



# نظام کلشن

(شرح کلشن راز)

مجله

شاه داعی الی اللہ شیرازی

تصحیح و پیشگفتار

محمد زبیر رانجا



مرکز تحقیقات فارسی ایران پاکستان





# نظام گلشن

(شرح گلشن راز)

بکاشته

شاه داعی الی اللہ شیرازی

تصحیح و پیشگفتار

محمد نذیر انجھا

مدینتہ العلم دارالعلوم معہدہ اہل  
نور آباد - فتح کڑھ - سیالکوٹ



مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

# شناسنامہ این کتاب

نام :	نسایم گلشن
نگارنده :	شاہ داعی الی اللہ شیرازی
تصحیح و پیشگفتار :	محمد زبیر رانجھا
سخن مدیر :	مدیر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
ناشر :	مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
شمارہ ردیف :	۶۷
تعداد :	۱۰۰۰
خوشنویس :	مولانا عبد العزیز
اوراق بندی :	بہ الحفیظ
چاپ :	مکتبۃ العلمیہ لیک روڈ لاہور
صفحات :	۵۲ + ۳۷۶ = ۴۲۸
تاریخ انتشار :	فروردین ۱۳۶۲ خ / جادی الثانی ۱۴۰۳ ق / مارس ۱۹۸۳ م
بہا :	۷۵ روپیہ پاکستانی

# انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان



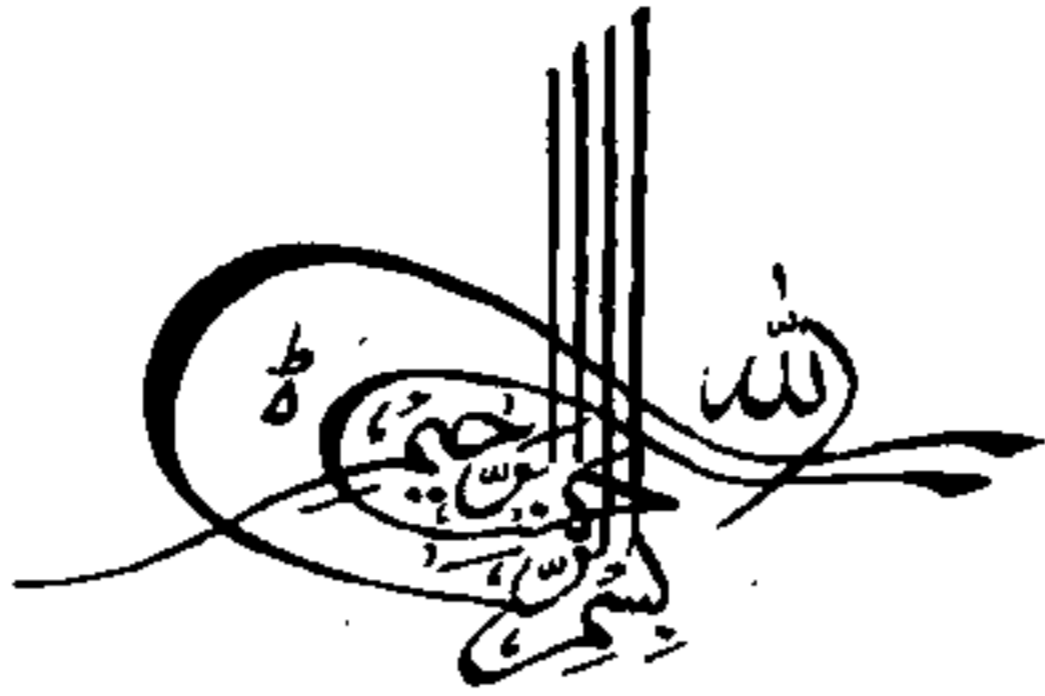
شماره

۴۷

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

میرزا محمد تقی میرزا

نورآباد - فتح گڑھ - سیالکوٹ



## سخن مدیر

عرفان اسلامی کہ در آغاز پیدایش، بیشتر، "حال" بود، با ظهور بزرگانی همچون ابن عربی و صدر قونوی جنبہ فلسفی و نظری نیز پیدا کرد و بہ صورت یک دستگاه منہج فکری درآمد کہ ظریف ترین اندیشہ ها و عمیق ترین نظریات مربوط بہ 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 نہادہ شد، و تعلیم و تعلم مترن آن (بہ گونه ای کہ در مورد کتاب های فلسفہ و کلام معمول بود) در حوزہ های دینی رواج و شیوع یافت، و چنان آثاری در تشریح و تبیین قضایا و مفہیم مطروحة در آن عنایت گردید کہ بہ لحاظ ممانعت مبانی و استحکام اصول، آن ہا را با مہم ترین تصنیفات و تألیفات حکیمان و دانشمندان برابر توان انگاشت.

یکی از ارزندہ ترین این آثار "گلشن راز" زادہ طبع شیخ محمود شبستری، منظومہ ای است نسبتہ کوتاہ و در عین حال - بسیار پر مغز و دلپذیر کہ یک دورہ عرفان نظری و تعلیم ابن عربی را در قالبی از شعر زیبای پارسی ریختہ و با چہرہ ای دل انگیز ارائه نمودہ است. منظومہ مزبور بہ خاطر ہمینتی کہ در میان اہل دل و صاحب نظران کسب کردہ، از همان روزگاری کہ سرودہ شد

نسخہ‌های فراوان از آن برداشتند 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 صبح 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  
پیچ یک 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  
رایج 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 که 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 اجبا، مواریث  
 فکری و فرهنگی است. ای می داند و در این رابط بسیار کتاب های گرانقدر در زمینه صفای  
 مربوط به معارف اسلامی. از جمله عرفان اسلامی. تصحیح و طبع کرده یا در دست تصحیح و انتشار  
 دارد، اینک "نمایم 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 مثنوی معنوی در دست کتابت است) و از سونی دیگر نیز بقیه مثنوی  
 را که بر این منظومه پراخ نوشته اند برای چاپ و توزیع آماده نماید. رتبا آتما من لک  
 رحمة و هیتی لنا من امرنا رشد.

مدیر

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

# فہرست مطالب کتاب

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



## پیشگفتار

شاه داعی الی اللہ ملقب بہ "نظام الدین" و "داعی الی اللہ" و مستی بہ "محمود" و متخلص بہ "داعی" از سادات حسینی شیراز است. نسبش بہ نوزده واسطہ بہ حضرت زید بن علی بن حسین می رسد. ناگفتہ ماند کہ "داعی" لقب خانوادگی و پیاکاش است. وی از فرزندان قاسم بن حسن ملقب بہ "داعی الصغیر" (م ۱۶۳۱ھ) می باشد کہ در او آخر قرن سوم ہجری در طبرستان و گرگان وری سلطنت و امارت داشته است. آقای محمد بیرسیاتی پیشگفتار مفصلی در شرح احوال و آثار داعی بر کلیات چاپ شدہ وی نوشتہ اند کہ این ناچیز نہ چیزی می توانم بر آن بیفزایم و نہ در اندیشہ تکرار سخنان ایشان ہستم. ایشان سال زایش او را ۵۸۱۰ھ و مرگش را ۵۸۷۰ھ برگزیدہ اند. مزارش در شیراز معروف بہ نام "شاه داعی" ست تذکرہ ہا از فرزندان او تنها "میر قاسم" را نام بردہ اند کہ در کنار مزار پدر مدفون است. او دیوان پدر را بخط خود بہ یادگار گذاشتہ و در سال ۹۲۰ ہجری فوت کردہ 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 گشتہ، اول مرید شیخ فرشد الدین

ابو اسحاق بہرامی<sup>۱</sup> (م ۸۷۱ھ) کہ از خلفای شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی م ۵۸۳۴ . بودہ) شدہ است و سپس مرید و خلیفہ شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی گشتہ است . وی پس از وفات ابو اسحاق <sup>۲</sup> بر مسند ارشاد متمکن گشت و شیخ سلسلہ نعمت اللہی در شیراز شدہ است . در روزگار خود را بسرودن اشعار و تصنیف و تالیف بزبان فارسی و عربی بسر بردہ و در سال ۸۶ 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 مکررات) 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 فہرست 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 ہران (ن . ک . سمعانی برگ ۹۶ B) مناسبتر دانستہ اند .

۲- در پیشگفتار علی اصغر حکمت (کلیات : یہ) ۵۸۵۱ . 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 فائز باقران . 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

## ۴- اشعار مملوہ

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

## ۵- اصطلاحات رسالہ ...

در بعضی از مصطلحات صوفیہ موجدہ کہ از عبارت ایشان مفہوم گشتہ است .  
(دیباچہ) بہ زبان فارسی .  
نسخہ گنج بخش (ص ۶۲۹-۶۳۸ حاشی) - فرست گنج بخش ۱ : ۴۱۶ - فرست  
مشترک ، بخش عرفان - طرائق الحقائق ۳ : ۵۱ - ریاض العارفین ۱۰ : ۱۱۰ - نفسی ۱ : ۳۱۱ -  
ن . ک . بہ ا تہ . ص ۲۲۳ "رسالہ در اصطلاحات صوفیہ از محمود شیراز" ۲۴-۱۹۲۲ .

## ۶- اعیان ثابتہ

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



## ۷- اوراد

ادعیہ و اذکار۔ بہ زبان عربی و فارسی۔  
نسخہ گنج بخش (ص ۶۴۳-۶۴۷ ہاشم)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۲۰۔ فرست مشترک  
بخش اوراد۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔

## ۸- بیان عیان

در اثبات واجب الوجود۔ بہ زبان فارسی۔  
نسخہ گنج بخش (ص ۳۴۷-۳۵۴)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۱۔ فرست مشترک  
بخش عرفان۔ "شانزده رساله" چاپ دبیرسیاقی۔ ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹۔ طرائق  
الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ نسخہ های فارسی ۲: ۱۶۸۔  
آثار مجم ۴۸۶۔

## ۹- تاج نامہ

مثنوی ست بہ زبان فارسی، دربارہ "عصایہ" و "تاج" و شرائط آن ہا۔  
نسخہ گنج بخش (ص ۶۴۷-۶۴۸ ہاشم)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۲۱۔ شانزده  
رسالہ "چاپ دبیرسیاقی۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ نفیسی ۱:  
۳۱۱۔ فرست مشترک۔ بخش منظومہ ہا۔

## 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۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیرسیاقی "رسالہ تحریر معنی

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

نفسی ۱: ۳۱۱۔ آثار مجم ۴۸۶۔

## ۱۲۔ تحفۃ المشتاق

در بیان 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 مجم ۴۸۶۔

### ۱۳۔ ترجمہ الاخبار العلویہ

شرح منظوم چیل سخن از سخنان پند آموز حضرت علی کرم اللہ وجہہ است، بہ زبان فارسی۔

نسخہ گنج بخش (ص ۶۴۵-۶۴۷)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۷۔ فرست مشترک، بخش اخلاق۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیر سیاقی۔ 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)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۵۔ فرست مشترک، بخش عرفان۔ "شانزدہ رسالہ" چاپ دبیر سیاقی "شرح بر بعضی کلمات محی الدین" و در فرست مندرجات "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 اینگونہ

مسائل صوفیانہ۔ بہ زبان عربی۔

نسخہ گنج بخش (ص ۶۶۰-۶۶۴)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۹۔ ریحانۃ الادب  
۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفين ۱۱۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ فرست  
مشترک، بخش عرفان۔

تینبیہ: رسالہ ...

## ۱۶۔ جمال کمال

بحث فلسفی و صوفیانہ درباره "کمال" است۔ بہ زبان فارسی۔  
نسخہ گنج بخش (ص ۵۷۸-۵۸۶) "بہ نام "جمال کمال"۔ فرست گنج بخش  
۱: ۴۱۴ "جمال و کمال"۔ فرست مشترک، بخش فلسفہ۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔  
ریاض العارفين ۱۱۔ نفیسی ۱: ۳۱۱۔ ذریعہ ۸: ۲۸۸۔ در چار ماخذ اخیر بہ نام  
"دیباچہ جمال و کمال" آمدہ است۔

## ۱۷۔ جواہر الکنوز

در شرح سی رباعی از رباعیات شیخ سعد الدین حموی (م ۶۵۰ھ)۔ 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 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). فهرست گنج بخش ۱: ۹۰-۴. "کلیات" چاپ  
دبیرستانی - ریحانه الادب ۲: ۲۰۹-۱۲۹۸ "کتاب چشمه زندگانی" ذریعه  
۵: ۳۰۷-۱. نفیسی ۱: ۳۱۱ و ۲: ۷۸۷- نسخه های فارسی ۴: ۲۷۵ و ۲۹۰-  
طرائق الحقائق ۳: ۵۰- ریاض العارفین ۱۰۹- مجمع الفصحا ۴: ۳۳- فهرست  
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  
بسال ۵۸۴۲ هـ تمام شده. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۲۵۶-۲۷۵). فهرست گنج بخش ۱: ۹۰-۴. "کلیات" چاپ  
دبیرستانی - ریحانه الادب ۲: ۲۰۹- ذریعه ۵: ۳۱۱- اتمه ۱۲۹۸- نفیسی ۱: ۳۱۱-  
نسخه های فارسی ۴: ۲۷۵- طرائق الحقائق ۳: ۵۰- ریاض العارفین ۱۰۹- مجمع  
الفصحا ۴: ۳۳- فهرست مشترک، بخش منظومه ها- آثار عجم ۴۸۶.  
۲- چهارمطلب

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

سوره البحر، 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 دبیرستانی- ریجانه الادب ۲: ۲۰۹- ذریعه ۵: ۳۱۴- طرائق الحقا  
۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱- نفسی ۱۱: ۳۱۱- فهرست مشترک، بخش عرفان.

## ۲۱- چهل صباح: ستر و 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  
دبیرستانی- ریجانه الادب ۲: ۲۰۹- اته ۱۲۹۸، ۳ "کتاب چهل صباح" ذریعه  
۵: ۳۱۶- نفسی ۱: ۳۱۱- نسخهای فارسی ۴: ۲۷۵۸- طرائق الحقائق ۳: ۵۰-  
ریاض العارفين ۱۰۹- مجمع الفصحاء ۴: ۳۳۳- فهرست مشترک، بخش منظومه ها-  
آثار مجم ۴۸۶.

## حاشیه مثنوی، حواشی مثنوی، شرح مثنوی

## ۲۲- حواشی مثنوی، حاشیه مثنوی، شرح مثنوی

شرح مخفزشش دفتر مثنوی معنوی مولانا بلخی رومی (م ۵۶۷۲).

به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۳۷۷-۶۳۴) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۲-۱۲-۱۲ - ذکرش  
۱۲۹۸-۱۱۰۰-۱۰۹۹ "کتاب حاشیه مشنوی: شرح مشنوی" - ریحانه الادب  
۲: ۲۰۹ "شرح مشنوی مولوی" - ذریعه ۱۴: ۵۵ "شرح المشنوی" - نسخه های فارسی  
۵: ۳۴۹۷ "شرح مشنوی معنوی" طرائق الحقائق ۳: ۵۰ "شرح بر مشنوی مولوی"  
ریاض العارفين ۱۱ "شرحي ... بر مشنوی مولوی" مجمع الفصحاء ۴: ۳۳ "شرحي ...  
بر مشنوی مولوی" - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۶: ۸۴ "شرح بر مشنوی 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: ۴۱۰-۱۰-۱۰ - ریحانه الادب  
۲: ۲۰۹ - نسخه های فارسی ۲: ۴۲-۱۱ - ذریعه ۷: ۲۸ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ -  
ریاض العارفين ۱۱ - نفسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک، بخش فلسفه. آثار عجم ۶: ۸۹.  
در البحر: رساله ...

## ویباچه جمال و کمال: جمال کمال

## ۲۴- ویباچه 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 هاش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۴ - فهرست  
مشترک، بخش ادبیات نثری.

## ۲۵- دیوان

بگردید به: قدسیات، واردات، صادرات، تراویس الترجیح، کان ملاحظت،  
رباعیات، مقطعات، مناقب، سخن تازه.

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

## ۲۶- راه روشن

در سیر و سلوک. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۵۳۹-۵۵۵ هاش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۳ "راه و  
روش" - شانزده رساله "چاپ دبیرستانی" به نام "راه روشن" - طرائق الحقائق ۳:  
۵۱- ریاض العارفين ۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱- ریجانه الادب ۲: ۲۰۹ در چهار مأخذ خیر  
به نام "لطایف راه روشن" آمده که اشتباه است - نسخه های فارسی ۵:  
۳۵۷۳- فهرست مشترک، بخش عرفان.



## رباعیات: کتاب ...

### ۲۷۔ رسالہ تینیہ

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 بیٹی از اشعار شیخ فرید الدین عطار (م ۶۲۷ھ)۔ بہ زبان فارسی۔  
نسخہ گنج بخش (ص ۶۳۸-۶۴۱ ہاشم)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۲۰۔ شانزدہ  
رسالہ "چاپ دبیرسیاتی۔ 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 "مترجم بعض از اشعار  
عطار"

### ۲۹۔ رسالہ رضائیہ

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

### ۳۰۔ رسالہ شجرہ

در تفسیر و تاویل "شجره زقوم" آیت ۶۲ سورہ الصافات بہ روش عرفانی.

بہ زبان فارسی.

نسخہ گنج بخش (ص ۶۴۸-۶۵۳ حاشی)۔ فرست گنج بخش ۱: ۲۱۱۔ شانزده

رسالہ "چاپ دبیرسیاتی۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔

نفسی ۱: ۱۱۱۔ فرست مشترک ۱: ۵۹۔

### ۳۱۔ رسالہ فی معنی المحبۃ

در بارہ محبت و دوستی و عشق۔ بہ زبان فارسی.

نسخہ گنج بخش (ص ۵۹۹-۶۱۰)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۵۔ نفسی ۲: ۷۸۷

"رسالہ فی المحبۃ"۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ فرست مشترک

۵۹۱۔ آثار مجم ۴۸۶۔

### ۳۲۔ رسالہ فی الولاية

در موضوع و مقصد ولایت و وظائف ولی ست۔ بہ زبان فارسی.

نسخہ گنج بخش (ص ۶۶۹-۶۷۱ حاشی)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۲۲۔ نفسی ۱: ۳۱۱۔

طرائق الحقائق۔ ریاض العارفین ۱۱۰۔ در سہ ماخذ اخیر بہ نام "رسالہ ولایت" آمد است۔

۱۔ نوشتہ آقای دبیرسیاتی نام این رسالہ در طرائق الحقائق بودہ ولی کتاب طرائق الحقائق کہ ماورد است  
داریم در آن رسالہ ای با این نام نیست.

فرست مشترک، بخش عرفان - آثار نجم ۸۶، "رساله ولایه".

## رساله لطایف : لطایف

۳۳ - رساله مرآه

درباره مسایل عقیدتی به روش عرفانی. به زبان عربی.  
نسخه گنج بخش (ص ۵۱۸-۵۲۹ هاشم) رساله مرآه - فرست گنج بخش ۱: ۴۱۲ -  
"رساله مرآه" نفیسی ۱: ۳۱۱ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفین ۱۰: ۱۱ - ذریعہ  
۲: ۲۹۹ که نسبت نگارنده را آملی آورد - ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹ در شش مأخذ  
اخیر به نام "مرآه الرموز" آمده است - آثار نجم ۸۶، "مرآه الرموز"  
رساله ولایه: رساله فی معنی الولاہ

رضائیه: رساله...

۳۴ - ساقی نامه

مثنوی ست در بحر خفیف. به زبان فارسی.  
نسخه های فارسی ۴: ۲۸۶۷ - ذریعہ ۱۲: ۱۰۶ - اتہ ۸: ۱۲۹ - نشریہ دانشگاه ۱: ۲۶.

۳۵ - کعبه سیاره

بفت قصیده اوست. پیرامون... 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 "سینه داعی است"  
فرست مشترک، بخش منظومه ها. نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

۳۶- سینه 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: ۱۴۳-۱۲۹۸. نفیسی ۱: ۳۱۱. نسخه های فارسی  
۳: ۲۳۲۴ و ۴: ۲۹۰ و ۲۹۰-۲۹۰. ریاض العارفین ۱: ۹. مجمع الفصیح ۴: ۳۳۳-  
ریحانة الادب ۲: ۲۰۹. طرائق الحقائق ۳: ۵۰. فرست مشترک، بخش منظومه ها.  
آثار مجم 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 الحقیقہ

در شرح برخی از اصطلاحات صوفیانه. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۶۴۲-۶۴۳ هاشم). فرست گنج بخش ۱: ۴۲۰. فرست مشترک،  
بخش عرفان.

## ۳۹۔ سر قلبہ

عرفان. به زبان عربی.  
نسخه گنج بخش (ص ۶۵۳-۶۵۵ هاشم). فرست 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" فرست 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 "ثمره الجیب" آمده است.

