کند تقییر 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 دارد بر آنکه معقولات محسوسات می پرورد و  
 معانی الفاظ را اگر چه ایهام عکس نیز در نظم هست پس اول لفظ دال آور ما وضع له استعمال یابد  
 کرد و چون معنی لفظ محسوس بود بلوازمی که دارد شبهات بسیار در ذهن در آیند  
 و تربیت و تقوی آن محسوس بنمایند نه آنکه لفظ در ما وضع له استعمال نیابد و بر  
 بسبب تاویل مثل رخ و زلف گفته شود و قصد معانی گفته آید نه بر طریق تشبیه  
 بلکه بقصد آنکه لفظ احتمال آن معانی دارد که آن زمان مثلا مدلول رخ و زلف نزد هر  
 کس با احتمال چیزی دیگر شود و عامه را فهم معانی چون نه بواسطه تشبیه بود میسر  
 نکردند بلکه نزد هر کس آن لفظ را به نسبت با آن معنی که او از احتمال قصد کرده باشد  
 وضعی دیگر بود و از اینجا ناظم گفت: بیت:

بزد من خود الفاظ مؤل بران معنی فتاد از وضع اول  
 نه مدلولات خاص از عرف عامست چه داند عام کان معنی که امست

۱- ف: بر .

۲- ف: در اصل: ناظم نظم .

۳- ف: محسوسات خاص .

پس گاهی که خواهند که تعبیر از امری معقول کنند محسوس مناسب آن معقول  
بتأمل بیدا باید کرد از لوازم این محسوس را با صفات آن معقول مناسبتی  
باشد و این محسوس را اطلاق کنند بر آن معقول بنا سبت، چنانچه در تعبیر از معنی  
ظهور مطلق حق در تعینات اسمائی و اعیانی لفظ درجه که محسوسست مناسب آن معقول  
اطلاق کنی، چه در انکشافی است و در وجه انکشافی و در نسبت با هر تعینی خصوصیتی  
در یکی نوازش و در یکی سوزش و در وجه صورتهای خاصه مثل چشم و مژگان و غمزه  
آن و ابروی چون کمان عاشق کش و همچنین دان در تعبیر از معنی استنار تجلی وجه لفظ  
صدع، چه این محسوس مناسب آن معقول افتاده است. پس براد اطلاق تواند یافت  
بنا سبت چه اینجا آن معنی که بیدائی داشت کماهی بمانعی (۱۷۷) پنهان می گردد.  
و اینجا وجه در زیر صدع گاه پوشیده می شود و علی هذا در همه معانی در معقوله  
والفاظ محسوسه این حکم دایر باشد. لاجرم هر معنی که باشد برین طرز از عالم معقول مستعداً  
صورتی می شود از عالم محسوس بر سبیل مناسبت، پس توان گفت که الفاظ از عالم عقل  
با معانی تنزل یافته است و باین معنی راجع است آنچه گفته اند که "الاسماء والالفاظ  
تنزل من السماء"

نظر چون در جهان عقل کردند      از اینجا لفظها را نقل کردند  
تناسب را رعایت کرد باقل      چو سوی لفظاً معنی گشت نازل  
بباید دانست که تشبیه من جمیع الوجوه میان هیچ دو شیئی ممکن نیست یا از جهت

خصایص اشیا یا از جهت آنکه وجوه مناسبات در غایت وقت باشد. بیت :  
ولی تشبیه کلی نیست ممکن زجست و جوی آن می باش کن

معلوم شد که از باب تشبیه معقولات بحسوسات باشد، هر چه اصحاب معنی از تذکر و  
سماع آن چون روی دموی و خطا و خال و غمزه و ناز و غنج و دلال ملتذ شوند و اضافه  
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 معنی کسی را بر تو دق نیست که صاحب مذہب اینجا غیر حق نیست

و از آنچه گفت که صاحب مذہب اینجا حق است، مراد آنست که صاحب

حال در حالت این اضافه تا بسوی حق تعالی از تصرف خود معزولست و آن تشبیهات

المامات حق است که بی تصرف نفس بر زبان او جاری می گردد بر سیاق "أَنْطَقْنَا"

اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ<sup>۲</sup> پس کوئیا الفاظ تشبیه یافته بر دل او وارد می شود

و بران تکلم می کند اما اینجا چون گفته شد که صاحب مذہب در اطلاق الفاظ مجازیته<sup>۳</sup> وارد

حقایق علی طریق التشبیه حضرت حق است باید که البته تصرف شخص در میان نباشد

و قطع تصرف او به بخودی او تواند بود. لاجرم می گوید: بیت :

(۱۷۸) ولی تا با خودی زینهار زینهار عبارات شریعت را نکه دار

۱- F: درین .

۲- فصلت (حم السجدة): ۲۱ .

۳- F: زینهار زینهار .

یعنی بر مقتضای توقیف شرعی صفات و اسمائی که در آن اذن شرع  
وارد بود در شان حق تعالی اطلاق می‌کن و از اطلاق آنچه شارع در شان حق  
تعالی جایز نداشته اجتناب می‌نماید که نزد ارباب طریقت در سه حالت پیش  
جایز نیست که اطلاق مجازیات بر حقیقیات کنند و اگر چه بر وجه تشبیه بود و از آن  
سه حالت یکی حالت فناست که شخص از ملاحظه فعل و صفت و ذات خود بیرون آمده  
است بچشمتی که گویا ادراک ذات و صفت و فعل او از او مسلوبست. دوم حالت  
سکر که عقل او بعلبه لذت روح و حرارت دل او بواسطه نور تجلیات یا واردات غیبیه  
از و غایب شده است. سیئوم حالت دلال که ملهم غیب معانی حقیقه را یک یک  
بی‌تأمل او بر دیده دل او جلوه میدهد، با صورت آن محسوس که مناسب معنی معقولست  
و در هر جلوه معنی یکبار دل شخص را بجانب خود حرکت میدهد. و چنانکه دل در آن حرکت  
بی اختیارست، زبان نیز از تعبیر آن بی اختیار می‌شود و اگر چه عقل ازین شخص غایب  
نکشته است، درین سه حالت که گفته شد مشایخ اهل دل را استعمال الفاظ مجازی در  
صفات الیه تجویز کرده اند. و کسی را که وقوف برین سه حالت هست، وضع الفاظ و  
دلالت آنها می‌شناسد که بر چه وجه دلالت بر حقایق الیه می‌کنند و بر چه نسق دلالت  
بر مجازات کونیه دارند و اطلاق آن در چه حال بر حقایق الیه معهود است و در چه هنگام  
بر مجازات کونیه. پس تائیدی ازین سه حالت که سابق شد در خود نمی‌یابد، جرات نمی‌کند  
که مجازات را در حقایق استعمال دهنده محتمزی (محتمری) که بی این احوال آنچه توقیف شرعی در آن وارد  
نشده بر زبان راند، شرعاً مستحق تکفیر یا تبدیع می‌گردد، از آن جهت ناظم گفت.

فنا و سکروسه و بیکر دلالت	که رخصت اهل دل را در سه حالت
بداند وضع الفاظ و دلالت	(۱۷۹) هر آنکس کوشناسد این سه حالت
ز نادانی مشو کافر بتقلید	ترا چون نیست احوال <sup>۳</sup> و مواجید
نه هر کس باید اسرار طریقت	مجازی نیست احوال حقیقت
مر این را کشف یابد یا نه تصدیق	کز او ای یار ناید ز اهل تحقیق <sup>۵</sup>

و گفته نشود که چون جمعی از مکلفان استعمال این مجازیات در حقیقیات می کنند چرا  
همه کس را نشاید زیرا که همه کس حقیقیات از تحت مجازیات بحد فهم و افهام نمی توانند رسانید  
و فهم آن مخصوص با رباب ذوق و کشف است و کسی که ذوق و کشف ندارد باید که فهم آن  
حقیقیات از تحت مجازیات در شان ارباب معنی مستم دارد و تصدیق بر آن بنماید و اگر چه خود  
از اهل صورتست و این مذاق ندارد و اگر دارد، ناظم می گوید. بیت:

بجفتم وضع الفاظ و معانی ترا سر بسته کرداری بدانی

درین بیت تلویحی هست بر آنکه وضع الفاظ بازاء معانی مطلقا برین وجه بوده است  
که الهام از حق می رسیده و بی اختیار الفاظ در معانی مناسبه از افواه استعمال می یافته است  
چون گفت که در همه حالات اهل دل را جایز است استعمال الفاظ مجازی کونیّه در معانی حقیقیّه

۱- ۴: پس، و خ. ل. شکر سه.

۲- ۴: وضع و الفاظ.

۳- ۴: ندارد.

۴- ۴: مشو کافر بنا دانی و تقلید.

۵- ۴: دوست.

۶- ۴: باید یا که تصدیق.

آلیه ضابطه استعمال مقرر می کند می گویند :

نظر کن در معانی سوی غایت      لوازم را یکایک کن رعایت

بوجهی خاص ازان تشبیه میکن      ز دیگر وجهها تنزیه میکن

مثلا گفتیم که در آلیات چیزی هست که اشیا همه بواسطه او بحد تبیین میرسند و در کونیات دیدیم که آنچه در حس ظاهر چیزها بسبب او بحد تبیین میرسند انسان العین آدمیست پس تشبیه کردیم آن چیز را که در آلیات بود باین انسان العین که در کونیات واقع است و آن واسطه تبیین که در آلیات بود نبوذ، الا آدمی. پس گفتیم که آدمی که در عالم آلیات چون انسان العین آدمیست در عالم کونیات چه او (۱۸۰) آنجا واسطه تبیین اشیاست و این آنجا واسطه تبیین مرثیات. پس گفته شود بوجه تشبیه آدمی بر انسان العین آدمی که آدمی انسان العین حضرت آلیست و آن زمان دیده شود که لوازم انسان العین آدمی چه چیزهاست و هر یک ازان اشیا اضافه بسوی آدمی کرده آید هر بار تشبیه خاص و تنزیه از اشتراک ماعدا و اگر در هر باری اثبات مشابست خاص و نفی مشابست عام نباشد و چه تشبیه مقرر نکرد و سخن شیخ عراقی قدس سره که در حال قنایا سکریا دلالت گفته مناسب است که در مستشهد این محبت بخوانند که :

اگر نه مردمک چشم آن نکار منم      چراست نام من از جمله جهان انسان

و در تشبیهی دیگر هست که آن در لفظ نکار است و غرض نه بیان این بیت است تا متعرض

تشبیهات او بایند شد بلکه مقصود استظهار و بوز و از نظمای ناظم کتاب که بعد ازین در طی اشارت

که در هر باب می آید، امثله متعدده در طرز تشبیه مذکور مکتوب خواهد گشت. چنانچه خود فرمود :

چو شد این قاعده یکسر مقرر      نمایم زان مثالی چند دیگر

اشارت بچشم :



نکرکز چشم شاید جسیست بیدا رعایت کن لوازم را بدانجا  
درین بیت هستی مطلق را تشبیه بشاید کرده باعتبار حضور اد در عین اشیا و تجلی او بصفا

و اسما بر دیده عارف بی نقاب سمیت و اجلال و احتجاب عظمت و جلال و چون ادات  
تشبیه حذف کند بوجه ادعا حقیقت اصطلاح نیست که آنجا تشبیه گویند بلکه  
استعارت می گویند. چنانچه درین بیت و چون مشبه بجای مشبه مذکور است  
و لوازم او با او استعاره ایست تر شیخیه و ملایم ذکر شاید چشم و لب لعل اوست  
چشم و لب لعل می آرد و در هر یکی لوازم ذکر می کند. می گویند. بیت :  
ز چشمش خاست بیماری وستی ز لعلش کشت پیدای عین هستی

(۱۸۱) گفته بودیم که می توان گفت که از چشم مراد احاطه حق تعالی بر استعداد  
اعیان علمیه و استحقاق مطا هر عینیّه بود و از لب مرتبه که در ظهور نفس رحمانی نمی شود  
و فی الواقع آن وجود اضافیست پس توان گفت که بیماری وستی ناشی از  
چشم اینجا آنست که در بعض موجودات آنچه او مستعد آنست بواسطه 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 بت نفس رحمانی اعیان علمی بوجود عینی  
متصف می گردد. بیت :

ز چشم اوست دلماست 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 از آن احاطه شراب تجلی عینی چندان

در میهد که صاحب دل را بنجودی دست میدهد و بعد از آن سکر و غشیبه چنان شراب زده و کوفته است که رجوع از طلب آن شراب میکند یا دیگر شراب می طلبد تا مست شود و از آن شراب زدگی و کوفتگی خلاص یابد و این حال که مستدعی یکی از این دو است که گفته شد خمار نیست که بعد از سکرمی باشد، مثل این مستی و خمار از کربیه معلوم توان کرد که فرماید عز من قائل؛ "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَا فِي وَلَكِنِ انظُرِ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَا فِي فَلَمَّا تَخَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ" ای تبت من طلب التخلی فانه لا اطيعه او ادلی بذالراح فانی لا اصبر علی الافاقه و تبت مما صحبت مدّة عمری. این بود محصول اشارت مصرع اول و حاصل اشارت مصرع دوم آنست که در بیت نفس رحمانی چنان واقع شده است که ابدان چون شاهد بازاری (۱۸۲) از حواس پوشیده نیست و ارواح چون دلبر خانگی از حواس غایبست و این پوشیدگی در ارواح و بیدانی در ابدان و تمایز بین الارواح والابدان در وجود خارجی می شود که آن لوازم بیت نفس رحمانیست و می توان گفت که از جانها که درین مصرع فرموده مراد جانهای اولیاست که سر آنها بمقتضای، "اولیائی تحت قبای لا یعرفنهم سوائی"، خلایق نمی شناسند. پس از مدارک او بام مردم مستورند اگر برین لسنق که درین بیت واقع شده، هر بیتی شرح یابد کتاب مطول شود و در طباع اهل روز کار تحمل تطویل نیست پس

بملاحظه رغبات در هر بیتی نکته می گزارد و تعمق باهل آن بازمی گذارد:

ز چشمش خونِ مادر جوشش دایم      ز لعلش جانِ (ما) مدهوش دایم

خون در جوش از آنست که بمقتضای احاطه او باستحقاقات چنانکه بعضی را شرب بقامی چنانچه شاید که بعضی را شربت فنا بچشانند و جان مدهوش از آنکه در بخت نفس رحمانی اشیا در آنی صد هزار باقی اند و صد هزار فانی. بیت :

ز چشم او همه دلها حکر خوار      لب لعلش شفای جان بیمار

مکابده قلوب اهل الله بملاحظه احاطه علم اوست و سقامت ارواح طالبان سلامت و استقامت از مشاهده شهود او. بیت :

بچشمش گرچه عالم در نیاید      لبش هر ساعتی لطفی نماید

در جنب احاطه علم او تعیین همانرا که از نظر عارفان مرتفع می شود اگر چه هر لحظه از بخت نفس رحمانی عدم مضاف را تقریب می دهد بوجود مضاف و هر دم عالم کمنه نومی شود. بیت :

دمی از مردمی دلها نوازد      دمی بیچارگان را چاره سازد

قال رسول الله صلی الله علیه و سلم، "ان لربکم فی آیام دهرکم نفحات الافرغضوا لها" و از ان جمله باشد نوازش دلهای درویشان بوجهب واردات و حل مشکلات طالبان با فاضله لدنیات. بیت :

۱- ۴: جان ما بهوش.

۲- در اصل: بوجهب و ارادت و حل مشکلات.

بشوخی جان دمد در آب و در خاک بدم دادن زند آتش بر افلاک

(۱۸۳) شاید که مراد از شوخی خود نمائی بوذ یعنی ظهور خود بواسطه نفخ روح اضافی در

بدن طینی و ظهور آن مطلق بوذ باشد درین مقیده بر وجه حلول که مستدعی سجده کشته. قال

تعالی فی موضع من القرآن "إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ". و قال فی موضع آخر، "فَإِذَا

سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا إِلَى سَاجِدِينَ".<sup>۳</sup> و بدم دادن مراد وعده

وصال بوذ و آن وعده باشد که سبب تغیر افلاک شود، چه منظر آن روز قیامت

که انتظار تقامی کشند که در آن روز مشاهده کنند بی طاقت اند و در ایقاع علامت قیامت

آه آتشین با فلاک میرسانند که کی باشد که این دود و هی دخان چون آتش موح زند و

بمقتضی، "يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا"<sup>۴</sup> از بیش بر خیزد و نور جمال ذی الجلال بی پرد

معاینه کردد. بیت :

ازو هر غمزه دام و دانه شد      و زو هر گوشه میخانه شد

احتمال دارد که بنمونه شوار د الهامات ربانی مراد بوذ که بواسطه آن مرغ دل

صوفیان بدام ریاضات شاقه می افتد و اگر چه ورود الهام نه بشرط ریاضت است، چه

چندان شراب فیض و اصب بی مشاق و متابعت بردل نیازمندان وارد می شود که هر

دلی ازان بسر خود میخانه ایست. بیت :

۱- ف : دهد.

۲ و ۳- ص : ۷۱-۷۲.

۴- الطور : ۹.

ز غمزه میدهد هستی بغارت      بپوسه میکند بازش عمارت  
یا بغمزه چنانچه درین بیت مراد نوری سوزنده باشد که چون متکرر می شود آنرا لواحق  
میخوانند و چون بنهایت خود میرسند تجلیات جلال می شود و این نورست که هستی مرید  
می سوزد و حجاب خودی او بتاراج می دهد و در مقابل این نور سوزنده لذت قرب حق بمذاق  
جانش میرسند و زندگی از سر میگیرد. پس بپوسه مراد لذت 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 بان طوالمح  
انوار می شود که از مقتضی احاطه حق تعالی مناسب (۱۸۴) استعداد درویش صاحب  
دل فایض است و از بت نفس رحمانی در پی آن طوالمح لواحقی ساخت است که  
منیرست بآنکه ترقی جان بعالم تجرب د خود از تنزل او بتعلقات بدنیه ازین امر حاصل  
می شود چه نور آن طوالمح است که تعلقات می سوزد. پس طوالمح غمزه باشد و لواحق عشوه.  
چو از چشم و لبش خواهم کناری      مرا این گوید که نه آن گوید بی  
چه سالک میخواهد که از قید استعداد و استحقاقی که با احاطه حق تعالی منوط  
بیرون آید و از بند اضاف و وجود امکانی برهد لسان احاطه می گوید که مرو که راه باطل  
نداری. قال جل جلاله: "يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتِطْعَمْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا  
مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ" و

۱- ۴: رباید.      ۲- ۴: خواهی، و. خ. ل: جوی.

۳- در اصل: به.

۴- الرحمن: ۳۳.

لسان بت نفس رحمانی می‌کویز برو که چون از بت نفسی گذشته رحمان است. قال عمر نوا؛  
 "يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ" است "إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا"<sup>۲</sup>

ز غمزه عالمی را کار سازد      بوسه هر زمانی می نوازد  
 و از کار ساختن غمزه مراد کشتن است و این مجاز است مشهور و چنانچه گفته شد،  
 مبادی تجلیات جلالی معنی است و مبادی تجلی، جمالی که تعبیر از آن بوسه رفته معنی؛

از و یک غمزه و جان دادن از ما      و ز و یک بوسه و استادان از ما  
 یعنی شعله از تجلیات جلالی در افناء سالک باقیست و یک لمعه از تجلی جمالی و  
 ابقاء او وافی چه ظهور قیامت که مستلزم فناء عام و بقای خاص است، بیک لمح و بیک  
 نفخ می‌شود که بغمزه اشارت بسوی آن لمح است و بوسه عبارت از آن نفخ، قال  
 تعالی؛ "وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ"<sup>۳</sup> و قال جل ذكره؛ "ثُمَّ نُفِخَ  
 فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ"<sup>۴</sup> و کویا ناظم همین قصد داشته باشد؛

ز لمح بالبر شد حشر عالم      ز نفخ روح پیداکشت آدم  
 تا مثل کردن در آن که چه احاطه ایست حضرت الهی را بر استعدادات و استحقاقات  
 وجه قدرتی از بت نفس رحمانی بزنخشیدن بقاء لایق، پس از فناء لازم مستدعی نیست

۳- ۴: زمان.

۱- ۲: مریم: ۸۵.

۴- در اصل: معنی.

۵- در اصل: تغیر.

۶- النحل: ۷۷.

۷- الزمر: ۶۸.

(۱۸۵) کہ بیوستہ در طلب فیض حق باشند و عیش جان خود بران مقصود دانند بر روش  
 بسیاری از مردمان راہ کہ کار ایشان من اولہ این معنیست. چنانچہ ناظم نظم می گوید:  
 چو از چشم و لبش اندیشہ کردند      جهانی می پرستی بیشہ کردند  
 و تمام تر آنست کہ بنفس فیض نیز مقیّد نکردند کہ از حضرت فیاض باز مانند اگر چه  
 ہستی عالم امکانی فیضیست ربانی لیکن نسبت با تجلی ذات فیاض چون سرابست  
 در جنب آب و چون خواب متناست نسبت با عقل اولی الالباب خواہ کہ آن ہستی  
 عالم باشد و خواہ کہ ہستی آدم باشد، چہ از عالم و آدم باید گذشت تا بان سرادق مطلق اعظم  
 برسند و نزد احاطہ حق تعالی خود وجود عالم و آدم چہ وقع و وزن دارد، بتخصیص کہ وجود  
 اعتباری تا ناظم میگوید:

نیاید در دو چشم جملہ ہستی      در و چون آید آخر خواب مستی  
 وجود ما ہمہ مستیست یا خواب      چہ نسبت خاک را بارت ارباب  
 خرد دارد ازین کونہ صد اشکفت      کہ و لتصنع علی عینی چرا گفت

یعنی یا وجود انکہ گفتہ شد کہ وجود اعتباری در جنب احاطہ وجود مطلق حقیقی چندان  
 نماید عقل عاقلان را تعجب می افتد کہ چگونه است کہ در قرآن آمده است در شان موسی  
 کلیم علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ: "وَالْقِيَتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلٰی  
 عَيْنِيْ" این بردیدہ یعنی آراستن آنحضرت نشاہ موسی را چہ توجہ باشد احتمال دارد  
 کہ این تعجب از ناظم توطیہ تلویحی باشد بر انکہ درین مشہد ذات موسی باعتبار "فاذا اجبتہ

گفت سمعه و بصره، "غرق الوار آلیت است و موسی بنور او در معامله است، چنانچه از عبارت "فی 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 موسی و هرون گفت که اِنِّیْ مَعَكُمْ اَسْمَحُ وَاَذیْ. پس خود باشد که در صورت موسی خود را در دیده شنود خود بر خود جلوه داده باشد (۱۸۶) و وجود حقیقی در چشم شنود مشهود بودن موجود اعتباری و ازین وادی مقدس است، آنچه گفته اند. رباعی :

عشق آند و شد چونم اندر رک و پو      تا کرد مرا منی و پر کرد زد دست

اجزای وجود همگی دوست گرفت      نامیست ز من بر من و باقی همه است

درین اشارت چون ختم سخن پذیرد 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 سلسله موجودات اعتباریه و سابقا این لفظ از جهت جلال و قهر حق تعالی استعاره کرده بودیم و منعی نیست که در یک لفظ با اعتبار اختلاف معانی و وجوه مناسبات چند استعاره واقع شود، چنانچه آنجا در لفظ زلف نیز سابقا بوجهی مستعار بود و اینجا بوجهی دیگر مستعار می کرد. چنانچه ناظم میگوید. بیت :

اشارت بزلف :

حدیث زلف جانان بس درازست      چه شاید گفت از آن کو جای رازست



مراد از زلف وجود اعتباریست که وجه وجود حقیقی بر اهل وهم و خیال می پوشند یا مراد سلسله ممکناتست از عقل اول تا جوهر انسان و وجه شبه ستر این مرتب کثیره باشد وجود واحد را، چنانچه زلف روی را و تعدد و تعلق مراتب مثل تعدد و تعلق که در تارهای زلف است و سیاهی که در کثرت کوبند مانند سیاهی او و تمایز افراد و انواع و اجناس سلسله ممکنات، چنانچه تمایز میان هر دو تاره از زلف و میان هر دو بعضی از آن و جمله بودن این موجودات و جمله بودن زلف در صورت کلاله و دو شق بودن موجودات در مراتب، چنانچه فکلی و عنصری بسایط و مرکبات بسیط آبی و بسیط طبیعی ملک و ملکوت ظاهر و باطن قوت و فعل عقل و حس و امثال ذلک که بتعداد سخن درو دراز کرده، چه هر دو شق را فرقی در میانست، چنانچه فرق زلف در میان دو طرف از دو وجه شبه میان سلسله موجودات و زلف سخن قطع کنیم که مبادا با سحاب کش (۱۸۷) با آنکه باز نظم ناظم کتاب بعضی دیگر از وجوه دریافته شود، می گویند که سخن در باب زلف پوشیده باید داشت. راست میفرمایند که پوشیدگی مناسب زلف است مبادا سلسله سخن در حرکت آید و از طرز شطیحات بدیوانگی چیزی گفته شود که عقول عامه در آن سرگردان گردند و خانه اعتقاد خود سیاه کنند و بنا برین از تفحص منع کرد:

میرس از من حدیث زلفِ چین  
مجنبا نید ز بخیر مجانین

پس مقتضای حال زلف پوشیدگیست بلکه پوشندگی که گاهی روی پوشاند

و گاه دوش و اگر درین معنی غلبه می کند بعضی از قد نیز می پوشاند و بزبان تحقیق  
حال می گوید که حکایت قد بی تقریب مگوئید :

ز قدش راستی گفتم سخن دوش      سر زلف (زلفش) مرا کفافرانش<sup>۱</sup>

دل جواب داد که زلف از کجی منع راست می کند راست بیاید گفت چه نمی اولاً  
تَلِيسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكَلَّمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ<sup>۲</sup> "وارد دست و راست بی پرده  
آنست که لفظ قد می تواند بود که از جهت امتداد حضرت آلیت که آن دایم است  
مستعار باشد و آنست که هر کس بسراپای سر او نتواند رسید و اگر کسی طالب سر آن  
باشد او را همین اشارت بس که بداند که راست مانند الف است که یکسبت هزار از  
معلوم چه باعتبار حقیقت خود الف است و باعتبار نقوش آفات زمانیه بر و الف.  
بیت :

دل گفت مرا علم لدنی هوس است      تعلیم کن اگر ترا دست رس است

گفتم که الف گفت و کر، بیج مگو      در خانه اگر کس است یک حرف بس است

راستی زلف که سلسله موجودات ممکنه است بکثرت خود نمی گذارد که ماستر وحدت  
از آن قد معلوم کنیم و این از کجی ادست اعنی نمایش غلط که آنچه ندارد و آن وجود است  
می نماید که دارد و عقده راه طالب سر وحدت همین نمایش است . بیت :

کژی بر راستی زان کشت غالب      وزو در پیش آمد راه طالب

۱- ۴: سر زلفش مرا کفنا که خاموش .

۲- البقرة: ۴۲ .

سلسله موجودات حجاب نور عظیم است اگرچه سبب نظم عالم است و حق تعالی (۱۸۸) دلمای خلائق را بسبب آن امور با هم پیوستگی بخشیده و نفوس ناطقه انسانی

را حرکت معنوی تحصیل کمالات بواسطه ظهور او دارد چنانچه ناظم گفت: بیت:

همه دلها از و گشته مسلل همه جانها از و بوده مقلل<sup>۱</sup>

السلسله پیوسته کردن القلقه جنبانیدن:

معلق صد هزاران دل ز هر سو نشد یک دل برون از حلقه او

اقل مرتبه آنکه نبی و ولی را دل بر حمت خلائق متعلق است و خلائق ازین سلسله

بدر نیستند و ازین دایره بیرون نه. بیت:

کرو زلفین مشکین بر فشانند بعالم در یکی کافر مانند

زیرا که زلف مأخوذ است از زلفت و زلفت قربت است و کوئیا ازان

جهت او را زلف خوانده اند که نزدیک رخسار است و چون نزدیکی موی از دو طرف

رو لیست در هر طرفی بعضی موی زلفی باشد باین اعتبار زلفین گفته باشد و شک

نیست که موی کاهی حجاب رو لیست. پس جمال حق که نور ظهور وجه مطلق است،

درین مطابقت توان گفت که او را از جلال که حجاب عزتست و مشبه بزلف پرده است

و آن پرده بحقیقت از صورت امکان از دو طرف وجود ذهنی و وجود خارجی با مرتبه

معقول و محسوس بیایی، "ان الله خلق الخلق فی ظلمة"، ظاهر است اگر این پرده

مذکور بیکبار از پیش بر خیزد بجای رش "ثم رش علیهم من نوره"، که بمقتضاء "فمن

۱- ۴: گشته مقلل، و. خ. ل. بوده مقلل.

اصاب من ذلك فقد اهتدي، "نتیجہ ایمان بعضی می بخشد غمخس نور واقع گردد و کفر که ظلمت مطلق مثال اوست مطلقاً بروزد و یک کافر مانند و اگر یکبار این پرده حرکت نکند، رش نور واقع نشود و نسبت ایمان منقطع گردد. بیت:

و کربکذا رش پیوسته ساکن      مانند در جهان یک نفس مؤمن

لا جرم چنان باید دانست که رش نور واقع می شود بر طبعی که در ظلمت گرفتارند، هر کس را که نوری از آن رش رسیده از ظلمت کفر خلاص یافت و هر کس را که نرسیده دور باش و من اخطاه<sup>۲</sup> داغ "فقد ضل" بر ناصیه<sup>۱</sup> (۱۸۹) جانش کشید بر شمال زلفین که اگر برفشانده گردد تارهای آن از هم شکافته آید و تلالاء رخسار از آن میانها سر برزند، بر هر که از آن تلالاء چیزی ظاهر شود، نقاب کفر زلف نسبت با او کشف شده باشد و مشاهده رخسار ایمان دست داده و همچنانچه زلفین دلاویز را مشکین بوا<sup>۳</sup> سطح رنگ می توان گفت مشکین بسبب بوی می توان خواند. پس در مطابقت قمر و جلال حق و سلسله ممکنات با زلف، چنانچه ظلمت در مقابل رنگ است توان گفت که وایح نفحات، "ان لربکم فی ایام و هر کم نفحات، که الطاف خفیا تست از و در عالم امکان و اسرار جمال در ضمن جلال بوی است، چه طایفه کوبیند که هر جلالی را جایست و هر جمالی را جلالی. بیت:

چو دام فتنه می شد چنبر او<sup>۳</sup>      بشوخی باز کرد از تن سر او

۱- در اصل: بکذا رش.

۲- در اصل: اخطاره.

۳- F: چنبر، و در اصل: چنبر.

دام امتحان انسان دایره کونست که از سلسله ممکنات بهم آمده است  
 و رفع بعضی از تعینات آن مستلزم خلاص اوست اگر چه این نیز امتحانی دیگر  
 چنانچه اگر متعلقات مال و جاه و اسباب و نفوس بمقتضای 'وَلَنْبَلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ'  
 مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ' از هم فرو  
 میریزد و صبر بران از بندگان واقع می گردد بشارت بر وفق رجوع بوصول نور مکنون  
 و استغراق دران از ظلمت حوادث کون بکوش جان میرسد که "وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ  
 الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ  
 عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ"<sup>۲</sup>

بیت:

اگر برید شد ز لفتش چه کم بود      که گرشب کم شد اندر روز افزود  
 بقطع تعلقات سلسله ممکنات هر چند خطا از شب ظلمت امکان کم می شود،  
 بهره از روز نور ظهور و جوب بیشتر می گردد. بیت :

چو او بر کاروان عقل ره زد      بدست خویشتن بروی گره زد  
 عقول انسانی که متوجه عالم معاد اند، اسباب آن عالم شان بواسطه (۱۹۰)  
 قطاع الطریق عالم معاش که تعلقات کونیّه است تاراج می یابند، لطف الهی

۱۹۰- البقرة: ۱۵۵-۱۵۷.

۳-۴: وگر ز لفتش بریده شد چه غم بود  
 که گرشب کم شد اندر روز افزود

آن تعلقات درہم می بیجد و راه آندہای دنیا بر بندہ ہی بند و تا راه آخرت برو  
کشادہ کردد :

نیابد زانہ او یک لحظہ آرام کھی بام آورد کاهی کند شام  
سرعت تجلی جلال است کہ گاہ سبب حجاب سالک می کردد تا روز و صا  
بشام ہجران انجامد و گاہ سبب رفع حجاب او می شود تا شام سلو کشن بصبح  
وصول مبدل می آید . بیت :

ز روی وزلف خود صدر روز شب کربسی باز یچہای بلعجب کرد  
عطاہای وصال روزہائیت کہ از پرتو تجلی جمال چہرہ کشودہ است و  
بلاہای ہجران شبہائیت کہ از ممر تجلی جلال روی نموذہ است :

کل آدم دران دم شد محمرا کہ دارد بوی آن زلف معطر  
در آن دم کہ نمایشہای غریب از سر جلال و جمال و تجلی ہر دو ظہور می کردہ  
است شک نیست کہ کل آدم بنسبت خمرت طینت آدم بیدی تصرف از ہر دو  
صفت یافتہ است اما بنا سبت تیرکی ظاہر او ملائکہ بوی نسبت جلال ازو  
بیش شنیدند تا گفتند، "أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ  
نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ؛" و از رنگ جمال "خلق اللہ آدم علی صورتہ" انری  
ندیدند از ان حق تعالی فرمود : "إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" ناظم نظریافت ملائکہ کل  
آدم را نسبت بوی زلف داد و بعد از ذکر کل او دل بنی آدم را ہمچنین نسبتی بزلف

داذ در مشابیهت سرعت تجلی جلال که گفت . بیت :

دل ما دارد از زلفش نشانی که خود ساکن نمی گردد زمانی

و چون ساکن شود که او را داریم در گردش می باید بود تا اسم قلب بر نقد او صادق آید، "مثل القلب کریشته فی فلاة یقلبها الریاح ظهراً لی بطن" و چون دل چنین در گردش بود هر زمان بر هر چه سالک درین راه قرار داده باشد امری در حادث شود و فکری در طاری کرده و بسبب سرعت (۱۹۱) تجلی جلال و دل منقلب الحال بنیاد سلوک از سر باید گرفت زهی جان که ازی درین کار سازی . ناظم می گوید . بیت :

از و بر لحظه کار از سر گرفتم ز جان خویشتن دل بر گرفتم

و غالباً تقلب دل نه همه از سرعت تجلی جلال است و بس که تجلی جمال همین سرعت با تجلی جلال دایر است لیکن این قدر هست که تجلی جلال منع ادراک تجلی جمال می کند و درین منع عارف از آن تجلی محبوب نیست . پس تقلب دل او در احوال بیشتر بود که تقلب دل دیگران ، و ناظم از اینجا می گوید . بیت :

از آن گردد دل از زلفش مشوش که از رویش دلی دارد در آینه نش

و بعد از ذکر رخسار سخن خط ما سبست . پس گفت .

اشارت بخط :

رخ اینجا منظر حسن خدا نیست مراد از خط جناب کبریا نیست

حسن الٰہی جامعیت اسماء حسنی است کہ، "وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا" و منظر آن جامعیت انسان کبیر است کہ مطلق عالم است با انسان صغیر کہ نشاء آدم است یا انسان اکبر کہ بآن مراد حضرت خاتم است و لازم این حسن اسمائی البیت کہ کبریائی کہ غیری کہ این حسن ندارد آن بخود اضافہ نتواند کرد و شک نسبت کہ چون گذشت کہ جامعیت عالم و آدم و خاتم منظر این حسن اند کہ چون آینه باشند بنسبت با صورت مرئیہ در و این حسن بحقیقت نہ از ان ایشان بود لیکن در ایشان جلوہ یافتہ باشند و نسبت جلوہ آن حسن در عالم از حدیث قدسی معلوم باید کرد کہ میفرماید، "یا داؤد کنت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف" و در آدم از کریمہ، "فَاِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ" و در خاتم از آیتہ، "قُلْ هٰذِهِ سَبِيْلِيْۤ اَدْعُوْا اِلٰى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَّمِنْ اَتَّبَعْتَنِیْ وَ سُبْحٰنَ اللّٰهِ وَّمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ" و دیگر از فرمودہ، "وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُوْنَ" "ای لایبصرون حسن من تجلی بجمال جمالہ نیک" و کوئی این فارض درین مشہد میگوید:

(۱۹۲) فکلّ ملیح حسنہ من جمالہا معارلہ بل حسن کل ملیحہ

پس ظاہر شد کہ کبریا بحسن مطلق او راست. لاجرم فرمود کہ "الکبریاء ردائی و العظمت

۱- الاعراف : ۱۸۰

۲- الحجر : ۲۹ و ص : ۷۲

۳- یوسف : ۱۰۸

۴- الاعراف : ۱۹۸



ازاری فمن نازعنی فیہما القیتہ فی النار. ناظم مثال این کبریا که لازم حسن اسمائست خط  
داشته و بیت آیزه مؤید این معنی است که کبریای مذکور از جهت این حسن مطلق  
است:

خوش خطی کشید اندر نکوی که از مانیت بیرون خوب رودی

بعد از آن که خط را مثال کبریا داشت، در تشبیه دیگر آنرا مثال بسط روح می‌ارد

که از اثر تجلی ذاتی نشود و نما یافته می‌کوید:

خط (آمد) سبزه زار عالم جان ازان کردند ناشن دار حیوان

و بمناسبت اضافه حیات از روح و بقا که بفیض او منوط است او را دار آخرت

خواند با شارت عبارت قرآنی که وارد شده: **وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ**

لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ<sup>۲</sup> و فیض روح را چشمه حیوان گفتن مناسب بود و بان چشمه

رسیدن بی قطع ظلمات بدنیه که رنگ از محسوسات سلسله ممکنات دارد، میسر نیست

از آن گفت. بیت:

ز تاریکی زلفش روز شب کن ز خطش چشمه حیوان طلب کن

هر که بفیض روحی رسید بترک رسوم بدنی رسیده و گاهی که آنها مانند بچه نشان

کسی صاحب آن فیض را بشناسد با آنکه در قدسی آمد است که، "اولیائی تحت قیامی

لا یعرفهم غیری" پس خضر از آن بی نشانست که بچشمه، "ان رسیده است و

جین رسیدہ است کہ ترک رسوم و عادات کفنتہ است ،

خضروار از مقام بی نشانی بخو چون خطش آب زندگانی

”واعلم ان بقا الروح الملقاة فی کلمتہ و نفخت فیہ لیس الا من فیہ و فیض

النشاة الخضریة لایکون الا من تلک الروح الاصل النبیه“ شعرا خط صاحب

بحال تشبیه خضرمی کند مناسبت اسم خضرمی خود از خضرتی کہ کفنتہ اند کہ از

لوازم قدم اوست کہ بہ زمین کہ میرسد سبزہ برمی دمد و خط را نیز سبزی لاز<sup>مست</sup>

یا باعتبار انکہ خضر چشمہ حیوان یافته است (۱۹۳) و خط لب نیکو ان فرد گرفته ا<sup>ست</sup>

و ناظم اینجا تشبیه خضر خط کرده کہ چنانچہ خط از چشمہ زندگانی لب بہرہ منداست

نشاة خضری اینجا از فیض روح مخطوطا است مانند روح کہ بفیضان امرآلی زندہ

است و امرآلی از مورد ارادت ورود محیابند کمال قال علت کلمتہ ”انما امرؤ اذا

اراد شیئا ان یقول لذکن فیکون“ و مرتبہ امرآلی را مثال توان گفت کہ لب

است فیض نشاة خضری از عالم روح و فیض روح از عالم امر و امر از عالم ارادت

و این معنی از تشبہات بیت کہ ذکر خضردر و رفتہ معلوم شد اما در خضر سخنی گفته

نیامد و فی الجملہ رمزی بگوئیم و بگذریم بعضی گفته اند کہ از خضر مشہور مراد صفت بسط

است . همچنانکہ از الیاس مراد صفت قبض است . و این تاویل نہ مستحسن است

نزد جمعی از مشایخ بلکہ شیخ علاء الدولہ سہمانی قدس سرہ سجادہ بسط فرمودہ بودہ ا<sup>ست</sup>

۱- ۴: بخور، و. خ. ل. بخود.

۲- الیس: ۸۲.

از جهت جلوس خضر زقنا اللہ من فیوضاتہ و در شیخہ شیخ المحققین محی الدین  
 عربی مسطور است کہ خضر خرقہ صوفیہ آجناب را الباس فرموده و در سیر بسیاری  
 از مشایخ سیر و سلوک ذکر ملاقات ایشان با حضرت خضر هست و بعضی نیز انکار  
 امتداد بقا او از زمان موسی علی نبینا و علیہما السلام الی یومنا ہذا کرده اند و فی الجملہ  
 ما را در وجود نشاۃ خضری در روی روزگار بیخ شبہ نیست چه اگر او نباشد روحانیت  
 غیر عاقل موسوی را نمی تواند کہ بر مرتبہ عاشق محمدی رساند. پس مرتبہ او را بیاید <sup>نست</sup>  
 و بعضی از حضائیں او تا مکر نشاۃ او را نشانند مرتبہ او جمع است میان عقل و عشق  
 و از حضائیں او است کہ افعال و اقوال او مستند بعقل و احکام مخفیہ باشد و آنچه گفته شد  
 از آیت، "وَ اِذْ قَالَ مُوسٰی لِقَتْلِهِ لَآ اَبْرَحُ حَتّٰی اَبْلُغَ مَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ اَوْ  
 اَمْضٰی حَقْبًا" و لطایف قصہ موسی و خضر در سورۃ الکہف وارد شده است در  
 توان یافت :

اگر روی و خطش بینی تو بیشک بدانی کثرت از وحدت یکایک

(۱۹۴) چه تا مشاهده ظهور مطلق از حق و مکاشفہ مراتب کونی بتخصیص مرتبہ عالم

ارواح نرسند نسبت وحدت و جوب و کثرت امکان و ارتباط بینہما و تحقق وحدت

بدون کثرت و تفرع کثرت بر وحدت ندانند. پس انگاہ چون دین معرفت کہ شناخت

مراتب کونی و الہی است از خط عالم ارواح و بنا سبت امکانی انتقال بسایر مراتب

کیانی افتد کہ زلف مثال اوست سراسر حال عالم معلوم شده باشد و ستر مبہم کہ اعتبار

هستی عالم است بوجهی و اعتبار نیستی او بوجهی دانسته آمده. چنانچه گفت. بیت:

ز زلفش باز دانی کار عالم      ز سرش باز خوانی سر مبهم

در بیت سابق از خط کثرت امکانی خواسته بود و از روی ظهور نور و جوب  
درین بیت که می آید، ادراج این معنی خواهد کرد که اگر بعضی کثرت را مشاهده در وحدت  
نمایند و آن مشاهده مستلزم آنست که بتخلی از حق محبوب شوند، چه کثرت آنجا بمنزله

صورت خواهد بود و وحدت بمنزله آئینه و تا صورت می بینند آئینه نمی توان دید من  
مشاهده وحدت در کثرت دارم و این معنی مستلزم آن بود که آئینه که اینجا بمنزله کثرت  
دیده نشود و وحدت که اینجا بمنزله صورتست دیده گردد. پس بحق محبوب از خلق با هم  
و کو باش که مقام جمع سالک را به از مقام تفرقه. پس گفت:

کسی کردگر خفتش از روی نکو دید      دل من روی او در خط او دید

و بیاید دانست که ظهور نور و جوب را اولاهفت اعتبار کلی 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 کلیات چون جزئیات در تصور می آید. لاجرم گفت:

مکر رخسار او بسع المثنیست      که هر حرفی از او بحر معانیست

نهفته زیر هر موئی از او باز      هزاران بحر علم از عالم راز  
و درین نظم ملاحظه کثرت در وحدت کرده چون خط بر رخسار و افراد کثرات چنان  
انگاشته که تارهای (۱۹۵) موی خط و در میان همه نسبت بکلی بوذن و جزئی بوذن

ثابت و اگر گویند سبع المثانی هفت دو دو باشد و تو گفتی که مراد صفات سبعه است،  
 گوئیم که در هر مفهومی ازین مفهومات که امور کلیه اند، جهت و جوب و جهت امکان  
 هر دو ملحوظ است و لهذا نظر بمنسوب الیه جانی میگوئیم که علم قدیم و جانی میگوئیم که علم  
 حادث و قبس الباقی علی ذلک و از میان ممکنات حقیقت انسان باین صفات سبعه  
 آراسته است من حیث المجموع و در صورت او نیز از خط عارض و مثرکان و مثل آنچه  
 در حیز مطابقته توان آورد دلایلی بر سبع المثانی هست، چنانچه بعضی از مولان (مؤلفان)  
 در مطابقت این باب ید طولی نموده اند و کتب را در اسرار آن بنظم و نشر پرداخته  
 و بزرگی از مشاهدان این مشهد این بیت می گویند. حضرت امیر قاسم فرماید:

ز نور روی تو بید است سر سبع مثانی      ز جبهه تو هویدا است آن لطیفه که دانی

دور خوشاب سخن ناظم در باب خط چندان قیمت و بلندی یافت که بعرضش رسید.

بیت:

به بین بر آب قلب عرش رحمان      ز خط و عارض زیبای جانان

میخواست که درین بیت اشارت بسوی عرش الله که قلب مؤمنانست و عرش

الرحمن بر دو باشد، باین عبارت فرموده و غالباً مقصود آنست که باز نماید که می تواند

بود که خط را مثال فلک الافلاک دارند که نهایت اجسام است یا مثال ناطقه 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 اما بیان تعلق عرش که فلک الافلاکست

بعضر آب از جهت آنکه آب بسرعت قبول اشکال می کند و صور افعال از عرش که بواسطه  
سرعت تجلی تنزل می یابد مناسبت با او دارد. پس باومی بیوندد. قال تعالی، وَكَانَ  
عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ؛<sup>۱</sup> و بیان تعلق قلب که نفس ناطقه انسانست بآب نطفه از جهت  
آنکه تاثیرات نفس ناطقه در بدن بواسطه 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 تعلق بآب نطفه گرفته باشد و این تعلق بعد از آن  
متصور است که نطفه تقلبات خود بصورت علقه و مضغه و غطام تمام کرده بوز و بسر، ثُمَّ  
أُنْشَأَهُ خَلْقًا آخَرَ؛<sup>۲</sup> نفس ناطقه تعلق بدو یابد. "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"<sup>۳</sup>  
اکثر خط و خال با هم ذکر می کنند از پی بیان خط فرمود.

اشاره بخال :

بر آن رخ نقطه خالش بسیط است که اصل مرکز دور محیط است  
بر ظهور مطلق ظهور مقیّده مرتب داشته و تعبیر از آن بنقطه 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 آنکه برانست که خاک راست اصالت ظهور و تا نهایت افلاک همه  
زاده اوست و خط نقش قلب آدم که دل صنوبری باشد هم از و صورت بسته است

۱- صود : ۷ .

۲ و ۳- المؤمنون : ۱۴ .

با خطّ نفس و قلب آدم چنانچه در بعضی نسخ نوشته اند، همچنین از طبیعت اوست  
 که غالب در ترکیب آدم از این عنصر است و اگر بساطت خال مراد آنست که جزو  
 له خال گفته باشد و مراد نفس کلیه بود و مقصود از دور محیط دور عالم باشد و از خطّ  
 هر دو عالم ظاهر ملک و باطن ملکوت خواسته باشد که بقا آن متفرّع بنظور نفس  
 کلیه است و خطّ نفس و قلب آدم که از اول مراد نفس ناطقه انسانی بود و از ثانی  
 مراد قلب صنوبری مطابق ظاهر ملک و باطن ملکوت همچنین متفرّع بر آن نقطه بسیط  
 بود و اگر نه این معانی مقصود ناظم بوده که گفته شده مثل است که المعنی فی بطن الشاعر.  
 بیت:

از ان حال دل پر خون تبا هست      که عکس نقطه خال سیا هست  
 چون خاک مرکز عالم باشد قلب او بود و مطابق این صورت آنچه مرکز دایره  
 وجود آدمی خاکی بود هر آینه قلب آدمی بود و توان گفت که (۱۹۷) بواسطه مطابقت قلب  
 آدمی عکس قلب عالم است که آن خاک تیره سیا هست عکس هر آینه مطابق صورت  
 باشد. پس چنانچه عالم تیره دلست ما نیز تیره دل باشیم و تباهی همه از سیاهستی دلست  
 و هر چند میخواهد که ازین سیاهی بدر آید برون شد ندارد چه عکس از منزل صورت خود  
 نمی تواند گذشت و اگر نه عکس نبود و صورت آن خال خاک سیا هست و اگر خال را نفس  
 کلیه گیری و قلب که نفس ناطقه است عکس او داری همچنین دل برون شد از منزل  
 بساطت نفس کلیه ندارد زیرا که در بسیط الهی چون اجزا منتفی است احکام کثرت  
 مغلوب است و نسبت وحدت غالب. پس آنجا از نفس کلیه بوحدت عقل  
 کل میرسد و از وحدت عقل کل بوحدت واجب و وحدت در وحدت هیچ تمیزی نمی بخشد.