## ۴۲۔ سہ گفتار مثنوی

سہ مثنوی بہ لہجہ شیرازی۔

نسخہ های فارسی ۳: ۲۳۲۴۔ نشریہ دانشگاه ۹: ۱۳۱۰۔ کلیات "چاپ دبیر

سیاقی۔ نشریہ دانشگاه ۹: ۱۳۱۰۔

شجرہ: رسالہ...

## ۴۳۔ الشد و متعلقۃ العہد

در بیان "شد" کہ متعارف میان صوفیان است۔ بہ زبان فارسی۔

نسخہ گنج بخش (ص ۶۶۵-۶۸۴) "الشد و متعلقۃ العہد"۔ فرست گنج بخش ۱:

۱۹ و ۲۰ "الشد و متعلقۃ العہد" طرائق الحقائق ۳: ۵۱ "رسالۃ الشد و متعلقۃ

بالعد" نفیسی ۲: ۷۸۷ "رسالۃ الشد و متعلقۃ بالعد" ریاض العارفین ۱۰:

"رسالۃ الشد و متعلقۃ بالعد"۔ فرست مشترک بخش عرفان۔ آثار مجم ۸۶: ۴ "الشد

متعلقۃ بالعد"

شرح بعض کلمات محیی الدین: ترجمہ رسالہ شش

## ۴۴۔ شرح بعضی ابیات مثنوی

اثری است جدا از حواشی (شرح) مثنوی معنوی۔ بہ 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 - نسخهای فارسی ۲:  
۱۲۱۹ و ۱۲۲۰ - فهرست مشترک، بخش عرفان - "شانزده رساله" چاپ دبیرسیاتی -  
آثار عجم ۸۶ "شرح بعضی از اشعار عطار"

شرح مثنوی مولوی جواشی 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 الخفا ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱ - نفسی  
۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۸۶.

## ۴۷ - عزایس المترجم

بخشی است از دیوان او. در پیرامون. ۴۵ بیت. به زبان فارسی.

نسخہ دکنج بخش (ص ۵۹-۷۲)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۰۵۔ کتبیات چاپ  
 دبیرسیاتی نسخہ های فارسی ۳: ۲۳۲۴۔ فرست مشترک، بخش دیوان ها۔ نشر  
 دانشگاه ۹: ۱۳۰ "سوالیس الترجیعات"۔

## ۴۸۔ عشق نامہ: سبہ داعی

بروزن "مثنوی معنوی" مولانا بلخی رومی (م ۶۷۲ھ)۔ دارای ۱۶۶۶ بیت۔  
 و آنرا بسال ۸۵۶ (در چیل سالگی) بفرجام برده است۔ به زبان فارسی۔  
 نسخہ دکنج بخش (ص ۲۹۰-۳۲۴)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۰۹ و ۴۱۰۔ کتبیات  
 چاپ دبیرسیاتی۔ ریچانہ الادب ۲: ۲۰۹۔ اتہ ۱۲۹۸۔ نفسی ۱: ۳۱۱۔  
 نسخہ های فارسی ۴: ۲۹۰ و ۳۰۰۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۰۔ ریاض العارفین  
 ۱۰۹۔ مجمع الفصحا ۴: ۳۳۳۔ فرست مشترک، بخش منظومہ ها۔ آثار مجم ۴۸۶۔

## ۴۹۔ الفوائد فی نقل العقاید

در بارہ عقاید اہل حق و اہل باطل در بارہ صانع و مصنوع۔ به زبان فارسی۔  
 نسخہ دکنج بخش (ص ۶۴۰-۶۴۲)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۱۷۔ ریچانہ الادب  
 ۲: ۲۰۹۔ طرائق الحقائق ۳: ۵۱۔ ریاض العارفین ۱۱۔ نفسی ۱: ۳۱۱ "رسالہ۔  
 الفریذ فی نقل العقاید"۔ فرست مشترک، بخش عرفان۔ آثار مجم ۴۸۶۔

## ۵۰- فیض مجدد

دیوانی است از غزلیهای عراقی. دارای ۲۳۵۲ بیت. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۱۵۵-۲۰۵) - فهرست گنج بخش ۱: ۷۰-۷۱ - کلیات چاپ  
دبیرستانی - نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - فهرست 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) - فهرست گنج بخش ۱: ۴-۴ - کلیات چاپ دبیرستانی.  
ذریعه ۹: ۳۱۴ و ۱۷: ۵۰ - نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ -  
ریاض العارفین ۱۰۹ - فهرست 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) - فهرست گنج بخش ۱: ۱۲۴ - ریحانه الادب  
۲۰۹۰۲ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفین ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - آثار عجم  
۴۸۶.

## ۵۳- قلمبایته، رساله...

در انساب شیوخ و پیشوایان صوفیه . به زبان فارسی و عربی .  
نسخه گنج بخش (ص ۴۵۵-۴۵۸) - فرست گنج بخش ۱: ۴۲۱ و ۴۲۲ - طرائق  
المحقق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فرست مشترک بخش سیر.

## ۵۴- کان ملاحظت

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 ها "کلیات" چاپ  
دیرسیاتی - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰ .

## ۵۵- کتاب الرباعیات

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

## ۵۷- کتاب المقطعات

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

نسخه گنج بخش (ص ۴۹-۵۲). فرست گنج بخش ۱: ۴۰۵. نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴. فرست 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). فرست گنج بخش ۱: ۴۰۴ و ۴۰۵. نسخه های

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

## ۵۹. کتاب اردات

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

فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۳-۴۹) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ - "کلیات" چاپ پیر  
سیاتی - ذریعه ۹: ۳۱۴ - نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - طرائق الحقائق ۳:  
۵۰ - ریاض العارفین ۱۰۹ - فرست مشترک، بخش منظومه ها - نشریه دانشگاه  
۱۳۱۰۹.

## ۶۰. کشف المراتب

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

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

چاپ دیرسیاتی - ریحانه 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 العارفین ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فرست مشترک، بخش عرفان.

آثار نجم ۴۸۶.



## ۶۱- کلمات باقیہ

در اعتقادات بر مبنای گفته های صوفیان . به زبان فارسی .  
نسخه گنج بخش (ص ۵۵۶-۵۶۲) - فهرست گنج بخش ۱: ۱۳۴ - "شانزده رساله"  
چاپ دبیرسیاتی - ریجانه الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفین  
۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۵: ۳۵۹۴ - فهرست مشترک بخش عرفان .

## ۶۲- کلیات قصاید و غزلیات

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

## ۶۳- تکمیلیه رساله ...

در شرح عرفانی حدیث کبیل نخعی<sup>رضی</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: ۵۱۰۳ - ریاض العارفین ۱۱۰ - ذریعہ  
۱۸: ۱۴۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۲: ۱۳۳۱ - فهرست مشترک بخش  
عرفان - آثار مجم ۴۸۶ .

## ۶۴- کیمیہ ثانیہ

گزارش مبسوط تریست از همان حدیث صوفیانه بردایت حضرت کبیل نخعی <sup>رضی</sup>  
به زبان فارسی.

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

## ۶۵- گنج روان بسته دواخی

بروزن "اسکندرنامه" سی نظامی (م ۶۰۷ تا ۵۶۱ هـ). دارای ۷۷۴ بیت.  
وبسال ۱۸۴۱ با انجام رسیده. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۲۲۳-۲۳۹) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۸ - کلیات چاپ دیر  
سیاتی - ریجانه الادب ۲: ۲۰۹ - ات ۱۲۹۸ "کتاب گنج قارون" - ذریعه ۱۸: ۲۳۷-  
نقیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۴: ۲۹۰، ۲۹۰، ۳۰۸ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰-  
ریاض العارفین ۱-۹ - مجمع الفصحا ۴: ۳۳۳ - فرست مشترک، بخش منظومه ها - آثار  
عجم ۴۸۶.

## ۶۶- لطایف رساله لطایف

درباره واجب الوجود و صفات وی. به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۵۲۹-۵۳۸) "رساله لطایف" فرست گنج بخش ۱: ۴۱۱-۴۱۲

۴۱۳- "رسالہ لطایف" شانزدہ رسالہ "چاپ دبیرسیاتی - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ -  
 ریاض العارفین ۱۱۰- ریحانۃ الادب ۲: ۲۰۹. در چہار ماخذ اخیر بہ نام "لطایف" او  
 روشن "آمدہ و اشتباہ است. نفیسی ۱: ۳۱۱- فرست مشترک؛ بخش عرفان.

## لطایف راہ روشن : راہ روشن

۶۷- لمعہ

در معنی صوفی و نسبت آنما بہ اہل صفہ. بہ زبان عربی.  
 نسخہ گنج بخش (ص ۵۹۵-۵۹۹ ہاشم) - فرست گنج بخش ۱: ۴۱۵- ریحانۃ  
 الادب ۲: ۲۰۹- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفین ۱۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱-  
 آثار مجم ۴۸۶.

۶۸- مثنوی شاہد

(ن. ک. مشاہد).

نفیسی ۱: ۳۱۱- مجمع الفصحاء ۴: ۳۴.

۶۹- مثنویات و متفرقات

مناجات و نعت. پیرامون ۵۰۰ بیت. بہ زبان فارسی.  
 نسخہ گنج بخش (ص ۸۷-۹۳) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۶- فرست مشترک،

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

نشریہ دانشگاہ ۹: ۱۳۱۰.

## ۷- محاضر السیر فی احوال سید البشر

در احوال پیامبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم است. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۲۳۱-۵۱۸ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۰ - ریچانه 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 - ریچانه الادب ۲:

۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - ذریعہ ۲۰: ۲۸۸ "مرآت الوجود"

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

آثار عجم ۴۸۶.

## ۷۳- مرآتی

درویش شیخ محمد خلیفہ و مولانا رکن الدین شاہ اسلام و احمد اطعمہ (م ۵۸۵۰)۔  
به زبان فارسی.

نسخہ گنج بخش (ص ۹۳-۹۶)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۰۶۔ فرست مشترک،  
بخش منظومہ ها، کلیات "چاپ دبیرسیاتی" کتاب المرآتی!

## مرآت الرموز: رسالہ مرآت

## ۷۴- مرآت السبل

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

## ۷۵- مشاہد: ستہ دواعی

مثنوی ست عرفانی، به پیروی از "مخزن الاسرار" نظامی (م ۶۰۷ تا ۵۶۱)۔  
دارای ۵۷۳ بیت، و بسال ۵۸۳۶۔ پایان پذیرفته، به زبان فارسی.  
نسخہ گنج بخش (ص ۲۱۰-۲۲۳)۔ فرست گنج بخش ۱: ۴۰۷-۴۰۸۔ ذریعہ ۱۹:  
۲۹۵ و ۲۱۰، ۳۹۰ در پردہ بہ نام "مشاہدہ" آمدہ است، کلیات "چاپ دبیرسیاتی"۔

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

## ۷۶ - معرۃ 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 المجرہ: رسالہ فی ...

معنی الولا یہ: رسالہ فی ...

## ۷۷ - مقدمہ دیوان

در آن نام کامل مؤلف موجود است و اینکہ سن ناظم بہ پنجاب و پنج رسیدہ  
 بود. آنچه در عرض چہل سال تقریباً از مقومات باقی ماندہ بہد قلم فرزند ارجمند  
 در طریقت مستقیم رقم مجموعیت یافت مشتمل بر سہ قسم: قدسیات ... واردات  
 ... صادرات. بہ زبان فارسی.

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



دانشگاه ۹۵: ۱۳۱۰ "دیباچه مشور."

مقطعات: کتاب ...

ملکعات: اشعار مملو

مناقب: کتاب ...

## ۷۸- نسائم گلشن

در شرح "گلشن راز" شبستری (م ۵۷۲۰). به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۲-۲۳ هاشم) - فرست گنج بخش ۱: ۴۰۴ "نسائم گلشن"  
ریحانة الادب ۲: ۴۰۹ - نسخه های فارسی ۲: ۱۴۵۶: ۵ و ۱۵: ۳۵۱۵ - ذریعه  
۱۳۳: ۲۴ - نفیسی ۱: ۳۱۱ "نسائم گلشن" شرح گلشن راز و ۷۸۷: ۲ که آنجا  
آمده است "نسائم گلشن" را که شرح گلشن راز باشد "نسائم الاسرار" نام  
گذاشته است - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفین ۱۰۹ - مجمع الفصحا  
۳۳: ۴ - فرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۴۸۶.

## ۷۹- نظام و سرانجام

در شناسایی ذات، به شیوه عرفانی، به زبان فارسی.  
نسخه گنج بخش (ص ۳۷۳-۳۶۸) - فرست گنج بخش ۱: ۱۱۱ "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

در پند 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 الاسما

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 الاسما" را از شاگردان نفیسی (م ۱۳۴۵ ش) گرفته  
اند، و یا از نسخه ملک که مورد اشاره ایشان بوده است. بهر 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 ۶۲ و ۱۹.

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

## رسم الخط نسخہ نسایم گلشن

"نسایم گلشن" نسخہ خطی کتابخانہ گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، نوشته ربیع الثانی ۸۲۲ 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 نسخہ 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 چند جا "نشأه" نوشته است.

## روش تصحیح

در مواردی که احساس شده کاتب سهواً قلبی 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 یک 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 تالیف

نگارنده خود در این باره می گوید:

... از جهت تسهیل طالبان احقر بنندگان داعی مسکین حقوق الله آماله بدستگیری  
نسیم توفیق پرده از سر غنچهای گلستان بیانش کشیده. و مراد ناظم باز نپوشید  
تا اگر میزان 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 دانست 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 مرتب عنایت الهی نسایم امکان این تحریر و زیدین گرفت آنچه نوشته

۱- با علامت "۴" اشاره ای به نام وین فیلد کرده شد.

۲- داعی شیرازی.

می شود بنسایم گلشن موسوم می گردان<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 خودی نویسد:

”و هر بیتی را بمفرده از آن شرح نکردیم که کتاب دراز می گردد و رعینات 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.

سلوکس 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 مستلزم 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  
مسافر نه از امکانی (مکانی ۹) مکانی میرود تا مقوله این متصور شود بلکه نفس سالک  
از کیفیت جمالت کیفیت معرفت و از کیفیت حجاب کیفیت 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 ۵۴۰۶) و اوحید الدین  
عبدالله بلیانی<sup>۳</sup> (م ۵۶۸۶) و علاء الدین سمنانی<sup>۴</sup> (م ۵۷۳۶) و ابن عربی<sup>۵</sup> (م ۶۳۸)

۱- ص ۹۸، همین کتاب.

۲- ص ۱۵۸، همین کتاب.

۳- ص ۲۵۶ نیز.

۴- 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  
 بستند 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.“

## چند نمونه از نوشته شاه داعی

شراباً طهوراً: ... خوش کسانی که شاربان فریبی خوانند. ”وَسَقْتُهُمْ  
 رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً“ چه لطیفه ایست طهور 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 طہور رافعِ حدت و خبث است. این شراب نیز آشنانده خود را پاک می گرداند از حدت خودی و خبث خود بینی. چنانچہ ناظم گوید:

شرابی خور ز جام و جبہ باقی  
سَقَمٌ رَشِيمٌ او راست ساقی  
طہور آن می بود کز لوث ہستی  
تراپاکی دہد در وقت مستی

انا الحق و سبحانی... چون کسی را این باوہ 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 ہمہ شطیحات "انا الحق" و "سبحانی" و "لیس فی جبتی" باشد. اہل ظاہر بر او انکار کنند، لمحہ 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 کہ کسی وقوع این حال را ظلمت این شطیحات حجابیت و گناہی، چون باستغفار حجاب و گناہ او مرتفع گردد، قرب او بمقتضی "التائب من الذنب کمن لا ذنب له" نزد حق تعالی ہمان بود کہ پیش از بعد بود و فایده او را حاصل گشتہ کہ حجاب ظلمت شناختہ باشد و بان رسیدہ و از آن گذشتہ و بجز و فنا او را ببرد آن حاصل شد...

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

۱- ص ۲۶۹-۲۷۰ ہمین کتاب.

۲ ص ۲۷۰ ہمین کتاب.

شان حق تعالی جائز نداشتہ اجتناب می نماید، 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 بچشمتی که گوئیا ادراک ذات و صفت و فعل او از او مسلوبست. دوم  
 حالت سکر که عقل او بعلیه 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 یکسک  
 بی تأمل او بردیده 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 دلالت	که رخصت اهل دل را در سه حالست
بداند وضع الفاظ و دلالت	هر آنکس که شناسد این سه حالت
زنا و انی مشوکانه بتقلید	ترا چون نیست احوال و مواجید
نه هر کس یابد اسرار طریقت	مجازی نیست احوال حقیقت

۱- ص ۲۳۶-۲۳۷ همین کتاب.

رہبانیت : در شرح این بیت :

حنیفی شو ز هر قید و مذاہب

در آرد دیر ما مانند راہب

می نویسد "اقراب آنتست که گوئیم ازین مذاہب ابواب تحصیل معاش میجوید"  
چنانکہ در شعر این ریوندی واقع است کہ گفته است . شعر :

کہ عاقل عاقل اعیت مذاہب

و جاہل جاہل تلتا مرزوتا

بذا الذی ترک الاوہام حایرة

و صیر العالم النحریر زندیتا

و از درآمدن دزدیر دین غالباً اعتکاف مسجد ارادہ کرده است . و الا پیغمبر صلی اللہ

علیہ وسلم رہبانیت منع فرمودہ و در حدیث عثمان بن مظعون اعتکاف مسجد و انتظا

جماعت بجای رہبانیت مندوب شد و مسجد را در دیر دین باعتبار آن گفته باشد کہ

درو باید کہ عبادت پاک از ملاحظہ غیر حق واقع شود بلکہ در مسجد چنان مستغرق عبادت

حق باشد کہ غیرت خلق از مشاہدہ او محو گردد .

## سپاسگزاری

نخت سپاس و ستایش از خدای بزرگ و برتر کہ از دریای بیکران فضل خود

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

۱-ص ۳۰۷ ہمین کتاب .

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

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

و نیز از آقای محمد حسین تبسبی خوانساری کہ از ایران فتوٰی پیشگفتار چاپ  
"شائزده رساله از شاه داعی شیرازی" را برایم فرستاده اند، و همواره اینگونه کمک ها را  
بہ ہمہ آشنایان پاکستانی خود می کنند .

در پایان از ہمگان التماس دعا دارم . و چون کار انسانی از خطا و نقص  
خالی نیست از خوانندگان گرامی خواہشمندم ہر جا کہ اشتباہی بیند این حقیر را  
آگاہ سازند، تا در آیندہ اصلاح شود . "وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يُهْدِي السَّبِيلَ"

محمد نذیر رانجھا غفرۃ توبہ و ستر عیوبہ

۱۳۱۔ غازی آباد۔ دھوک سیدان

راولپسندی

فروردین ۱۳۶۲ خ .

جمادی الثانی ۱۴۰۳ ق .

مارس ۱۹۸۳ م .

متن  
نساہم کلشن

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مبانی سپاس تتریزه اساس و قواعد ستایش تقدیس آرایش منتظم بنظام اطلاق  
 توجید و متسق بنسب تقیید تجید برعزم جلال و کبریا حضرت احدی و حطیم عز و اعتلا  
 جناب صمدی در چیز رفع و معرض عرض آورده مشام نیاز و حاجات در راه نیام  
 چمن الطاف رحمانی و شمایم شکوفه اعطاف یزدانی بسرحد استشام رسانیده  
 و مسام راز و مناجات در مقابل روایح قدس الہی و فوایح انس نامتاهی دهن  
 و از کمر دایده ہزار دستان ناطقہ را در سرابستان ایتی "شاکرًا لِّلنَّعْمَةِ الْمَجَالِ صَفِيرًا خَوَّاسَةً  
 الْاَبْقَارِ لَا اِحْصَى ثَنَاءً عَلَيْكَ اَنْتَ كَمَا اَثْنَيْتَ عَلٰی نَفْسِكَ" از شاخسار استقصا  
 بیک سومی نشیند و فاختہ سرمه کشیدہ باصرہ بصیرت را در ہوا می ہویت  
 "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" پرواز داذہ اما بمانع "اِنَّ اللّٰهَ اِحْتَجِبَ  
 عَنِ الْبَصَائِرِ كَمَا اِحْتَجِبَ عَنِ الْاَبْصَارِ" چنانچہ می باید نمی بیند :

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

وکلده تنه صلوة مشک بیز (۲) و نافه سلام بعیر آمیز تحفه قالب معطر و  
مرقد معبر حضرت بعیمبر در صدف آدم سید فاتح قائم اصل شجره وجود و حقیقت شجره  
شهود لاله مرغزار اسما و صفات خیری قرق 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 عزم ما میکند	داشت او از خدای راه آورد
بسته نخلی ز آیت کبری	شاخ حسم و غنچه طه
یکل پند ساز کرده تمام	همه پیوند برک رحمت عام

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





## تلمیح:

برفطرت زهرا و طبیعت نکتہ آرا ارباب دانش و بینش و جویندگان معرفت  
 آفریدگار و آفرینش پوشیدہ مانند کہ غرض از کارخانہ هستی و مقصود از مراتب بلند  
 و پستی شناخت پایہ حقیقت و بریرایہ مجازست و فرق میان بود و ناپود و  
 معدوم و موجود و وثوق (۳) با مبر 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 بحد کشف و معیار ذوق و چون این بغیثت حاصل شود  
 اعلام از ان جز بعبارتی منثور 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 مشہد اعلی  
 کتب بنظم و نثر ساختند و حقایق و دقائق در خلال آن پراختند. از جمله ایشان  
 طبیب دل درویشان شیخ العارفین و افصح الواصفین الجامع بین المنقول و  
 المعقول حایز اسرار السلوک و الوصول صاحب کشف و الہام انسان تمام نطقہ  
 الرجال مصدوقہ و جد و حال مولانا سعد الدین محمود جیستری اسکندہ اللہ تعالی مقصد  
 الصدق و الیقین کما وعدہ لعبادہ المتقین نظم آراستہ و آرا کلمش را ز نام  
 نہادہ در صورت رشک باغ ارم و از روی معنی چنان سخن در عالم کم این قدر

هست که بعضی ابواب آن کلمات راستند بر طوری و رای عقل داشته و تا بنده<sup>لقد</sup>  
 عشق از آن بخشند (بخشند) 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  
 تسبیل طالبان احقر بنده کان داعی مسکین حقیق اللہ آماله بدستیاری نسیم توفیق پر  
 از سر غنجهای کاستان بیانش کشیده و مراد ناظم باز پوشید تا اگر بمیزان دین  
 داری راست باشند... حق آنرا مقبول گویند و اگر مطابق صواب نیفتد از آن تحا<sup>ستی</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 روز اتفاق بر آن بود اما مترجم  
 از سیاق آنچه فهم می کند که مراد صاحب کتابست سخن بحد تقریر میرساند (۷) و چون  
 از متب عنایت الہی نسایم امکان این تحریر و زیدین گرفت آنچه نوشته می شود  
 بنسایم کاشن موسوم می گرداند و اللہ یقول الحق و یومئذی الشیل بیت ؛  
 بنام آنکه جانرا فکرت آموخت چراغ دل بنور جان برافروخت  
 اول تبرک بنام ملک علام جست و چون ساکنان این راه بیش از جذب  
 و کشف ب فکر و عقل میروند بنیاد ب فکر بناذ و استناد آن ہم تعلقین عنایت الہی  
 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- ف : ز نور

فرمود. بیت :

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

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 بیابنجی فیض کرد چه آن عنایت در مرزا و بسرا آمده است و صد هزار کل زکات و نیک 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 خوابد 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 صورت 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 و کون مقصور 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 مقدرات دیگر نخست تعلق قدرت (۵) بسوی عقل اول اعتبار میروند و بواسطه او تعلقش با دیگر مقدرات معتبرست که نقوش تعینات اند

بر لوح امکان. بیت :

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

بہر دو عالم بمان میخواهد کہ از ہمیش کفہ شد و بجان آدم ہانکہ مذکور گشت.

بیت:

در آدم شد بید این عقل و تمیز کہ تا دانست ازان اصل ہمہ چیز  
مرادش آنست کہ نہ در جهان تنہا ونہ در جان تنہا ادراک کلیات و جزویات  
صورت می بندد الا در نشاہ جمع آدم. بیت:

چو خود را دید یک شخص معین تفکر کرد تا خود چیست 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 کہ درین معنی  
تشخص عارض اوست حقیقت از روی کلی تصور افتد چنانچہ گفت بیت:  
ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد و ز آنجا باز در عالم گذر کرد  
جهان را دید امری اعتباری چو واحد گشتہ در اعداد و ساری

پس از تصور جزئیات و کلیات چون در جهان نکرند از دو حال خالی  
نباشند یا نفس او کہ مجموع حقایق کلیہ و جزئیہ است امری حقیقی باشد کہ کہ  
عقل معتبر او را اعتباری کند یا نکند در خارج ثابت بود یا عند العقل وجودش  
معتبر بود و در خارج وجودش نبود ناظم بر آنست کہ عقل اعتبار وجود جهان می کند  
و در خارج همانرا وجود نیست معنی انک او کلی باشد حاصل از اجزای موجود در خارج  
چہ در خارج نزد او کثرتی و تعدی نیست تا اجزائی بود و اثبات اجزا و حصول کل ازان 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 احاد تمام شود. دیگرده و بیست و سی  
 تا عشرت تمام شود (۶) و صد و دو بیست و سیصد تا مائت 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 محقق 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 بر رفع اجزای رفع مجموع الاجزالات  
 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 قابل باشد تا نظم بر آنست  
 که اگر آن مبدای وحدانی که اعتبار اجزای عالم بسبب دست موجود محقق است امانه  
 جهان است چه جهان عبارت از کل اجزاست و کلیت اجزای کثرات صورت زبند  
 و این مبدای هیچ وجه متکثر و متجزی نیست و منقسم نه و آنست که حقیقت مطلقه است  
 از سخن ناظم این معنی استشمام میروذ. واللہ اعلم بحقیقتہ. بیت:

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

۴-۱: امر و خلق .  
 ۴-۲: باز و پس .

چون جهان نزد او امریست اعتباری مجموع اجزای معقوله او که عالم امرست و مجموع  
اجزای محسوسه او که عالم خلق است همه اعتباری باشد 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  
الانقباض والانقباض 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 شده 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 بیکدم      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 اصناف اعتبار  
 کند بسیار بود در نمایش و اگر اسقاط اسامی و اصناف او کند 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 شست 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 پایان آرد آن نقطه البته نماید و تو تم دایره شود که کویتا آن دایره  
 در نظر است نه نقطه و بحقیقت نقطه است که در نظر است و هیچ دایره نیست.  
 پس مبدأ وحدانی را همین شاست که از غایت سرعت ظهور و لطافت تجلی خویش  
 (۸) با وجود آنکه ظاهرست نمی نماید و عالم که از اعتبارات او متوتم است بانگ  
 نه ظاهرست می نماید :

یکی خطست از اول تا باخر برو خلق جهان کشته مسافر

اگرچه از نقطه مبدا و حدانی 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 ان اتصال  
امتدادی مفروض که تعبیر از حال آن بخط مستدیر توان کرد تواند بود که بران خط  
تعیینات بسیار اعتبار کنند که اعتواری می یابند و بحد خویش هر یکی مبدائی و منتہائی از  
خط قبول می کنند و برومی آیند و میروند و منقضی می گردند و خط بر حال خود است  
و این برقرار بودن خط دوم تجلی است همه از مبدا حقیقی باین خط عبور می کنند و  
ظهور می یابند و باز سوی او بواسطه این خط عود می نمایند بدوالبه یعود قاعد اهل  
تصنیف آنست که بسنت حسنه بعد از تسمیه و تجید در موقف تجتیت ذکر خواجه  
عالمیان سبب ظهور مظاہر و اعیان که وسیله الکل فی الکل است می کنند ناظم  
بر همان دستور توسل بنعت آن حضرت میجوید و خبر از پایه جلال و بسط جمال او  
صلی اللہ علیہ وسلم باز میدهد و می فرماید که :

درین ۵۰ انبیا چون ساروانند      دلیل و رهنمای کاروانند  
و ز ایشان سید ماکشته سالار      همو اول همو آخر درین کار  
که امر بدایت 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 نبیا و ادم بین الماء و الطین" و آخر بودنش آنکه تعیین ختمیت خویش  
نمود که "و ختم فی البیون" 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 می‌رود حقیقت آن حضرت صلی الله علیه وسلم (۹) و تعین نوری او که تعبیر از آن بدایره میم احمدی کرده اند و هر آینه این نور منبسط و حقیقت جامع را در ظهور کمالی باشد که پس از و هیچ کمالی دیگر متصور نگردد چه مبدأ کمال آخر الاخر جز اول الاول نباشد و اگر ظهور این نور را از اول مبدأ تا آخر منتهی سیری دوزی 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

بل 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 زواجر 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 کلتست که بقدم وراثت اومی روند در مقام معرفت  
 و مشابده چون در لہور نبوت اشارتی اجمالی کہ قائم مقام قاعده شہود بیان کرد در طرز  
 ولایت بمجنین ایمانی میکند و می گوید . بیت :

درین ره اولیا باز از پس و پیش نشانی میدهند از منزل خویش  
 این راه همان رامست و این ہدایت همان ہدایت الّا انجا در صورت نبوت و اینجا  
 در کسوت ولایت :

بحد خویش چون گشته واقف سخن گفتند در معروف عارف  
 چون ہر کس را حدی در کمال بمقتضی عین ثابتہ خویش از ازل مقرر است اینجا نیز  
 معرفت او بر همان پنج مقرر است تا اگر بیان مرتبہ عارف کند یا نشان مرتبہ معروف  
 دید از انجا بود کہ مقتضی (۱۰) معرفتش باشد اگر حقیقت باطلاق و صرفت در نظر یقین  
 و اذوقید از میان بر میگردد یا مقیّد عین مطلق میدانند و اگر حقیقت مطلقہ در دیدہ تحقیق  
 او جز در صورت مقیّد نمی نماید مطلق را در ہر مقیّدی بمقید می خاص می بیند و از اینجا تفاوت  
 و تقاضی متصور می شود و بنا برین معنی گفت . بیت :

یکی از بحر وحدت گفت انا الحقّ یکی از قرب و بعد و سیر زورق  
 لازم نیست کہ ہر کہ سخن باصطلاح اہل باطن نکوید نہ ولی باشد تواند بود کہ کسی  
 را ولایت حاصل باشد اما در دعوت ہدایت وسیلہ بیان او ہمہ ظاہر قرآن و حدیث بود  
 چنانچہ می گوید :

یکی را علم ظاہر بود<sup>۱</sup> حاصل نشانی داد<sup>۲</sup> از خشکی ساحل  
و تشبیه علم ظاہر خشکی ساحل از آن کرده کہ دروغ و غوص و تعمق معهود نیست و ظاہر  
السلامت است و اگر کسی غوص و تعمق می کند بمقتضی "من طلب شیئاً وجد وجداً"  
از آن غواصی کوہر مقصود بچنگ می آرد و آن علم توحید است کہ کوہر بحر علم و معرفت است.  
و بعد از حصول کوہر از روی اتساق نشانه قبول خاص و عام می شود  
یا بحسب تقدیر بدف تیر طعن و ملامت ایشان می گردد و گاہ ہست کہ بعضی اولیاء را  
حوالت بانست کہ از کوہر بصرف التفات کنند و لطایف و حکم و فواید و نکات و  
علوم و معارف جمع و میدانند کہ این مجموع را نسبتی باصل توحید ہست چنانچہ صدف  
را بکوہر و بیاد کار آن کرد این میکردند و وقت خود خوش میدارند و ناظم بمثل این  
ملاحظہ گفت :

یکی کوہر بر آورد و بدف شد یکی بگذاشت آن نزد صدف شد  
و منع نیست کہ حکیم مشربی در جہ ولایت بیاید و از طور طبیعیات و ریاضیات  
خواہد کہ طالبی معرفت حق رساند یا از الہیات و اقسام آن تشبیه سلوک سبیل شناخت  
او کند چنانچہ اشارت فرمود کہ ، بیت :  
یکی از جزو کل گفت این سخن باز یکی کرد از قدیم و محدث آغاز

۱- F : بودہ .

۲- F : دادہ .

۳- F : در .

(۱۱) و بجزین شاید بود که خوش ذوقی ولی باشد و در عبارات نظم و نثر شاعرانه و منشیانه مقاصد علم توحید و تفاریح آن از علوم احوال و مواجید و حقایق و معارف و شواهد و دلایل و مقامات و مسالک اہل خدا در لباس تشبیہات و تشبیحات و پردہ 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 لفریب کلام زکیم مرغ استعداد طالب در دام

طلب اندازد و از اینجا فرمود کہ بیت :

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

سخنما چون بوفق منزل افتاد      در افہام خلائق مشکل افتاد

چرا کہ ہر یک از اولیا و داعیان راہ خدا بقدر مقام و معرفت و طور بیان و تقریر خویش ارشاد کردند و تنبیہ نمودند و تفاوت احوال ایشان در آنچه گفتیم لازم بود. پس اختلاف در عبارات شان بدید آمد و ہر مشکل کہ افتد بی شایبہ از اختلاف افتد پس ہر کہ خواهد کہ رفع اشکال ناشی از اختلاف بکند باید کہ السنہ و اصطلاحات ایشانرا تتبع نماید و از افواہ الرجال علوم احوال فرا گیرد و ازین معنی

کریز نیست چنانچہ فرمود :

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

۱- F : بیان .

۲- F : عیان .

۳- F : کسی کو اندرین .

۴- F : ضرورت .

پس بقدر ضرورت فرد اصطلاح اہل فقر کو دنتانہ از قبیل سایر رسوم و عادات  
 بود ہر چند این نیز رسمیت و رسم است کہ مصنفان ذکر سبب تالیف می کنند  
 از جهت زیادتی میل خواطر و فوائد ناظم بہمان نہج مرعی داشت و جنین فرمود:

گذشتہ ہفت و دہ از مفتضد زبجرت ناکمان در ماہ شوال

رسولی با ہزاران لطف و احسان رسید از خدمت اہل خراسان

بزرگی کا ندر آنجا ہست مشہور باقسام ہنر جون چشمہ نور

جنین کویند کہ این بزرگ سید السادات امیر سیتی بود کہ در ہرات مدفونست.

(۱۲) و اورا اقسام علوم بوذہ لیکن بعلم فقر و فنا و توجید و تصوف اشتہار یافتہ طبیعت

و قادی و ذہن نقاد و ذوق غالب و طور جاذب و داشتہ لقمانیت دارد از جملہ خمسیہ اش

مشہور تر است و از خمسہ نزمینہ الارواح کہ بنظم و نثر فحیلانہ نوشتہ و طریقہ ایہام و تخیس

داذ داؤہ غریب تر:

ہمہ اہل خراسان از کہ و مہ درین عصر از ہمہ گفتند او بہ

نوشتہ نامہ در باب معنی فرستادہ بر ارباب معنی

در آنجا مشکلی چند از عبارت ز مشکلمان ارباب اشارت.

بنظم آورده و پرسیزہ یک یک جہانی معنی اندر لفظ اندک

رسول آن نامہ را بر خواند ناگاہ فاذا حوالن حالی در افواہ

۱- F: عبارات.

۲- F: مشکلمانی ارباب. اشارات.

۳- F: چون.

در آن مجلس عزیزان جمله حاضر  
 یکی کو بود مرد کار و دیده  
 مرا گفتا جوابی کوی در دم  
 بزد و کفتم چه حاجت کین مسایل  
 بلی گفتا ولی برو فوق مشول  
 پس از الحاح ایشان کردم آغاز  
 یک لحظه میان جمع بسیار  
 کنون از لطف و احسانی که دارند  
 همه دانند کین کس در همه عمر  
 بر آن طبعم اگر چه بود قادر  
 ز نثر چه کتب بسیار میساخت

کویا کاه کاه غزلی یا قطع می فرموده است بر سبیل ندرت :  
 عروض و قافیه معنی نسجد  
 معانی هرگز اندر حروف نایذ  
 که بحر قلزم اندر طرف نایذ  
 چه عروض میزان الفاظ منظومه است و میزان الفاظ میزان معانی نشود که نظر

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 بود معرفت  
تائمه اسمائیه است که لازم نشاه جامعیه انسان کامل است :

چوما از حرف خود در تنگنایم چرا چیزی دگر بروی فرمایم  
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 قبیل  
شکرست بر نعمت حال و تمهید معذرتیست 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 زیاد  
کنند تا مضیق بیشتر نشود نه آنکه نفی شعر و شاعریست از انف و انانیت چنانچه فرمود  
بیت :

ما از شاعری خود عار نایند      که در صد قرن چون عطار نایند  
اگر چه زین منظر صد عالم اسرار      بود یک شمه 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 ترمیمت خویش برو عانیت آنحضرت  
کرده اند و شیخ زین الدین علی خلیفه که از ارباب حال و مکاشفه بود در شان جنابش

فرمود که شیخ عطار نہ در عصر او مثل او بوز و نہ ہمیش از و نہ بعد از و چون او بیداشت  
 با وجود ناظم را ہر چہ درین کتاب دست داؤد از کشائیش کوشش و کشش خود  
 بوزہ است نہ از سخنان شیخ عطار یا دیگر می مقاصد اخذ کرده است و در صورت نظم  
 در آوردہ نامی فرماید کہ ، بیت :

ولی این برسبیل اتفاقت      نہ چون دیو از فرشتہ استرا<sup>۱</sup>قت

(۱۴) چون از کیفیت معرفت و بیان خویش القا فرمود کہ نہ امری تبعی و تقلیدی

رجوع با تمام غرض تصنیف میفرماید و میگوید ، بیت ،

علی الجملہ جواب نامہ در دم	نو شتم یک بیک نہ بیش و نہ کم
رسول آن نامہ را بستہ با عزاز	وزان را ہی کہ آمد باز شد باز
و کہ بارہ عزیز کار فرمای <sup>۲</sup>	مرا کفایتا بران چیزی میفرمای <sup>۳</sup>
ہمان معنی کہ گفتی در بیان آر	ز عین علم با عین عیان آر
نمی دیدم در اوقات آن مجال	کہ پردازم بزو از ذوق حالی
کہ وصف آن بگفت و کو محاسن	کہ صاحب حال داند کان جہا <sup>۴</sup> ست
ولی بروفق قول قابل دین	نکردم رد سوال سائل دین
پی آن تا شود روشن ترا سرار <sup>۵</sup>	در آند طوطی، نظم بگفتار

۲- ۴ : عزیز

۴- ۴ : بدان

۴- ۴ : آن

۱- ۴

۳- ۴ : کار فرمائی

۵- ۴ : میفرمائی

۷- ۴ : ولی تا خود شود



بعون فضل و توفیق خداوند

بگفتم جلد را در ساعتی جزد

دل از حضرت جو نام نامه درخواست

جواب آمد به دل کین کلشن است

چو حضرت کرد نام نامه کلشن

شود زو چشم دلها جمله روشن

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

بشمیه از طریق الهام زمرود است باب وحی و رسالت و نبوت و نزول جبرئیل

منقطع و مختوم است اما القلوب 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 تخریر 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 است

میکوید، جواب:

مرا گفتی بگو چو د تفکر

کزین معنی بماندم در تخریر

تفکر رفتن از باطل سوئی حق

بجز و اندر بیدن کل مطلق

(۱۵) اما مودای مصرع اول نزد صوفیه موعده تعینات منکثره از وحی که غیر حق

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

۲-۴: جانها.

۱-۴: کان.

۴-۴: سوئی.

۳-۴: گویندش.