چنانچه در سیاهی تمیزی نیست. پس حال دل که از عدم تمییز تباہست چگونه به شود که او عکس  
خال سیاه بسیط است و در و راه بتمیز نیست :

ز خالش حال دل جز خون شدن نیست      کزان منزل ره بیرون شدن نیست

بوحده در نباشد هیچ کثرت      دو نقطه نبود اندر اصل وحدت

و اگر نیک تعمق روذ دغدغه نشود که نفس کلمه نقطه ایست و عقل کل نقطه و وحدت

واجب نقطه، پس چرا گفت که در منزل بساطت دو نقطه نیست زیرا که مراد از نقطه

آنست که وجود اصل داشته باشد و اینجا نفس عکسیست نه اصلی و عقل بجهت عکسیست

نه اصلی و اصل وحدت و عکس از ناشی و در و مضمحل ناظم چون در منزل بساطت اشارت

باضحلال کثرت کرد و کفنه بود که دل ما عکس خال بسیط است لاجرم میدید مطابقه

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 بر آورد و از سر حیرت گفت :

ندانم خال او عکس دل ماست      و یا دل عکس خال روی زیاست

ز عکس خال او دل کشت 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 ماصورت بسته باشد :

دل اندر روی او یا اوست خود دل



نظر، فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ، دل اندروی او باید که باشد یا خود بمقتضی،  
 "لا یسعنی ارضی و سمانی و لیسعنی قلب عبدی المؤمن" اورا در دل بوذن می شناید:  
 بن پوشیده کشت این راز مشکل

زیرا که دلایل و قرائن متعارض اند:

اگر هست این دل (ما) عکس آن حال چرامی باشد آخر مختلف حال

و بساطت حال اقتضای اختلاف احوال نمی کند و نکویند که دل را اختلاف  
 احوال نیست تا مگر مقرر توانند کرد که دل عکس حال بسیط است چه ناظم قدس سره  
 در اختلاف احوال دل می گوید. بیت:

کمی چون چشم مخمورش خرابست

درین مصرع تلویحست بغلبه احوال دل و مزید افاضه فیض بر انسان:

کمی چون زلف او در اضطرار است

و درین مصرع اشارتست بفرط تقلب دل و تجدد احوال سلسله ممکنات

و این دو معنی که گفته شد کسی داند که دانسته که مراد از چشم و زلف چیست؟

بیت:

کمی مسجد بود کاهی کشت است کمی دوزخ بود کاهی بهشت است

بر دل چون فکر طاعت غالب است مسجد است و چون خیال معصیت مستولست

۱- البقرة: ۱۱۵، در اصل باینما تُولَّوْا...

کنشت است، چون آتش هوا دروا فروخته است دوزخ و چون نور خدا درو  
متجلیست بهشت :

کمی روشن چو آن روی چو ماه است

ز ما نیست که آن عالم علوی بر و عکس افکند :

کمی تاریک چون خال سیا هست

کما هیست این که صفات بشری که از ظلمات عالم سفلیست بر و مستولی کردد

یا حال اول اشارت تجلیست و ثانی اشارت با ستار یا اول کشف و ثانی حجاب

یا اول وصال و مشاهده و ثانی بجران و مکابده . بیت :

کمی برتر شود از سفتم افلاک      کمی افتد بزیر توده خاک

درین بیت اشارتست بعروج و نزول یا وجود و فقد یا جمع و تفرقه یا سیر و وقفه

و کل ما هو من قبیل المذکور :

(۱۹۹) پس از زنده در رخ کردد دگر بار      شراب و شمع و شایه را طلب کار

احتمال دارد که درین بیت اشارت بعقده سالک باشد، چه سالک را گاه هست

که عقده ها بیش می آید از عشق مجاز و تلون حال و وقوع در مناهی بد و در باش قهر آلی

نعوذ بالله من ذلک و بیم آن هست که مبادا آنها مقدمات خذلان باشند که سالک

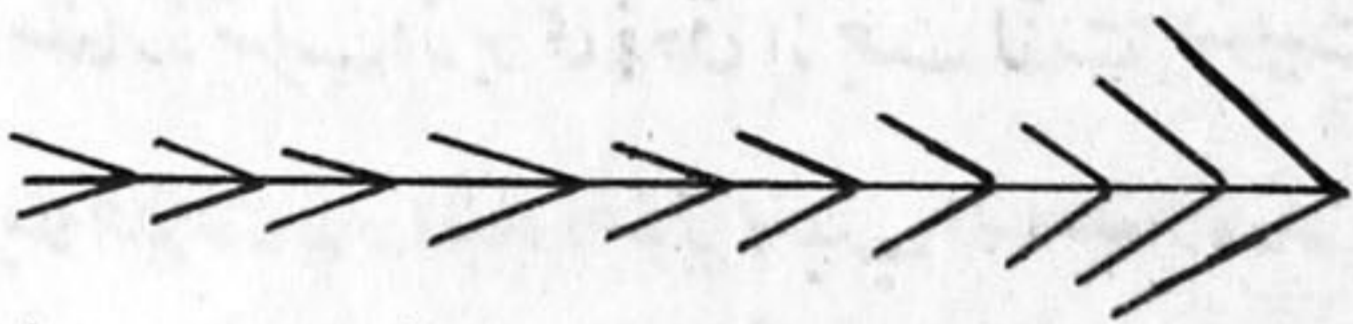
را به آب سیاه دریای تباہی فرو برد و هرگز با سر نیاید . چنانچه شیخ سعدی فرماید .

بیت :

درین ورطه کشتی فرو شد هزار      که بیدانشد تخته بر کنار

و امید آن نیز می توان داشت که از آن عقده چون شیخ صنعان بگذرد و بر تخته بر

گذشتن تا مراد حق تعالی از ایقاع آن واقع چه باشد رفع حجاب نوری و کسر انانیت او در صفات ملکی یا معرفت طرق حق و باطل بعلم اختیاری در مواقع آثار اسما، جلالی و جمالی و لعمری که از هزار یکی و از صد هزار اندکی عقبه ایشان باین مقاصد منتهی گردد یا نکردد. پس وظیفه وقت آن بود که درین منزل دعایا مقلب القلوب ثبت قلبی علی طاعتک“ ورد زبان جان گرداند و بران باشد که بیج مقدار از راه خدا بواسطه قدم هوا بر کناره نیفتد و راه خدای شرع پاک حضرت مصطفی است صلی الله علیه و سلم چه آنست منهاج عدل و صراط مستقیم چنانچه ابن مسعود رضی الله عنه روایت کند. “قال خط لنا رسول الله صلی الله علیه و سلم خطا ثم قال هذا سبیل الله ثم خط خطوطا عن یمنه و عن شماله و قال هذه سبل علی کل سبیل منها شیطان یدعو الیه و قراءه ”وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ“ الآية. رواه جماعة و الثقات. و مثال آن خط چنانچه در کتب حدیث کشیده اند اینست:



و بعد از آنکه معلوم است که اجتماع شراب و شمع و شاید مجازی که خمر و اسباب مناسبتی بود، هر کس را که واقع است از دعوت شیطان است و اگر ذکر آن اسامی از صاحب حالی شنوند (۲۰۰) که منظوم یا منشور یا بر زبان او گذرد یا از غیر صفا نمایند و نیز تواجده بر آن فرمایند، قرینیه حاصل بود بر آنکه آنها نزد او اشارت نیست بسوی

معانی که داخل (دخلاً) با صور منوییه ندارد چنانچه ناظم ابراز بعضی از آن مشارالیهما میکند درین سوال و جواب .

سؤال :

شراب و شمع و شاید راجه معنی است      خراباتی شدن آخر چه دغوی است

جواب :

شراب و شمع و شاید عین معنیست      که در هر صورتی حق 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 تجلیات الهی در مشاهده می آرند نه آنچه هست از ابواب مناہی و ملاہی چنانچه ناظم بعضی از آن صورتها اشارت میکند و می گوید :

شراب و شمع ذوق و نور عرفان      به بین شاید که از کس نیست پنهان

استعاره شراب از برای ذوق از جهت لذت معنویست و شمع از برای نور

عرفان بملاحظه مشاهده اشیاء معنویہ بسبب او استعاره رفته است و شاید گفته و

مراد او ذات حق تعالی مطلق است که تجلی با سَم الطاهر فرموده و این یک وجه بود از

اشارات ناظم در شراب و شمع و شاید که گذشت و اشارات دیگر دارد و در هر مرتبه

که مشارالیه مذکور شود مقصود صورتی از صور تجلیات حق بود، خواه مراتب کونی و

۱- ۴ : او .

۲- ۴ : نور و ذوق .

خواہ مراتب الہی اشارتی دیکر می کند. بیت :

شراب اینجا زجاجہ شمع مصباح بود شاہد فرغ نور ارواح  
و این معانی را اخذ از آیت، "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" فرموده باشد:  
ز شاہد بود دل موسی شمر شد شرابش آتش و شمعش شجر شد

شعلات جذبہ در دل موسی نیا و یجت الا از ظہور نور مطلق در صورت مقبہ،  
چہ مقصود او در صورت آتش اتی آنست ناراً جلوہ فلما آتھا نُورِی یا موسی  
إِنِّي أَنَا رَبُّكَ<sup>۲</sup> بنیاد سناذ و چون لذت روحانیتش از ان آتش بمنہا رسید باعتبار  
آن لذت آن آتش چنانچہ شاہد او بود، (۲۰۱) شراب او کشت و چون ہما  
آتش از شجر "مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" زبانہ نور  
می افروخت آن شجرش شمع آمد این اشاراتی بود کہ ناظم را در معاملہ کلیم علیہ  
الصلوٰۃ والسلام) روی نموده و در حکایت حال حضرت مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم  
جین فرمودہ :

شراب و شمع جام و نور اسری ست ولی شاہد ہما آیات کبری ست  
آنحضرت را لذت تام در شب معراج چگونه نبوده باشد کہ شراب حال "لی مح  
اللہ وقت لا یسعی ملک مقرب ولا نبی مرسل" اورا در جام آخر اسری

۱- التور: ۳۵.

۲- طہ: ۱۱-۱۲.

۳- القصص: ۳۰.

۴- ف: جان آن نور.

”سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ“<sup>۱</sup> آن شب ریختند و شمع ”نوراً اری“ که در تفحص بعض صحابه اشارت بآن فرمود، آن زمان برافروختند و در نشانهای ”لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ“<sup>۲</sup> که مشاهد آن غیبی بودند آنجا بیدیه ”مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ“<sup>۳</sup> آنچه دیدنی بود بوصف ”رأیت ربی فی احسن صورة“ بیدیه و چون هر صاحب حالی بقدر مرتبه خود از تجلیات الهی شاهد و شرابی یافته و تجلیات را زوال نیست، اخوان صفا که درین زمان باشند از طور ولایت که ختم نشده اگر نصیبی بچوبند بیابند. بیت :

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر      مشو غافل ز شاهد بازی آخر

شراب بچودی در کشش زمانی      مگر از دست خود یابی امانی

بچودی را شراب ازان گفته که درو شده مطربه دل است و زوال احکام عقل معاش و عدم فرق بین مظاہر الاشیاء فلا یعلم الارض من السماء، و از وصف بچودی معلوم شود که اگر ساک را سکر و ذهاب و غیبت دست ند، مست نباشد بلکه شراب نخورده باشد. بیت :

شرابی خور که جاش روی یارست      بیاله چشم مست باده خوارست

اینجا تشبیه است در روی بجام نظر با ستارست و در چشم به بیاله بملاحظه

۱- الاسراء (بنی اسرائیل) : ۱.

۲- النجم : ۱۸.      ۳- النجم : ۱۷.

۴- ف : مکش.

۵- در اصل : شکر.

صورت حدقه دیگر جامع میان روی یار و چشم مست باده خوار و میان جام و بیاله توسط  
و تسبب است که چنانچه بواسطه جام و بیاله شراب میخورند بسبب نظر در دایره کون و مشاهد  
(۲۰۲) ظهور نور مکون در و نظر لذت معنوی می یابند و مست می گردند و از خود میروند و  
غایب از خود می شود و این معنی که ناظم درین بیت قصد کرده از دو بیت اول قصیده  
فارضیه مستفاد است که فرموده :

سقتنی حیا الحب راحة مقلتی	و کاسی حیا من عن الحسن حلیت
و بالحدق استغنیت عن قدحی من	شما یلها لا من شمولی نشوتی :
شرابی را طلب بی کاسه و جام	شرابی باده خوار کاسه آشام

درین بیت نفی شراب صورت بواسطه نفی ساغر و جام لازم آمد و اثبات  
شراب معنی و صفت او که چون آن خورده شود لذتی که از شراب کنده و ساقی بنده  
نفس اماره رامی بوذ آخر شود و آن زمان شراب نباشد الا تجلی الایات از وجه  
مطلق بعد از فنا کونیات و محو آن از روی زمین دل بنسبت "کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا  
فَانِ وَيُنْقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ" خوش کسانی که شاربان  
خمری خازند "وَسَقُّهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا" چه لطیفه ایست ظهور در

۱- در اصل : استغنیت .

۲- ۴ : ساغر .

۳- ۴ : شرابی باده خوار و ساقی آسام .

۴- الرحمن : ۲۶-۲۷ .

۵- الانسان (الدهر) : ۲۱ .

صفت شراب معنی که چنانکه آب ظهور رافع حدث و خبت است، این شراب نیز آشامنده  
خود را پاک می گرداند از حدث خودی و خبت خود بینی. چنانچه ناظم گوید:  
شرابی خور ز جام وجه باقی      سقلم ربهتم او راست ساقی  
ظهور آن می بود کز لوٹ هستی      ترا پاکی دهد در وقت مستی

چون کسی را این باذہ داذہ شوذ و مزاج دلش بتاب آن گرم کرده، در دل  
او حرکات و اضطراب پیدا آید و اثر آن بر زبان گذر کند کلمات او همه شطیحات "انالحن"  
و "سبحانی" و "لیس فی جنتی" باشد، اهل ظاہر برو انکار کنند، ملحد و کافر و بد مردش خوانند.  
این ملامت نسبت با او از اسباب کمال او شوذ و بنسبت با ملامت کران از اسباب  
نقصان ایشان و بر فرض که کسی وقوع این حال را ظلمت این شطیحات حجابیست و  
کناهی چون با استغفار حجاب و کناه او مرتفع کرده، قرب او بمقتضی "التائب من الذنب  
کمن لا ذنب له"، نزد حق تعالی همان بود که پیش از بعد بود (۲۰۳) و فایده او را حاصل  
گشته که حجاب ظلمت شناخته باشد و بان رسیدن داران که شسته و عجز و فنا او را بعد  
آن حاصل شد اما حجاب نور و قوت بر ظاہر که منافات با شطیحات دارد چون صاحب  
خرد را بکبر و انانیت آورد بسبب آن از قرب حق دور کرد و در خودی و خود نمائی باشد. لاجرا  
صاحب ظلمت اول و عجز و نیستی آخر آدم مشرب بود و صاحب نور اول و غرور و هستی آخر شیطان  
طور باشد آن یکی از ظلمت یافته مقصود و این یکی از نور گشته مردود تا ناظم تحریر بکشیدن  
شراب بخوردی میکند و چشیدن چاشنی شطیح که از تخمین مزاج دل حصول می یابد میگوید:





جهان جان درو شکل جابست      جنابش اولیائی را قابست  
 متان این شراب در سلسله موجودات بنوبت نوشا نوشش در گرفته اند اول  
 چاشنی آن بگام عقل کل رسیده است که از هستی مطلق، اولاً بوذ بیط او صورت  
 نمود بسته و دیگر نفس کل که هم بوصف بساطت بواسطت او نمایش یافته و اضافه هر یکی بلفظ  
 کل یا بیانی باشد بان معنی که کوئیا اول عین همه عقول است و ثانی همه عین همه نفوس  
 و ازین جهت گفتیم که کوئیا چنانست که وصف کلیت که مستلزم اجزاست در بسایط موجه  
 نیست و باضافه در اول افاده آن تخصیص کند که تسخیر موجودات بسبب اوست چنانچه  
 تسخیر ناقه بعقال و در ثانی افاده آنکه تدبیر ممکنات بواسطه اوست چنانچه تدبیر بدن بند نخون او  
 چنانکه گوید. بیت :

شده زو عقل کل حیران و مدبوش      فاده نفس کل را حلقه در کوش  
 همه عالم چو یک فخانه اوست      دل هر ذره پیمان اوست  
 فخانه باعتبار اجمال فیض فرموده و پیمان باعتبار تفصیل. بیت :  
 خرد مست و ملائک مست و جان مست      هوامست و زمین مست آسمان مست  
 شراب ظهور ظهور نور هستی که تجلیات ذات و صفات و اسما و افعال و آثار باشد  
 و در طاسات اجزاء عالم و کاسات کلهها افراد بنی آدم ریخته است اما طایفه را صاف رسیده  
 و فرقه را درد، و جمعی را آمیخته خرد و فرشته<sup>۳</sup> و جان در صفا صاف هم کاسه اند، اما هر

۱- ف: جهان و جان.

۲- ف: جابش.

۳- در اصل نوشته.

یک راسر آوازی بگل افنازه است و نبوی جدا با ساقی در مخا طبه اند خرد صهاره  
 مباحات می پویند که هر کس را که ازین بازه بچشانند از حال ما چه داند و ماید گرا<sup>۱</sup>  
 اولوالالباب<sup>۱</sup>، فرشتگان ستر مرتبه باز میجویند که، "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ  
 يُسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" (۲۰۵) جانها از شان خود باز  
 می گویند که ما ایم مخصوصان "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"<sup>۲</sup> هوا و زمین و آسمان روی در  
 روی هم آورده هر یک رازی باز سری آرند، هوا از عزت خود دم میزند که "لَا تَسْبُو الرُّوحَ فَآ  
 مِنْ نَفْسِ الرَّحْمٰنِ" زمین قدم در بساط بیان کرامت خود می نهد که در شان من آمده است  
 که "وَالْأَرْضُ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ"<sup>۳</sup> آسمان دست در مدحت بالامی زند که  
 مرا همین بس که حکایت حال من شده است کریمه<sup>۴</sup> و السَّمَا بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ<sup>۵</sup>  
 ایادی این بازه آسمان را پرخ آورده و در طلب مزیدی می کند و دل انسان را در هوس  
 این نشوه بباذ داذه تا ناظم می گویند. بیت :

هوا در دل به امید یکی بوست <sup>۶</sup>	فلک سرکشته از وی دز بکاپوست <sup>۵</sup>
ز جرعه ریخته دردی برین خاک <sup>۷</sup>	ملائک خورده صاف از کوزه پاک

۱- البقرة: ۲۶۹ و البقرة: ۳۱.

۲- الاسراء: ۸۵.

۳ و ۴- الذریت: ۴۸ و ۴۷.

۵- ف: میگا پوی.

۶- ف: بوی.

۷- ف: بجرعه.

دزین بیت اشارتست بتجرد جواهر ملایکه از مواد و بمزید کثافت ماده خاک از  
میان مواد عالم کون و فساد :

عناصر کشته زان یک جرعه سرخوش      فقاد که در آب و که در آتش  
و هم از جنس جرعه که بخاک ریخته اند، سایر عناصر را بکیفیات مادی مست و  
متکیف گردانیده اند، در عرقاب مستی بعرق آب بیطاقی افتاده و از تاب می آب  
می شوند و از فرط حرارت کوئی در آتش نشسته اند :

ز بوی جرعه کافاد در خاک      بر آمد آدمی تا شد بر افلاک  
اشارت میکند که اگرچه آدمی از خاکست جرعه بخاک رسیده که در آدمی نشوئه او سبب  
عروج بر افلاکست با وجود این که گفته شد که نصیب خاک از دردی شراب ففیض است  
آن دردی اگرچه بنسبت با جرعه عقول و نفوس و ارواح مجرد تیره است اما در  
ذات خود چنان صافیست که از تلاؤ او صفا در عناصر بیدامی کردد و مواد آن وقت  
بیدامی کند بچشیتی که در کسوت اجزائ نبات روح بناتی می آید و در صورت انحره  
لطیفه قوای حیوانی میشود، ناظم میکوید :

ز عکس او تن پر مرده جان کشت      ز تابش جان افسرده روان کشت  
مشارب اهل عالم همه از شرب این شراب (۲۰۶) تحقق داره و اخلاف مطالب  
نیز همه بواسطه او واقع است، چنانچه ناظم نظم می گوید. بیت :

جهانی خلق از دست کشته دایم      ز خان و مان خود برگشته دایم  
یکی از بوی در دیش عاقل آمد  
چون عاقل بعقل معاش که حکیم طبیعی است :

یکی از رنگ صافش ناقل آمد  
 چون لبیب بلبت معاد که حکیم الهیست :  
 یکی از نیم جرعه کشته صادق      یکی از یک صراحی کشته عاشق  
 در آنجا که فیض مثل جرعه ایست مستفیض را صادق میخوانند چه وقوع حرارت دل  
 بسوی مطلوب متحقق است و طلب هست امانه با فراط و آنجا که فیض مثلا بقدر یک  
 صراحی مقدر است مستفیض را عاشق می داند زیرا که حرارت و طلب بغایت رسیده  
 است و افراط این معنی عشق است پس درین عشق بجائی می رسد که تعبیر از آن ناظم  
 قدس سره باین عبارت میفرماید که می آید :

یکی دیگر فرو برده بیک بار      می و میخانه و ساقی و می خوار  
 کشیده جمله و مانده دهن باز      زهی دریای دل رند سرافراز  
 در آشامیده هستی را بیک بار      فراغت یافته ز افسار و انکار

لذت از می معرفت جمع اسما او را حاصل شد و عشقتش آخر نشد دیگر لذت  
 معرفت اصل دل که جای ادراک معانی اسما الهی و کیانی و انسانیست روزی چنان  
 کشت و عشقتش بپایان نیامد پس لذت معرفت جناب الهیت و حضرت  
 و حدیث که ساقی "وَسَقَمُ رَبُّهُمْ" اوست نصیبتش افتاد و همچنان عشقتش باقی  
 ماند چه جای آنکه لذت از مشاهده هستی مطلق دارد و هنوز طلب لذت می کند و درین  
 طلب احوالی که او را واقع می کرد کاهی عامه را بانکار می دارد و کاهی با فترار

می آرد و او ملتفت حال کس نیست و بلذت خود مشغول است و لذتش در مشاهد انوار تجلیست که آثار آن چگونه در منظر ظاهر می شود، پس ترک ملاحظه منظر نتوان کرد بلکه بر آنست که بنهایت لذت خود رسد در مقام فنا مثبتت بدامن منظر اکمل که او مرد خداست و ناظم (۲۰۷) اشارت باین معنی دارد که گفت:

شده فارغ ز زهد خشک طامات گرفتہ دامن بیر خرابات

مراد از بیر خرابات اینجا کاملیست که مرید را بر ترک رسوم و عادات می دارد و بنهایت این ارشاد مؤدبیت بانکه راه فقر و فنا می سپارد و لهذا در کلام آئینده باین معنی اشعار هست. چنانچه گفت:

(اشارت بخراباتیان):

خراباتی شدن از خود رهائیست خودی کفرست اگر خود پارسائیست

خرابات علم آن دور مجتهد است که در آن رنود و او باش بلاهی و مناهای مشغول می شوند و اسباب آنها آنجا آماده است و اتصاف آن خرابی یا از جهت صورت آن محل باشد که دور از عمارت شهر معهودست که واقع شود. پس بواسطه بعد از عمرانش خراب گفته اند یا بسبب خرابی حال اهل آنکه از نیکنای به بدنامی افتاده اند و خانه اعمال صالحه خراب و سپاه کرده اند و صوفیان لفظ خرابات را یا از برای دل شکسته استعاره کنند باعتبار حدیث "انا عند المنکسرة قلوبهم" یا از جهت مقام فنا ساکن، اما در اول خرابی شکسته ظاهر است و در ثانی مراد خرابی در رسوم و عادات است.

پس نزد درویشان مرد دل شکسته فانی خراباتی ایشان باشد و این خراباتی از خود گذشته باشد که اگر از خودی نگذشته است این خودی در راه توحید حجاب است و آنست که کفر معنویست، چه کفر صوری پوشیدن دین حق است بدین باطل و این کفر پوشیدن معنی وحدت مطلقه است به صورتی که از عالم کثرت آنرا در نظر آرند که خود همه صورت صلاحیت چه جای صورت فساد. پس مقصود اینجا آن بود که همه صورتها که معنی وحدت مطلقه می پوشند از نظر مشاهده بیفکنند و ناظم قدس سره از اینجا گفت: بیت:

نشانی داده اندت از خرابات که التوحید استفاط الاضافات

خرابات از جهان بی مثالیت

از جهت آنکه در فنا هیچ نیست بس چگونه در آنجا مثال چیزی بود:

مقام عاشقان لا ابالیست

ایشان که بعشق وحدت مطلق از ترک رسوم و عادات بلکه ترک خود و ماسوی

الله پاک ندارند:

خرابات آشیان مرغ جانست

جه روح مجرد است. مقام فناست و رفع تعلقات که با تجرد روح مناسبت

دارد:

خرابات آستان لامکانست

جه این مقام است که در صورتها و منظوم و محو میشود، پس ساکنان آنجا از فضای

صور زمان و مکان و انخوان بمعانی لازمان و لامکان و لاتعین میرسد چنانچه از

آستان به بنیان رسند :

خراباتی خراب اندر خرابست که در صحرائی او عالم سرابست

بلی مقام فنا جینست زیرا که اول در او خرابی افعال سالک واقع میشود

دیگر خرابی صفات دیگر بجای رفع تعین ذات او و در این مقامست که سالک

معلوم میکند که ماسوی الله که از نظر او مرتفع شده خود هیچ نبوذ بلکه نمایشی بود که مینموز

چنانچه سرآب که مینماید که آبست و نه آبست . بیت :

خراباتیست بیحد 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 مشاهده سر عدم مطلق نیست و در هر مرتبه این مشاهده فانیان مطلق حساب

مقام باشد که اگر چه 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 هر چه غالباً قید خاطر میباشند 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 بخودی و غیبوبت از تعین

بشریت دست ندهد شرب آن لازم بود از صافی او چون بخودی از آثار تجلی جمال

و از دردی آن چون بخودی از آثار تجلی جلال و از بعث اشارت تا سوال که میرسد



آنچه ما گفتیم در میتوان یافت دریاب که در خرابات معنی چه میگوید. بیت :  
 اگر صد سال در وی میشتابی نه کسرا و نه خود (را) بازیابی  
 که هیچ اندر او بی پا و بیسر همه نه مومن و نه نیز کافر  
 شراب بخودی در سر گرفت بترک جمله خیر و شر گرفته  
 شرابی خورده هر یک بی لب و کام فراغت یافته از تنگ و از نام  
 حدیث ما جراء شطح<sup>۳</sup> طامات خیال خلوت و نور و کرامات  
 بهوی در دنی از دست داده ز ذوق نیستی مست او فاده  
 عصا و کوزه و تسبیح و مسواک کرو کرده بدردی جمله را پاک  
 میان آب و گل افغان و خیزان بجای اشک خون از دیده ریزان  
 دمی از سر خوشی در عالم راز شده چون شاطران کردن برافراز  
 کسی از روسیاهی رو بدیوار کمی از سرخ روئی رو بدیوار  
 کسی اندر سماع شوق جانان شده بی پا و سر چون چرخ کردن  
 بهر نغمه که از مطرب شنیده بدو وجدی از ان عالم رسیده  
 سماع جان نه آخر صوت و گفتنت<sup>۴</sup> که در هر پرده تری نهفتنت<sup>۷</sup>

۱- F: خود را و نه کس را.

۲- F: اندرو. ۳- F: شطح و طامات.

۴- F: رکوه.

۵- F: بر سردار.

۶- F: حرفت.

۷- F: سگرفت.

ز سر بیرون کشید دلخ ده تو	مجرد کشته از هر رنگ و هر بو
فروشته بدان صاف مرق	همه رنگ سیاه و سبز و ازرق
یکی بیانه خورده از می صاف	شده زان صوفی صافی زاد صاف
بجان خاک مزابل پاک رفته	ز هر چه آن دید از صد یک نكفته
گرفته دامن رندان حنار	ز شیخی و مریدی کشته بزار
چه شیخی و مریدی این چه قید است	چه جای زهد و تقوی این چه شید است

چون صافی جانکه گفت از اوصاف بیرون آمد با اشیاء خسیسه جان بمرمت است که با اشیاء نفیسه و در این حال تتبع رندان معنوی که مستان شراب تجلی اند می کند که تجلی چون مخصوص به منظر می دون منظر می نیست با همه بیک منوال در معامله است (۲۰۸) و با وجود این معنی تمکن و وقار رسمی از و مسلوب بود تا با همه بنشینند و با همه بگویند و بشنود بطبع خوشش روی کشاده بسر برد و گاه نیز مزاج مباح از و در وجود آید و در تمکین و حشمت باطنی کوه کران و آسمان بلند بود و حال حضرت ولایت پناه امام المتقین و قبله الموحدين امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیه سلام الله و کرم الله وجهه الاکرم جنین بوذه است. لا جرم دل (در ؟) امر خلافت ظاهری دیگران در شان او اندیشه می نمودند که چون با همه ذرات بمثال آفتاب عالم تاب در میانست مبادا که از و کار خلافت همیا نکرده و حال آنکه چون هیچ چیز قید

۱-۴: چه جای زهد و تقوی این چه قید است

چه شیخی و مریدی این چه شید است

او نیست هیچ چیز در هیچ امر نیز مانع او نباشد و او است که صاحب جمع مراتب است  
و خداوند القاب و مناقب مولانا روم گویند :

جمع صورت با چنان معنی ژرف نیست ممکن جز ز سلطانی شکر

هر چه کند برای خدا باشد نه بروی و ریا باشد. بیت :

اگر روی تو باشد در که و مه بت و زتار و ترسانی ترا به

می تواند بود که بت و زتار و ترسانی ظاهر خواسته باشد که چون ریا شرک خفیه است

و این اشیا از لوازم شرک جلی آن دیرتر زایل شود بواسطه بطانت و این زودتر بسبب

ظهور. پس این امور مذکوره به از ریا بود و می شنایند که از بت و زتار و ترسانی امور معنویه

قصد کرده باشد چنانچه در سوال آینده اشارت بان می کند و میگویند :

سوال :

بت و زتار و ترسانی درین کوی همه کفرست اگر نه چیست بر کوی

جواب :

بت اینجا منظر عشقست و وحدت بود زتار بستن عقد خدمت

شیخ عراقی رحمه الله علیه در لمعات لفظ عشق را از برای وجود بخت و وحدت

مطلق تعیین کرده است و ناظم می گویند مراد از بت درین اصطلاح منظر عشق است

پس توان گفت که باین منظر عین عالم خواسته اجمالا یا اجزای اعیان او تفصیلا

(۲۰۹) یا خود مراد نوع انسان بود با قصد افراد جمعا و تفصیلا یا فرد اکمل. قاسم الانوار  
کویذ این ابیات. بیه :

ای دل دلدار من نام تو امروز چیست؟	ای بت عیار من نام تو امروز چیست
ای مه سیار من نام تو امروز چیست؟	هر دو جهان نام تو قصه و بیخام تو
قاسم انوار من نام تو امروز چیست؟	اول آخر توئی باطن و ظاهر توئی

و چون معنی بت در این اصطلاح معلوم شده بیاید دانست که اگر وجه وحدت  
مطلق درین بت مشاهده رود روی بجانب این بیت (بت) کردن ممنوع نباشد و الا  
خواه صورت عالم و خواه صورت آدم که چون حجاب وحدت مطلق شود ازان روی  
بباید کرد ایندن. مولانا میفرماید. بیت :

بت پرستی کر بمانی در صورت      صورتش بگذار و در معنی نکر

و بملاحظه وحدت حق چون ملازمت منظر او کند خدمتی شایسته و طاعتی  
بایسته بود و زنا و موهدان آن باشد و درین مشهد کفر و دین هر دو برادر گریاس  
عزت هستی مطلق و قوف کرده اند و پرستش پرستنده از حجاب ایشان درگذرند  
است و بعین توحید رسند و اشارت باین معنی میکنند که می کویذ. بیت  
چو کفر و دین بود قائم هستی      شود توحید عین بت پرستی  
چو اشیا هستی را منظر      ازان جمله یکی بت باشد آخر  
نکو اندیشه کن ای مرد عاقل      که بت از روی هستی نیست باطل

بدان کایزد تعالی خالق اوست  
 وجود اینجا که باشد محض خیرست  
 ز نیکو هر چه نیکو گشت نیکوست  
 اگر شتر لیسیت در وی آن ز غیرست

بباید دانست که مراد او غالباً از مضامین این ابیات والله اعلم بالسرائر  
 آنست که هستی مطلق که نزد او عین حق متجلیست ظهوری عام در مراتب موجودات  
 باسرها که نه موجودند بمنزله او و اعتبار وجودشان می رود و هر موجودی  
 ازین معتبرات منظر لیسیت باعتبار ظهور وجود مطلق در (۲۱۰) و ظهور وجود مطلق  
 امر لیسیت حقیقی اما اضافه آن ظهور بسوی این منظر امر لیسیت اعتباری پس اگر  
 نیک تعمق کرده شود وجود مطلق بخود ظاهر باشد نه بمنظر چه منظر وجود اعتباری  
 ندارد "والاعتباری عدمی بالنظر الی الخارج عن العقل" و نظر باعتبار عقل منظر را  
 وجود مطلقاً بمنظر ظاهر بود و اگر کوئی در منظر ظاهر است لا باس به، و ازین ظرفیت  
 معقوله حلولی لازم نمی آید بتخصیص که منظری بحقیقت نیست و بالا اعتبار که هست  
 ظهور وجود مطلق نسبت با تمام مظاہر علی السویه بود، خواه مظاہر امور عقلیه باشد که  
 نکویم وجود خارجی اعتباری دارند و خواه امور خارجی اعتباریه که کوئیم که بحقیقت  
 هم معتبرات عقل اند و چرا گفتیم که نسبت وجود مطلق در ظهور بسوی همه مظاہر  
 علی السویه است، از جهت آنکه او ظاهر است در همه پس همه منظر او باشد و  
 بودن ظهور او در همه امری واحد است همچنانچه بودن همه منظر او امری واحد است،  
 پس منظر لیسیت ظهور وجود مطلق ازین حیثیت چه معقولات و چه محسوسات چه ذهنیات

۱- ف: صادر.

۲- ف: آنجا.

و چه خارجیات همه را ثابت است و همه در امر منظر بوذن مساوی اند و چون اعتباراً  
 ظهور وجود مطلق درین مظاہر معتبر کرده شد، هر منطری با اندازه خود عند العقل متعین  
 گشت، اندازه بعضی بوذن او در ذہن است بی اعتبار وجود خارجی و اندازه بعضی  
 بودن او در خارج باعتبار عقل و وجود اشیا سوی اللہ تعالیٰ کہ امر نسبت اعتباری  
 نزد این طایفه ازین دو مرتبہ بیرون نیست عقلی محض و خارجی اعتباری همه اشیا در  
 ہر دو مرتبہ منظر ظهور وجود مطلق و این منظر بوذن شان خیر محض، چه منظر ظهور او بیند و  
 ظهور او خیر محض است و چون معلوم شد کہ مظاہر در اعتبار عقل حکم بوجود شان میروند  
 اگر اعتبار شان نکنند نتوان گفت کہ وجود مطلق را ظهور نیست، چه او بی اعتبار مظاہر  
 متحقق است و متحقق ظاہر بنفسہ باشد. پس ظهور او را کہ نسبت بمظاہر معتبرہ  
 داده باشند بفایده مظاہر (۲۱۱) راجع باشد بحقیقت نہ بفایده او چه بظہور او و  
 مظاہر تعینات مظاہر ظاہر شد بواسطہ این ظہور حکم بوجود شان رفت و از اینجا بحقیقت معلوم  
 گشت کہ مظاہر تا نسبت ظہور حق بسوی ایشان داده نشد، حکم بر وجود شان رفت،  
 پس مظاہر ظاہر بظہورہ باشند نہ ظاہر باعیانہا و ازین تقریر متفطن بدانند کہ  
 مشاہد حکم و جوب و امکان در وجود واجب تعالیٰ و وجود ممکن چیست؟ و ممکن  
 بعینہ نہ متحقق است و بظہور واجب متحقق و واجب تعالیٰ بعینہ متحقق و در  
 ممکن ظاہر فہم من فہم و چنانچہ تحقق الواجب بعینہ خیر است، تحقق الممكن بالواجب  
 خیر باشد و تحقق است کہ آنرا وجود میخوانند پس راست باشد سخن انکرمی گویند  
 وجود مطلقاً یعنی در واجب و در ممکن خیر محض است و چون این خیر محض در ہمہ موجود  
 است، خواه سفلیات و خواه علیات خواه ظلمات و خواه نور بر وجود ہمہ منظر مطلق

را که حضرت حق است تعالی شانہ ستایش باید گفت بر وجهی که در قرآن مجید فرموده است:

”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ . الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَ  
 جَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ثُمَّ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا اَبْرَیْهِمْ یَعْدِلُوْنَ هُوَ الَّذِیْ  
 خَلَقَهُمْ مِنْ طِیْنٍ ثُمَّ قَضٰی اَجَلًا وَّ اَجَلًا مُّسَمًّیْ عِنْدَہٗ ثُمَّ اَنْتُمْ تَمْتَرُوْنَ وَ هُوَ  
 اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَ فِی الْاَرْضِ یَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَہْرَكُمْ وَ یَعْلَمُ مَا تَكْسِبُوْنَ“ شرح

سخن وجود و خیریت او و ظهور او در مراتب و تعیین مظاہر نسبت با او و خلق بودن  
 شان که در ابیات ناظم بود، اینست که گفته آمد و اما شکر که گفت که از غیر است  
 شرح آن اینست که مظاہر با سرها که موجودات اعتباریہ اند چون نہ محقق الوجودند  
 نسبت با محقق الوجود که حق است تعالی شانہ غیر باشند و شر بنسبت با خیر که  
 وجود بود عدم باشد، پس هر چه حکم کرده شود بآنکه عدم است یا بعدم راجع است  
 شر بود و ما سوی اللہ چون تحقیقی بخود ندارد عدم است من وجہ عدم التحقق  
 بعینہ و در مراتب او ہمہ چیز بعدم راجع زیرا کہ بحسب تضاد و تقابل از غلبہ آثار  
 بعضی آثار بعضی دیگر زایل میشود (۲۱۲) چنانکہ 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 میت از اجتماع روی بتفرق و تلاشی می آرد. پس بعضی بغلبہ آثار بعضی  
 لایزال از حین ظهوری افتد و در پرده اختفای روند، اختفا شان کہ عدم الظهور  
 است نزد ارباب ظهور بعدم الوجود تسمیہ می یابند و عدم الوجود چون مستلزم عدم

ظهور وجود مطلق است در صورت وجود ایشان که خیر محض است، هر آینه شر بود و  
 شر از غیر چه از تقابل و تضاد غیر شر ظاهر شد و سوالی بیاید که گفتی که شر از غیر است  
 که ماسوی الله است و حال آنکه اعتقاد باید کرد که خیر و شر بتقدیر خداست میگوئیم  
 منافاتی نیست بواسطه آنکه تقابل و تضاد اشیا که منشاء شر است اندازه از ظهور  
 وجود مطلق یافته اند که در علم الهی چنان بوده اند که نموده اند و تا ظهور وجود مطلق در  
 وجود مقیده نشده موجودات مقیده بحدی که مابیات ایشان در علم بر آن بوده  
 عین نیافته اند پس شر در ایشان بواسطه تقابل و تضاد از تقدیر ازلی بود که حکم  
 علم حق است و خیرشان که وجود ایشان و لوازم است هم بتقدیر ازلی که حکم علم الهی  
 است باشد و تحقیق این بحث بان باز کردد که اگر نسبت ظهور وجود مطلق که در  
 تحقق احتیاج بغير ندارد بسوی وجود مقیده اعتباری حاصل است وجود مقیده هست  
 و خیر هست و اگر آن نسبت حاصل نیست وجود مقیده نیست و شر هست پس  
 خیر و شر هر دو تابع ظهور او باشند ظهوری که باندازه قبول هر مابیتی در آن مابیت  
 واقع می شود 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 شر که نسبت عدم است در ممکن از عدم ظهور واجب در واقع  
 است و ظهور وجود که خیر است و وقوع عدم که شر است از آن اندازه است که  
 مذکور شد و آن اندازه تقدیر ازلیست پس خیر و شر بتقدیر باشد، اما خیر بتقدیر  
 بواسطه ظهور وجود مطلق در ممکن بوصف خاص بود (۲۱۳) و شر بتقدیر بسبب آن  
 بود که مابیت ممکن آن ظهور خاص پذیرفته و از جهت ناپذیرفتن ظهور نسبت شر



بسوی ممکن کنند و پذیرفتن ما هیئت ممکن ظهور واجب را بوجه خاص در ظاهر اسباب  
 باشد و بر آنها اسباب وجودی اطلاق توان کرد و ناپذیرفتن ما هیئت ممکن ظهور واجب  
 را بوجه خاص، همچنین در ظاهر اسباب دارد و آنها را اسباب عدمی توان گفت  
 و اول اسباب خیر و ثانی اسباب شر و در جمله به بینیم که چه چیزها مؤدی  
 بظلمت است که واقع می شود در مراتب موجودات و چه چیزها مقتضی بنور است  
 که حاصل می گردد، آنچه مؤدی بظلمت باشد اسباب شر بود و آنچه مقتضی بنور اسباب  
 خیر زیرا که ظلمت نامناینده 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 دیده دلما بیدار بود و حقیقت کفر آنکه آن نور از دیده  
 دلما پنهان. پس هر کس را که چشم بصیرت کشاده باشد بسوی ظهور وجود مطلق و  
 آن ظهور را در همه مظاهیر مشاهده نماید و اگر بر فرض در بت و بت پرست و تنگدانه نگاه کند،  
 آن ظهور از همه در مشاهده آرد اولاً بوصف عام که در همه جا که هست هم این ظهور مشاهده  
 است اینجا در بت و (بت پرست و تنگدانه و جانی دیگر در محراب و نماز گزار و مسجد  
 و همه در منظریت 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 منظریتی با اندازه آن منظر آن  
 ظهور را و جمیست در منظر بت و چه آن ظهور و صف جلال دارد که جلال قبض  
 ادراک ازان ظهور است و بت نسبت بابت پرست چنین واقع است که بصورت  
 او مشغول می گردد و از ظهور وجود مطلق در و غافل می شود. پس بتر و صف

جلال از ادراک آن ظهور ممنوع است و در منظر (۲۱۴) محراب وجه آن ظهور وصف  
جمال دارد که جمال بسط ادراک دارد در آن ظهور است و محراب نسبت با نماز گزار جنین  
واقع است که بواسطه صورت او از مشغولی بجهات متفرقه و صور مختلفه باز می آید  
و از ظهور وجود مطلق آگاه می شود، پس بس و وصف جمال وقوع آن ادراک دست  
میدهد فشتان بین صورت الوثن و صورت المحراب فلا یقال انهما سیان پس روی از  
بت بیاید کردانید که روی بمحراب آرند از برای آنکه درین وجه که گفته شد حقیقت ایمان  
که بیدانی ظهور وجود مطلق است بر بصیرت نماز گزار جلوه می کند و در بت حقیقت کفر  
که نابیدانی ظهور وجود مطلق است نسبت با دیده دل بت پرست روی می نماید و  
اگر حال بت پرست چنان شود که ستر جلال در منظر بت باز ستر جمال شود بت پرست  
بصورت بت مشغول نگردد و ظهور وجود مطلقش در آن منظر مدزک کرده، آن بت  
محراب او باشند نه بت او و اگر حال نماز گزار چنان شود که ستر جمال و منظر محراب  
باز ستر جلال شود، نماز گزار بصورت محراب از مشغولی بصورت متفرقه باز نتواند آمد  
بلکه شغل بصورتی دیگر با آن اشغال جمع گردد و بان صورتها از ادراک ظهور وجود مطلق  
بازماند 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 رفتی که کمال تعیین و صنعی چند از  
برای مدد حصول ادراک ظهور وجود مطلق کرده اند، هم بمدد نور آن ظهور و صور شرعی  
آنهاست که بواسطه آن مقصود مذکور می توان رسید و صنع کرده اند از مشغولی بصورتی  
چند که موانع آن ادراک اند دستة الله بر آن جاری گشته که بواسطه صور شرعی  
با ادراک ظهور وجود مطلق رسد و بسبب امور منهیة غیر مشروعه از آن ادراک بازماند

و بصورت آن امور محبوب کردند و اگر برخلاف جریان این سنت که گفته شد بت پرست  
بصوت بت از آن ادراک مقصود (۲۱۵) باز نمادی حق پرست بودی نه بت پرست،  
و نظری دیگر آنکه چون همه صورتی باندازه هاء خویش که در علم الہی بر آن بوزہ اینجا نموده  
و مخلوقیت آنها به نسبت با خالق که آن ذات مطلق متحقق بعینہ ظاہری غیر است،  
این معنی دارد که همه مظهر ظهور او واقع اند با اختیار او که عبارتست از مطابقت حال اعیان  
خارجیہ اعتباریہ با احوال آن اعیان در علم ازلی الہی پس همه مخلوق او باشند و در  
همه مخلوقی حکمتی بود و آنچه آنکه محراب و مسجد بجاری آفریده شده باشند بت و بتکده از برای کاری  
بود اما غرض مؤمن بسنت الہی از محراب و مسجد حاصل بود نه از بت و بتکده و محراب و مسجد  
از اسباب ہدایت او باشند نہ بت و بتکده، چنانکہ بت و بتکده بسنت الہی از اسباب  
ضلالت کافر است و غرض شیطان و نفس امارہ از آن حاصل آنچه گفته شد  
بنا بر مذہب ناظم بود و می تواند بود کہ بنظر مذہب ما نیز ابیات این بحث موجب  
کردن بانکہ از ابواب اعتقاد دست کہ بت پرستی بت پرست را بقاعدہ "بالقدر خیرہ و شرہ"  
گویند کہ در ایمان و توجید دخلی دارد کہ موحد آن بود کہ شرعاً تصدیق کند بانکہ کفر و دین  
ہمہ وجود از ارادت و مشیت حق تعالی یافته اند و بوجود مراد حق تعالی قائم اند و از  
جملہ مراد او یکی وجود بت است و چون مراد او بی حکمتی نباشد وجود بت را عبث نتوان  
گفت و از آن رو کہ خالق حکیم آنرا آفریده است نظر بصانعیت او صنع بدش  
نخوانند و وجود او را از ہمہ جہتی شرک گویند، چہ بنظر با کریمہ "وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا اِسْبَاحٌ

بِحَمْدِهِ<sup>۱</sup> او نیز در وجود خالق خود را مستحیست و حاصل ما سبق ذکره از مذهب  
ناظم که طرز صوفی حکیم است و آنچه این زمان گفته شد از مذهب متکلم همه از فحادی  
و مطاوی ابیاتی که می آید معلوم می توان کرد و هر بیتی را بمفرد از آن شرح نکردیم که کتاب  
در از می کرد و رعبات مردم سست است و طباع نازک و از تطویل مجتنب<sup>۲</sup> (۲۱۶) باری بهر  
مذهب چون نظر بخلق کنند باید که از حق غافل نباشند. چنانچه می گویند. بیت :

مسلمان کرد استی که بت حیست      بدانستی که ایمان بت پرستیست

و در بعضی نسخ جنین نوشته اند که :

اگر کافر بدانستی که بت حیست      بدانستی که ایمان بت پرستیست

فی الجمله مقصود ناظم بهر عبارت که گفته است آنست که از نظر بسوی خلق و اگر چه  
همه بت باشد چون مشاهده ظهور وجود مطلق بمذهب او یا ملاحظه حکمت خالق بمذهب  
متکلم ناظر را از آن نظر حاصل آید در هر چه باشد و هر کجا که بود ایمان او ثابت شود نه کفر او  
و تا آخر ابیات این بحث بتظم و عبارت خود همین اشارت می پرورد می گویند. بیت :

اگر مشرک زبت آگاه کشتی      کجا در دین خود کمره کشتی

ندید او از بت الا خلق ظاہر      بدان علت شد اندر شرع کافر

تو هم کوز و نه بینی حق پنهان      بشرع اندر نخوانندت مسلمان

ز اسلام مجازی کشته بزار      کرا کفر حقیقی شد بدیوار<sup>۳</sup>

۱- الاسراء: ۴۴.

۲- ۴: دین در.

۳- ۴: پدیدار.