”الاکل شی ما خلا اللہ باطل“ و باطل بودن تعینات باین معنی منافاتی با عدم بطلان در آیت ”وَمَا مَّا خَلَقْتُ هَذَا بَاطِلًا“ ندارد زیرا که فواید جلیله باین عد میت بر وجود اعتباریشان مترتب است که اجل آن تحصیل معرفت حق است بطریق آن که از نمایش آن تعینات که نامش باطل است صاحب مشابہ منتهی بنامیده مطلق می شود که حق است و از نمود زایل به بودن ثابت میرسد و اما مودای مصرع ثانی چون کل مستتبع اجزاست و اوست که مستتبع بهر اشیاست و هیچ چیز دیگر را این حالت نه پس کل مطلق او را توان گفت و پس وجوب حکیمانہ چنین میفرماید که بیت :

حکیمان کا ندین 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 اہل فن اند نخستین تصور که در دل حاصل می شود آن تصور مبادی مطلوب است که سابقا مستحضر له بوده و بیاد می آید نام آن تذکر می کنند و چون در آن تصور از مرتبہ تذکر گذشتند عبرت ش می خوانند چنانچہ فرموده بیت :

و زو چون بگذری هنگام فکرت  
بود نام وی اندر طرف عبرت  
زیرا کہ عبور از و مرتبہ دیگر واقع می شود کہ آن تدبیر از برای مطلوب است و بان  
اعتبار تصور تفکر میشود و لہذا نظم رفته بیت :

۱- آل عمران : ۱۹۱

۲-۴ : نام آن شد با تذکر

تصور کان بود بهر تدبیر بزرگ اهل عقل آید تفکر  
 در 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 بیستی که  
 توجیه بحث آن این سخن میشود که گفتیم اینست که میگوید:

از 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 حصول بیوست که آن قضیه دیگر است که مراد از ترتیب مذکور خود او بوده است

۱- در مابشر آمده 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 اقیست 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 باشد بر جزئیات خود و اینجامر  
قانون منطقی است که با استعمال آن ذهن را از خلل 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 کزیر نباشد و چون این طور  
بی تعلیم و تعب و مشقت و تحصیل غالباً نمی باشد نه آنکه سهولت از فطرت  
خود بدد لطف حق تعالی بی واسطه چیزی دیگر غرض بحاصل می آید آن نیز ترتیبی  
و تقلیدی باشد و در تتبع و تقلد راه بر ساکن سخت درازی 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 را بکنند و عصای استدلال از دست عقل

بیکنند موسیٰ و اردوادی ایمن 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 ہم معرفت  
 آن حقیقت بشناسد و از و راه معرفت ہر چیز برد پس آنچه بسا لما بقب  
 نظر و استدلال او را حاصل می شد یا نمی شد از روی کشف دفعہ دست دید  
 و برین جملہ ناظم قدس مترہ درین ابیات اشارت نموده :

و کربارہ دران چون نیست تا بید ہر آئینہ کہ باشد محض تقلید  
 رہ دور و دراز ست این صفا کن چو موسیٰ یک زمان ترک عصا کن  
 در آرد وادی ایمن زمانی شنو ارقی انا اللہ بی کمانی

بعد از ترغیب و تخریق درین ابیات میل بسوی تہیتی ذوق و کشف و  
 ترک مکابره نظر و استدلال اشارت بمشہد مکاشفہ موحد می کند و میفرماید کہ :

موحد را کہ از وحدت شہود دست نختین نظرہ بر عین وجود دست

از راه کشف و بداہت نہ از نظر دلیل و برہان چہ امر ہستی بی انکہ کسی اثبات  
 کند ہمہ س را بدیہی ست غایت انکہ علم باین بداہت لازم نیست کہ بدیہی بود لاجرم  
 موحد فی الحال کہ ادراکش در کار آمد و جز بہستیش مدرک نشد و ہر چہ پس از ہستی  
 ادراک کرد ہمہ بواسطہ ہستی دریافت متفطن شد (۱۸) کہ ثبوت ہستی نہ بواسطہ

۲- ف : آی .

۴- ف : بر .

۶- ف : نور .

۱- ف : او .

۳- ف : محقق .

۵- ف : نظر تہ .

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 وجوب از راه  
کشف و بداهت نه از روی نظر و استدلال بظرت صافی و معرفت وجدانی  
در یافت باقول نظره چرازهر چیز بر دیده اصحاب بصیرت آنچه اول 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 دیده اول خدا دید

و چون گفته شد که وجود واجب بدیست اما لازم نیست که علم ببدی بدی  
باشد پس اگر ناظری گوید که مسلم که وجود که عین و اجبست بدیست اما چون علم  
بداهت او نه بدیست نفی استدلال نتوان کرد و از طریق فکر تواند بود که آخر معرفت  
وجود رسد که عین و اجبست یعنی بدانند که بدیست با او گفته شود که بجز قانون  
منطقی این غرض بمحصل نمی یونند بلکه فکر آن زمان منتهی بمقصود شود که با او دو  
شرط باشد یکی تجرید عقل از غواشی شبه و شکوک و از میل بتصلف و تعصب و دوم  
نوری که بر سبیل مدد از عالم قدس الهی در دل صاحب فکرت درخشان کرد و تا بان  
روشنائی عقلش از ظلام زل محفوط ماند و کام تقدیر است نهد و الا از تفکری که با او  
تجرید و تائبه نباشد مقصود نتواند رسید، چنانچه فرمود :

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

پس فی الواقع تائید حضرت حق تعالیٰ است بنور محیط خویش کہ قطع حیرت می کند  
در راه معرفت او نہ استعمال منطق بل کہ استعمال منطق از جهت حیرتست کہ دارند و  
آر نہ چون حیرت نبودی و کشف و مشاہدہ 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 کہ امکان

از امکان میکند اثبات واجب از ان حیران شد اندر ذات واجب

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

کہ این امر نہ بدیہی ست حیران نشدی اما چون استدلال از وجود ممکن می کند بذات

واجب حیران می شود بواسطہ اموری کہ در طریق استدلال سبب حیرت می گردد کہ دور

و تسلسل از ان جمله است و در برهان او از تکاب ابطال آن لازم و صورت برهان

او اینست کہ می گویند کہ ممکن الوجود را ناچار است از مزجی در وجود کہ نہ ممکن بود

چه ترجیح وجود ممکن از طرف ممکن مؤدی بدور یا تسلسل می شود کہ ہر دو محال و باطل است

پس ماند کہ مزج وجود ممکن واجب باشد و ممکن بوجود آندہ است پس واجب الوجود

کہ مزج وجود است موجود بود و چون مرکب ابطال دور و تسلسل شد زمانی فکر

در دور می کند کہ توقف چیزی است بہ چیزی کہ موقوف است بدو و زمانی در تسلسل

اندیشہ می نماید و آن توقف چیز نسبت بر چیزی کہ آن چیز موقوف باشد بر چیزی

۱- ف : ز اشیا غیر امکان .

۲- ف : ز .



دیگرالی غیر النهایه و مقصود او از فکر در دور و تسلسل تا ابطال کند آنست که از  
عدم دور و تسلسل استدلال بوجود واجب کند اگر چه ابطال دور با قسم آن وضوحی دارد  
اما در ابطال تسلسل نظر است پس ازین جهت و جهاتی دیگر در اثبات واجب حیرانی  
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 گردد بهمان اعتبار اول از برای ابطال یا سیر 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 متناسبی فکر میکنند که هر یکی اگر متوقف بر دیگریست باطل است و از  
قد این فکر در از بیرون نمی آید یا مراد بحسب او آنست که در تسلسل باز مانده 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 پامی 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 بسوی واجب اگر فکر آن  
کرده که مقتضای و بصددها تبیین الاشیاء از حادث قدیم بدانند درین موضع باری  
مشکل است چه حق را صدی و ندی نیست . چنانچه ناظم اشارت فرمود که :

ظهور جمله اشیا بصدتست ولی حق را نه مانند و ندتست  
صدتیت مانع در ذاتست و ندتیت تشارک در صفات و مثلتیت اعلم 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 بضمه توان شناخت چون نبود ذات حق راضد  
 و ممانع:

ندارد ممکن از واجب نمونه چگونه دانیش آخر چگونه

معرفت ذات واجب الوجود بوسیله ممکن الوجود کسی که کمان برد از جهل او باشد  
 چه معرفت اجلی باید و حال آنکه بیدائی نور امکان در جنب بیدائی نور و خوب به مشابیه  
 روشنائی شمع است بنسبت باشعاع آفتاب عالم تاب که بیابان در بیابان فروخته  
 باشند نه 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 دریابند و  
 از برای تقریر و توضیح (۲۱) مراد نیز این طریق است پس ناظم قدس سره  
 درین کتاب برین منوال رفت و ابتدا تمثیلی 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

۱- ف: واجب از ممکن.

واجب الوجود از ممکن الوجود ثابت نکشت پس عالم نحوه ثابت باشد و غلط نباید کرد  
 که قطع استناد ممکن از واجب کنند و ممکن را قدیم بالذات گویند چه حدوث ممکن الوجود  
 ظاہر است و نیز دینہ اصحاب کشف ہر عالم کہ ممکن الوجود است متحد می شود.  
 پس چنانچہ اور قدیم بالذات نمی گویند سزاوار آنست کہ قدیم بالزمانش نیز نخواهد  
 بفضولی عقل تصرف در آنچه نمی دانند کنند چه ہر کس را کہ غلطی واقع شدہ در حیرتی افتادہ  
 از مہ عقل ناقص بوزہ است چنانچہ در ابیات تمثیل اشارہ بان می رود:

اگر خورشید بر یک حال بودی      شعاع او بیک منوال بودی

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

معرفت نوری کہ در ظہور نقل و تحویل و طلوع و غروب و استوا و زوال دارد اساساً

چہ ازین عوارض بحال او استدلال می توان کرد. چنانچہ در قرص آفتاب و اگر نہ اختلاف

احوال او بودی مبتین نکشتی کہ آفتاب پر تویی و در ذکہ در احوال مختلفہ اشیا متنوعہ

را بان پر تو آثار کونا کون می بخشند بخلاف نوری کہ در ظہور عوارض مذکورہ ندارد

کہ از ان عوارض استدلال بحال او رود پس معرفت او اگر نہ برسبیل کشف

و تجلی بود بسی دشوار است و ازینجاست کہ معرفت نور و جہی کہ هستی این عالم امکانی

تأبش اوست از راه استدلال حاصل کردن مؤدبی بجز تست چہ موجبات استدلال

کہ در غیر او مثل آفتاب است در نسبت با آنکہ تأبش علی اللہ دام دار و بواسطہ

این معنی عقول ضعیفہ را (۲۲) غلطی افتد و عدم تغیر و تبدل و قیام بذات خود

۱-۴: فرق از مغز تا پوست.

که صفت آن نور است نسبت با تابش اومی کنند از جهت دوام ظهور و پندارند  
 که تابش بخود ظاہر است و نمی دانند که دوام او با عدم بزود غ و افول اصل او مستلزم  
 عدم استناد او باصل نیست بلکه اصل است که در تافه است و بعلیه تابش خویش محتجب  
 است و آن تابش اگر چه وایمی ست اما در هر طرفه العین متحد است پس او را دومی  
 است در عین تجد دوامی که مستلزم قدم ذاتی و زمانی، هیچ کدام نیست لیکن  
 بر 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 ستره تشبیه بان میفرماید، می گویند:

جهان جمله فروغ نور حق دان	حق اندروی زبید نیست پنهان
چو نور حق ندارد نقل و تحویل	نیاید اندرو تغییر و تبدیل
تو پنداری جهان خود هست دایم	بذات خویشتن پیوسته قائم
کسی کو 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 آذن حق  
 تعالی است در اشیا لطیفه مثل حلول او در وجه لطیف انسانی یا جسم او بادل صنوبری

او وہم اعتقاد فلسفی در مذکورات متقدمہ باطل است از جهت عدم برهان غیر منقوض بر مدعی و از جهت وجود دلیل نقلی از قرآن و حدیث و اجماع بر خلاف آن وہم اعتقاد حلولی چه ادلہ عقلیہ و حجج نقلیہ بر تنزیہ و تقدیس واجب تعالی از جسم و جوہر بوذن کہ حلول در ان متصور است قابل است لاجرم صاحب کتاب رحمہ اللہ در موضع تفریح ذکر ایشان میکند (۲۳) و بعد از ان بذر دیگران کہ در بطلان اعتقاد یا غلط فہم با ایشان برابر نیستند بلکہ در منزل شکوک و شبہہ باز ماندہ اند مشغول می شوند و چون تصور ہمہ از جهت تعقل غیر صائب واقع است تجمیہ تبرک استدلال میکند و اغرا بر تہیہ ذوق کشف میفرماید کہ:

خرد نیست تاب نور آن روی      برو از بہر او چشمی دگر جوی  
نور آن روی اشقہ ظہور ذاتی میخواید و چشم دیگر قوت ادراک کشفی،  
دو چشم فلسفی چون بود احوال      ز وحدت دیدن حق شد معطل  
احول یکی را دومی بیند و فلسفی چون زاید بر وجود واجب اثبات وجود ممکن  
می کند علی سبیل الحقیقہ و الوقوع و بحقیقت در خارج جز یک وجود واجب جیزی دگر  
نیست لاجرم او را احوال خواند و از مشاہدہ وحدت حق معطلش گفت کہ:  
ز نا بنیائی آمد رای تشبیہ      ز یک چشمی ست ادراکات تنزیہ  
تشبیہ بحسب لغت مانند کردن است و تنزیہ پاک داشتن و نزد علماء اشراع  
تشبیہ اثبات کردن صفات مخلوقات است خالق را تنزیہ عن ذلک و تنزیہ نفی  
صفات مخلوقات است از خالق و نفی برچہ در نقصی و عیبی باشد از وجہ جل قدسہ  
و با صلا ح صوفیہ موجدیہ تشبیہ 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 مشیبع که بهر دو چشم  
 واقع می شود ندارد پس گاه هست که طرفی از مرئی که می باید دیده 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 زان 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 مسخ 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 ستره تعرض با شهر 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 بمذمب 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 بر بدنی ابتدائی را روحی فایض باشد و در تعلق آن بدن تنها عالی  
 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 غایبہ حوصلہ تنک ؛  
 چو اگہ بی نصیب از ہر کمالست کسی کو را طسریق اعترالست  
 تناسخی را تنک چشم کفہ با وجود اصافت کفر و معزلی را شبیبہ اگہ خواند کہ دیدہ  
 نذر از جہت انکہ نفی امکان رویت میکند در دنیا و چندان علومی کند کہ در آخرت نیز  
 جایز نمی دارد زہی از مشاہدہ معزول و از حق مجبور و از ہمہ کمالی محروم ؛

رمد دارد و چشم اہل ظاہر کہ از ظاہر نہ بیند جز منظر  
 اہل ظاہر کہ ایشان علماء رسوم اند دیدگان بصر و بصیرت باز کردہ اند لیکن چشمشان  
 آشفته و در دمن دست و نیک نمی توانند کشاد کہ از ادراک ظواہر اشیا با دراک بواطن  
 اشیا نقل کنند پس بواسطہ عدم ادراک نفی امور باطنہ می کنند و در آنچه اہل دل خبر داوہ  
 اند راہ قدح و (۲۵) طعن می سپرند و این معنی از اصاف دورست چنانچہ گویند:  
 نہ ہر چہ ترا نیست کسی را نبوذ ؛

کلامی کان ندارد ذوق توجید بتبارگی درست از غیم تقلید  
 و از طبقہ علماء رسوم متکلمہ در نفی وحدت وجود مبالغتہ بیش می کنند کہ دیگران  
 گاہ ہست کہ میگویند کہ ما از ادراک این معنی عاجزیم و متکلم می گویند کہ من بدلیل مدیم  
 کہ آنچه صوفی می گویند خلاف واقع است و این مبالغہ او را بسبب تراکم حجب تقلید است  
 و عدم روشنائی از برق توجید ذات. اما فی الواقع فرقت میان شیخ دین و پیشوای

اہل یقین المؤمنین اللہ بساطع نور التوحید المستبین رئیس اہل السنۃ الشیخ ابی الحسن  
الاشعری و میان سایر متکلمان کہ او از مبالغہ کہ ایشان می کنند بغایت دورست و تابع  
او و ایم با نور توحید در حضور:

در و ہر چه بچفتند از کم و بیش نشانی دادہ اند از دیدہ خویش  
فرق حق و باطل ہر کسی را از آنجا نشان و خبرست کہ او را دریافت دیدہ و نظرست  
و کما ہو حقہ معرفت واجب الوجود کس را حاصل نہ:

منزہ ذالشی از چہ و چہ و چون تعالی شأنہ عما یقولون  
سوال:

کہ این فکر ما را شرط را ہست چرا کہ (گہ) طاعت و کما ہی کما  
چون سخن در اصل فکر بحث بیان رسید و مطلقاً نفی توہم با و در سلوک سبیل حق کردہ  
نشہ جای آنست کہ سائل سوال کند کہ اگر ساکن بوسیدہ فکر راہ رود چون فکر با عقاباً  
متعلق مختلف است کہ ام فکر شرطست کہ بد و توہم جویند و حکمت بصیبت کہ در لسان  
شرع فکری ما مور بہ و طاعتست و فکری منہی عنہ و معصیت.

جواب:

در آلا فکر کردن شرط را ہست ولی در ذات حق محض کما  
میفرماید کہ شرط سلوک را معرفت آنست کہ در نشانیہای فعلی و وصفی حضرت حق  
تعالی فکر کنند و در نعمتہای او تا مثل نمایند تا ازان آلا و نعم (۲۶) بہ ستایش



و شنای واجب الوجود منتهی کردند و در ذات اقدس فکر نکنند چه فکر تربیت (ترتیب) امور است در ذہن از جهت تحصیل معرفت حقیقی 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 آمده است کہ تفکر وافی آلاء اللہ و لا تفکروا فی ذات اللہ و اہل مکاشفہ خود برانند کہ معرفت ذات واجب الوجود را احتیاج تحصیل 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 ناظم از باب مزید ایضاح اشارت بان می کند کہ :

چو آیاتت روشن گشته از ذات نکر و ذات اور روشن ز آیات

ہمہ عالم بنور اوست پیدا کجا او کرد از عالم ہویدا

و از آنجا کہ اطلاق اوست و عظمت جلال او با آنکہ هیچ ذرہ از موجودات

بی پر تو آفتاب ظہور او وجود ندارد . نور محیط او در مظاہر مراتب عالم نمی بکشد 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

سجات و جہہ ما انتہی الیہ بصرہ من خلقہ" ، نام و نشان عالم نمی بماند با وجود این معنی

چگونہ معرفت آن حضرت بوسیلہ عالم و مظاہر آن طبع توان داشت چنانکہ اشارت



فرمود:

بکنجد نور ذات اندر منظر  
که سبحات جلاش هست قاهر  
و اگر عقل قاصر نپندارد که بوسید استلال از منظر جهان نور مطلق بی پایان  
حق می توان رسید مثل (بافتح م و ثاء) او چو خفاشی باشد که با آنکه دیده او قوت  
(۲۷) آفتاب دیدن ندارد دعوی کند که من نور او فاش می بینم. هوشمند ازین  
حال لغراض کند. چنانچه تنبیه کرد که:

رها کن عقل را با حق همی باش  
که تاب نور ندارد چشم خفاش  
نور او هم نور 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 انملة لا حترقت"، چنانچه ناظم لطیف میفرماید که:  
در آن موضع که نور حق و لیلیست  
چه جای گفت و کوی جبرئیل است  
فرشته کوچ 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  
کاسبی که ملک 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 سبحات بهمکی مضمحل نگردد  
و محترق نشود. پس با وجود این حال بنور عقل چگونه کسی معرفت ذات ذی الجلال

۲-۴: گونی.

۱-۴: جانی.

حاصل کند:

بود نور خرد در ذات انور      بسان چشم سرد چشمه خور

بیاید 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 زیرک باشد و خاشاک و میان آتشی که بمدد موم یا روغن افروزد و میان کواکب نیز همین صورت بین است و در آن اختلاف یا بحسب اصل باشد، چنانچه میان آفتاب 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 ملائیک 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 گفته 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 اعتبارست و عقل در تجلیست حواس در ادراک او تیره و عقول در وجدان 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 دید چشم سراز چشم خورشید چه مقدار شعاع بر تابد تا خرد نیز از آن نور چه بهره یابد و سبب نیافت 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 کائن 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 اند نتواند دید. چنانچه نظم ناظم برین منتظم است که:

چو مبهر در نظر نزدیک کرد  
بهر ز ادراک او تاریک کرد

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 لا حترقت 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 مقدمی فرمایند که همچنانک روشنائی و وحدت 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 که بدانی نور ذاتست      تاریکی درون آب جانتست  
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 سیاہی رفتہ چنانچہ در عبارت عرفست کہ از کثرت سیاہی تفسیر کنند نزد این طایفہ از وجود وجود و وحدت عین ذاتت و از وجود ظهور و کثرت غیرذات و بہر حال چون صفات نور کہ ظہور خود و اظہار غیر است در وہبت نورش توان خواند اما باعتبار تعبیر از و سیاہی 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 ہنار ادر و جای نظر و تا مثل نیست :

سبب جز قابض نور بصر نیست      نظر بجز ارکین جای نظر نیست

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

(۳۰) چہ نسبت خاک را با حضرت پاک      کہ اورا کست عجز از درک اورا ک

و عدم مناسبت میان خداوند عالم و بندہ خاکی کہ ازین بیت استفادست جہت آن دانستنیست ظاہر اصراف حقیقت واجب 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 ذہن و خارج و ظاہر و باطن ازان خلاص نیست  
 چنانچه در بیت آینده می فرماید :

سپه رونی ز ممکن در دو عالم جدا بر کز نشد واللہ اعلم

و اگر نیک تأمل رو ذ این کثرت که سپه رونی ممکن است داعیست بر احتیاج و  
 استناد او در وجود و احتیاج و استناد در تعقل و تحقق محض فقری که در گفته اند که  
 "الفقر سواد الوجه فی الدارین"، و این سواد بزرگترین، نسبتی که مستلزم ترقی و سیاهی  
 است :

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

این معنی که گفته آمد مناسب مذکورانیست که سابق شد اما اگر درویشان  
 کویند 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 ظاہر و باطن و  
 امکان و وجوب و عبودیت و ربوبیت از لوازم مجموع این عوالم تا متحقق معنی وحدت  
 صرف و اطلاق ذات سادج شود و در گفته 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) شب روشن ذات مطلق میخوابد که بخود هست و بیدارست محجب در حجاب  
 روز تعینات که بحق هستند و بیدارند و بخود نیست مناسب آنچه گذشته یا شب  
 روشن معرفت بین وجدانی و کشف صریح عرفانی میخوابد در میان روز تاریک رسوم  
 و اصطلاحات که خالی از تقلیدات غیبت 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 تقیید 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 نور تجلیست سخن دارم ولی ناکفتم الیت  
 سخن در نور قاهر واجب الوجود تقدیم یافت که بیدار عقل مقید بر امن اودا  
 آن نور مطلق نمی توان کشت چه در سطوت غلبه تجلی او مدارک مضحک و مساکت منجست  
 باز از جهت حفظ مشابهه نظر پر امری می کند که اگر آن نور واحد در ملابس تعینات  
 و استار کثرت 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 میفرمایند:

۴-۱: چه گویم چونکه هست.