غالباً مراد او از کفر حقیقی آن بود اینجا که مردم سالک مجذوب را کافر گویند مثل قولی  
یا فعلی که بر سبیل شطح از دور وجود آید چنانچه از حسین منصور نقل کنند. والله اعلم بنیة  
المنقول گفته گفت. شعر:

کفرت بدین الله و الکفر واجب علی و عند المسلمین قبیح

و هر که گفته است اگر کفر حقیقی خواسته است مراد او آن بوده که متصف شدم  
بصفتی که گفته که کافر شد و مر آن ایمان حقیقی ثابت است که این نسبت بکفر از مر آن ناشیست.  
پس باعتبار سبب این کفر را حقیقی خوانده اند و هر کرا ایمان حقیقی ثابتست که این کفر  
نسبت با او می کنند در زیر هر کفری ایمانی می بیند، چنانچه با هر شی جانی :

درون هر بنی جانست پنهان بزیر کفر ایمانست پنهان

همیشه کفر در تیج حق است و ان من شیء گفت اینجا چه دقت

(۲۱۷) چه میگویم که دور افتادم از راه فذر هم بعد ما جادت قل الله

یعنی چون با بیان حقیقی تکفیر کنند از اشارت قرآنی که، "قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي  
خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ" دل خود را تسلی باید داد و ثابت بران ایمان باید بود که این ابیات  
ناظر بطور آنست :

بدان خوبی رخ بت را که آراست که گشتی بت پرست از حق نمی خواست

ظاهر آراستن صورت بت را که نسبت بفعل باری تعالی کرده است از جهت

آنست که بی مشیت و ارادت حق تعالی بت آرای بت نمی خواهد آراست و تمکین  
بت تراشش چون نظر بحکمتی باشد مثل راندن بت تراشش و بت پرست از درگاه لطف  
بحواله جای قدر در مقابل خواندن بت شکن حق پرست از مجاهده آثار قبر بمشاهده انوار  
لطف همانا بدش نتوان که این مقابله بعدل الهی واقع است و فعل و صفت و ذات  
این عادل را بلکه از ان بیج صاحب عادل را بدنتوان گفت و ازین روی نیک  
افاذه باشد سخن ناظم قدس ستره که می گوید :

بہو کرد و بہو گفت و بہو بود      نکو کرد و نکو گفت و نکو بود

یکی بین و یکی کوی و یکی دان      بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان

یکی دیدن اشارتست بانکه در مقام "الاحسان ان تعبد الله کانک تراه" ،

ساک ستر ظهور "الله نور السموات و الارض" در مشاہدہ بصیرت بود و یکی گفتن

انکہ کویہ "لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ" و در تاکید ایمان خویش خواند کہ

"و هو الذی فی السماء الہ و فی الارض الہ و هو الحکیم العلیم" و یکی دانستن

انکہ بر دل مستولی کردند معنی "فا علم انه لا الہ الا اللہ" و در ظهور معنی وحدت

حق متجلی نسبت با کثرت خلق تفاوتی نهند چه باری تعالی میفرماید کہ "الذی خلق

سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت" الیة . یقول

۱- النور : ۳۵ .

۲- الرآخرف : ۸۴ .

۳- محمد : ۱۹ .

۴- الملک : ۲۰ .

العارف ما یری تفاوت بین الخلق من حیث ان کلاً دلیل علی وحدانیتہ اللہ تعالیٰ  
قال الشاعر:

ففی کل شیء له آیه      تدل علی انه واحد  
نه من میگویم این بشنو قرآن      تفاوت نیست اندر خلق رحمان  
(۲۱۸) چون سخن بت گذشت ذکر زنار بی مناسبت نباشد. می گویند.

اشارت بزنار:

نظر کردم بدینم اصل هر کار      نشان خدمت آمد عقد زنار  
بر قاعده که ناظم مقرر کرده بود      و از پیش گذشت بر هر معینی از معانی مثالی اقامت  
می یابید. پس توان استعاره لفظ زنار کردن از برای عمده طاعت حق تعالی (چه  
در اصل زنار از برای عقد خدمت وضع یافته است و ازین جهت ناظم میگویند. بیت:  
نباشد اهل دانش را معول      زهر چیزی مگر بر وضع اول  
میان در بند چون مردان بردی      در آور عمده او فوا بعدی

اگرچه آیت در شان اهل کتابست که حق تعالی و تقدس میفرماید "یا بنی اسرائیل  
اذکروا نعمتی الّتی انعمت علیکم و اوفوا بعهدی اوف بعهدکم". اما  
حکمش عام است ازین جهت ناظم در عمده و فاء بعد طاعت حق تعالی (استدلال  
بان می کند دیگر میگویند. بیت:

۱- ف: زمره.

۲- البقرة: ۴۰.

بخش علم و جوکان عبادت زمیدان در ربا کوئی سعادت  
 در میدان امر و فرمان کوی سعادت رضا حق تعالی بد بخش علم و جوکان عمل که  
 عبادت حضرت اوست می یابید بود، چه مارا از بهر عبادت خود خلق فرموده و در  
 حین خطاب "اَلَسْتُ" عهد از ما ستده که او را بپرستیم و دیورا فرمان بریم. نظم  
 از اینجا کویید :

ترا از بهر این کار آفریدند اگر چه خلق بسیار آفرندند  
 قال تع (تعالی) "اَلَمْ اَعْهَدُ اِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ اَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ اِنَّهُ  
 لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَّ اَنْ اَعْبُدُوْنِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيْمٌ" و چون عمل که عبادت  
 با علم آن انضمام یابند احوال دل که سر رشته و مشاهده بان بدست می آید نتیجه دین  
 چنانچه میگوید :

پذیر چون علم و ماذر هست اعمال بسان قره العین است احوال  
 و کمان نیفتد که بعمل تنها شخص را احوال دل حاصل آید چه بی پذیر از ماذر ناد  
 فرزند تولد کند، از آن فرمود که، بیت ،

نباشد بی پذیر انسان شکی نیست میسج اندر جهان بیش از یکی نیست  
 و اگر کویند که ریاضت می باید کشید که علمی که مقصود است خود بر ریاضت مترتب  
 میشود و بلکه بواسطه ریاضت مشاهده انوار در خلوت روی می نماید و بر مزید فایده خوار

۱- الاعراف: ۱۷۲.

۲- یس: ۴۰-۴۱.



عادت نیز اتفاق می افتد میگوید که ریاضت که بقصد این اغراض باشد علم یقینی بر آن ترتیب نمی یابد خاصه که از جمله این اغراض کرامات از برای خودمانی خوانند در نظر عامه و معلومات (۲۱۹) از برای ترهات و شطح و طامات گفتن و مال این غرضها همه بآن راجح است که بسنده در ریاضت و سمع مملت یابد و مأمولات فاسده دنیا<sup>ست</sup> او از تقدیر حق تعالی (تعالی) ب حصول بیوند او پنداشته باشد که ریاضت مفیدست چه با وجود آن ب حصول 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 کرده باشند و نه مسئول و مأمول ایشان بود آن کرامات حقیقی بود نه شیطانی و الا شیطان نیز خوارق عادات دارد که از حق خواسته است از برای اضلال و اغواء بنی آدم و حق تعالی (تعالی) بمزید قهر و غضب مسئول او اجابت کرده از باب استدراج تا دیرش بگذارد و عاقبتش سخت بگیرد در روز قیامت ، جناح در قرآن مجید خبر داد ازین حال و هو قوله تعالی (تعالی) " قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ " و درین مهلت حضرت حق او را نصرتی چند در آدمی داده است چنانچه فرمود عز من قائل ؛ وَ سَفَرِزْ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدِّهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا

۱- الحجر : ۳۶-۳۷ .

۲- الاسراء (بنی اسرائیل) : ۶۴ .

و در تصرف مذکور شبیه کرامات ازو بسیار صورتی واقع است و همه از لوازم شیطنت اوست و برین جمله که مکتوب کشت اشعاری مهست ازین اشعار که میگوید.

بیت :

رخاکن ترهات و شطح و طامات	خیال خلوت و نور کرامات
کرامات تو اندر حق پرستیست	جز این کبر و ریا و عجب و مستیست
درین هر چیز کان نه از باب فقرست	همه اسباب استذراج و مکرست
ز ابلیس لعین بی شهادت	شود صادر هزاران خرق عادت
که از دیوارت آید کاهی از بام	کهی در دل نشیند که در اندام
همی داند ز تو احوال پنهان	در آرز در تو کفر و فسق و عصیان
شد ابلیست امام و در پسی تو	بذو لیکن پاینها کی رسی تو
کرامات تو کرد در خود نماییست	تو فرعون و این دعوی خدائیست
کسی کوراست با حق آشنائی	نیاید هرگز از وی خود منائی
همه روی تو در خلقست زینهار	مکن خود را بدین علت گرفتار

مرادش علت شیخی است و غالباً آن از قبول عامه است که چون در شان ناپخته واقع

۲-۴: آن .

۱-۴: نور و اسباب .

۴-۴: گاه .

۳-۴: تدارد .

۶-۴: بدینها .

۵-۴: فسق و کفر .

۷-۴: زینهار .

شد زهر قاتل است و در و چنان کار میکند که سیرت (۲۲۰) فقر و نیاز او می برزد و  
رنک ناز و بتخت بصوت او همه برنگ سیرت فقیری و نیاز مندی نمودی. ازین جهت ناظم  
می گوید. بیت :

جو با عامه نشینی مسخ کردی      چه جای مسخ یک ره نسخ کردی

مبادا، هیچ با عامت سر و کار      که از فطرت شوی ناکه نکونسار

از فطرت استعدا کمال انسانی میخواید که علت شیخی شخص ناتمام را از آن استعداد

می افکنند، پس در ریغ عمری که در صحبت عامه باین علت صرف شود، میگوید. بیت :

تلف کردی بهرزه نازنین عمر      نکونی در چه کاری با جنین عمر

انکس که گرفتار علت شیخت 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 آند که مریدی را اعتقاد با ایشان بریان نرود

که خللی در قبول عامه پیدا شود و تشویش می برند و این قید از جهل و حق ایشان دامن

همت پست شان گرفته است زیرا که ممکن نیست که شخصی چنان معتقد فیه واقع شود که میجکس

بھیج حال در شان او بی اعتقاد نباشد، بسیار می افتد که در روز کار ازین جنس مردم احمق

شیخ و سجاده نشین می شوند. ناظم باین قضیه می گوید. بیت :

۱- ف: مبادت.

۲- ف: چه کارست.

۳- ف: اینچنین.

بجمیعت لقب کردند تشویش خری را پیشوا کرده ز ہی ریش  
 فاذه سروری کون بجمال ازین کشته مردم جمله بد حال  
 نکر دجال اعور ناچکونه فرستادست در عالم نمونه  
 حال گرفتار علت شیخی را که قصد هدایت مریدان ندارد و بضاللت ایشان  
 با وجود قبول خود رضا دادند است، تشبیه بحال دجال میکند که او مردم را گمراه میکند،  
 از پی قبول خود در دعوی خدائی نه دجال است این ضال مفضل بلکه خردجال است،  
 چه آن خرا جتاس نامست و این ابله نیز در تجسس احوال عامه و اعتقاد درو  
 عمر ضایع میکند. ناظم میگوید. بیت :

نمونه باز بین ای مرد جتاس خرا و را که ناشست جتاس  
 خرازا بین همه در تنک آن خر شنه از جهل بیش آهنگ آن خر  
 اشارت بتکلف شیخ رسمی دارد که نه بقصد سنت بلکه بقصد تعظیم خود مریدان را بیش  
 میفرماید که میروند :

جو خواجه قصه آخر زمان کرد بجندین جا ازین معنی نشان کرد  
 ببین اکنون که کور و کوشبان شند (۲۲۱) علوم دین همه بر آسمان شند  
 "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 ویقفل الرجال ویکثر

۱- F: فرستاده است.

۲- F: رادان.

النساء حتى يكون لمحسين امرأة القيم الواحد وفي رواية ثقيل العلم وينظر الجمل صدق رسول الله

بیت :

نماند اندر میانہ رفیق و آزر م  
ہمہ احوال عالم باثر کونست  
گسی کز باب طرد و لعن و مقتت  
خضر میکشت آن فرزند طالح  
کنون با شیخ خود کردی تو ای خر  
چو خود لا یعرف المر من البر  
و کردار د نشان باب خود پور  
پسر کونیک زای و نیک نخت است  
و لیکن شیخ دین کی کرد آن کو  
مریدی علم دین آموختن بود  
کسی از مرده علم آموخت ہرگز  
مرا در دل ہی کردد کزین کار  
نمیدارد کسی از جاہلی شرم  
اگر تو عاقلی بنکر کہ جو نسبت  
پذیر نیکو بند اکنون شیخ وقتست  
کہ او را بند پذیر یا جد صالح  
خری را کز خری ہست از تو خر تر  
چگونه باک کرد اند ترا ستر  
چکویم چون بود نور علی نور  
جو میوه زبده ستر درختست  
ندانند نیک از بند ز نیکو  
چراغ دل ز دین افروختن بود  
ز خاک تر چراغ افروخت ہرگز  
بہ بندم در میان خویش ز تار

۱-۴: لعن و طرد . ۲-۴: با .

۳-۴: او .

۴-۴: اگر .

۵-۴: دین .

۴-۴: نور . و . خ . ل : جان .

۷-۴: بدین .

نه زان معنی که من شهرت ندارم  
 شریکم چون خنسیس آمد درین کار  
 که دارم لیک از وی هست عام  
 خمولم بهتر از شهرت به بسیار  
 ذکر باره رسد المأمم از حق  
 که بر حکمت میگیر از ابلهی دق  
 اگر کتاس نبود در ممالک  
 همه خلق اوفتند اندر ممالک  
 بود جنسیت آخر علت ضم  
 چنین آمد جهان والله اعلم  
 و لیک از صحبت نا جنس بگریز  
 عبادت خواهی از عادت پرہیز  
 نکرد جمع با عادت عبادت  
 عبادت میکنی بگذر ز عادت

درین ابیات که اشارت کرد در و ناظم بحال شیخ و مرید صاحب جمل و تنبیه تیر  
 صحبت با مردم نا اهل احتیاج بشرح نیفتاد لیکن بیان ترسانی که مناسبت با زنا  
 دارد خواهد رفت .

اشارت برسانی :

(۲۲۲) ز ترسانی غرض تجرید دیدم خلاص از ربقة تقلید دیدم

اما تجرید اشارت بانکه حضرت عزت عیسی را فرمود که "تجوّع ترانی تجرود تصل و"  
 تخلص از ربقة تقلید ایماست برانکه عیسی بمقتضای حکم انجیل بنی اسرائیل را در  
 قلیلی از احکام گفت که عدول از پیروی توریته کردند و احبار یہود بدین واسطه دشمن

۱- ۴: بلی دارم ولی زان هست عام و. خ. ل: هیبت ندارم.

۲- ۴: الهامی.

۳- ۴: نا اهل. ۴- ۴: جمع عادت با عبادت.

او بودند و قصد کشتن او کردند و خدای تع (تعالی) او را حفظ کرد و با سمان قدس رف فرمود و تجرید و خلاص از تقلید رسمیات و عادیات که ترسانی مثال آنست سالک را ضرورت<sup>ست</sup> تا دل ساده شود و جان با نور وحدت بی شان انس تواند گرفت چه ساکت بوذن او در مرتبه وحدت مشلزم بقاء جاویدست نه تقلب او بتعلقات کثرت که اختلاف آن تعلقات موجب فناء علی الدوام است و از اینجا گفت . بیت :

جناب قدس وحدت دیر جانت که سمرغ بقا را آشیانست

ز روح الله بیداکشت این کاکه از روح القدس آمد بیدار

تجرید و خلاص از تقلید که حقیقت ترسائست روش عیسی روح الله است

که بتوسط روح القدس جبرئیل ظاهرنشده است و تسمیه عیسی بروح الله شاید

که از برای آن باشد که دل او حامل روح اسماء الہی 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 المحصول است شاعری گویند . بیت :

فیض روح القدس از بازمد فریاید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد

بس اگر مسیح نمیتوان شد روش او اختیار می توان کرد که بقدر خود فیض روح

اسماء الہی بتوسط معنی قدوسیت بیابند و اشارت باین حال دارد ناظم که میگوید :

هم از الله در بیش تو جانیست که از قدوس اندروی نشانیست

یعنی نفس ناطقه فایض از حضرت الهیت است و چون مجرد است از مواد اثر

اسم قدوس از دم بدد او چار روش تجرید و ترک تقلید رسم و عادت بدست

نیارند :

اگر یابی خلاص از نفس ناسوت در آئی در جناب قدس لاهوت  
 بنا سوت اشارت کنند بطرف جسمانیت و به لاهوت بجانب روحانیت غیبیت  
 از قوت ناسوتیت که لوازم ماده بدن در او یخته است مستلزم حضور است و انس  
 با تجرد روح و عالم روحانیت که با ظلمات طبیعت نیامیخته و بمد آن عالم اگر دل انسان  
 تجرد از علایق نیابد رنگ ملکی گرفته باشد چه ملائکه نزد حکما و محققان متکلمان جوهر مجرد  
 اند و نسبت ملکی دل بحیات عالم علوی پیوسته باشد اگر چه بدن در عالم سفلی مانده  
 است و از اینجا در شان مجرد آن گفته اند که، "ابدانم فرشته" (۲۳۳) و قلوبم  
 سرشته" و ناظم نیز هم باین ملاحظه می گویند:

هر انکس کو مجرد چون ملک شد چو روح الله بر چارم فلک شد  
 از برای اغزا و تخریص ساکک بر اختیار تجرد و ترک تعلق تمثیل میکند حال شخص مقید  
 را بحال طفل تاداران نقضی انکاشته شود و حال شخص مجرد بحال بالغ تا بر لوح اعتقاد  
 ازین تشبیه نقش کمالی انکاشته گردد. میگویند. بیت:

بوز مجوس طفل شیر خواره بنزد مادر اندر کاهواره  
 چو کشت او بالغ و مرد سفرشند اگر مرد دست همراه پذیر شد  
 مراد از سلوک ساکک نه این سفر صوری خواهد بود و مادر و پذیر نه این دو سبب  
 شخصی زیرا که می گویند:

عناصر مرترا چون ام سفلی است تو فرزند و پذیر آباء علوی است



یعنی موالید را که انسان از آنجمله است عناصر اتمات و افلاک آبا اند و از اینجا تا <sup>بل</sup> کرده اند سخن عیسی را علیه السلام که در حین رفع او بر سما فرموده است: "إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي"؛ بانکه از اطلاق اب مراد او آسمان بوده است؛ چنانچه ناظم گوید:

ازان گفتت عیسی گاه اسری	که آهنگ پذیر دارم بسالا
تو هم جان پذیر سوئی پذیر شو	بدر رفتند همراهان بدر شو
اگر خواهی که کردی مرد پرواز	جهان جیفه میش گرس انداز
بدونان ده مر این دنیای غدار	که جزسک را نشاید داد مردار

امیر المؤمنین علی بن ابی طالب فرموده است که "الدنیا جیفه و طالبها کلاب". بس در ترک آن باید کوشیدنه در بند آن بوذن که نام و نسب نمی گذارذ که دنیا داران باز گذارم چه ناموس خاندان چندین ساله در کردن منست، آن چه فسانه باشد ناظم میگوید:

نسب چو ذمناسب را طلب کن	بحق رو آور و ترک نسب کن
بهر نیستی هر کوفه و شند	فلا انساب نقد وقت او شند

یعنی موجل قیامت که "فَاِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا النَّسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَنْتَسَاؤُنَّ" در حق او معجل باشد و بنسبت خود مقیدنه زیرا که:

هر آن نسبت که بیزاشد رشوت	ندارد حاصلی جز کبر و نخوت
اگر رشوت بنودی در میان	نسبها جمله میکشتی فسانه

چو شہوت در میانہ کار کر شد  
یکی ما ذر شد آن دیگر پذیر شد  
نمیگویم کہ ما ذر یا پذیر کیست  
کہ با ایشان بعزت بایدت زسبت

(۲۲۴) چه باری تع (تعالی) میفرماید: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاتُهُ  
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا أَمَا يَبْلُغْنَ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ  
وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ  
رَبِّ رَحْمَهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا." امرونی قرآن مجید را مثل باید بود و تصور آن نشاید  
کرد کہ اگر دانہ خیال دو صاحب شہوت مرغ روح :

هبطت الیک من المجل الارفع      ورقاد ذات تعزز وتمنع  
از کنگرہ عالم امر سر بدم خلق فرو نیاوردی و دست قضا و قدر رشتہ تعلق  
کون کہ بگوشہ قفس بدن بستہ است در پای نامرادیش محکم نکردی و این شعر بناید کہ گفته اند.

بیت :

دانی چه حکمتست کہ فرزند از پذیر      منت ندارد از دھنش عالمی عطا  
یعنی درین جهان کہ برای حوادث است      در محنت و جود تو افکنده مرا

زیرا کہ آفرینش از آفریدہ کار علیم حکیم تہیتی می یابند و اسباب بر سبیل جری عادت  
دخل دارد، عیبی کہ بی پذیر وجود آمد شکایت از کہ کردی آدم کہ نہ بسبب پذیر و ما ذر  
مخلوق کشت بہانہ بر جانب کہ نہادی بس و طیفہ انکہ با ما ذر و پذیر راہ ادب سپارند

و اگر از مر سائر خویشان نسبی و سببی تنقیصی یا بند بر سبیل تنقیص کر بت این نظم را که از ناظم نوشته می شود بیا ذ آرند . بیت :

نهادی ناقصی را نام خواهر	حسودی را لقب کردی برادر <sup>۲</sup>
عدو خود زن و فرزند خوانی <sup>۳</sup>	ز خود بیگانه خویشاوند خوانی
مرا باری بگو تا حال و عم کیست	و ز ایشان حالی جز درد و غم حبیبیت <sup>۴</sup> ؟
رفیقانی که با تو هم طریقند	پی هزل ای برادر هم رفیقند
بگویی جد اگر یکدم نشینی <sup>۵</sup>	از ایشان من چگویم تا چه بینی
همه افسانه و افسون و بندست	بجان خواجه کینهارش خندست <sup>۶</sup>

نقص خواهر چون زنست از حدیث مصطفی صلعم (صلی الله علیه و سلم) معلوم باید کرد در شان زنان فرموده است که "صن ناقصات العقل والدين" و حسد برادر از قصه قابیل و هابیل باید دانست که حق تعالی فرمود: "وَتَلَّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَنْتَقِبُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ" الی قوله "فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ" و در عداوة زن و فرزند می فرماید که "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ"<sup>۹</sup> هر جا که طمع میراثی باشد جنین بود بیگانه کی خویشاوند

۲-۴: کرده .

۱-۴: نهاد .

۳-۴: عدوی خویش را فرزند خوانی .

۴-۴: از .

۵-۴: در .

۷-۴: کاینها .

۶-۴: بگویی .

۹-التغابن : ۱۴ .

۸ المائدة : ۲۷-۳۰ .

چون حق صلہ رحم مرعی نمیدارند ظاہرست و درد و غم خال و غم از انکس باید پرسیند  
 که دعوی میراث ماذر ماذر و پذیر پذیر که تصرف نکرده بروی میکنند و هزل رفیقان و  
 ملامت ایشان در حالت ظهور (۲۲۵) جد از شخص شایع تر از آنست که احتیاج  
 به بیان افتد. پس راست میگویند که، بیت:

بمردی دارهان خود را چو مردان و لیکن حق کس ضایع مگردان

نقده و کسوه و حقوق شرعیہ ہر کہ در ذمت باشد او را باید کرد و تشبیح

جنایز و عبادت مرضی مسلمانان چه رفیق و صدیق و چه غیر ایشان رعایت بیاید نمود  
 کہ حال برین وجه است کہ ناظم میگویند:

شوی در هر دو کون از دین معطل

ز شرع اریک دقیقه ماند مهمل

ولیکن خویشتن را ہم نکمدار

حقوق شرع را ز ہنار مگذار

کہ در اداء این حقوق بریاد رعونت و کثرت قید رسم و عادت گرفتاری و

حجاب کلی حاصل نکرده کہ بحقوق ظاہر از حقوق باطن باز ماند کی روی نماید اگر تعلق

صورت مانع توجه معنی است ہم بوجه شرع خود را ازان تعلق مجرد باید ساخت

کہ میگویند:

بجا بگذار چون عیسیٰ مریم

ز روزن نیست الا مایہ غم

در آدر دیر ما ماند راہب

حنیفی شو ز ہرقید و مذاہب

۲- قید مذاہب.

۱- ۴: زسوزن.

۳- ۴: دیر دین مانند.

اقرب آنست که گوئیم ازین مذاهب ابواب تحصیل معاش میجواید چنانکه در شعر این  
ریوندی واقع است که گفته است . شعر :

کم عاقل عاقل اعیت مذاهبه      و جاہل جاہل تلقاه مرزوقا  
بذا الذی ترک الاوهام حایرة      و صیر العالم التحریر زندیقاً

و از در آمدن در دیر دین غالباً اعتکاف مسجد اراده کرده است و الا بیغمبر  
صلی الله علیه وسلم رہبانیت منع فرموده و در حدیث عثمان <sup>رضی</sup> منطعون اعتکاف  
مسجد و انتظار جماعت بجای ہبانیت مندوب شدہ و مسجد را دیر دین باعتبار آن  
گفته باشد کہ در و باید کہ عبادت پاک از ملاحظہ غیر حق واقع شود بلکہ در مسجد  
جان مستغرق عبادت حق باشد کہ غیرت خلق از مشاہدہ او محو کرد و ذوق ربیہ این  
معنی ست کہ میگوید :

ترا تا در نظر اغیار و غیرست	اگر در مسجدی آن عین دیرست
چو بر خیزد بیشتر کسوت غیر	شود بہر تو مسجد صورت دیر
نمیدانم بہر حالی کہ هستی	خلاف نفس بیرون کن کہ رستی
بت و زنار و ترسانی و ناقوس	اشارت شدہ ہمہ با ترک ناموس
اگر خواهی کہ کردی بندہ خاص	ہمیا شو برای صدق و اخلاص
برو خود را ز راہ خویش برگیر	بہر لحظہ در آ ایمان ز سرگیر
بباطن نفس ما چون هست کافر	مشوراضی بدین اسلام ظاہر

۱-۴: بہر یک لحظہ ایمانی ز سرگیر .

۲-۴: تو .

از کفر باطنی شرک خفی میخوانند که آن ریاست و هرگاه که ریاست در دل در آید و غش  
 در نیت (۲۲۶) عبادت پیدا کند بدفع آن مشغول باید شد و بعضی در ازاله اثر ریاست  
 از باطن توسط بتغییر اوضاع در ظاهر حجت اند تا مگر معنی اخلاص را تقریری پیدا  
 کنند و چاره آن دانسته اند که بیرون آیند از اضافه جمله عبادت بسوی خود و کرده  
 ناکرده انکارند بس با وجود آشنائی خود را جمله بیگانگان شمارند بلکه کسوت بیگانگی  
 بخود بر بندند و مراد ایشان آن بود که چون معنی آشنائی که طاعت بها خلاصت از  
 ما نیا مذ بلکه باطن مستغرق ریاست بود که رنگ بیگانگیست ظاهر را موافق باطن میکردانیم  
 تا نفاق نباشد و هر آینه چون نفاق بر خیزد اخلاص بسر جان در آید و از اینجا نقل کنند که  
 سلطان العارفين ابی یزید النبطی قدس سره در مرض موت زتاری بیست و پس  
 بکشاؤ و گفت این زمان مسلمان شدم و کوثیا ناظم در اشارت باین حال میگوید:

ز تو هر لحظه ایمان تازه کردن	مسلمان شو مسلمان شو مسلمان
بسی ایمان بود که کفر زاید	نه کفرست آن که زد ایمان فرازید
ریاست سمع و ناموس بگذار	ببین کن خرقه و بر بند زتار
چو بیرون ما شو اندر کفر فردی	اگر مردی بده دل را بر فردی

و تا بر شد کامل نرسند بحقیقت رفع ریاست سمع نتوانند کرد چه در مان آن درد  
 نداند الا او که در اتمام ایمان حقیقی از نسبت کفر فکری ندارد بلکه باین تدبیر منفرد  
 افتاده است و مگر شیخ صنعان در دواى این درد میگوید شیشه است که در

عشق ترسازاده آن ملامت کز یزه است و ناظم نیز کو ثیا اشارت بحال او دارد که  
میکوید :

مجرد شوز اقرار و ز انکار      بترسازاده ده دل را بیک بار  
عادت آنست که صاحب جمال را به بت تشبیه می کنند از جهت حسن هیأت درین  
اشارت که خواهد آمد ناظم ترسازاده مشبه به بت ذکر میکند و میگوید که مراد از آن  
چیست ؟

اشارت بترسازاده :

بت و ترسا بچه نور نیست باهر<sup>۲</sup>      که از روی بتان دارد منظر  
شاید که از نور باهر تجلی اسم الظاهر قصد کرده باشند و مناسب نیست که گویند  
مقصود وجود مطلق است که چون در وجه شبه تأمل میرود و توجهات بعید می باید  
کرد و با وجود بعد جهت محتمل است که مراد آن بود و احتمال دارد که مراد از و قوه<sup>۱</sup>  
عشق باشد یا قوه<sup>۲</sup> حال و او صافی که خواهد آمد هر دو معنی را مناسبست  
و خود هر دو قوت متقارب افتاده اند بگویند :

کند او جمله دلها را و شاقی<sup>۳</sup>      کمی کردد معنی گاه ساقی

عشق جمالی دارد که بسبب آن در بائی میکنند و بهر صفت عاشقانرا مجذوب  
میسازد خواه که مراد از و وجود مطلق بود و خواه محبت مفرطه (۲۲۷) اگر مغنیش میخوانی

۱-۴: مجرد شوز صراحتا و انکار.      ۲-۴: ظاهراً.

۳-۴: و شاقی.

شیخ عراقی میگوید. بیت :

مطرب عشق می نوازد ساز عاشقی کو که بشنود آواز

و اگر ساقیش میدانی، سپید نعمت الله میفرماید. بیت :

ساقی عشق ساغری در داد مست کشتیم از ان مدام مدام، بیت :

زهی مطرب که از یک نغمه خوش زند در خرمن صد زاهد آتش

واسطه در نغمه "الاطال شوق الابرار الی لقائی وانی لاشده شوقاً ایهم" اوست

که از ان آتش "جذبه من جذبات الحق توازی عمل الثقلین" در خرمن زاهدان مخلص سازه

دل میزند آنان که میرقاسمی در شان ایشان گفته، بیت :

زاهد بی ریایی تزویر بهتر از عاشقان تقلیدی. بیت :

زهی ساقی که او از یک پیاله کند بی خود دو صد هفتاد ساله

باذه شوق از بیالذوق که بدست تصرف عشق داده شود اگر چه حجاب

هفتاد سال خودی و خود بینی در میان باشد که بیکدم بر کران افتد پیاله ازین شراب

اثر چنین دارد از حال جام و صراحی و سبو و خم چه پرسی میگویم. بیت :

بنوداعی درین (به نوعی ندرین) میخانه افتاد که کو بیرکمن آمد جوان رفت

زهی تاثیر عشقی که بسر کرده شب "مِسْحَانِ الَّذِیْ اَسْرَى" است اگر از برای

حکایت روزگشفت "وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلَّى" در خانقاه صوفیان منزل کند او را و اذکار

۱- ۴: که او.

۲- بنی اسرائیل: ۱.

۳- الیل: ۲.



ووقایح همه در نظر ایشان چون افسانه‌ها روزگار بیخ گرداند و اگر با هم نفس «وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسًا»  
 بوی هل من سایل از سرکوی آشنائی «يُنزِلُ اللَّهُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَشَامِ مَعْتَكِفَاتِ  
 آستان عبادت» «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»<sup>۲</sup> رسانند همه را به پیش  
 دار وی «فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ» از خود ببرد و ورود او در لباس ستر حال بر منوال  
 قفیه رجال «وَتَحْسَبُهُمْ آيِقَاتًا وَهُمْ رُقُودٌ»<sup>۳</sup> در مدرسه طالبان علم یقین چه کوئی  
 که با کلمه فقیه «اللهم فقننا فی الدین» چکنه بشنو که ناظم میگوید :

روز در خانقه مست شبانه      کند افسون صوفی را فسانه

اگر در مسجد آید در سحر گاه      بنگذارد در و یک مرد آگاه

روز در مدرسه چون مست مستور      فقیه از وی شتوز بیچاره محمور

گاهی که این حال رخ می نماید چنین است که در کفزار آمد و گاهی که روی در می کشند

خلق از پی او مختلف الاطوار میگردند. بیت :

ز عشقش زاهدان بیچاره کشته      ز خان دمان او آواره کشته

یکی مؤمن دگر را کافر او کرد      همه عالم پر از شور و شتر او کرد

زاهدان چون بسوی او امیزی دارند کرد جهان میگردند و روزگاری در طلب میگردانند

بعضی را بتصدیق «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»<sup>۷</sup> آورده است (۲۲۸) و جمعی را با بکار

۲- الجن: ۱۸.

۴- همون: ۱۸.

۶- ۴: خود.

۱- التکویر: ۱۸.

۳- الکهف: ۱۱.

۵- ۴: شود.

۷- البقرة: ۳.

فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ<sup>۱</sup> شوری از

مؤمنان بواسطه ایمان ظاہر و شری از کافران بسبب کفر منتشر:

خرابات از لبش معمور گشته مساجد از رخس پر نور گشته

از بیش گذشته بود که مراد از ترسا بچه نور با هر است و گفته بودیم که آن نور

یا تجلی اسم الظاہر است یا قوۃ عشق یا قوۃ حال یا بتوجیه بعید وجود مطلق بس لب

او کوئیم و باعتبار تشبیه او بشراب فیض مقصود بود که جنانچه شراب سبب معموری

خرابا بست، آن فیض نیز جنین باشد اگر فیض تجلی اسم الظاہر مراد است ظهور

جلالیات این تجلی بود، چه تجلی هر اسمی را جلالیاتی و جالیاتی هست و اگر مراد فیض

عشق باشد مجازات هو او موس است که مرتبه ایست از مراتب عشق در ظهور صورت

و اگر قصد فیض حال کند در شکستن نام و ناموس بود و اگر کوئیم فیض وجود مطلق

مراد است قریات تجلی اسم المفضل بود و جنانچه لب را مثال فیض میداشتیم <sup>بست</sup> مناسبت

که رخ را مثال نور داریم بملاحظه ظهور چه سفارقی لازم و جاست و کشفی لازم نور پس آن

نور اگر نور اسم الظاہر کوئی مساجد بواسطه عبادات ظاہره از و معمور باشند و اگر نور

عشق داری راست بود چه از شدت محبت حق است از بندکان او که مساجد بانوار

طاعت او روشن و معمور میدارند و اگر کوئی که مراد نور حال است تا حالی نیست

مسجد از طاعت مخلصان روشنی ندارد چه طاعت بروی و ریاء جز ظلمت مساجد نتیجه

نمیدند و چون مقصود نور وجود مطلق بود انوار لطیفیات تجلی اسم الهادی باشد که در

جلوه کاری آمده است :

همه کارمن از وی شذ میسر بند و دیدم خلاص از نفس کافر

بلی ببد کشف این نور با هر کار همه سالکان با انجام میرسد بسبب خصوصیت تجلی اسم الظاهر نفس از کفر انکار ظاهر شریعت بیرون می آید و کار آخرت مهیا میشود و بسبب قوه عشق تفرانیت سوخته میشود و کفر خودی زایل میگردد و کار فقر و فنا میسر می آید و بواسطه قوه حال کفر حجاب رسم و عادت نفس برمی افتد و امر سیر عالم حقایق انسانی بیدا میکند و بوسیده احاطه نور وجود مطلق بر ظلمات نفس مقیده 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 بمبد و صل ترسا بچه که مراد نور با هر است مفسر بوجوه مذکوره و ابیاتی که بعد ازین می آید همه در تاکید این معنی خواهد بود. چنانکه

میگوید :

ز عجب و نخوت و تلبیس و پنداشت	دلم از دانش خود صد حجب داشت
مرا از خواب غفلت کرد آگاه	در آمد از درم آن مه سحر گاه
بند و دیدم که تا خود جیستم من	ز رویش خلوت جان کشت روشن
(۲۲۹) بر آمد از میان جانم آهی	جو کردم در رخ خویش نکاهی
بسر شد عمر اندر نام و ناموس	مرا گفتا که ای شیاد سالوس

۱- ۴: بیت .

۲- ۴: شیاد و سالوس .

۳- ۴: و در اصل : عمرت .

خطاب نور با هر آینه در رفع حجاب نورانی و ظلمانی هر دو واقع شود تا شخص  
را بتوحید مبین و حق<sup>۵</sup> کج برساند. چنانچه فرمود: بیت:

بین تا علم و زهد و کبر پنداشت ترا ای نارسیده از که و داشت

علم و زهد حجاب نورانی، کبر و عجب حجاب ظلمانی:

نظر کردن برویم نیم ساعت همی از زده هزاران ساله طاعت

علی الجمله رخ آن عالم آرای مرا با من نمود آن دم سراپای

سپه شنه روی جانم از جالت ز فوت عمر و ایام بطالت

در عرف گویند فلان را و نمونی شد و اینجا مراد اطلاع بر همه معایب نفس است

و از سپه شدن روی جان مقصود انفعال نفس است از آن معایب:

جو دید آن ماه کز روی چو خورشید بریدیم من ز جان خویش امید

نور با هر که ادرا تر سا بچه گفته بود باعتبار تلالا ظهور او روی او را اثبات میکنند و

آن روی را تارة تشبیه باه میکنند و تارة تشبیه بخورشید و در تشبیه اول ماه میگویند

و او را میخواهند 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 مرتبه نور جمال باشد چه جلال

احتجابیست از غایت ظهور چنانچه احتجاب چشمه آفتاب از چشم بواسطه غلبه نور و

ساک می داند که نور جان او با وجود قهر و غلبه این نورها یک است و ناظم اشارت

۱- ف: ایند کسر و پای.

۲- ف: که بریدیم من از جان خود امید.

باین معنی داشت که گفت طبع از جان بریدیم و در معرض این هلاکت هر سالکی که فناء  
فعل و صفت خود یافته است و برفع تعین ذات خود از نظر خود منهی است که  
فنا کلی بیاید و چون از نور باهر لمعان قاهر باور رسیده و خودی او از میان برخاست  
کجسی می ماند که از شراب کمنه مست است و از اینجا افاضه آن لمعان را تشبیه به  
اشراب شراب توان کرد؛ جناحی ناظم تشبیه کرد و گفت :

یکی بیانه پر کرد و بمن داد که از آب وی آتش در من افتاد  
باب آن بیانه برد الیقین سالک مرادست و با تشریح آن آب ستریقین که هستی موهوم

میسوزد. بیت :

کنون نه نیستم در خود نه،ستم نه هشیارم نه مخورم نه مستم  
نیست نیست زیرا که نور باهر از آئینه او در تجلیست و هست نه زیرا که تعین موهوم  
او از نظر برخاسته هشیار نیست که عقل معاش از و مسلوبست. مخور نیست زیرا که از  
شراب فنا کوفته نشده چه آن خمری خارست. مست نیست زیرا که آثار عقل معاد (۲۳۷)  
بقوت از و فعل می آید. بیت :

کمی چون چشمم او دارم سری خوش کمی چون زلف او باشم مشوش  
از چشم او مراد حقیقت انسانست از جمله مراتب آن نور باهر که جناح او بجامعیت  
خود سرخوشست، سالک نیز بجمعیّت بقاء بعد از فنا خوش وقتست و از زلف مراد حقا<sup>قی</sup>

۱- ف: سر.

۲- ف: در آتش، و خ. ل: مشوش.

باقی مراتب است که بتایزو 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 قوایل شبیه بحال آن حقایق است در تمیز و اختلاف اکنون در وجه تربیت گاه هست که سر او از ظهور خاص نور باهر نسبت با او کلشنی است و گاه هست که از جهت استتار آن تجلی معامله او با مریدان بصفت بشریت است آنزمانست که در کلخن خوی تندخوذ خاشاک رسوم و عادات و اصناف مرید میسوزد و درین مرتبه است که مشایخ مریدانرا بلسان دید میرنجاشند و اشارت باین دو حال میگویند. بیت:

کمی از خوی خوذ در کلخن من      کمی از روی او در کلخن من  
ناظم بعد از بیان این اختلاف فایده بر حال ظهور خاص نور باهر که تجلی انوار است و آنست کلشن صاحب مشاهده مترتب میدارذ و درین خاتمه آن فایده می آرد.

خاتمه. میگویند:

از ان کلشن گرفتم شمه باز      نهادم نام او را کلشن راز  
بس کتاب را تسمیه بکلشن راز کرده است و وجه تسمیه درین بیت میفرماید. بیت:

در و از راز دلها کل شکفتست      که تا اکنون کسی دیگر نکفتست

و اگر این راز دلهما بیش از و گفته اند، ظاهراً است که باین نظم و نسق نبوده پس  
در آنچه فرموده صادق است :

زبان سوسن او جمله کویاست      عیون نرکس او جمله بیناست  
آنچه ازین تعلق عبارت بیان دارد سوسن این کلشن است و آنچه تعلق باشاره  
عیان دارد، نرکس اوست :

تا مثل کن بچشم دل یکایک      که تا بر خیزد از بیش تو این شک  
بصیرت هر که در موارد و مواضع این کتاب نگاه کند، الحق این شبهه که در  
الباب معانی خلق را واقع است از نظر او مرتفع گردد. بیت :

بین منقول و معقول و حقایق      مصفی کرده در علم دقایق  
منقول او آن سخن است از که راجع بعقاید شرعیّه است و معقول آنچه راجع  
بمسائل حکمیّه است و حقایق آنچه باصطلاح صوفیه موحده باز میگردد و مجموع بحدّ تثنی  
رسانیده بیان فرموده. پس این کتاب مشتمل بود بر دقایق معلومات و لطایف  
مفومات :

بچشم منکری منکر در و خوار      (۲۳۱) که کلهما کردد اندر چشم تو خوار  
غناد و اعتساف بود که امم سالفه را بآن داشت که معجزات انبیا را سحر خوانند  
و جهل و عدم انصاف جمعی را کمره کرده تا کرامات اولیا را زرق نام کردند و از انکار و  
سوء اعتقاد بعضی نور را ظلمت دانستند و کل را خوار خواندند و این نباشد الا کفران  
نعمت از خلوت معرفت. بیت :

نشان ناشناسی ناسپاسیست      شناسائی حق در حق شناسیست

چون الله تبارک و تعالیٰ نعمتی بر کسی ارزانی داشت بر فرموده "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" شکر آن گذاردن نیست و نصیبی از داده مستحق داذنی تا زنده و مرد  
بدعا و رحمت، فایز کردند و بنا برین ناظم میگوید :

غرض زین جمله آن گز ما کند یاد عزیز کویم رحمت پرو باز  
و اگر نام ولی نعمت معلومست، هر آینه دعاء داعی در شان او با اختصاص <sup>بست</sup> اقر  
لاجرم شیخ سعد الدین محمود ناظم کتاب غفر الله له و لجمع ائمة محمد صلی الله علیه و سلم میفرماید.  
بیت :

بنام خویش کردم ختم و پایان الهی عاقبت محمود کردن

از فقیر شارح و عده رفته بود که آنچه بقراین از سخن ناظم فهم کند شرح آن باز گوید  
شرط بجای آورده شد و آنچه موافق اعتقاد خود ندانست از کلام او نقرض بسوی نفی  
آن نکرد و چون احتمال تا دلیل داشت از تعظیم شیخ ناظم چیزی فرو نگذاشت و نیت صحیح  
درین شرح آن بود که بعضی از عوام این نظم را دست آویز هوس و کام خود ساخته اند  
و بی لکام در میدان فهم باطل از ان کام تیز کرده باشند که از راه خطا بصوب صواب باز  
آیند و "اتما الاعمال بالنیات" و خلاصه وصیت بعد از توفیق این اتمام والله ولی الانعام  
آنست که هر چه درین شرح و نظم موافق اصل کتاب و سنت نباشد، معتبرند انند و بدانند  
که از وحدت وجود مراد آنست که در مشاهدۀ عارفان که از خود و عالم گذشته اند کثرت  
در نمی آید نه لکنه فی الواقع کثرت موجود نیست و میتواند بود که آنجا که میگویند که سوی الله



اعتباریست مراد آن بود که مجاز نیست "ای لا اعتداد به کمالا اعتداد بما لا وجود له فی  
 الخارج" چه موجود خارجی زایل همان مشابست دارد که نیست و یصدق ذلك قوله تعالی  
 "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لِمُحْكَمٍ وَلِإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ." "والحمد لله اولاً و آخراً  
 و ظاهراً و باطناً و صلی الله علی نبیہ الخاتم و آلہ و سلم تسلیم ابداً کثیراً. لقد تم بحمد الله و  
 حسن توفیقہ کتاب سنایم کاشن من مؤلفات قدوة العارفين و زبدة المحققين ولی  
 الله الطاهر الموحّد التقی الطاهر السید الحاج ابی الداعی نظام الملة و الحقیقة و الدین  
 محمود الحسینی قدس سرہ و رضی عنہ فی سلخ ربيع الثانی سنہ ۸۸۲ ھجرية."

محمد علی

# فہرست ہا

آیت ہا

حدیث ہا

اقوال

اشعار

نام کسان

نام کتاب ہا

نام جای ہا

ماخذ و منابع از صحیح

# فہرست آیات

۲۷۳، ۲۵۲

أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ  
الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ.  
أَرِنِي: وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى

۱۳۳

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ  
فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ  
اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ

۵۷

مِثْلَهُنَّ  
اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلَ نُورِهِ

۲۹۲، ۲۶۷، ۱۳۳، ۸۸، ۶۵

كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

۲۹۴

أَلَسْتُ  
أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا  
تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ

۲۹۴

أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ  
أَنطقتنا الله الذي انطق كل شيء

۲۳۵، ۱۲۸

۳۲۳

١٨٩

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

١٨٩

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ  
النَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ  
يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ  
وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا  
مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ  
النَّارِ.

٤٧

إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ  
وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ  
يُوقِنُونَ.

٧٢

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ  
مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا  
إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ  
لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

٩٣، ٧٩

٢٥٦

١٤٥

٢٤٤

٢٥٢

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ  
إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى.  
إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

٨٥

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

٢٤٢

إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ

٣٠٣

إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي

أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ

فَارْهَبُونِ يَا بَنِيَّ

١٠٢

أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

أَوْلَمْ يَرِ الْإِنْسَانَ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ

٨٢

نُطْفَةٍ

أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَن لَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهُ

٢٠٢

بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ

٢١١، ٢١٣

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ

تَعْلَهُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي

١٠٦

نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

١٠٤

ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ

ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ

٢٦٠، ١٠٠

اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

١٠٥

ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ثُمَّ إِنِّي

أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا

١٦٦، ١٠٢، ٨٢

ثُمَّ رَدَدْنَا هَٰؤُلَاءِ لِنَافِلِينَ

ثُمَّ نَفَعَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ  
يَنْظُرُونَ.

٢٤٤

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ  
إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ.

٢٢٢

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ  
كَفَرُوا وَإِبرِئِهِمْ يَعْدِلُونَ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ  
مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلًا مُّسَمًّى  
عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ وَهُوَ اللَّهُ فِي  
السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ  
وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ.

٢٨٥

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَنُ  
الرَّحِيمُ. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ.

٢٠٤

١٧٢

رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا

٢٢٤، ٧٢، ٤٧، ٢٠.

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا

٤٥

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

٢٠٣

زِدْنَا هُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ

٣٠١، ٢٤٨

بُسْحَانَ الَّذِي أَسْرَى

بُسْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ

١٠٦

أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ

٢٠٦

حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

١

شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

وَالْمَلِكُ وَالْمَلِكُةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ

١٢٨

عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

٢٠٣

فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَىٰ

فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ

٢٥٤، ٢٤٢، ١٩٠، ١٠٠

رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ

٣٠٣، ٢٢٠

يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ

١٢٣

فَأَسْتَقِيمُ كَمَا أَمَرْتُ

٢٩٢

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ

٣١٢

مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ

٢٦٣، ٢٣١

فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ

فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ: فَإِنَّمَا

۳۱۱

فَضَرَبْنَا عَلَىٰ اِذَانِهِمْ .

۱۹۲

فَطَرَتِ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

۲۶۷

لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ .

فَلَمَّا اَتَاهَا نُورِي يَا مُوسٰى اِنِّى اَنَا رَبُّكَ

فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ مِنْ مِّمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ

مَّاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ

التَّرَائِبِ اِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ

۲۱۹، ۲۱۸

تُبْلَى السَّرَائِرِ .

قَالَ رَبِّ فَاَنْظِرْنِيْ اِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُوْنَ

قَالَ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِيْنَ اِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ

۲۹۵

المَعْلُوْمِ .

قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ

۲۹۱

يَلْعَبُوْنَ .

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِىْ

۱۱۰

يُحِبِّكُمْ اللّٰهُ .

۲۷۳، ۱۰۰

قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّىْ .

قُلْ هِدٰىةً سَبِيْلِىْ اَدْعُوْا اِلَى اللّٰهِ عَلَىٰ

بَصِيْرَةٍ اَنَا وَ مَنْ اتَّبَعَنِىْ وَ سُبْحٰنَ اللّٰهِ

۲۵۴

وَ مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ .



٦٣ (قَابَ) قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ!  
 كَلَّا إِنْ كِتَابَ الْأُبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ  
 وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ  
 الْمُقَرَّبُونَ.