تمثیل :

اگر خواهی که بینی چشمه خور ترا حاجت فتنه با جرم دیگر  
 چه این جرم دیگر چون حایلی می شود میان دین و غلبه نور آفتاب که از چشمه  
 آن منبعث است که نمی گذارد که سطوت اشعه او ادراک را مانع شود چون آب مثلاً  
 که نور آفتاب از مشاهده میرود بسهولت و نیک مدرک می گردد چنانچه فرمود :

چو چشم سرند ارد طاقت تاب      توان خورشید تابان دید در آب  
 از و چون روشنی کمتر نماید      در ادراک تو حالی میفرماید

(۳۲) اما این روایت 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 غرض ازین مثال که ناظم فرمود خود مثل این  
 امر بوده تا درین بیت ابراز آن میفرماید :

عدم آئینه بستیست مطلق      کزو بیداست 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- ف: طاقت و تاب .      ۲- ف: هستی هست .



گفت و در خارج ذهن معین است که وجود محقق است و واحد است چرا که اخلاقی  
 در وجود نیست بـ هر متعددی و تکثری که تصور افند غیر وجود باشد و در خارج  
 محقق نبود بل معتبر عقلی بود و شک نیست که عقل را کثرتی مدرک است پس آن  
 کثرت در معتبرات معقوله باشد نه در وجود در خارج محقق و آن امور ذهنیه تکثره  
 بحقیقت یا صور ذوات باشد 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 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 حساب  
 صورت و آینه شرطست محاذات میان این صورتهای وجودی و آئینه عدم چیست  
 محاذات تقابل عدم است با وجود. چنانچه فرمود :

عدم چون گشت هستی را مقابل درو عکسی شده اندر حال حاصل

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



اشارت فرمود:

شد آن وحدت ازین کثرت بیدار یکی را چون شمر می کشت بسیار  
و چون در عکس مذکور که صورت وجود است تکرار و تجدید مفروض است کثرت  
بی نهایت در ظهور صور معتبره وجودی تصور افند که بحقیقه آن صور تنها جز وجود نبود  
که تکرار و تجدید مفروض است کثرت بی نهایت چنانچه در اصل عدد که یکبیت که تکرار  
اسامی بی نهایت می شود چنانچه گفت:

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

فایده ظهور این صور تکثره از وجود واحد در آئینه عدم حبیت معرفت وجود واحد  
در مراتب متعدده بصفات و اسامی تعینات و تقییدات مختلفه که بواسطه آنها کینج  
وجود شناختی می شود و بی ظهور آن صور تنها کینج پنهانست و آن صور که جوهر و عروص  
نفسیه است از وجود در آئینه عدم از آن جهت نمایش دارد که عدم را صفا و صفا لقی  
معنوی هست و آن نیست الا قطع اصافات 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 ما سوی 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 ظاهر آمد کینج 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 مضمون  
 این حدیث هر چند آنچه تقریر رفت عقل دریا بذیل را الطمیان یافت تا کواهل نقل  
 از شرع گذراننده شود:

حدیث کنت کنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف خوان که تا بیدار به بینی ستر نهان

این معانی که سابق شد چون بغایت دقیق افتاده تا طم قدس ستره ابراز  
 مراد می کند و تتمیم سخن پس میفرماید که:

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

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 نفس اشرف شی را  
 عین گویند چون چشم کالاً 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 گفته اند: "الانسان من العالم عین حدیقه الله الذی لاینام" و چون در هر حدیقه  
 انسانی می نماید که شخص انسانی قائم است و آنرا مردک 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 پنهانست 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 گشت مخاطب می سازد.

میکوید:

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

تاقیه مصرع اول دیده است باها مکتوب نام چشم و قافیه مصرع ثانی دیده است بیها معنی ظاهر و بتین "بدیده دیده زان" دیده دیده است یعنی چشم که انسانست دیده اشیا را ای انسان زان جهت اشیا مرئی دیده شده بیدار و روشنست و بیاید دانست 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 جهانست که با جزا

انسان شذہ است و انسان چون مدرک کلیات و جزویات است لا بد صور جزویات و کلیات در آئینہ نفس او مرتسم باشد و آنچه در عالم بحسب حقیقت نمودہ در بحسب صورت آن حقیقت نمایش کردہ پس او جهانی (۳۶) دیگر باشد کہ ہر چہ در جهان طبع ہست در جهان نفس او ہست بی نظیر میفرماید:

جهان انسان شد و انسان جهانی ازین پاکیزہ تر نبود بیانی

اما این قدر بیاید دانست کہ در کوی توحید از روی وحدت ہم جهان نفس انسان کہ چشم و چراغ عالمش میدانند و ہم جهان دیگر کہ عکس ظہور حقیقت و عالمش میخوانند نزد کشف این طایفہ عین حق و ہستی مطلق است بلکہ انکہ رائی است و آنچه مرئی است و ہر دیدہ کہ در میانست و ہر دیدار کہ واسطہ عیانست ہمہ حقیقت اوست. چرا کہ وجود و اجہی را ظہور تفصیلی در مرتبہ امکان است:

چونیکو بگری در اصل این کار ہمویندہ ہم دیدہ است و دیدار

ہمہ اوست و ہمہ حال مددازد. چنانچہ در شان بندہ مؤمن مقرب حضرت عزت علت کلمتہ میفرماید، "و ما يزال العبد یقرب الی بالتواضع حتی احبہ فاذا احببہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ و بصرہ الذی یبصر بہ و یدہ الذی یبسط بہا و رجلہ الذی یمشی بہا؛" ناظم اشارت باین حدیث کرد کہ گفت:

حدیث قدسی این معنی بیان کرد او بی یسمع و بی بصر عیان کرد

این حول و قوت نہ تنها افراد انسانرا از دست کہ فیض و صفی و اسمائی و بسط

فعلی و آلائی حضرت او جهان ممکنات را ہم فرو گرفته،

جهانرا سر بسر آئینه دان      هر یک ذره در صد مهربان  
خوشیدها آثار و اوصاف اسما:

اگر یک قطره را دل بر شکافی      برون آید از صد بحر صافی  
دیاهای لطیف افعال و آلا:

هر جزوی ز خاک ارنبری است      هزاران آدم اندروی هوید است

چون گفته شد که آثار اسما و صفات نه مخصوص بمنظر آدم است کویا قایلی می گوید  
مسلم، اما قبول جمعیت آثار اسما و صفات آدم راست جواب از قول مقدّری فرماید که  
بمقتضی "فی کل شیء معنی کل شیء" در قوت هر ذره از جوهر خاک که اصل وجود آدمست  
هست که قبول معنی جمعی اسمائی بکند تکرار خلع و لبس (۳۷) یا بتقدیر ظهور کمال افراد  
از و در آنات ظهور و این معنی برابر با ذوق و مکاشفه و اصحاب و جد و مشایخه 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؟) 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 ساقطه مانند نیل است

چربیل دست و پای دارد و پشه دارد، بیل خرطوم دارد و پشه نیش چون خرطوم  
نیل آبست و قطره هم آب نیل بقدر خود صفات آبی دارد و قطره بقدر خود. این ایات  
که می آید همه در ادای این معنی که گفته شد نظم یافته و حاصل در همه انک معنی جمع آنها

الہی کہ متضمن تفصیل امور بی نہایت است در سبب افراد کاینات و ذرات ممکنات  
در چیز جلوہ و مکان ظہور است و تفصیل آثار او در ہمہ بقوت و موقوف آنکہ موانع  
مرتفع می شود و معدّات مجتمع می گردد و از بر صورتی معینہا جلوہ می کند و از بر تعینی  
تعینہا باز دید می گردد :

دل ہر جتہ صد خرمن آمد      جهانی در دل یک ارزن آمد  
بپریشہ در جای جانی      درون نقطہ چشم آسمانی  
پیشہ با وجود حقارت حال و صغریاں جانی مدبر دارد از نور بس بلند مرتبہ کہ  
تہ بر امور او می کند در پروازش بقوت او پرواز است و در اخذ غذا بیش بواسطہ  
او دہن باز و نقطہ چشم با خردی جسم نوری در پردہ او نہادہ اند کہ صورت آسمانی بدین  
عظیمی بسبب آن نور در آن مد رکست :

بدان خردی کہ آمد جتہ دل      خداوند دو عالم راست منزل  
خونی سیاہ در اندرون دل صنوبری می باشد، منبعث از وقت حیات در دل  
صنوبری کہ شاخ شاخ در نشو و نماست و آنرا جتہ القلوب خوانند و ہرم او بغایت خرد  
و با وجود خردی (۳۸) در جملہ شہرستان وجود بندہ ٹومن سرا پردہ جلال و عظمت خداوند  
تعالی درو بر افراشتہ شدہ، زیرا کہ مایہ حیات و آکاہی است و مرکز اورا کی کہ نقشہ  
ہمہ کمالات الہی بان حاصل می شود، بس نزدل عزت و کبریای او از راہ معنی نہ از روی  
صورت آنجا بود، چنانچہ میفرماید :

درو در جمع کشتہ ہر دو عالم      کمی ابلیس کرد کاہ آدم  
و این جتہ القلب بسبب اثر جمال و جلال از تصرف کمال وصف حق درود آید

۴-۱ : جهانی، و. خ. ل. : دریای جانی.

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  
 صدر قبول غرق انوار لطف بی بایان 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 متقابل  
 در و 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 بباطل شیطان  
 و چون خلق اش با خلق تواضع و انکسار است و معامله اش با حق راز و نیاز  
 آدمست این بود تعلق معنی جمعی الی بحجۃ القلب انسانی باعتبار تفصیل و باعتبار  
 اجمال همه افراد عالم این معنی تعلق گرفته و ستر او ظاهر شده و ظهور ستر او آنست که در  
 قوت بر شیبی که بصفتی موصوف است آن هست که بصفتی مخالف صفت واقع موصوف  
 شود یا در قوت بر فردی از افراد هست که سبب ظهور فرد مخالف خود گردد، 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 جنفتری  
 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 می کرده که از شریبی در وجود آید، و به شیطان در فرشته قصد شرعی  
 که از خیر می بر آید و بیت آینده ترتیب این معنی میکند:



بہم باہم چون دانہ و برہ ز کافر مؤمن و مؤمن ز کافر  
 بہم جمع آمدہ در نقطہ حال ہمہ دور زمان روز و مہ و سال  
 چہ غیر از نقطہ حال در حقیقت زمان چیزی دیگر متصور نمی کردہ حالت کہ  
 تجدد و تکرار نزد اہل ذوق اعتبار امتداد بیدامی کند و امتداد متوہم با جزا غیر قابل تدا  
 منقسم می کردہ از جزای اعتباریہ و برین اعتبار در نفس حال حکمت بی نہایت و  
 فوائد بسیار مرتب می شود و ازین تقریر روشن شود کہ در ہمہ اجزای اعتباریہ امتداد  
 متوہم جز بنقطہ حال متحقق نباشد و او حقیقت شود زمانرا پس متقابلات زمانی  
 جملہ در نفس حال عین یکدیگر باشند و ازین روی آن زمان کہ آدم موجود شدہ باشد  
 همان زمان بود کہ عیسی فرود آید چہ حال در ہر دو زمان یکی است و امتداد کہ موجب  
 خلافت بحسب اجزای اعتباریہ امری اعتباری تا مل کن کہ چہ میفرماید :

ازل عین ابد افتادہ باہم نزول عیسی و ایجاد آدم

ز ہر یک نقطہ دوری کشتہ دایہ ہمو مرکز ہمو در دور سایر

ز ہر یک نقطہ زین دور مسلسل ہزاران شکل میگردہ مشکل

کہ اگر مفروض افتد کہ یک نقطہ ازین نقاط اعتباریہ کہ بتواصل آنها امتداد  
 مذکور متوہم می کردہ از جای خود ساقط بود موجب خلل عالم کردہ چہ ارتباط اجزای  
 موجودات عالم خلق بنفس زمانست و وجود زمان با وجود نقطہ حال کہ تا در  
 کدام دور بحسب تجدد اعتبار یافتہ متصور است پس اگر آن نقطہ مرتفع باشد سر پای  
 عالم بہم بر شود و نظام عالم کسستہ کردہ و این معنی نیز نہ مخصوص بہ نقطہ حالست  
 کہ سہ دورہ کہ بسر جمعی در ازل تعیین علمی داشتہ و بتعیین عینی از اجزای عالم شدہ



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

اگر یک ذره را برگیری از جای نخل یا بذر همه عالم سرپای  
پس هر ذره را آنچه از سر جمع اسما الہی 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 تعین 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 مفقودی بخلل است تا کمترینا 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 بجزویت ز کلی گشته ما یوس  
تو کونی دایماً در سیر و جسد که پیوسته میان خلع و لبسند  
همه در جنبش و دایم در آرام نه آغاز یکی پیدا نه انجام  
از حیثیت خلع و لبس در جنبش اندواز حیثیت بقا تعین در آرامند :

ہمہ از ذات خود پیوستہ آگاہ و ز انجاریاہ پرده تا بدرگاہ  
 آگاہی ہر یکی از جهت حقیقت و تشخص ممتاز اوست کہ هیچ کس از وجود  
 معین خود غافل نیست و هیچ چیز از بود مشخص خود غایب نہ و ہمہ از ہستی مقیّد  
 خود منہتی بجانب ہستی مطلق چرا کہ مطلق است کہ مقیّد شدہ است بل ہر موجود  
 مقیّد کہ ہست پرده لطایف ظہور موجود مطلق است چنانچہ فرمود :

(۱) بزیر پرده ہر ذرہ پیمان جمال جانفرای روی جانان  
 پس نظر بدو جهت مطلق و مقیّد ہر موجودی را از موجودات اسراری از جهت  
 باطن عالم ظاہر نسبت با ہستی مطلق باشد و اطواری از جهت نسبت با ہستی مقیّد  
 خویش و عالم نہ ہمین باشد کہ می بینی چنانچہ گفت :  
 ہمین نبود جان آخر کہ دیدی نہ ما لا یُبصرُونَ آخر شیندی  
 پس حضور در یک عالم موجدہ نیست و در بعض تصانیف اولیا آمدہ است  
 کہ : " اذ قال الظاہر انا فالباطن قال لا و اذ قال الباطن انا فالظاہر قال لا " .  
 و اگر بنظر انصاف تأمل رود این معنی حق صریح و بیان واقع است و لہذا مصنف  
 در تصویر انتقال فکر ازین عالم بعالم دیگر قاعدہ بیان میکند و میفرماید .

قاعدہ :

تو از عالم ہمین لفظی شنیدی بیا برو کہ از عالم چہ دیدی  
 بگرد سماع لفظ عالم حقیقت مدلول او معلوم نشود تا بیان طبقات و مراتب

او کرده نیاید متشهود 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  
بصیرت اینجا بر ظاهری میخوابد باز ای باطن اعم از صورتی که در مقابل هیولیات  
واجسامی که در مقابل ارواح است و الفاطلی 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 مملکی که در مقابل ترک و تجرید و فراغت و آزادی و تواضع و افتادگی یاد می کند و معنی  
هر باطنی خواسته است بقیاس با هر ظاهری ازین مقوله که گفته شد و اعم از حقایق  
و اسرار و لطایف و معارف درویشانه و از ولایت و کرامت و فقر و فنا و هر چه 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 بوزن او هم درین جلیاب  
و از ایات صور حسی صور مثالی نسبت با او و اما بدینا 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 جزئیه و همچنین اعم از هر چه در مقابل اموری مذکور شود که تعبیر از آن  
بنشاء آخری رفت :

بگو سمرغ 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 ازان جهت پارسیانش سیمرخ نام کردند که چون موسی علیه السلام وفات یافت بفرمان حق تعالی ازان دیار کوهی انتقال کردند از نواحی حضرت و آنجا بر بعض حیوانات غلبه یافتند و صید میکردند چون از وحوش و طیور صیدی نمی یافتند کوهی را بودند قوم آن دیار مضطر شدند بیغمبری حنظل نام علیه السلام در میان ایشان بود التجا بدعی اد کردند عافرمود و آن مرغان بر افتادند اکنون از نوع آن در کوه قاف می باشد آنکه بزرگ اهل قصص کوهی است که در زمین بر آغزه و سر بر آسمان کشیده از زبرجد و سبزی هوا از عکس آست 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 مذکور است و هر طایفه بمقتضای فم و ذوق خویش اشارتی بهر یک ازان کرده عاقلان گویند بهشت مرتبه تجرد نفس است که سبب استیساس اومی 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 بہشت نفس وجود است و دوزخ مرتبہ امکان و اعراف نفوس  
 آدمیان چنانچہ ناظم درین کتاب برانست، مچنان کویند بہشت وصال است و  
 دوزخ بجران و اعراف حالت محبت درین میان. رسیدگان کویند بہشت درجہ  
 کمال نفس انسانست و دوزخ درکہ نقصان او و اعراف حالت استواء و اطمینان نفس  
 و این حالت است کہ مقام اشرف بر اطراف است :

کدامست آن جهان چون نیست بید کہ یک وزش بوذیکسال اینجا  
 از نفی حضور نفی وجود لازم نمی آید، پس اگرچہ عالم دیگر از ما پوشیدہ بوذایمان  
 بان باید آورد کہ موجود است و کدامست آن آنست کہ در فرقان مجید حق تعالی ازو  
 خبر داد کہ **وَهِيَ دَارُ الْقَرَارِ** "مدتتش بی انجام و تلاش بی انصرام و ہمہ چیز  
 درو موصوف بکمال و تمام لاجرم روزش نیز بحدہ کمال آخر از حدود بی تکرار زمانی کہ  
 سالست محدود گشت چه نقطہ حال چون اعتبار تکرر و تجدد درو ملاحظہ افتد و مانی  
 مستقبل مفروض شود و او را بحدہ منتهی کردانند شاید کہ آن حد را ساعتی کویند و  
 دوازده ساعت را روزی خوانند و ہفت روز را ہفتہ کویند و چار ہفتہ را بی کسور  
 ماہی و دوازده ماہ را سالی و بعد ازین در حدود غیر مکرری نمی آید چرا کہ محقق و متبیین  
 نیست کہ چند سال قرنست و چند قرن دوری غرض کہ ہمہ اشیاء دران جهان بنشأ  
 تمامی رسیدہ است پس روزیش سالی باشند چہ جای یکسال کہ ہزار سال باشند

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 است میان شهر جا بلسا چنان است  
 (۴۴) میگویند که جا بلقا شهر سیت عظیم در جانب مشرق و امام حجة الاسلام در چپای  
 علوم حدیثی ذکر می کند که بغیر صلی الله علیه و سلم فرمود که در جانب مشرق زمین هست که نو  
 آن بیاض است و خلقی در آنجا هستند که نمی دانند که شیطانی هست 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 مقابل 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 اشرقیان وجود آن دو شهر را حمل بر انجوبات عالم مثال کرده اند و  
 مکاشفان صوفیه گویند که جا بلقا اشارت بمثال مقیة است و جا بلسا اشارت  
 بمثال مطلق و از جهت ابتدای صور از مثال مقیة 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 بخزینة صور خیالیه است و جا بلسا اشارت  
 بخزینة صور و همیة چنانچه فرمود:

مشارق با مغارب را بیندیش چو این عالم ندارد از یکی بیش

۴-۱ : جهان .

۴-۲ : که است .

۴-۳ : 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 رعینست چه کواکب کلام بشری از مشرق و بان فردی بمغرب کوشش فردی میرسد :

بیان مثلث از ابن عباس شنو پس خویشتن را نیک بشناس

از ابن عباس رضی اللہ عنہما نقل می کنند که در تفسیر آیت "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ" فرموده است که هر چیزی را مثلیست خداست جل و علا که مثل و شبه ندارد پس آدمی برین تقدیر در هر عالمی مثلی داشته باشد اما این قدر هست که (۴۵) علی سبیل التحقيق آن مثل مثال اوست و از اینجا توان گفت که آدمی در هر عالم ذره از ذرات ممکنه امکانات 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 نه همین جهت 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 حقیقتست که در عالم دیگرست نه این عالم، چنانچه فرمود :

بصبح حشر چون کردی تو بیدار بدانی کان همه و همست و پندار  
 زمان صبح مناسب معنی حشرست از جهت ابتدای امر و اعاده 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 میان روح و بدن و جمع میان صور و معانی و جمع میان افراد اعمال بنا نسبت  
 افعال و اعمال و جمع میان کمالات تدریجی از مرتبه قوت و غیب در جلوه گاه فعل و  
 شهادت و چون این وجه مذکور است که گفته شد واقع کرده امور آدمی از منزل شک  
 و اشتباه بر صده یقین و انتباه رسد و حقایق چنانچه هست مدرک او کرده و معلومات  
 ظنی یقینی شود ،

چو بر خیزد خیال چشمِ احوال زمین و آسمان کرده مبدل  
 پس مثل زمین و آسمان در تصور او معلومیت منقلب شود آسمان در نظر او طی کرده  
 و زمین تبدیل 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 بید و مهر  
 فتدیک تاب ازو 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 و اذکار معنی از صورت روزگار بستند 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 مقام حشر و نشر  
بتواب جمیل آن عیش (خوش - خ. ل.) گذارند، چنانچه گفت:

بکن اکنون که کردن می توانی      چون توانی 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 ببین 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 در تصرف نکند بوجه کسب  
کمالی که زاد آخرت است و فایده جاوید تمام از جهان محروم بود فی الجمله سعی بمقتضی

“وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى” 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  
که چه می فرماید:

۱-۴: آنکه.

۲-۴: نشیب و پای.

۳-۴: نیست، و. خ. ل.: دیده.

۴-۴: النجم: ۳۹.

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

دختران خانہ 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 کویند ما را بترک این حرکت خوانند اند چه راه پایان ندارد و

منزل منتهی نمی شود لاجرم چون مجوزگان تصدیقی 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 عجایز      که بر خود جمل میداری تو جایز  
زنان چون ناقصان عقل دینند      چرا مردان ره ایشان گزینند  
اگر مردی برون آی و سفر کن      ہر آنچه پیشت آید زنان گذر کن  
میاساروز و شب اندر مراحل      مشو موقوف ہمراہ و روال

این سخن منافی قاعدہ "الرفیق ثم الطریق" است اما در باب اغراض تحریف

۱-۴: ادبیر .

۲-۴: بیداری .

۳-۴: عار .

۴-۴: ناقصات .

۵-۴: ہر چه آید بہ پیشت .

بغایت نیکوست خاصه که ساک را بتفرسه و تخرید 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 ستاره مهر و ماه داشت پس انقلاب از سفر بسفر لازم آید جواب از سوال مقدر می فرماید که :

ستاره بامه و خورشید آبر      بودتس و خیال و عقل انور

چه اهل تاویل کفته اند که خلیل را استدلال نه در انوار ظاهره بود بلکه در انوار باطنه تأمل می نمود تا آخر از همه روی برتافت و نور بجد و منتهای یافت تو نیز اگر ابراهیم وار یک دل و یک روی میشوی :

بگردان زمین همه امی را روی      همیشه لا اُحِبُّ الاَظْلَمِينَ کوی

اگر شخص سلوک میرود ابراهیمی روش است و اگر بجز به موسی رفتار غرض

قصه مقصد است، ناظم قدس ستره ازان فرمود :

(۱) و یا چون موسی عمران درین راه      برو تا بشنوی اِنِّی اَنَا اللّٰهُ

و اگر گویند که درین رفتار نیز چه فایده چون مقصود رویت حاصل نمی شود :

که خطاب "لَنْ تَرَانِي" وارد می گردد تنبیه می فرماید که "لَنْ تَرَانِي" بیش از رفع حجاب

هستی موسی بوزده اما بعد از تجلی بر کوه هستی او که تلاشی شده مقصود حاصل شده

است برآمدن کار تو نیز موقوف فنا بشریت است :  
 ترا تا پیش کوه هستی فانیست صدای لفظ آری کن ترا نیست  
 صد رجوع آواز صاحب صوتست چون صوت در رویتی بود مضاف  
 با انانیت صد ابرو رویت مضاف با انانیت واقع کشت تا مثل کن که  
 دقیق است :

حقیقت که با ذات تو کامست اگر کوه توئی نبود چه راهست  
 هستی مطلق کشنده هستی مقید است بجانب خویش چون گاه ربا گاه را  
 رجوع بر مقیدی مطلق است اما چون مقید شک قید تعیین خود بردامن همت  
 نهاده و گاه خود را کوهی کرده چگونه مجذب شود و مجذوب گردد لیکن گاهی که  
 عنایت باشد رفع این حجاب چه ثابت دارد اگر فی المثل هستی بشری کوه طور بود  
 که بتاب تجلی مصحح گردد، چنانچه گوید :

تجلی که رسد بر کوه هستی شود چون خاک ره هستی زستی  
 آن زمان جذب و انجذاب بین و بشکر که مقید چون مطلق می بوند 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 اتی گردد از یک جذب شاهی بیک لفظ دهد کوهی بگاهی

۴-۱: کوه هستی پیش باقیست، و. خ. ل. نپاک است.

چون اشارت بسلوک ابراهیمی و جذبہ موسوی رفت ایما بطور جامع محمدی می کند  
 که معراج کمالی است در مشاہدہ آیات جمالی و جلالی و آن معنی از راه وراثت مصطفوی  
 در قدم متابعت شریعت در روش طریقہ سنت و ترصد حال (۷۹) حقیقت ہرہ روی  
 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 چه آن معراج ہم آفاقی بوزنہ و ہم نفسی و  
 این حال در سیر نفسی است تنها کہ در شب غیوبت دل از سرای اتمانی تعیین جزئی  
 بشری بیرون آید و بلسان اطلاق "من رأی 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 سررشته "اودنی و خط و سطا اعلی رسد 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
بگو مطا، حدیث من رأی	بیرون آی از سرای اتمانی
نشین در قاف قرب قاب قوسین	گذاری کن بجاف کجیح گوین
نمایند ہمہ اشیا کما ہی	و بعد حق مرتز امر حیه تو خواہی

۱- ...  
 ۲- ...  
 ۳- ...  
 ۴- ...

چون اشیا گمناهی 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 فرموده:

قاعده :

بنزد آنکه جانش در تجلیست

همه عالم کتاب حق تعالیست

عرض اعراب و جوهر چون حروفست

مراتب همچو آیات و قوفست

بواسطه قیام عرض و جوهر 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 مستی بفتح و ضم و کسری خواهد و از حروف بیست  
و هشت حرف تہجی و حرکات ثلث را بواسطه اظهار معانی مختلفه اعراب گفته (۵۰)  
و اسما تہجی را بسبب آنکه کلمات از آن محدود می شود حرف خوانند چه حرف حد  
و مراتب ممکنات پاسبای آنست چنانچه پایه حیوانیت و انسانیت و علی هذا  
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 و سر عالمی چون سورتی خاص

یکی زو فاتحه وان دیگر خلاص

۱- ف: آیات و وقوفست.

۲- ف: سورہ ۵۰.

۳- ف: زان.

میفرماید که در کتاب کونی هر عالمی از عوالم بمنزله سورت نیست از سورت در کتاب  
 الهی و سورت عبارتست از جمع بعضی از جمل کلام مختلف در طول و قصر پس سورت آن کتاب  
 جمله کلامی است و سورت 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 سبع 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
سبوم آیت درو شد عرش رحمان	چهارم آیه الکرسی همی خوان
پس از وی حرفهای آسمانیت	که در وی سوره تبیع المثانیست
نظر کن باز در حُجْرَم عناصر	که هر یک آیتی هستند باهر

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

۱- التور، 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 حتی زنان کہ از طلا سازند حلال و اتخاذ اوانی ازو حرام در نباتات سرکه  
از انکو حلال و شراب از انکو حرام۔ در حیوانات گوشت کاو و کوسفند حلال و گوشت  
حمار حرام۔ در ان کتاب ختم بر کلمہ ناس۔ درین کتاب ختم بر نوع انسانی کہ نوع الانو است  
در عالم و عالمی بعد ازو نیست و خاتمہ کار کمالات با دست بگاہ کن کہ چه زیبا میفرماید:

پس از عنقریب جرم سه مولود      کہ نتوان کردن این آیات معدود  
با حرکت نازل نفس انسان      کہ بر ناس اند آخر ختم قرآن  
تمامتر است کہ کتاب بخوانند و در معانی آیات آن تأمل نمایند تا اجر یابند  
لاجرم در آیات کتاب عالم کسی کہ تفکرمی کند از اولی الالباب می گردد و از اہل ثواب  
و نظم ازین جہت قاعدہ در فکر فی الآفاق "نظم کرد و فرمود کہ،  
قاعده فی الفکر فی الآفاق،

مشو محسوس ارکان و طبایع      برون آی و نظر کن در صنایع  
یعنی مخلوقات حضرت خالق منحصر در خاک و آب و باد و آتش و طبایع آن از  
گرمی و سردی و تری و خشکی نیست بلکہ چیزی چند آفریده است کہ این طبیعتها در  
مجال ندارد و با وجود با مثال غرائب و بدایع مشخونسست مثل آسمانها از ان نظم  
تمثیل آورده:

تفکر کن تو در خلق سموات      کہ تا مدوح حق کردی در آیات

۱-۴: زندان طبایع، و. ع. ج. ل: ارکان.



کہ میفرماید جل جلالہ: اِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ  
وَالنَّهَارِ لَاٰيٰتٍ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَقَعُوْدًا  
وَعَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ دِيْنًا مَّا خَلَقْتَ هٰذَا  
بَاِطْلًا سُبْحٰنَكَ فِقِنَا عَذَابَ النَّارِ

بین یک رہ کہ تا خود عرشِ عظیم چگونہ شد محیط ہر دو عالم  
عرشِ عظیم فلکِ اطلس میخواست کہ فلکِ الافلاک و مکانِ الاماکنش خوانند  
بیچ جسمی بزرگتر ازو نیست و محیط ہر دو عالم فلکی و عنصریت :

(۵۲) چہ نسبت اردو 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، "الایسعی ارضی و سمانی و  
یسعی قلب عبدی المؤمن"، و بمقتضی "قلب المؤمن عرش اللہ الاعظم"، حضرت

۱۔ آل عمران : ۱۹۰-۱۹۱.

۲-F: مصرعہ دوم این بیت.

۳-F: این چون نقطہ آن دو محیط است.

اللہ تعالیٰ در دل تجلی ذاتی دارد "من حیث جمعیت الاسماء والصفات" و آثار آن تجلی بیشک متأثری میخواید 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 مائمه 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 اسماء و صفات و افعال و آثار بر سر دو پس عرش عظیم کرد (گرد) دل آدمی می کرد و 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 کشند یک یک بیک بیک  
از جهت آنکه محاط در حرکت تبعی تخلف از محیط ندارد چنانچه می فرماید:  
زمشرق تا مغرب همچو دو لای      همی کردند دایم بی خور و خواب  
چپه 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 کنند  
(۵۳) چنانچه میفرماید :

هر روز و شبی این چرخ اعظم      کند دور تمامی کورد عالم  
وزو افلاک و کجرم برین سان      بچرخ اندر همی باسند کردن

۱- F: پیکره نیک.

۲- F: بدین.

ارباب حیات بدلی 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 می کنند. چنانچه ناظم قدس سره بیان می فرماید،

ولی برعکس دور چرخ اطلس بهی 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 متوقفم از وجود کسبی  
 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 دوازده اهل فن هیات اما  
 مشهور شده که این اشکال را بروج خوانند و اسم هر برجی باعتبار شکل او که توتم رفته  
 اطلاق کرده اند و مر بعضی خانه بعضی از کواکب شده، چنانچه ناظم در ابیات آینه  
 تفصیل آن کرده است بروجی که احتیاج بشرح ندارد:

معدل کرسی ذات البروج است	که آنرا نه تفاوت نه فروج است
حمل باثور و باجوز او خرچنگ	بر دوزیمچو شیر و خوشه آونک
دگر میزان و عقرب پس کمانست	ز جدی و دلو و حوت اینجا نشاست

ثوابت یکزار 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 کوی دیگری هست آنرا  
 ثابتات خوانند نه آنک سیر ندارند یعنی به نسبت با سیارات سبع در 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 ستره فرمود:

بهنتم چرخ کیوان پاسبانست	ششم بر حبیب را جای دمکاست
بود پنجم فلک بهرام را جای	چهارم آفتاب عالم آرای
سیوم زهره دوم جای عطارد	قمر بر چرخ دنیا گشته دارد
زحل را جدی و دلو مشتری باز	بقوس و حوت کرد انجام و آغاز
حمل با عقرب آمد جای بهرام	اسد خورشید راشد جای آرام
چو زهره ثور و میزان خست گوشه	عطارد رفت در جوزا و خوشه
قمر خرنجک را هم جنس خود دید	دنب چون رأس شد یک عقد بگرد
قمر ابیست و هشت آمد منازل	شود با آفتاب آنکه مقابل

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

۴-۲: چهارم آفتاب عالم آرای.

۴-۱: مریخ.

۴-۴: انجام آغاز.

۴-۳: گشت دارد.

بود از مدار آفتاب و دیگر در جانب جنوب آن عقده را کہ چون ماہ از و بگذرد جنوبی  
 شود ذنب خوانند و بحقیقت رأس و ذنب کو اکب نیستند اما چون رأس را سعد خوانند  
 و ذنب را نحس و این سعادت و نحس در ہر دو اعتبار کردند و سیر ہر دو معکوس نہ جو  
 سیر کو اکب بر توالی بروح مفروض افتاد با کو اکب در سلک احکام آمدند و باین تقریب  
 مذکور شد نہ قمر را در مدار خود بیست و ہشت منزل قطع می باید کرد و دوازده برج تا  
 دوری تمام کند اما اسامی منازل در لغت عرب اینست شریطین، بطین ثریا، دبران،  
 صفقہ، ہننہ، ذراع، نشرہ، طرفہ، جہہ، زبرہ، صرفہ، عواسماک، عفر، زبانا، اکلیل،  
 قلب، شولہ، نعایم، بلدہ، ذایح، بلع، سعود، اخبیہ، مقدم، موخر، رشنا، واسامی  
 بروح و کو اکب مختلط از لغت عرب و فرس آنست کہ در نظم ناظم قدس سترہ (۵۵)  
 مذکور شد چون ماہ بر منازل بگذرد و از حالہ اجتماع منصرف شود ناچار با آفتاب مقابل  
 می کرد و بقدر تقابل نور آفتاب در جرم او انعکاس می یابد و در ابتدا این مقابلہ کہ  
 او را ہلال می خوانند تشبیہ او صحیح است بان یقینت جوہ خوشنہ خرما کہ بر نخل مانده  
 و کمن کشتہ پس از آنکہ خوشہ قطع یافته چنانچہ در قرآن عزیز بعرجون قدیم مذکور است  
 و مشتبہ بہ است کہ حضرت عزت جلّت کلمتہ میفرماید: "وَالْقَمَرَ قَدْ دَنَا مَنَازِلَ  
 حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ"<sup>۱</sup> و ناظم قدس سترہ اشارت بان می کند کہ:  
 پس از وی همچو عرجون قدیمست      بتقدیر عزیزی کو علیم است

۱- در اصل: ک العرجون.

۲- ریس: ۳۹.

۳- ۴: 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 بقداو:

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

بل 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

جابلیت 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 در اصل این کافک را بینی اندر حکم جبار

متجم کوز ایمان بی نصیب است اثر کوید که از شکل غریبست

مثل آنکه گفته باشد که میان کواکب اوضاعی واقع می شود از مقارنه و مقابله و تلیث و تزیع 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 کو بواسطه

فعل و اثر او ظروف و ادانی صورت می بندد از کارخانه فلک و فلکیات حوادث ارض و ارضیات ظاهری می شود و محدث و مؤثر حق تعالی است نه غیر او، قال الله تعالی، "يُدَبِّرُ الْأُمُورَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ"<sup>۳</sup>، بین که درین تمثیل چه می گوید. تمثیل،

تو کوئی چیست این افلاک دوار بگردش روز و شب چون چرخ فضا

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      ز یک استاذ و ز یک کار خاست

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

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

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

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

و چون رأس و ذنب کواکب نیستند 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 جند      کمی تنها فاذه گاه زو جند

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

اوجست و آن نقطه که برو در نهایت قریبست بزمن حسیض . و در اوج سعادت

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

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

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

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

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

۲-۴: که همه ز اهل .

۴-۴: جا .

۱-۴: در .

۳-۴: نقص و بالند .



دل چرخ از چہ شد آخر پر آتش ز شوق کیست ادا ندر کشاکش  
 با آتش چرخ اشعہ کو اکب بر صفحات افلاک می خواهد و بکشاکش او سیر او از مشرق  
 بمغرب یا عکس چنانچہ ناظم قدس سترہ فرماید :

ہمہ انجم برو کرد ان پیادہ کنی بالا و کہ شیب او فتادہ  
 عناصر باد و آب و آتش و خاک گرفتہ جای خود در زیر افلاک  
 بعد از فلک مرقومہ آتش و بعد از دگرہ ہوا و پس کمرہ آب و باز کمرہ خاک ؛  
 ملازم ہر یکی در منزل خویش کہ نمد پای یک ذرہ پس و پیش  
 چہ اگر آتش آتشست در مرکز خود است و ہوا و آب و خاک بچنین غایت انکہ  
 بقاسری (بہ قاسری) از مرکز جدا افتد و اگر نیک تا مل کنند در ان مرکز کہ باشند ان بود مثلا  
 اگر فرض کنی کہ آتش بجای ہوا آمده است ان زمان ہواست نہ آتش و در سہ عنصر دیگر ہمین  
 معنی میدان و العجب انکہ در یک محل ہر چار جمع شوند و ان زمان چارہ از صورت ترکیب  
 میانہ ایشان نباشد و چون مرکب از ہر چار ہم آمد مزاجی خاص پیدا کند چنانچہ میفرماید :  
 چارہ اضداد در طبع و مراکز ہم جمع آمدہ کس دیدہ ہرگز  
 مخالف ہر یکی در ذات و صورت شدہ یک چیز از حکم ضرورت  
 (۵۸) و بعد از فرض امتزاج و ترکیب در عناصر اربعہ سہ جنس واقع است

کہ نتیجہ می شود :

۱- دراصل : سوق ۔

۲- F : آب و باد ۔

موالید سه گانه کشته ز ایشان      جواد آنکه نبات از نگاه 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 آنکه مقید بصفتی خاص شود با آنکه قابلیت همه صفات کمال دارد هیولی نیز مقید بیک صورت نیست که هرگز خلع او نکند و لبس دیگری بیکه قابلیت خلع همه صور و لبس همه دارد اما مرکز هیولی بی صورت نیست چنانچه صوفی بی صفت نباشد بل نه هیولی مقید بیک صورتست و ایم و نه صوفی بیک صفت و این هیولی جوهریست که محل صورتست و صورت جوهری دیگر که حالت 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 صالح تعالی شانه حاصل نتواند بود و همه مبدعات و مخترعات بفرمان و تسخیر حضرت او قایم و دایر اند چنانچه میفرماید:

همه از حکم و امر و داد داور      بجان استاده کشته مسخر  
 جواد از قبر بر خاک او فتاد      نبات از مهر بر پای ایستاده  
 نزوح جانور از صدق و اخلاص      پی ابقای نوح و جنس اشخاص

تسخیر جواد 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، و.خ.ل: فروع.