١٠٤، ١٠٣

كَلَّا إِنْ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ وَ  
 مَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يُرْوَى  
 يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ

١٠٣

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ  
 الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

٣١٩، ٢١٥، ٢١١، ١٤٠

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُهُ  
 رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.

٢٤٩، ٢١١

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ.

١٥٤

كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

٢١٣

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ

٣٨

الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

١٧٥

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ.

لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ

٢٠٩

يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ.

٩٣

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.

١٧٦، ١٠٢، ٨٢

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

٢٦٨

لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى

الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ : فَالَّذِينَ ...

٢٠٣

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْخُسَىٰ وَزِيَادَةٌ

١٤٠

لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا

٢٩٢

تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ

٣١١

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ

١٤٠

لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ

مَا أَشْهَدُ تَهُمُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَمَا كُنْتَ تُخِذُ الْمُضِلِّينَ

٢٠٩، ٧٧

عَضُدًا

٢١٢

مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كُنُفُسٍ وَاحِدَةً

٢٦٨

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ

٢١٤

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ

مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ

٢٤٧، ١٤١

رَبُّ الْعَالَمِينَ

مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا

١٥٥، ١٥٤

نُخْرِجُكُمْ مَرَّةً أُخْرَىٰ

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى  
أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا.

٢٥٧

وَمَثَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا  
قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ  
مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ  
اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ. إِلَى قَوْلِهِ فَأَصْبَحَ مِنْ  
الْخَاسِرِينَ.

٣٠٥

وَالْأَرْضَ فَرَشْنَا لَهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ  
وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ  
لَا يُبْصِرُونَ.

٢٧٣

٢٥٤

وَسْتَفْرِزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِبَصُوتِكَ  
وَاجْلِبْ عَلَيْهِمُ مَخِيلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكِهِمْ  
فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِيدِهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ  
الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا.

٢٩٥

وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي

٤

السَّبِيلَ.

وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي وَإِذَا  
مَرَضْتُ فَهُوَ يَشفِينِي وَالَّذِي يُمِيتُنِي  
ثُمَّ يُحْيِينِي وَالَّذِي أَطِيعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي

۱۰۵

خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ .  
وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ

۲۴۵

عَلَى عَيْنِي .

۳۱۸

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ .

۱۰۷

وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ .

وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ تَلْهُمُ الْحَيَّوَانُ لَوْ

كَانُوا يَعْلَمُونَ .

۲۵۵

وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَىٰ .

۲۰۶

وَأَنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ

۵۹

وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ

اللَّهِ أَحَدًا .

۳۱۱

وَأَنَّ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ .

۲۸۹، ۱۳۹

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ

۲۶۵

وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ

مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ .

أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ

وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ .

۲۵۱

وَيَحْسَبُهُمُ الْيَقَازَةُ هُمُ الرُّقُودُ .

۳۱۱

وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ

٢٠٩

الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ

١٠٤

وَرَفَعْنَا مَكَانًا عَلِيًّا

وَسَخَّرْنَا لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ

٨١

جَمِيعًا مِّنْهُ

٢٧٥، ٢٧١، ٢٦٩، ٢٢١

وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا

٢٧٣

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ

٣١١

وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ

٨٥

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاتِهِ

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا. إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ

الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا

أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَ

اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ

رَحِمَهُمَا لَمَّا رَبَّيَانِي صَغِيرًا

٣٠٤

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ

تُرْجَعُونَ

١٠٧

وَلَا تَلْبَسُوا الْحُكْمَ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ

٢٤٨

وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ  
طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا  
النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا  
الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَلَسْنَا الْعِظَامَ لِحْمًا.

٩٩

٢٠٦

وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ  
وَالْقَمَرَ قَدْ رُنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ

٧١

كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ.

٢٤٠

وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ.

٢٥٤

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا.  
وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ  
قَالَ رَبِّ ارِنِي وَلَٰكِنِ انْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَ  
لَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ  
فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ  
دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ سُجَّدًا فَلَمَّا آفَقَ قَالَ سُبْحَانَكَ  
تُبِّتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

٢٧١، ٢٤٠

٢٥١

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ  
وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ  
وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ  
وَالْبَحْرِ يَمْدًا مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةَ أَبْحُرِمًا

١٧٩

نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ.

وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى قَالَ

هُمُ أَوْلَاءٌ عَلَيَّ أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ

لِيَتَرْضَى.

١٠٦

وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ

أَوْ هُوَ أَقْرَبُ.

٢٤٤

وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ

نَفْسَهُ.

١٧٢

وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: فَأَذِ اسْوَيْتُهُ:

وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى.

٣١٠

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ

إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ.

٢٩٢

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ

الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ، قُلْ آيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً

قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ

هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ

أَيْتَكُمْ لِتُشْهَدُوا أَنْ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةٌ

أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ

وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ.

٢٢٥، ٣٦

۱۴۴

وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

وَيَسْأَلُكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا

رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَخْصَفًا لَا تَرَى

۲۰۳

فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا

وَيَوْمَ نُسِيرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ

بَارِزَةً وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نَعَادِرْ مِنْهُمْ

أَحَدًا وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ

جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ

بَلْ زَعَمْتُمْ الْإِنِّ نَجْعَلُ لَكُمْ مَوْعِدًا وَوَضِعَ

الْكِتَابِ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا

فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ

لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا

أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا

يُنْظِمُ رَبُّكَ أَحَدًا.

۲۰۴

هَذَا رَبِّي.

۶۱

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ

الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا.

۸۲

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَ

الْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

۲۲۵، ۲۲۶



۵۵

هِيَ دَارُ الْقَوَارِيرِ .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ  
رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ  
وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ  
بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا .

۲۰۴

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ  
وَأَوْلَادِكُمْ وَعَدُوِّكُمْ فَأَحْذَرُواهُمْ  
يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ  
مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ  
بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً .

۳۰۵

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ  
الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ  
نُحْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ  
وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ إِلَى قَوْلِهِ بَعْدَ عِلْمٍ  
شَيْئًا .

۱۰۱۰۰

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ  
الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ  
بِعَهْدِكُمْ .

۲۹۳، ۸۸

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ  
 أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ  
 فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ.

٢٤٣

١١٠

يُحِبُّكُمْ اللَّهُ.

٢٠٥، ١٧٣

يُحْكُمُ مَا يَرِيدُ.

٧٣

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِمُهَا

٢١٤

فَيَقُولُ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِهَا إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا.

٢٠٥، ١٧٣

يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ.

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ وَعِنْدَهُ

١٩٤

أُمُّ الْكِتَابِ.

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ

١٢٢

عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا.

يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ

٢٠٣

قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ.

يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا

٢٠١

ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ.

٢٤٢

يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا.

٢٤٤

يَوْمَ نُحْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا.

يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ  
 الْمُبْتُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ  
 الْمَنْفُوشِ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فہرست احادیث

۲۹۲

الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه.

خزینۃ معارف، ص ۲۹۸ (بہ نقل از مشکوٰۃ، کتاب

الایمان، ص ۱۱).

۱۲۴

ارفع رأسك و سل تعط و اشفع تشفع.

مسلم شریف، ج ۱، ص ۱۰۹

اصدق كلمة قالها العرب قول

۲۲۴، ۲۰

لبئد الأكل شيء ما خلا الله باطل.

مشکوٰۃ، ص ۴۰۹

۱۶۶

اعرفكم بالله اخشاكم منه.

عبارت بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون: "والله

اننى لا خشاكم لله واتقاكم له." (مشکوٰۃ، ص ۲۷).

الاطال شوق الابرار الى لقاءى وانى

۳۱۰

لاشد شوقاً اليهم.

عبارت بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون:

”من احب لقاء الله احب الله لقاءه“ (الرسالة

الفتيرية، ص ۱۵۷).

الاكل شيء ما خلا الله باطل:

اصدق كلمة.

اللهم انى اعوذ بعفوك من عقابك

واعوذ برضاك من سخطك واعوذ بك منك

لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على

نفسك.

۱۹۶، ۱۴۷

ابن ماجه، ص ۲۷۳ و احاديث مشنوی، ص ۲، به نقل

از مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۹۶ و صحيح مسلم، ج ۲،

ص ۵۱ و احياء العاوم، ج ۱، ص ۲۰۹ و ج ۴، ص ۶۳

و جامع صغير، ج ۱، ص ۵۹).

۲۷۶

انا عند المنكسرة قلوبهم.

عبارت بالاشاره حديثي است به اين مضمون كه از

موسى (ع) مى آوردند كه گفت: ”الهي اين اطلبك

قال عند المنكسرة قلوبهم“. احاديث مشنوی

ص ۱۵۱ (به نقل از شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۲۷).

ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله

بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من

اعمال اهل الجنة، واذ خلق العبد للنار  
استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على  
عمل من اعمال اهل النار فيدخله به النار.

۱۶۲

مشکوٰۃ، ص ۲۱

۲۵۲، ۸۵، ۸۰

ان الله خلق آدم على صورته.

بخاری شریف، ج ۲، ص ۹۱۹ و احادیث مشنوی،

ص ۱۱۴ (به نقل از مسلم، ج ۸، ص ۳۲).

ان الله خلق خلقه في ظلمة فالتقى

عليهم من نوره فمد اصابه من ذلك

النور اهتدى ومن اخطاه صل فلذلك

اقول جف القلم على الله.

۲۵۰، ۲۴۹، ۱۶۱

مشکوٰۃ، ص ۲۲ و احادیث مشنوی، ص ۷، (به نقل از

جامع صغیر، ج ۱، ص ۹۶ و فتوحات مکیه، ج ۲،

ص ۸۱).

ان في هذه الامة لمحدثين و ان عمر

۱۹

منهم.

عبارت بالا مشابہ حدیثی است به این مضمون:

"ان من امتی محدثین و مکملین و ان عمر منهم"

(صحیح بخاری، کتاب المناقب و مشکوٰۃ، ص ۴۰۹).

انّ لرتبكم في أيام دهركم نفحات

٢٥٠٠٢٤١

الافتعروضوا لها.

احاديث مشنوى، ص ٢٠ (به نقل از حليّة الاوليا، ج ١)

ص ٢٢١، و ج ٣، ص ١٦٢، و اجاء العلوم، ج ١،

ص ١٣٤، و ج ٣، ص ٧ و فتوحات مكيه، ج ١

ص ٢٤).

انّ من اشراط الساعة ان يرفع

العلم و يكثر الزنا و يكثر شرب الخمر

و يقل الرجال و يكثر النساء حتى يكون

لخمسين امرأة القيم الواحد و في رواية

يقل العلم و يظهر الجهل.

٢٩٩٠٢٩٨

مشكوة، ص ٤٦٩ (باين تفاوت كه بعد از

عبارت "يرفع العلم" آمده است "و يكثر

الجهل و يكثر الزنا...).

٣١٨

انما الاعمال بالنيات.

مشكوة، ص ١١.

٢٠٤٠٢٠٥

انما هي اعمالكم ترد اليكم.

اول ما خلق الله نوري.

||

مدارج النبوة، ج ٢، ص ٢ و احاديث مشنوى

ص ۱۱۳ (به نقل از بحار الانوار، ج ۶، باب بدو  
خلقه وما جرى له).

اولیائی تحت قبای لا یعرفهم

۲۷۱، ۲۵۵، ۲۴۰، ۱۱۳

سوائی.

احادیثِ مشنوی، ص ۵۲ (به نقل از اجیاء العلوم،  
ج ۴، ص ۲۵۶، کشف المحجوب، ص ۷۰).

۲۸۹، ۱۹۶

(تؤمن) بالفقدر خیره و شره.

مشکوٰۃ، ص ۱۱.

۲۴۶، ۲۲۲

بی لیسع و بی یبصر.

عبارت بالامثابه حدیثی است به این مضمون،

وما یزال... (مرصاد العباد، ص ۳۱، ۲۸، ۲۰۹).

۲۷۰

التائب من الذنب مکن لا ذنب له.

ابن ماجه، ص ۳۱۳ و احادیثِ مشنوی، ص ۱۶۷

(به نقل از اجیاء العلوم، ج ۴، ص ۴ و حلیة الاولیاء،

ج ۴، ص ۲۱۰ و جامع صغیر، ج ۱، ص ۳۳ و

کنوز الحقائق، ص ۵۳).

تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا

فی ذات الله.

۳۴

احادیثِ مشنوی، ص ۱۴۲ (به نقل از جامع صغیر،



ج ۱، ص ۱۳۱ و کنوز الحقائق، ص ۵۲.

ثمّ رش عليهم من نوره: انّ

الله خلق خلقه.

رک: ص ۱۶۱ همین کتاب که آنجا آمده است:

”در بعضی روایات ”رش عليهم من نوره“

وارد است. و مرصاد العباد، ص ۲۳۴.

جذبة من جذبات الحق توازی

عمل الثقلین.

۳۱۰

مشکوٰۃ شریف، ص ۱۰۹ و احادیث مشنوی،

ص ۱۱۹ (به نقل از احیاء العلوم، ج ۴، ص ۵۶).

جزیامؤمن فان نورك يطفى ناري

۱۶۵

عبارت بالا مشابه حدیثی است به این مضمون:

”تقول النار للمؤمن جزیامؤمن فقد اطفأ

نورك لهی“. احادیث مشنوی، ص ۵۲، (به نقل

از جامع صغیر، ج ۱، ص ۱۳۲).

حجابہ النور لو كشفه لا احترقت

سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره

من خلقه.

۳۴، ۳۷

مشکوٰۃ، ص ۲۱ و ابن ماجه، ص ۱۸ و مرصاد.

العباد، ص ٣١٠.

ختم بي النبيون : وختم  
خط لنا رسول ﷺ صلى الله عليه و  
سلم خطا ثم قال هذا سبيل الله ثم  
خط خطوطاً عن يمينه وعن شماله  
وقال هذه سبيل على كل سبيل منها  
شيطان يدعو اليه وقراء "وَأَنَّ هَذَا  
صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ"

٢٦٥

مشكوة، ص ٣.

١٣٥

خلق الله الارواح قبل الاجساد.

كنز العمال، ج ٦، ص ١٦٢. ومرصاد العباد ص ٣٧.

٣٠٣، ١٨٣

الدنيا جيفة وطال بها كلاب.

احاديث مشنوى، ص ٢١٦، (به نقل از شرح بحر-

العلوم، ج ٦، ص ١٩٥ و المنهج القوي، ج ٦،

ص ٤٧٨).

الدنيا مزرعة الآخرة.

احاديث مشنوى، ص ١١٢ (به نقل از اجزاء العلوم

ج ٤، ص ١٤، كنوز الحقائق، ص ٦٤).

٢٦٨

رايت ربّي في احسن صورة.

عبارت بالامشابه حدیثی است به این مضمون: "آمانی اللبلیة ربی تبارک و تعالیٰ فی احسن صورة (ترندی

شریف، ج ۲، ص ۴۶۶).

۶۰

الرفیق ثم الطريق.

ماخوذ از حدیث ذیل: "المجا قبل الدار و

الرفیق قبل الطريق و الزاد قبل الرحیل؛

احادیث مشنوی، ص ۲۱۲ (به نقل از جامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۴۳)

و کنوز المحقائق، ص ۵۵).

السعيد من سعد في بطن

۱۷۴، ۸۴

امه.

احادیث مشنوی، ص ۳۵ (به نقل از جامع صغیر،

ج ۲، ص ۳۶ و شرح تعرف ج ۲، ص ۷۷).

۱۷۴، ۸۴

الشقی من شقی فی بطن امه.

احادیث مشنوی، ص ۳۵ (به نقل از مسلم، ج ۸،

ص ۴۵ و جامع صغیر، ج ۱، ص ۶۳).

۱۸۳

العلماء ورثة الانبياء.

مشکوٰۃ، ص ۳۴.

۲۲۶، ۲۲۵

عليكم بدين العجايز.

احادیث مشنوی، ص ۲۲۵ (به نقل از اجیاء العلوم،

ج ۳، ص ۵۷ و اللؤلؤ المصروع، ص ۵۱، و اتحاف

السادة المتقين، ج ۷، ص ۳۷۶.

○ فاذا احببة كنت سمه الذى يسمع

به وبصره الذى يبصر به : وما يزال

فبى يسمع وبى يبصر : بى يسمع .

الفقر سواد الوجه فى الدارين .

فكلُّ ميسر لما خلق له .

ابن ماجه، ص ۹ و مشکوة شريف، ص ۲۰ و احاديث

مشوى، ص ۷۹ (به نقل از مسلم، ج ۸، ص ۴۷،

و جامع صغير، ج ۲، ص ۹۳ و بخارى، ج ۳،

ص ۱۳۹، ج ۴، ص ۹۳ و مسند احمد، ج ۱، ص ۶.

۰ (۱۲۹، ۸۲)

فمن اصاب من ذلك فقد اهتدى

ان الله خلق خلقه .

القدرية عجوس هذه الامة ان

مرضوا فلا تعود و هم وان ماتوا

فلا تشهد و هم .

ابن ماجه، ص ۱۰ و مشکوة، ص ۲۲ و احاديث مشوى

ص ۱۷۵ (به نقل از جامع صغير، ج ۲، ص ۸۸ و

كنوز الحقائق، ص ٩٢.

٤٧

قلب المؤمن عرش الله الاعظم.

الكبرياء و ردائي والعظمة ازارى

٢٥٥، ٢٥٤

فمن نازعنى فيهما القيته فى النار.

مشكوة، ص ٣٣٤.

٤٤

كما هي.

اشاره بحديثي که در مزرع البحرين ص ٧١، شيخ

عبدالحق محدث دهلوي بدین الفاظ منقول است:

"اللهم ارنا حقائق الاشياء كما هي؟"

كنت كنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف

٢٥٤، ٤٤

فخلقت الخلق لكي اعرف.

احاديث مشنوی، ص ٢٩ (به نقل از منارات-

الساثرين واللؤلؤ المصوغ، ص ٦١).

١٠

كنت نبياً وادم بين الماء والطين.

رساله قشيره، ص ٢٤-٢٥ و احاديث مشنوی،

ص ١٠٢ (به نقل از جامع صغير، ج ٢، ص ٩٦ و

كنوز الحقائق، ص ٩٦).

١٢٠

كنت نبياً وادم لمجدل في طينة.

مشكوة، ص ٥١٣ و احاديث مشنوی، ص ١٠٢.

(بہ نقل از مسند احمد، ج ۴، ص ۱۲۶)۔

لا احصى ثناءً عليك انت كما اثنيت

على نفسك : اللهم انى اعوذ.

لا تسبوا الریح فانہ من نفس

الرحمن .

۲۷۳

عجارت بالامشابہ حدیثی است بہ این مضمون :

”الریح من روح اللہ تاتى بالرحمة وتاتى

بالعذب فاذا رأیتوها فلا تسبواھا.“ سنن

البوداؤد، ج ۲، ص ۳۳۹ .

لا حرقتم سموات و جہہ ما انتہی الیہ

بصرہ من خلقہ : حجابہ النور

لا یدخل الملائکۃ بیت فیہ کلبٌ

ولا تصویر .

۱۸۳

مشکوٰۃ، ص ۳۸۵ .

لا یسعنی ارضی و (لا) سمائی و یسعنی

قلب عبدی المؤمن .

۲۶۳، ۱۳۰، ۶۷

احادیث مشنوی، ص ۲۶ (بہ نقل از عوارف المعارف

سہروردی . حاشیہ اجیاء العلوم، ج ۲، ص ۲۵۰) .

۳۵

لودنوت انملۃ لا حترقت .

معراج النبی، ص ۷۳ (بہ نقل از تفسیر نیشابوری بر حاشیہ

تفسیر ابن جریر، پ ۲۷، ص ۳۲)۔

۱۱۶

لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً۔

قول امیر (ع)۔ مرصاد العباد، ص ۳۲۔

لی مع اللہ وقت لا یسعی (فیہ)

۲۶۷، ۱۰۸

ملك مقرب ولا نبی مرسل۔

احادیثِ مشنوی، ص ۳۹ (بہ نقل از اللؤلؤ۔

المصوع، ص ۶۶)۔

ما یزال العبد یتقرب الی بالنوافل:

وما یزال

مثل القلب کریشة فی فلاة یقلبها

۲۵۳

الریاح ظهراً الی بطن۔

سنن ابن ماجہ، ص ۱۰ و احادیثِ مشنوی ص ۸،

باکمی تفاوت (بہ نقل از مسند احمد، ج ۴، ص ۴۹،

واجاء العلوم، ج ۳، ص ۳۴ و شرح تعرف،

ج ۲، ص ۱۶۷ و جامع صغیر، ج ۱، ص ۱۰۲ و

حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۶۱، ۲۶۳)۔

۱۹۱

المراء مع من احب۔

مشکوٰۃ ص ۲۶ و احادیثِ مشنوی، ص ۱۵۹،

(بہ نقل از مسند احمد، ج ۱، ص ۳۹۹)۔

من تقرب الی بالنوافل کنت سمعه

الذی یسمع به وبصره الذی یبصر:

وما یزال

من رأی فقد رأی الحق.

۶۳

احادیث مشنوی، ص ۶۳ (به نقل از بخاری،

ج ۴، ص ۱۳۵ و مسلم، ج ۷، ص ۵۴ و کنوز-

المحقق، ص ۱۲۵ و جامع صغیر، ج ۲، ص ۱۷۰).

من طلب شیئاً وجد.

۱۳

احادیث مشنوی، ص ۷۸ (به نقل از مجمع الامثال

میدانی و کشف المحجوب، ص ۵۴).

من مات فقد قامت قیامته.

۲۰۶

مشکوٰة، ص ۸۰ (عنوان بابی).

المؤمن من مرآت المؤمن.

۸۸

احادیث مشنوی، ص ۴۱ (به نقل از جامع صغیر،

ج ۲، ص ۱۸۳ و کنوز المحقق، ص ۱۳۶).

نوراً اری

۲۶۸

عبارت بالامشابه حدیثی است بر این مضمون: "نورانی اراده و  
"رأیت نوراً: تعظیم القرآن" ج ۵، ص ۲۰۴ (به نقل از مسلم، کتاب الایمان)

و (تؤمن) بالقدر خیرة و شررة:

(تؤمن) بالقدر



و ختم بی النبیین .

۱۰

بخاری و مسلم و مشکوٰۃ، ص ۵۱۲ و رک : رسالہ

قشیریہ، ص ۲۵ کہ در آنجا از العراب بن ساریہ

منقول است بہ این مضمون : " انی لخاصم

النبیین ."

وما یزال العید یتقرَّبُ الی بالنواقل

حتیٰ احبہ فاذا احببته کنت سمعہ الذی

یسمع بہ وبصرہ الذی یتصر بہ و یدہ

التي یبطش بہا و رجلہ التي یمشی بہا . ۴۶ ، ۱۳۱ ، ۱۶۲ ، ۱۶۳ ، ۲۴۵ ، ۲۴۶

مشکوٰۃ، ص ۱۹۷ و احادیث مثنوی، ص ۱۹،

(بہ نقل از جامع صغیر، ج ۱، ص ۷۰) . و در آنجا بھی

"العید" "عبدی" آمدہ است .

۳۰۵

هنا ناقصات العقل والدين .

عبارت بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون : " ما

رأیت من ناقصات عقل ولادین اغلب لذی

لَبَّ مَنكُنْ : (ابوداؤد، ج ۲، ص ۲۸۷) .

۸۴

هو لاء فی الجنة ولا ابالی .

عبارت بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون : " فقال

للذی فی یمینہ الی الجنة ولا ابالی و قال للذی

في كتفه اليسرى الى النار ولا ابالي: (مشكوة،  
ص ٢٣-٢٤). و احاديث مثنوى، ص ١٦٤ (به نقل  
از اجاء العلوم، ج ٣، ص ٣٦ و نهاية ابن اثير،  
ج ١، ص ٩٥).

هولاء في النار ولا ابالي : هولاء في

المجنة.

٨٤

يا ابن آدم خلقت العالم لاجلك و

خلقتك لاجلي.

٧٩

عبارة بالامثلة حديثي به ابن مضمون: "يا ابن  
ادم خلقتك لاجلي و خلقت الاشياء لاجلك"  
احاديث مثنوى، ص ١٨١ (به نقل از المنهج القوي،  
ج ٥، ص ٥١٦ و فتوحات مكيه، ج ٣، ص ١٦٣).

يا داود كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان

اعرف فخلقت المخلوق لكي اعرف: كنت كنزاً

يا مقلب القلوب ثبت قلبي على طاعتك

٢٦٥

عبارة بالامثلة حديثي است به ابن مضمون:

"اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على

طاعتك" (مشكوة، ص ٢١).