عذر می خواهد و تربیت نبات بوحی که شبیه مجیست که در خانه محبوب ایستاده و از فرط دوستی مدبوش است و انتظار دیداری کشد و میل جانور آبخان بیک دیگر و اذیه که بقومی مخلصان و صادقان می ماند که همه در بند الفت یک دیگرند و زلفت از یکدیگر تا از الفت (۵۹) و اجتماع بیش شوند 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 بجهت 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 جبار و فاعل مختارند جل جلاله :

همه بر حکم داور داده است  
 مراد از روز و شب کشته طلبکار  
 چون قاعده در فکر آفاق تقسیم یافت "قاعده در فکر نفس" 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 وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتَّخِذِ 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 که در ذکر بعضی آیات آفاقی دریا بند باید که بعضی

بیز از آیات انفسی دریا بند 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 شاید می 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 وحدت 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) توسط 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 گشتہ  
 تا او در آخر خود ظہور کردہ بر مثال دانہ خرما کہ در خاک بنمند 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 باشد و در آخر همان دانہ کہ اول بوزہ از او یافت 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 بسر در خویش می بین      ہر آنچه آید با خربیش می بین  
 در آخر کشت بیدانفس آدم      طفیل ذات او شد بر دو عالم  
 چه عالم قوت و فعل و غیب و شہادت ہمہ از جہت ظہور انسان از صالح  
 ہر دو جہان نظام یافتہ است و در قدسیات آئندہ است کہ "یا بن آدم خلقت العالم  
 لا جلتک و خلقتک لاجلی" و تا آخر انسان در وجود از عالم چون نہ تا آخر رہی است  
 مزید شرف اوست نہ موجب دنات او و ظہور ذات انسان تا آخر از ہمہ بواسطہ  
 آنست کہ او غرض و مقصود از ہمہ است چنانچہ ناظم میفرماید:  
 نہ آخر علت غائی در آخر      ہمی کرد بذات خویش ظاہر  
 و اگر قایل گوید کہ این معنی کہ در شرف انسان کفیت شد خلاف و صفت  
 کہ او را در قرآن مجید لاحق حال کشتہ است چه حق عز شانه میفرماید کہ، "اَنَا عَرَضًا  
 الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ  
 مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" نلوم جہول چگونہ (۶۱)  
 در منزل این مراتب دخول یابد ناظم جواب میگوید کہ مس کہ این دو صفت از صفات  
 ظلمانی اند در مقابل صفات نورانی و ظلمت مشعر بنقصان دنات است چنانچہ لو  
 مشعر بشرف و کمال لیکن این وصف در و چون از جہت ہمال جامعیت صفت  
 نقصانی ست بکمال راجع بعکس تنزیہ ازین وصف کہ چون جامعیت صفات بحلل

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 مفضل است  
 و اسمائی که با مفضل مخالف نیستند و باقیها را بدین قیاس می دان و اما انسان منظر  
 ظهور کل اسماست که اگر از هادی همدلیت از منافی او که مفضل است ضال است  
 و همه مقابلات اسما در شان او جنین که گفته شد فرض می کن که اثر دارند پس در  
 ظهوری جنین تام جمعی این دو وصف نیز بیاید، چنانچه ناظم 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 تام 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:  
 چوپشت آینه باشد مگر نماید روی شخص از روی دیگر  
 شعاع آفتاب از چارم افلاک نگرود منعکس جز بر سر خاک  
 همچنین آفتاب الهیت را عکسی ست که آن صورت جامعیت اسما و صفات

و آن عکس بر آئینه ذات آدمی خاکی افتاده چنانچه حدیث نبوی علی قایلہ الصلوة  
 والسلام بران کو اهی و اذه که "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 کرده و حکا کوبینه عقول و نفوس اند و بعضی مردم

کویند 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>اللہ</sup> حجتہ  
 علیہ کوید، ملک سبب است در خیرات واللہ 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  
 الہی 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 بیش تو جانی      وز در بسته با تو ریبانی

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

از آن گشته امرت را مسخر      که جان هر یکی در تنست مضمهر

همه کرد قومی 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 ربع شمالی گشت مسکن      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 مطابقه که آنچه از کوه زمین ظاهرست چون بر



چهارتم فرض کنند و نسبت مجموع بمشرق و مغرب و شمال و جنوب دهند (۶۳) چنانکه زیر 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 پہلوی چپ اوست نظر کن کہ ناظم چه میفرماید:

جهان عقل و جان همسایه‌تست زمین و آسمان پیرایه‌تست

تاجر سرمایه سودی حاصل میکند که دیگران ندارند آدمی را عقل و جان سرمایه است که سود کمال جاودان بآن بدست می‌آرد و زمین و آسمان پیرایه که بحد آن روزگار می‌گذارد چون تو جامعهی هر آینه امور متفادده در نشاء تو عین یکدیگری می‌شود تویی که معدومی و منفی عبارت، کَلَّا تَعْلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا، و هم تویی که موجودی و مثبت به اشارت، "أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُّطْفَةٍ، تُوِي بَلَدٌ مَّرْتَبَةٌ، لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، تُوِي پست پایه که، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ؛

بین آن نیستی کو عین هستی بلندی را بکو کجوات هستیست

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

۱-۴: سرمایه. ۲-۴: آسمان از سایه‌تست و بخ. ل: پیرایه‌تست.

۳- الدهر (الانسان): ۱. ۴- نیس: ۷۷.

۵-۶: التین: ۴-۵.



تحصیل اسباب ظهور جامعیت کنی :

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 بناد و قوای ارادی آنها باشند که با ارادت تو در کار آیند و اختیار تو چنانچه قدرت بر قیام و قوت مشی و علی ذک :

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

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

بزرگان اندران کشته حیران فرد مانند در تشریح انسان

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

و غیرها :

نبرده هیچ یک ره سوی این کار بجز 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 الصاف داده اند هر یک از قوی طبیعی و ارادی  
با صاحب آن قوی یا غیره دیگر از سایر موجودات که نگاه کنی امر او بی تربیت اسبی  
از اسما الکی و اثری از آثار آن اسم دایر نیابی اما در همه توسط نشانه جامع انسان

۲-۴: پزشکان اندرین، و. خ. ل. حکیمان جهان.

۱-۴: ازان.

۳-۴: کس.

این اثر تربیت با انجام میرسد خواه بحسب صورت و خواه بحسب معنی و خواه بمقتضی بر

: ۹۹

ز حق باپری حقی و قسمیت معاد و مبدأ هر یک ز اسمیت  
یکی حظ از لطف حق و از ذیکی از قهر یکی از رحمت یکی از غضب قسم یکی از حق  
توانگریت قسمت یکی درویشی یکی مستحق بهشت آمدن 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 پیمان کنه را نید بر قضیه "هولاء فی النار ولا ابالی" و الشقی من شقی فی بطن امه  
اول مبدأ و معادش از مثل اسمی جمالی و لطفی و آخر از مثل اسمی جدالی و قهری و همه  
مقتضی اثر آن اسم که مرتبی اوست میسر و آسان "فکل میسر لما خلق له" و بر یکی اقیام  
باسمیت مناسب آن صفت که بروی غالبست و به لسان حال بان اسم تسبیح صانع  
قدیم می گویند:

از ان اسمند موجودات قائم بدان اسمند در تسبیح دائم  
مصدر آثار هر نشاۀ آن اسمست که مرتبی اوست آن زمان که بنیاد ظهور نشاۀ  
است و مرجع آثار او همان اسم آن زمان که وقت انقضاء ظهور اوست  
بمبدأ هر یکی زان مصدری شد بوقت بازگشتن چون دری شد  
(۶۵) و چون میر حرکات اشیا بمقتضی آثار و اسما دوریت مبدأ و منتهی یکی باشد

۱- ف: خطی.

۲- ف: بدان.

۳- ف: وزان.

لاجرم میفرماید :

ازان در کمال اول 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  
 از مزئی 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 بوز بیاید 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  
 بایز که 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 اللہ خلق  
 آدم علی صورته" لباس خلیقت او ساخته اند:

ازان دانسته تو جمله اسما که هستی صورت عکس مستی  
 اسم حبیب 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 لفظ اول 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 حاصلت  
 کو در خود نظر کن و آثار صفات الهی مشاهده کنای :

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

(۶۶) این قدر هست که نشاء جامع 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 شانه پس با این همه رفعت شان در بقا امکانست و بنده رحمانست و اگر نیک  
 تأمل رود جامعیت او خود ازین مرست پس بندگی او را کماست نه نقصان است نه  
 از وجود عالم عبودیت اوست 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 واحد 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 تقییم

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

نیز مؤید من عند الله بکشف و بیان شد و یافت در عظمت این مرتبه جامع متخیر است

ازین جهت ناظم قطع سخن درین محبت تجیر میفرماید :

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

که باشم من مرا از من خبر کن  
چه معنی دارد اندر خود سفر کن  
این سوال مناسب بیت سابق است چون سخن آنجا بحیرت در نفس انسان  
به پایان رسیده بود 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 منهل خود میگوید که چون وجود مطلق است که در  
همه مقیّدات بتعینات مخلفه 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 درمی  
آید به او اشارت ممکن نیست و اگر نه او متعین در آید متعین چه چیز باشد تا از تعبیر به لفظ  
من توان کرد چه مفروض بزمیب ناظم آنست که همه تعینات و اضافات و نسب او

۱- ف : در .

۲- ف : هستی .

۳- ف : آمد .

راست و غیر او موجود نیست و حقیقت غیر جز محض تعین اعتباری نیست و متعین مطلق که اوست و از اینجا معلوم شود که چنانچه من و انا اشارت بمعینی تواند بود که اوست چون اوست متعین در هر تعینی بتو دانت و با و و هو و سایر ضمایر همه اشارت بسوی او بود و غیر او همین تعین اعتباری بیش نبود و لکن میفرماید:

من و تو عارض ذات وجودیم      مشکهای مشکات وجودیم  
و وجود واحد 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 بید که زمصباح  
از آیه، "المؤمن مرآت المؤمن والله المؤمن"، و از مصباح "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورٍ يَكْسُوهُ فِيهَا مِصْبَاحٌ"؛ چون بزمبب 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 من 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 بتجدد روح  
اند اختلاف بسیار کرده اند، چنانچه بعضی گفته اند که جز و لیت لای تجزی در قلب،

۱- النور: ۳۵.

۲- ۴: 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 قوتیست در دماغ که مبداء حسن (حس. ظ.) و حرکت و بعضی  
گفته اند که قوتیست 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 غضبیست 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  
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 بزمب  
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 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 گوید: بیت  
چه کردی پیشوای خود خرد را      میدانی 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 نمیدی که اگر بضمیر شکلم مراد است شکلم 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  
 ستره 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 آما 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 آید

یعنی آنچه مشار الیہ بلفظ من تومی باشد آن حقیقتی جامعہ و ہستی مطلق است  
 کہ از پیش گفتہ شد کہ چون ہست مطلق در عبارت آید بہ لفظ من اشارت بجانب او کنند  
 و مؤیدہ این معنی کہ لفظ من نہ از برای روح انسان موضوعست، آنست کہ لفظ من بہر  
 لغت کہ ہست تخصیص با انسان ندارد، چہ 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  
 مقیده بجان و جهان مشوک که جامعیت تو امر نسبت نه منحصر در مجردات و مادیات  
 یا فلکیات و عنقریبات، آنجا که ساحت این جامعیت است و خوب و امکان بهم رسیده  
 و حقایق متقابل یکجا کنجیده و اما تا در حیز قید باشند باین اطلاق نیرسند بسین که ناظم قدس  
 ستره چه میگوید:

یکی ره برتر از کون و مکان شو جهان بگذار و اندر خود نهان شو  
 و اگر گویند لابد انسان که تعبیر از خود به لفظ من می کند مقیده است به تعیین خود و اگر  
 مقیده نباشد نه حقیقتی متمایز از سایر حقایق بود پس چگونه تواند بود که بلفظ من که گفتی که  
 با و تعبیر از هست مطلق کند (۷۰) تعبیر از و کند که مقیده است جواب آنست که آن  
 مطلق و آن مقیده الا باعتبار دو نیست و اگر نه بحسب حقیقت یکسیت 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 حده 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 کفایت لکن چون هو گفته و از جهت اطلاق لفظ هو آن حقیقت مطلقه را  
 بجهت تسمیه کردند و آن هویت را در خیال با رقم معنوی رقم بستند و آن رقم را از  
 خیال بکنایت آوردند و در صورت مکتوبی هویت اختیارهای دو چشم افتاد و هم  
 می گویند که این دو چشم هاء هویت اشارت است بدو حقیقت موجود در خارج هر دو

۱- ف: و خود در خود جهان شو.

متحقق کی واجب و یکی ممکن بر خلاف کشف کہ میگوید کہ این ہاء دو چشم نہ اشارت بد  
 حقیقت است بلکہ ایما می کند بانکہ در خارج می نماید کہ دو حقیقت موجودند و یکی بیشتر  
 نیست زیرا کہ خط ہا مدور شدہ و مقوس کشتہ و دو صیات از دو توہم افتادہ و الا ہمیش  
 از یک خط نیست اشارت کنندہ بجانب یک وجود و یک حقیقت پس در ہوتیت مکتوبہ  
 نظر بدو چشم ہا نباید کرد و در اصل خط چشم وحدت باید دید تا دو بین و اتحول باشد  
 بلکہ در ہوتیت مکتوبہ ہاء یک چشم اعتبار کنند از برای برہان وحدت نہ دو چشم از جهت  
 تقویت کثرت تا در معرض این تعریف نیفتند کہ بیت :

ز خط و ہمی ہاء ہوتیت      دو چشمی می شوی در وقت رؤیت

اگر خواہند کہ از مضیق این توہم بیرون آیند لفظی در ازاء ہستی مطلق باید گفت  
 کہ درو اعتبار غیبت با حضور نباشد و قدم و ہم اثبیتت از ساحت وحدانیت او  
 دور بوز و آن لفظ اسم اللہ است (۷۱) واحد مطلق کہ چون ہاء ہو کہ دو چشمی مکتوب  
 می شد و اشارت بدو حقیقت می کرد علی سبیل التوہم در آخر او یافته شود در حکم  
 الحاق البتہ یک چشمی باشد مشعر بحقیقت مطلقہ واحدہ آن زمان بیج دوگانگی نیست  
 و دو منزل نہ کہ یکی را امکان کو بی و یکی را وجوب و دو اعتبار نہ کہ یکی از انانیت  
 باشد و یکی ہوتیت پس سیر سالک نیز کہ از منزل بمنزل بوز و فرض راہ سلوک او ہمہ آخر  
 شود و دامن قدم از کرد حدوث افشا نہ آید چنانچہ ناظم قدس سترہ اشارت  
 میکند :

مانند در میان راه رو و راه چو صاء هو شود ملحق به الله  
چون سخن بحدی رسانید که هر قیدی که بود در نفس اطلاق مضمحل گشت محل سوال  
سائل بود که بس 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  
مرفع بود و قلب مسلوب و عقل معزول و روح مثاله و نفس مستهلک. چنانچه میان او  
و دیوانه بیخ فرق نکند و قاضی شریعت حکم بر جنون او کند و اگر متعین مقید که تعبیر از  
بلفظ من و تو میروند 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 چیست هستی مطلق مرجع نقصان چیست 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 بودی (۱۲۲) این همه احکام الهی  
و تکالیف شرعی کمالی اعتدالی را که ام موجود جاهل توانستی ندوکی دیگری از عمده  
این عهد بیرون آمدی صاحب امانت انا عَرْضْنَا الْاَمَانَةَ "آدمیست و خداوند  
دیانت" لَا يَكْلِفُ اللهُ نَفْسًا اِلَّا 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 سطرہ  
 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 خود  
 استخلاص نیافتہ باشد و شرع او را محنون نخواند اگر ترک احکام و واجبہ 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 و در ہمہ احوال چون عقل  
 با اوست مکلف است و با اعتقاد فعل بدمواخذ و معاقب، و بیازد دانست کہ تا آدمی  
 نمی میرد بھیج حال از ربقہ تکلیف بیرون نیست و ابیات ناظم کہ می آید او این معنی  
 می کند کہ کفہ شدہ 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 بخوانندی و او .

بیت  
 من تو چون نباشد در میان  
 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 ہو. خجل: بر شستہ.

۳-۴: من و تو.

طایفه موجود حقیقی جز نیک 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 بر زیادت 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 امر نیست 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>عین</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 کدورت 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 بد و عین حقیقت از اعتبار آید و می توان  
 نقطه صافی شود بر آینه عین باز عین شود و در جمع جهات فهم از این عبارت که از برآ

۱- F : در .

۲- F : چه صافی گشت عینت عین شد عین .

ناظم نظم یافته چون تا مثل میروذ غیر از رفع تعین مکانی مراد نیست و توحید وجود  
واجبی 'والله اعلم براده اکنون سالک این راه چه مسافت قطع می کند تا بمقام توحید  
مطلق میرسد ناظم میفرماید که از روی معنی این مسافت معنوی بدو قدم معنوی که

سالک می نهد با انجام می پیوندد، بیت:

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

یک از هاهویت درگذشتن      دوم صحرای هستی در نوشتن

بگذشتن از هاهویت اشارتست (۷۴) بقطع نظر از مغایرتی که میان

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

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 با انجام انجامید و جز یک عین

در دیده حقیقتش نمی آید، مشاهدۀ او در مشهّد نیست که افراد تعینات عین جمع وجودست

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

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

موجودست و واحد در همه ساری و اگر بر سبیل حقیقت نگاه کند جز واحد موجود نیست

۱- ۴: اگر چه .

۲- ۴: او .

۳- ۴: صحرای .

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 بزمهیب نظم قدس سوره 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 کیفیت که این معنی که گفته شد بحقیقت دریا بی 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 .

سوال :

مسافر چون بودره روله امت      که اکویم که او مرد تمامست

(۷۵) جواب :

دگر کونی مسافر کیفیت در راه      کسی کوشد ز اصل خویش آگاه

۱-۴: کسی این سر شناسد گوگنه ز کرد.

۲-۴: بوده .

۳-۴: گفتی .



سلوکش سیر کشفی دان زمانکان سوی واجب انعکس 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 جهالت 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 بوده و درین ساعت کامل شد و ترک شین  
و نقصانش حاصل آمد اما اگر چه این معنی متصور است، هیئات هیئات که کدام  
نشاہ را توفیق رفیق شود و این سعادت قرین حال کرد با آنکه چیل 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 الا بیوسته در سیر است

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



میفرماید :

مسافر آن بود که بگذرد زود      ز خود صافی شود چون آتش از دود  
 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 موجود      گز و انسان کامل کشت مولود  
 در اطوار جمادی بود پیدا      پس از روح اصافی کشت دانا  
 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 مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي  
 كَرَارٍ مَّعِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا  
 الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا" و چون این مراتب تمام شد زمان

۱-۴: کتا.

۲۸- المؤمنون : ۱۲-۱۴.

افاضہ روح اضافی است از حضرت وھاب تعالیٰ، چنانچہ فرمود، "ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"؛ باین آیت در استدلال احتیاج نیفتاد اول استدلال شد، یَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْقَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّبَيِّنٍ لَّكُمْ"؛ مقصود از روح اضافی روح انسانی است و نسبت او باضافہ از ان جهت است کہ حق تعالیٰ در جانی اضافہ او بضمیر متکلم از جانب خود فرمود، حیث قال، "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي"؛ و در جانی اضافہ او با مر خود کرد و "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"؛ چون محمول قبول روح کرد و زمان حمل بسر

آمد بقدرت باری سبحانہ و تعالیٰ وضع می یابد، چنانچہ گفت، بیت:

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

بزاد و شیر بگرفت و میل بیستان ما در کرد تا حواسش ہمہ در عمل آمدند

و ادراکش بہ لحظہ متوجہ امری شد (۷۷)، چنانچہ ناظم فرمود، بیت:

بطفلی کرد باز احساس عالم درو بالفعل شد و سواس عالم

از اخذ و منع و میل آنکہ بگریہ بتاند و بخندہ باز دہد 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  
نمیدانست که انس حییت 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 صنفی و نوعی او را کش بان جنس و نوع رسید تا  
ما فی الباب آنکه تعبیر از آن نتوانست کرد با اصطلاحی از اصطلاحات بعد ازین  
حال دوستی و دشمنی چشم و میل و ارادت جلب منافع و دفع مضار و مباشرت  
امور و تنگ و تصرف اشیا در و روی بظهور آورد و غفلت از حال مبداء و معاد  
و با وجود این اشتغال و معاشش 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، **قُلْنَا**  
**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي دَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ**  
**مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عُلُقَةٍ**، 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 نحو	غضب گشت اندر و پیدا و شہوت

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

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

این طایفه ظهور از وجود مطلق را تنزل خوانند و سرآینه 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 کرده و طرفی اعلیٰ 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 کرده مقیّد اندرین دام      بگمراهی بود کمتر ز انعام

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

وگرنوری رسد از عالم جان      ز فیض جذبہ یا از عکس برهان

جذبہ که عبارتست از کشش بی اختیار از جانب حق تعالی نوری دارد  
که در باطن اصحاب طلب منبسط می گردد و برهان عقلی نیز که حجت عقلست  
برذات و صفات اسما و افعال باری تعالی روشنائی در دیندۀ بصیرت ارباب  
اشدلال بیدامی کند و بواسطه هر کدام که دست داذه دل انسانرا انسی با عالم  
معنی و درگاه مولی بیدامی 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 برمی کند و روی باز عالم وحدت  
که از آنجا تنزل یافته بود می آرد، چنانچه فرمود:

دلش با نور حق همراز گردد      دوزان را ہی که آمد باز کرد  
ز جذبہ یاز برهان حقیقی<sup>۲</sup>      رہی یابد بہ ایمان حقیقی<sup>۳</sup>

تصدیق حقیقی یا بجدبه 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 قبیحی می باید کرد پناہش بدرگاہ  
خداوند کار می باید برد بصفت عود و استغفار، چنانچه ناظم رحمہ 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 الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ وَمَا أَذْرَكَ

مَا سِجِّينٍ، كِتَابٌ مَّرْقُومٌ وَّيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ، اینست اشارت

آئی بسوی حال اہل مناہی و اما عبارتی که در شان تدارکار مطعیان فرموده<sup>۱</sup> نیست

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيِّينَ، وَمَا أَذْرَكَ مَا عَلِيُّونَ"

۱-۴: ازان.