يرفع اليه عمل الليل قبل عمل النهار و

٢٠٥

عمل النهار قبل عمل الليل .

مشكوة، ص ٢١ .

٣١١

ينزل الله كل ليلة الى السماء الدنيا .

مشكوه، ص ١٠٩ . ودر آنگاه " ينزل ربنا " آمد

است .

١٧٥

يوزيني ابن آدم بسبب الدهر وانا

الدهر اقلب الليل والنهار .

مشكوة، ص ١٣ .

مشكوة

## فہرستِ اقوال

- ۲۰۲ ابدانہم فرشیۃٌ وقلوبہم عرشیۃٌ۔  
اذا قال الظاہر انا فالباطن قال لا واذا قال الباطن انا  
۵۲ فالظاہر قال لا۔
- ۲۳۴ الاسماءُ من السماء۔
- ۱۸۷ انا من حفظہ اللہ ویسر علیہ العبور۔  
اذا حوج الخلق الی اللہ تعالیٰ ولست فی خلقہ بمنزلة  
۱۱۳ بعوضۃ۔
- ۳۷۰، ۱۴۴، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۸، ۱۱۲ انا الحق (قول مضمور)۔
- ۴۴ الانسان من العالم عین حدیقة اللہ الذی لا ینام۔
- ۱ ان اللہ احجب عن البصائر کما احجب عن الابصار۔
- ۱۹۷ اتی جزء ازید من کل۔
- ۲۲۶ الباقی باق لم یزل والفاقی فان لا یزال۔
- ۳۰۰ تجوّع ترانی تجرّد تصل۔
- ۲۷۱، ۲۷۰، ۱۱۳ سبحانی (قول بایزید بسطامی)۔

١٤٢ عرفت الله سبحانه الاضداد (قول ابو سعيد خراساني).

٢٢٢ الفقر احتياج ذاتي وفيه استغناء تام.

٢٠٥ الكريم اذا وعد وفي.

٢٧٠/١١٢ ليس في جنتي (الا الله).

٢٤١ المعنى في بطن الشاعر.

٣٨ واذواقهم تأتي بكل غريبة.

واعلم ان بقاء الروح الملقاة في كلمة ونفخت فيه ليس

الا من فيه وفيض النشأة المخضرية لا يكون الا

٢٥٦ من تلك الروح الاصيل النبويه.

١٥٦ والله المبداء والمعيد.



# فہرست اشعار فارسی و عربی

سرودہ ہائی کہ شارح درکار خود از آن ہا بہرہ گرفتہ است۔

بستہ نخلی ز آیت کبریٰ شاخ حسم و غنچہ طہ ۲  
 دانی چہ حکمتسیت کہ فرزند از پدر منت ندارد اردہندش عالمی عطا ۳۰۴  
 کم عاقل عاقل اعیت مذاہبہ و جاہل جاہل تلقاہ مرزوقا ۳۰۷  
 (ابن ریوندی)

هذا الذی ترک الاوہام حایرة و صیر العالم التخریر زندیقاً ۳۰۷  
 (ابن ریوندی)

یعنی درین جہان کہ سرای حوادث است در محنت و جود تو اقلندہ مرا ۳۰۴  
 اجزای وجودم ہمگی دوست گرفت نامیست زمن بر من و باقی ہمہ دوست ۲۴۶  
 اقتلونی اقتلونی یا ثقات ان فی قتلی حیات فی حیات ۱۱۴  
 (مثنوی (ج سوم) ص ۲۹۸)

اول و آخر توئی، باطن و ظاہر توئی قاسم انوار من، نام تو امر و نہیست؟ ۲۸۲  
 (کلیات قاسم انوار، ص ۸۱)

ای بت عیار من، نام تو امر و نہیست؟ ای دل و دلدار من، نام تو امر و نہیست؟ ۲۸۲  
 (کلیات قاسم انوار، ص ۸۱)

بنود اعی درین (به نوعی اندر این؟) میخانه افیاد  
 ۳۱۰ که کوپیر کمن آمد جوان رفت

ع

در خانه جای رخت بود یا مجال دوست  
 ۱۳۰

دل گفت مرا علم لدنی هوس است  
 ۲۴۸ تعلیم کن اگر ترا دست رس است

سقتی حیا المحب راحة مقلتی  
 ۲۹۹، ۲۲۳ و کاسی حیا من عن الحسن جلت

(قصیده ابن فارض، ص ۱)

عشق آمد و شد چو خوم اندر رک پوت  
 ۲۴۶ تا کرد مراستی و پر کرد ز دوست

فکل یلیح حسنه من جمالسا  
 ۲۵۴ معارله بل حسن کل ملیحه

قرب نه بالانه پستی حبستن است  
 ۱۶۳ قرب حق از حبس هستی رستن است

مثنوی (ج ۳، ص ۳۱۵)

گفتم که الف گفت دگر پیچ مسکو  
 ۲۴۸ در خانه اگر کس است یک حرف بس است

من کل شیء لیسبه و مطیفه  
 ۱۳۸ مستودع فی هنده المجموعه

هر دو جهان نام تو قصه و پیغام تو  
 ۲۸۲ ای مه سیار من نام تو امرز چیست؟

(کلیات قاسم انوار، ص ۸۱)

کفرت بدین الله و الکفر واجب  
 ۲۹۱ علی و عند المسلمین قبیح

(قول حسین منصور)

با تو چیز نیست بجز حسن که آنش خوانند  
 ۱۹۳ مرد صاحب نظر از حسن تو آن میطلبد

زان نظر که جو عزم ما میکرد  
 ۲ داشت او از خدای راه آورد

فقی کل شیء له آیت  
 ۲۹۳ تدل علی انه واحد

فیض روح القدس ارباز مدد فرماید      دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد

(دیوان حافظ، ص ۸۹)

کل بویای کلبین توجید      سرو آزاد روضه تجرید

۳۲

نه هر چه ترانیت کسی را نبود

بت پرستی کر بسانی در صور      صورتش بگذار و در معنی نکر

(مثنوی (ج ۱)، ص ۷۶)

درین ورطه کشتی فرو شد هزار      که بیدانش تختهء برکنار

(بوستان سعدی، ص ۶)

کاخ انش میان باغ حضور      بوده او ناظر و خدا منظور

مطرب عشق می نوازد ساز      عاشقی کو که بشنود آواز

(عراقی)

صهبت الیک من المحل الرفع      ورقاء ذات تعریز و تمنع

جمع صورت باچنان معنی ژرف      نیست ممکن جز ز سلطانی شکر

(مثنوی (ج ۳)، ص ۲۳۶)

الاکل شیء ما خلا الله باطل      وکل نعیم لا محالة زائل

(رک : به فهرست احادیث زیر عنوان : اصدق کلمه..)

... جل شیء عن خیال      ... عن الاحاطة والمثال

تعالی الحق عن فهم الرجال      وعن صفة التفرق والوصال

بکل پند ساز کرده تمام      همه پیوند برک رحمت عام



- ساقی عشق ساغزی در داذ  
 مست کشتیم از ان مدام مدام ۳۱۰  
 (سید نعمت الله)
- کر از تو بتو نکر یزم چکنم  
 بیش که روم قصه بدست که دم ۱۹۶  
 اگر نه مرد مک چشم آن نکار متم  
 چراست نام من از جمله جهان انسان ۲۳۸  
 (عراقی)
- انت وجهی لا عجب ان لم اراه  
 غایة القرب حجاب الاشتباه ۱۹۰  
 (مثنوی (ج ۶) ص ۵۴۸)
- چون بدانستی نطل کیتی  
 فارغی کر مردی و کز زیستی ۱۶۳
- زاهد بی ریاء بی تزویر  
 بهتر از عاشقان تقلیدی ۳۱۰  
 (کلیات قاسم انوار، ص ۲۹۲)
- زنور روی تو بیداست ستر بسع ثانی  
 زجهت تو هویدا است آن لطیفه که دانی ۲۵۹  
 (کلیات قاسم انوار، ص ۳۱۵)
- و بالحدق استعنیت عن قدحی ومن  
 شمایلهما لا من شمولی نشوتی ۲۶۹  
 (قصیده ابن فارض، ص ۱)

# فہرست نام کسان

ابی طلحہ (رض) ۱۸۳	آدم صغی اللہ (ع) ۴۷، ۵۰، ۱۰۴، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵
ابی یزید البسطامی (رح) ۳۰۸، ۲۷۱	۱۳۴، ۱۴۲، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۰
ادریس (ع) ۱۲۲	۲۰۳، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۱
ارسطو ۳۱	۲۷۰، ۲۸۲، ۲۹۵، ۳۰۴
الاشعری، شیخ ابی الحسن (رح) ۳۳	آنحضرت (ص): محمد (ص)
الیاس (ع) ۲۵۶	ابراہیم (ع) ۶۱، ۱۲۲
امام حجۃ الاسلام غزالی (رح) ۵۶	ابلیس: شیطان
اقم یانی (رض) ۶۳	ابن ربیعندی (رح) ۳۰۷
امیر حسینی (رح) سید السادات ۱۵	ابن عباس (رض) ۵۷
امیر قاسم (رح): قاسم الانوار (رح)	ابن عمر (رض) ۱۶۹
انس (رض) ۲۹۸	ابن فارض (رح) ۲۲۳، ۲۵۴
انصاری: خواجہ	ابن مسعود (رض) ۲۶۴
اوحید الدین عبداللہ بلیانی (رح) ۱۵۸	ابوسعید خدری (رح) ۱۴۲
بایزید: ابی یزید (رح)	ابی جہل (لعن) ۱۷۴

خواجه عالم: محمد (ص)	بلیانی، شیخ اوحید الدین عبداللہ: اوحید الدین
داعی (شیرازی) ۴، ۳۱۸، ۳۱۹	بیضاوی (رح) قاضی ناصر الدین ۲۰۳
داود (ع) ۱۲۲	پیغمبر (ع): محمد (ص)
دجال ۲۹۸	جابر (رض) ۱۲۱
رسول اللہ (ص): محمد (ص)	جبرئیل (ع) ۱۹، ۳۵، ۳۰۱
روح القدس ۳۰۱	جنید (رح) ۱۲۵، ۱۲۶
روح اللہ، عیسیٰ (ع)	حسین منصور (رح) ۱۱۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱
روز بہان، شیخ ابی محمد (رح) ۱۵۸	۱۴۲، ۱۴۴، ۲۹۱
زین الدین علی خلیفہ، شیخ ۱۷	حضرت خاتم (ص): محمد (ص)
سعد الدین محمود شبستری (رح) ۳، ۳۱۸	حضرت رسالت (ع): محمد (ص)
سعدی (رح) شیخ ۲۶۴	حلاج: حسین منصور (رح)
سلیمان (ع) ۱۲۲	حنظلہ (ع) (نام پیغمبر) ۵۴
سمنانی (رح) شیخ علماء الدولہ ۲۵۶	خاتم الانبیاء (ص): محمد (ص)
سید المرسلین (ص): محمد (ص)	خاتم الاولیاء: مہدی (ع)
سید ولد آدم: محمد (ص)	خاتم الرسل: محمد (ص)
شبستری (رح) (جبستری): سعد الدین	خاتم منظر (ص): محمد (ص)
شیفیع روز قیامت (ع): محمد (ص)	خضر (ع) ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷
شیت (ع) ۱۲۲	خلیل: ابراہیم (ع)
شیطان ۳۴، ۴۹، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۶	خواجه انصاری (رح)، عبداللہ ۱۷۱

۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶،  
 ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۹،  
 ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۹۱، ۱۹۴،  
 ۱۹۶، ۲۲۴، ۲۴۱، ۲۵۴، ۲۶۵، ۲۶۷،  
 ۲۹۸، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۸،  
 محمود الحسنی (رح)، السید الحاج ابی الداعی  
 نظام الملتہ والحقیقتہ والدین : داعی  
 محی الدین عربی (رح) ۲۵۷  
 مریم (ع) ۱۲۲  
 مسیح : عیسیٰ (ع)  
 حضرت مصطفیٰ : محمد (ص)  
 موسیٰ (ع) ۲۳، ۵۴، ۶۱، ۱۲۲،  
 ۱۴۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۷، ۲۶۷،  
 مولانا روم (رح)، جلال الدین ۱۶۰،  
 ۱۶۳، ۲۸۱، ۲۸۲،  
 ہندی موعود، امام محمد (ع) ۱۲۰، ۱۲۱،  
 ۱۲۵، ۱۲۷،  
 میر قاسمی : قاسم الانوار (رح)  
 نبی (ص) : محمد (ص)

۲۶۵، ۲۷۰، ۲۹۵،  
 صنعان (رح) شیخ ۲۶۱، ۳۰۸،  
 طیفور (رح) : ابی یزید (رح)  
 عثمان بن منطعون (رض) ۳۰۷،  
 عراقی (رح) شیخ ۲۳۸، ۲۸۱، ۳۱۰،  
 عربی (رح) : محی الدین، شیخ  
 عطار (رح) شیخ فرید الدین ۱۷، ۱۸،  
 ۱۶۳،  
 علی ابن ابی طالب (رض) ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۸۳،  
 ۲۸۰، ۳۰۳،  
 عیسیٰ (ع) ۵۰، ۱۰۶، ۱۲۲، ۱۲۵، ۳۰،  
 ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۴،  
 عین القضاة (رح) ہمدانی ۸۱،  
 غزالی : امام حجۃ الاسلام (رح)  
 قابیل ۳۰۵،  
 قاسم الانوار (رح) ۲۵۹، ۲۸۲، ۳۱۰،  
 کلیم (ع) : موسیٰ (ع)  
 مجنون، ۱۵۶،  
 محمد مصطفیٰ (ص) ۳۵، ۵۶، ۱۱۰، ۱۱۱،

فرون (ع) ۲۴۶

یوشع (ع) ۱۲۲

سید نعمتہ اللہ (رح) ۳۱۰

نوح (ع) ۱۲۲، ۱۰۵

ہابیل ۳۰۵

## فہرست نام کتاب ہا

۲۸۵، ۲۹۵، ۳۰۴	اجیای علوم، غزالی ۵۶
قصیدہ ابن فارض ۲۲۳، ۲۶۹	انجیل ۳۰۰
قصیدہ فارضیہ : قصیدہ ابن فارض	تفسیر ابن عباس (رض) ۵۷
کتاب الہی : قرآن مجید	توریتہ ۳۰۰
کتاب عزیز : قرآن مجید	خمسہ امیر حسینی ۱۵
کلام مجید : قرآن مجید	رسالہ دایرہ، اوحدین عبداللہ بلیانی ۱۵۸
گلشن راز ۳، ۳۱۶	رسالہ قدس، روز بہان ۱۵۸
لمعات شیخ عراقی ۲۸۱	فرقان : قرآن مجید
میشیہ، محی الدین عربی ۲۵۷	قرآن مجید ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۴
نزمۃ الارواح، امیر حسینی ۱۵	۶۵، ۷۱، ۷۹، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۰
نسایم گلشن، داعی ۴، ۳۱۹	۱۴۱، ۱۴۵، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۱۱
	۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۴۲، ۲۴۵

# فہرست نام جای ہا

کوه طور ۶۲

کوه قاف ۵۴

کعبه معظمہ ۱۲۴

ہرات ۱۵

بیت المقدس ۵۴

جالبسا ۵۶

جالبقا ۵۶

حضرموت ۵۴

سرای ام ہانی ۶۳



# مأخذ و منابع و اختصارات

منابع و اختصاراتی که در پیشگفتار کتاب و پاوردنی ها و فهرست ها  
از آن ها بهره گرفته شده است .

آثار عجم

از میرزا فرصت شیرازی (م ۱۳۳۹ هـ).  
با اهتمام عبداللہ طهرانی.

مطبع نادری، بمبئی، ۱۳۵۴ هـ.

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.

احادیث مشنوی

از بدیع الزمان فروزانفر (م ۱۳۴۹ ش).

مؤسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷ ش.

بخاری: الصحیح البخاری

## بوستان

از مشرف الدین سعدی شیرازی (م ۵۶۹۱ھ).

مطبع نظامی، کانیپور (ہند) ۱۲۸۶ھ.

پیشگفتار و بیریاتی: کلیات دیوان شاد داعی شیرازی و مثنویا ستہ اور  
بکوشش محمد دبیر سیاتی.

مؤسسہ کانون معرفت تہران، ۱۳۳۹ش.

تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی: نفسی  
تفہیم القرآن، جلد ۵.

از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی (م ۱۴۰۰ھ).

ادارہ ترجمان القرآن، لاہور. رمضان المبارک ۱۳۹۱ھ / اکتبر ۱۹۷۱م.

## خزینہ معارف

از علامہ احمد بن مبارک سلجاسی (زندہ در ۱۱۲۹ھ).

مترجم ڈاکٹر پیر محمد حسن.

ناشران قرآن لمیٹڈ، لاہور.

## دیوان حافظ

از حافظ شیرازی (م ۵۷۹۲ھ).

مطبع محمدی، بمبئی (ہند) ۱۳۷۷ھ.

ذریعہ: الذریعۃ الی تصانیف الشیعہ

تألیف شیخ آقا بزرگ تہرانی (م ۱۳۸۹ھ).



- جلد دوم: مطبعة الغری فی النجف، ۱۳۵۶ھ.
- جلد پنجم: چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۲۳ش = ۱۳۶۳ھ.
- جلد ہفتم: دارالکتب العلمیۃ اسماعیلیان النجفی، ۱۳۶۷ھ.
- جلد ہشتم: چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۲۹ش = ۱۳۶۹ق = ۱۹۵۰م.
- جلد نهم: چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۳۳ش = ۱۳۷۴ھ = ۱۹۵۵م.
- جلد دازدهم: چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۸۰ھ = ۱۹۶۲م = ۱۳۴۰ش.
- جلد چہاردهم: مطبعة الآداب، نجف، ۱۳۸۱ھ = ۱۹۶۱م.
- جلد سجدہم: چاپخانه اسلامیہ، تهران، ۱۳۸۷ھ = ۱۹۶۷م.
- جلد بیستم: چاپخانه اسلامیہ، تهران، ۱۳۹۰ھ = ۱۹۷۰م.
- جلد بیست و یکم: چاپخانه اسلامیہ، تهران، ۱۳۹۲ھ = ۱۹۷۲م.
- رسائل شاہ داعی: نسخہ گنج بخش
- الرسائل القشیریہ

از ابی القاسم عبد الکریم بن ہوازن القشیری (م ۴۶۵ھ).  
 حقہا و علق علیہا و ترجمہا الدکتور (فیر) محمد حسن، نشرہا المعهد المرکزی  
 للابحاث الاسلامیہ (باکستان)، کراچی (کراچی)، ۱۳۸۴ھ. "الرسالة  
 القشیریہ" چاپ مصر.

ریاض العارفین: تذکرہ ریاض العارفین

از رضا قلی خان بدایت (م ۱۲۸۸ھ). - بکوشش مہر علی گرجانی.

کتابفروشی محمودی (تهران) ایران، ۱۳۴۴ش.

ریحانۃ الادب فی تراجم المعروفین بالکینۃ واللقب یا کنی والقب ،  
جلد دوم (ح - س) .

از علامہ میرزا محمد علی مدرس (م ۱۳۷۳ھ) .

کتابفروشی خیام ، تبریز ، ۱۳۴۷ ش .

سنن ابن ماجہ

از امام ابو عبد اللہ محمد بن یزید ابن ماجہ الربعی القزوی (م ۲۷۳ھ) .

چاپ نور محمد ، کراچی .

سنن ابو داؤد

از ابو داؤد سلیمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشیر بن سداد الازدی السجستانی

(م ۲۷۵ھ) .

شانزده رساله " چاپ دبیرسیاتی : شانزده رساله از شاه داعی شیرازی .

بکوشش محمد دبیرسیاتی .

مؤسسہ مطبوعاتی علمی ، تہران ، ۱۳۴۰ ش .

الصیحیح البخاری

از امام ابو عبد اللہ محمد بن اسمعیل بخاری (م ۲۵۶ھ) .

چاپ نور محمد ، کراچی .

الصیحیح المسلم

از مسلم بن الحجاج القشیری النیشابوری (م ۲۶۱ھ) .

## طرائق الحقائق (جلد سوم).

از محمد معصوم شیرازی معروف به معصوم علی شاه نایب الصدر (م ۱۳۴۰ هـ).  
بالتصحیح محمد جعفر محبوب.

کتابفروشی بارانی، تهران، ۱۳۴۵ ش.  
فہرست گنج بخش: فہرست نسخہ های خطی کتابخانہ گنج بخش (جلد اول).  
از احمد منزوی.

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۱۳۹۸ هـ.  
جلد سوم: چاپ سال ۱۳۵۹ خ = ۱۴۰۱ هـ = ۱۹۸۰ م.

جلد چہارم: چاپ سال ۱۳۶۱ خ = ۱۴۰۲ هـ = ۱۹۸۲ م.  
فہرست مشترک: فہرست مشترک نسخہ های خطی فارسی در پاکستان  
از احمد منزوی.

زیر چاپ از طرف مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد.  
القرآن الحکیم (جلد اول و دوم). مع ترجمہ و تفسیر ماجدی.  
ترجمہ و تفسیر مولانا عبد الماجد دریابادی (م ۱۳۹۷ هـ).

تاج کمپنی لمیٹڈ، کراچی، ۱۳۶۹ هـ / ۱۹۵۰ م.

## قصیدہ ابن فارض

از ابن فارض (م ۶۳۲ هـ).

نسخہ خطی کتابخانہ گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، شمارہ

۳۹۳، در مجموعہ، ش ۱۴، (ص ۳۲۸-۳۶۳).

کلیات چاپ دبیر سیاتی: کلیات دیوان شاه داعی شیرازی و مثنویات  
سنه او.

بکوشش محمد دبیر سیاتی.

مؤسسه کانون معرفت تهران، ۱۳۳۹ ش.

کلیات دیوان شاه داعی شیرازی و مثنویات سنه او: پیشگفتار  
دبیر سیاتی: کلیات چاپ دبیر سیاتی.

### کلیات قاسم انوار

از قاسم انوار (م ۱۸۳۷ هـ).

با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی (م ۱۳۴۵ ش).

کتابخانه سنائی، تهران، ۱۳۳۷ ش.

کنز العمال (جلد ششم).

مثنوی (با کشف الابیات).

از مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی (م ۶۷۲ هـ).

چاپ عام المنفعه (ایران)، ۱۳۷۴ هـ.

مجمع الفصحا (جلد چهارم).

رضاقلی خان هدایت (م ۱۲۸۸ هـ).

بکوشش مظاہر مصفا.

مؤسسه چاپ انتشارات امیر کبیر (تهران)، ۱۳۳۹ ش.

## مدارج النبوت

از شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ).

مکتبہ نوریہ رضویہ، سکھر، ۱۳۹۷ھ.

## مرج البحرین

از شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ).

مکتبہ نبویہ، لاہور.

## مرصاد العباد

از نجم الدین ابوبکر محمد بن شاہا ورن بن نوشییران رازی (م ۶۵۴ھ) معروف

بہ دایہ.

بہ اہتمام داکتر محمد امین.

بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب، تہران، ۱۳۵۲ش.

مسلم: الصیح المسلم  
مشکوٰۃ المصابیح

از شیخ ولی الدین محمد بن عبداللہ خطیب تبریزی (تالیف ۷۳۷ھ).

چاپ ایچ. ایچ. سعید کسینی، کراچی.

المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم

وضعه محمد فواد الباقی.

دار ومطابع الشعب، (بیروت)، ۱۳۶۴ھ / ۱۹۴۵م.

## معراج النبوی

احمد سعید کاظمی

مدینہ پبلسنگ، کراچی.

نسخہ گنج بخش: رسایل شاہ داعی

نسخہ خطی کتابخانہ گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد،

شماره ۸۴۹.

نسخه های فارسی: فهرست نسخه های خطی فارسی

نگارنده احمد منزوی.

جلد دوم (۱): مؤسسه فرهنگی منطقه ئی، تهران، ۱۳۴۹ ش.

جلد سوم: چاپ سال ۱۳۵۰ ش.

جلد چهارم: چاپ سال ۱۳۵۱ ش.

جلد پنجم: چاپ سال ۱۳۵۱ ش.

نشریه دانشگاه:

۱- نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (دفتر نخستین سال ۱۳۳۹).

"درباره نسخه های خطی" دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش.

۲- فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (مجلد نهم).

نسخه های خطی شماره های ۲۱۲۱-۲۶۲۹.

نگارش محمد تقی دانش پروه.

دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش.

نقیسی: تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی (جلد اول و دوم).

از سعید نقیسی (م ۱۳۴۵ ش).

کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۴ ش.





# **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.**