۲-۳۲۲: یقینی.

۳- المطففين: ۷-۱۰.

کِتَابٌ مَّرْقُومٌ، يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ، بیت :

توبہ منصف کرد دران دم شود در اصفیٰ ز اولاد آدم

نسبت شخص بانکہ از ذریتہ 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 پشیمانی از کردار ما سبق و عزم جزم بر ترک منہی و قبیح کہ دیگر باز سران نرود و چون این مذکورات بحصول بیوست صاحب آن برگزیده شده است از میان جماعتی کہ این حال ندارند

بِسْرٍ، 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 ادریسی کہ ،

وَدَفَعْنَا مَكَانًا عَلِيًّا، نشان آنست ہی یابند و از حسیض خاک منزلت کوئی بذورہ فلک عزت میرسند، چنانچہ ناظم قدس سترہ اشارت کرد، بیت :

ز افعال کوهبہ شود پاک چو ادریس نبی آید بر افلاک

و 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 اقتنائ قضائل می نماید و قوای روحانی و جسمانی را با او بتابعیت امرتانی میخواند بمقتضی معامله که نوح علیه السلام (۸۰) با قوم دین سیاق تا مکرر که، "ثُمَّ ارْتَدَّتْ دَعْوَتُهُمْ جِهَارًا ثُمَّ اِنِّي اَعْلَنْتُ لَهُمْ وَاَسْرَرْتُ لَهُمْ اسْرَارًا"

چو یابد از صفات بد نجاتی شود چون نوح ازان صاحب ثباتی  
 و در آنکه این حال به پایان رساند باینکه استعانت از حضرت پروردگار  
 جوید و الا البته طاقت بشری نماند و در راه سیر که می کند فروماند پس بر قاعده  
 تحف ابراهیمی او را حول و قوت خود در میان نباید دید و توکل کل باید گزید 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 و بیش در کل خلیل آسا شود صاحب توکل  
 بعد ازین توکل و ارادت صادق در راه حق تعالی چنان کرم شود و بتجیل 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 شناسد 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 زُومِكَ يَا مُوسَىٰ قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَيَّ أَثَرِي وَجِئْتُ  
 إِلَيْكَ 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  
 مشہد از دانش خود تبری جوید و این معنی مقدمه فنا نفس سالک است در حضرت  
 احدیہ کہ اول از علم خود فانی شود و دیگر از نفس خود چنانچه باری تعالی درین معنی اِنْفَا  
 از حال روح اللہ فرمود. بقوله تعالی، ”تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِكَ  
 إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ“<sup>۲</sup> و این صورت از و مطابق قول ملائکہ آسمان شد  
 کہ گفتند، ”سُبْحَانَكَ لَا أَعْلَمُ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ“<sup>۳</sup>  
 لاجرم باین (۸۱) مناسبت میباید زمین آسمانی گشت و سالک نیز چون باین  
 مقام رسید فیض آسمان قدس بذویوست و از راه ولایت نه از روی نبوت  
 بر اثر قدم عیسی علیہ السلام رفت و باین واسطه نسبت با آسمانیان و جوامع  
 فریشتگان پیدا کرد. چنانچه فرمود: بیت :

ز علم خویشتن یابدهائی      چو عیسی نبی کرد و سمائی

۱- طه : ۸۳-۸۴ .

۲- المائدة : ۱۱۶ .

۳- البقرة : ۳۲ .



و این زمان که قاضی علمی برو تمام شد بفنا عینی ترقی افتد و در مشاهدۀ توحید  
نفس خود و اعیان کاینات ہلاک می بیند و این قدم ساک را بتابعت حضرت مصطفوی  
علیہ الصلوٰۃ والسلام حاصل تواند بود چه این قضیہ در روز فنا ساک از اثر شب معراج  
احمدیست کہ اگر آن معراج بیغبر را بنودی این حال در امت صورت نبستی و در معرض  
این فناست کہ حضرت احدیت جلّت کلمتہ نشاء احمدی را مخاطب می سازد کہ: وَلَا تَدْعُ  
مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ  
تُرْجَعُونَ“ و درین متابعت کہ کفہ شد اشارت ناظم بدین عبارت واقع است.

بیت:

دہد یکبارہ ہستی را بتاراج در آید در پی احمد معراج  
و مرد ساک ولی کہ در مقام استہلاک باین حال رسید کہ ماسوی اللہ در نظر  
توحید او ہلاک یافت بمقتضی: وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ<sup>۳</sup>، دایرہ کمال ولایت از  
نقطہ بدایت تا نہایت وصول ہم آورده است و از اول تا آخر جز ہستی حق و  
واجب مطلق مشاہدہ نکردہ و نہ ملک مقرب و نہ نبی مرسل درین سیر مؤثر حقیقی  
شناختہ بگذر اسطہ بگذراند و در نہایت توحید آن واسطہ نیز برخاستہ تا ناظم میفرماید:

بیت:

رسد چون نقطہ آخر بہ اول در آجانبہ 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 تبت  
استهلاک و توحید حضرت احدی می یابد از برای (۸۲) مزید تفهیم به تمثیلی  
این معنی بغایت وضوح و نهایت بیان میرساند.

تمثیل :

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه      مقابل کرد و اندر لی مع اللہ  
یعنی چنانچه اصوات جرم ماه بنور او نه اصلیت بلکه تبعیت 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 به تبعیت 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 مضافت بمضمون حدیث "لی مع الله وقت  
لا یسعی فیہ ملک مقرب 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 آفتاب است 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 اعتقاد ناظم که از صوفیانست موافق  
مشکل مکلانست که می گویند که کرامت ولی لاحق بجزوه نبی است و از تئمه آنست  
و چون ازین تقریرات مذکوره متعین شد که فیض ولایت از مقرب بنو تست جای هوا  
که سبیل گویند که نبش از تعلق نور ولایت از نبی بولی آن نور چه ثابت داشت  
و در نبی پوشیده بود یا بیادونی 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 محضیت

یعنی صفت نبوت خود بمنزله آئینه نوز ولایت است و سر ولایت چون ظاهر می شود بطهور 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 نامش نور نبوت شده پس آنچه در نبی ظاهر است سر ولایت است که بعد ظهور رسیده است و با صالت 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 نمیرسد بلکه:

ولایت در ولی پوشیده باید      ولی اندر نبی پیدا نماید

و حاصل آنکه سر نبی پیش ولایت که میراث علم و تقوی و ترک صورت و اختیای معنی باور رسیده است مرخص 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 آن نشود برخلاف نبی که از شان او آنست که دعوت کند طالب و غیر طالب را بسوی آن نور دلالت کند و اگر چه خلائق بی رغبت باشند و گیران از آن تا بحی که مبالغه کند و بقدرت و استیلا ایشان را به بیامون مرادق آن نور کشد و اگر ولی در طور هدایت و دلالت نیز این مبالغه نماید بنیابت نبی باشد و با اسم امضاء امر شریعت ز نام سلوک راه طریقت اکنون ولی بچو استحقاق باین پایه میرسد که ولایت میراث از نبی می یابد بواسطه متابعت است که این منزلت می یابد بیت:

ولی از پیروی چون بدم آمد نبی را در ولایت محترم آمد  
 ولایت خود بصیبت محبت حق تعالی است بنده را و متوالی شدن حق امر او را که <sup>حفظش</sup>  
 فرماید از موانع انس و مددش نماید در موجبات قرب او و تصرف و اذن حق تعالی  
 بنده راست در موارد امر ملک و ملکوت، پس از آنک بنده در محبت حضرت او  
 ترک ماسوی کفنه باشند و بقدم متابعت نبوت راه رفته و مؤید آنچه تقریر میروذ آیت  
 کریمه قرآن مجید و فرقان حمید است که می فرماید، عز من قائل "قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ  
 اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ" و ناظم نیز قدس سره اشارت بهمین معنی می کند که  
 میفرماید :

(۸۴) ز ان کنتم تحبون یا بد او راه بخلوتخانه یحبکم اللہ  
 استعاره کرده است مضمون، "اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ" را از برای مبداء  
 راه سلوک و مؤیدی "يُحِبُّكُمُ اللّٰهُ" را از جهت منتهی او که منزل آخر است و آنرا  
 بطریق تخیل خلوتخانه خوانده و چون سالک باین سر منزل رسید میفرماید، بیت :  
 دران خلوت سرا محبوب کرد بحق یکبارگی مجذوب کرد  
 محبوبیت او حضرت حق را به نتیجه پیروی محبوب مطلق است که حضرت  
 مصطفی است صلی اللہ علیہ وسلم، و اما تمامی جذبہ 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 جذبہ که وسایط از میان بر خاسته است و حالت حال

لی مع اللہ عبد اللہ راہمین متابعت بتی اللہ بجائی رسائیدہ کہ جز وجود واحد احد هیچ  
 تعینی دیگر خواه ملکی و خواه انسانی ملاحظہ نمی افندہ بندہ ساکب مجذوب تابعی است  
 امر الہی 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 استہلاک 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 کہ بندگان حق را بر اہمی کہ خود رفتہ بمنزلی کہ خود رسیده  
 رساند تا بسرحدی کہ قوت مرید وفا نماید و قابلیت او اقتضا کند و بیا بر حال استہلاک  
 و استعراق بازمی ماند (۸۵) چنان غرق بحر معنی می شود کہ مرکز باز بساحل صورت  
 نمی افند و این خوش حالیست ولی نہ غایت کمالست کہ نہایت این امر رجوع  
 بعالم ارشادست بحکم و فرمان حضرت اکہیت و مہر و نشان جناب نبوت و حالی  
 کہ متوجع باشد بتاج کرامت ملبس بخلعت خلافت مصدّر در صدر نبوت 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 سوال دوم از سائل 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 حلیفه ساخته و از انجام حال بازش با آغاز کار انداخته اند و بعد از تجرد و فنا باس تعلق و بقا در و پوشانیده. چنانچه ناظم اشارت فرمود. بیت :

کسی مرد تمامست که ز تمامی      کند با خواجگی کار عنلانی

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

بقای 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

بستی مقیّد خود در مشهد 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 دریم این کامل باقی در مرتبه افعال منزلی به زتی شریعت

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

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

ستری ازان بر زبان می آرد عبارت "انا الحق و سبحانی تعبر است یا بلفظ "انا اقول" و "انا

اسمع" و کلمه "لیس فی جبتی مؤدی" و علماء شریعت نظر بنظر همراهمانها را کفر خوانند همچنین

انوار تزییہ برو نکشف می شود که آثار آن همه اشارات بندگانه و کلمات نیازمندان است، چنانچه "انا حوج الخلق الی اللہ تعالیٰ ولست فی خلقه بمنزلہ بعوضۃ" و این مسموعات را ایتہ دین از امارات ایمان شمرند پس بیوستہ ولی کامل با وجود اسرار و انواری که از ان نموداری تقریر رفت میان دو حال باشد که با ظہاریکی ارباب ظاہر او را بہ کفر نسبت کنند و با ظہار دیگری او را با ایمان منسوب دارند تا در حالت سکر متوقع باشند از و کلماتی کہ در معرض انکار بود و در حالت صحو کلماتی کہ در معرض اعتقاد شود و فی الجملہ اگر تلوین برو غالبست موجبات انکار از و صادر است و اگر تمکین برو مستولی است موجبات اقرار از و ظاہر و خواہ متلون و خواہ متمکن ہرگز این کامل بذ خلق و فاسق نباشد و ہموارہ یا ہمہ بندگان حق با خلاق حمیدہ و صفات مرصیۃ مداری و معامل است، و المعجب کہ کس او را نمی شناسد کہ در چہ مرتبہ است چرا کہ در قدسیات آئندہ است کہ "اولیائی تحت قبائی لا یعرفہم سوائی"، و این جملہ کہ گفتہ شد بقصد شرح این ابیات مکتوبست کہ ناظم میفرماید در صفت کامل چون بارشاد بازگشت:

شرعیت را شعار خویش سازد	طریقیت را وثار خویش سازد
حقیقت خود مقام ذات اودان	بود دائم میان کفر و ایمان
بہ اخلاق حمیدہ کشتہ موصوف	بعلم و زہد و تقوی بودہ معرف
ہمہ با ادولی اواز ہمہ دور	بزیر قبہای ستر مستور

(۸۷) از مضامین ابیات کتہ شدہ مستفاد گشتہ رسالک در نہایت حال یا یو<sup>صفت</sup>



جذبہ 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 با تمام میرساند موجب آنکه امر بره تمام نمی شود. بزرگان گفته اند قصور در متابعت شریعت است و الا اگر تقصیری درین متابعت نداشتی البتہ شاہ او کمال می یابد و بر تقدیر آن 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 ظہوری با نسبت نمی کنند و اگر بعد از حصول کمال در آن مدت که عمر یافت متصرف باشنا بود پس از تلاشی بدن ظہوری دیگر او را ثابت می دارند و برین سیاق که مذکور شد ناظم این تشبیل میفرماید:

تشبیل:

تہ کہ دوسر اسر مغز بادام	کوشش از پوست بخراشی کہ خام
ولی چون پختہ شد انکاه نیکوست	اگر مغزش بر آری بر کنی پوست
شرعیست پوست مغز آمد حقیقت	میان این و آن باشد طریقت

شرعیست کہ عبارت از تکالیف و بینہ و اوامر و نواہی ملیہ است بمنزلت پوست بادام گرفت و حقیقت کہ تعبیر از و با حاطہ مراتب وجودی می رود کشف و شہود او را بتابست مغز بادام نہاد و طریقت کہ امر لیسیت بہم آمذہ از وقایق شریعت و مآثر حقیقت در درجہ آن پرده تنگ تصویر کرد کہ در میان پوست بادام و



بادام حایل است و چون بادام اسفید می کنند آن حجاب از دور می کنند اول که ساک  
را مالک بستان دل خویش می سازند اگر تصرف در حال حقیقت می کنند و اگر دشته  
بانکه ادراک ناکرده و ناپخته پوست شرعیست از او بر می کشند آن حقیقت بمثابت  
مغزیت خام (۸۸) ناسته و جرمی رطب بی مزه که بهره بر آن مترتب نمی شود  
و تباہی است تمام که ساک در حقیقت بید اگر دو بی حظ و نصیب از و افتاد چنانچه  
ناظم فرمود بیت :

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

اکنون که حال حقیقت در حجاب شرعیست بر ساک تمام شد چون مغز بادام  
که در پوست پخته کشت یا ساک که صاحب آن حالست مغز آن حال را از پوست  
شرعیست بیرون آورد و بموت طبیعی یا جذب در صورت جنون منقطع التکلیف کشت.  
چنانچه آن حال حقیقت در پوست شرعیست از دست او چون بادامی درست برین  
قابلیت کسی دیگر نیفتاد که آفتاب عنایت الهی و اعتدال هوای رحمت ربانی آنرا پرور  
دهد و بصورت درختی دیگر در نشو و نما حوال حقیقت بر آید پس فیین حقیقت آن ساک  
درین عالم منقطع شد چرا که منظر ظهور فیین حقیقت بیدانگر دیکه بر رفع پوست شرعیست  
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 ستره فرمود بیت :

چو عارف با یقین خویش پیوست رسید گشت مغز و پوست شکست

و جودش اندرین عالم نیاید برون رفت و ذکر هرگز نیاید

یعنی چون مطابق واقع دانست که احاطه مراتب وجودی او حاصل شده است و اگر هزار سال دیگر خواهد زیست احاطه کئی برون زیاد می شود و نه کم. چنانچه از اشاعت

حضرت ولایت امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب علیه السلام بمسامع رسیده است

که، "لو کشف الغطاء ما از دودت یقیناً" مقید بجزئیات آن احاطه نشد و

طلب ظهور دوری دیگر درین عالم نکرد اگر در جذب حکم بخون 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:

و ذکر با پوست باید تابش خور درین نشاه کند یک دور دیگر

درختی کرده او از آب و از خاک که شانش بگذرد از جمله افلاک

همان دانه برون آید و ذکر بار یکی صد گشته از نقد یر جبار

میفرماید که چون سالک مغز با دام حال حقیقت در پوست شریعت گذاشت

تا پخته شد و بعد از حالت کمال پوست شریعت بشکست و بیش از موت طبیعی

۱- F : نیاید .

۲- F : رفت او .

۳- F : مفرم .

یا جذبہ ششبیہ بجنون آن حقیقت در پوست مشرعیست که چون با دام است دست  
 در زمین قابلیت دیگری انداخته و بان استقامت منفعتی قصد کرد اگر درختی شود و  
 باز از دهن مثل آن بار آید، همه حکم حال حقیقت او دارد بلکه عین آنست که منبسطا شد  
 و در وری 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 ندانند  
 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 منقطع  
 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 کرده، 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 نگردد و همان  
 دانه باز سر نیارده پس تا صاحب کمال ازین عالم منتقل نشود، تفصیل کمالانش بر ما  
 خلاصی ظاهر نیاید. چنانچه بدن او بموت طبیعی متلاشی شود و سیر معنی در دوری دیگر

از و بنیاد افتد و چون سیر بنهایت رسد معنی اولی او با صغاف مضاعف 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  
نگردد 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 دانه  
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 سترت  
بوژه ظهوری دگر در افواه و السنه و قلوب و نفوس بیاید و منشأ آن ظهور از مریدی  
عارف و معتقدی صادق بود و همچنین هر چند که تخم حقیقت در لباس شریعت  
مقارن اراضی استعداد طالبان می کرد این دور در ظهور باز سر می گیرد چنانچه  
ناظم قدس اللہ ستره گفت:

(۹۱) دگر باره شود مانند پرکار      بران کاری که اول بود بر کار  
و در هر آخر دوری که شروع در دوری دگر می کند تا آن ظهور مفروض است

۱- ۴، ساکن، و. خ. ل. دور. ۲- ۴، درکار، و. خ. ل. پرکار.

اوست که خلافتش از حق مجدد می‌گردد و کسی که حقایق و دقائق مشیخه اولیا و اسرار و آثار ارادت اهل سلسله ایشان شناخته باشد بی‌یقین بداند که ناظم چه می‌گوید 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 مسمیه میفرماید که، بیت:

تناسخ نیست این کز روی معنی      ظهور ایتست در عین تجلی

چرا که تناسخی برانست که در ادوار متجدده ارواح از ابدان با ابدان منتقل می‌شود و ناظم بر آن که در بعضی دورها بعضی 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 حقیقت که اصافت بنشآت کمال یافته در عین تجلی دایمی از حضرت الهیه اما 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 تفصیلیه بالفعل نشده. پس همان سرمبدائی به او تخصیص دارد و بس، و صاحب منتهی همه ظهورات تفصیلیه که بالفعل آمده باور سبیده، از مبداء تا منتهی و باین دلیل خاتم پیرامری اشرف و اکمل از بادی آن امر باشد، واللہ المرشد العلام. و چون ظهوراتی که مذکور شد هر ظهوری از آن دور است و در سیر دوری مبداء و منتهی یکسبت ظهور دور آخر اگر چه دورترین ادوار فرض افند، البته عین دور اول باشد و نشانه

۱- ۴: نبود.

۲- ۴: ظهور ایتست.

کامل آخرین عین نشاء کامل اول نہایت عین ہدایت و از اینجا ناظم فرمود :

وقد سألوا وقالوا ما النہایة فقیل هی الرجوع الی البدایة

(۹۲) بعد از تبیین آنچه از تمثیل سابق معلوم شد کہ گاہ ہست کہ حقیقتی یک دورہ  
بیش می کند، قاعدہ می نهد کہ درو تصویر یابد امر نور نبوت و سر ولایت کہ با یکدیگر  
بمنزلہ ظاہر و باطن سیر از کجا کردند و بکہ ختم یافتند و کدام یک دور تمام کرد و ختم یافت  
و کدام دوری دیگری کند پس انکاه ختم می یابد . میفرماید .

قاعدہ :

نبوت را ظهور از آدم آمد کمالش در وجود خاتم آمد

چرا کہ کمال ہر چیز ظهور غایت اوست و غایت نبوت بنشاء خاتم آن، انکہ  
سید ولد آدم و خواجه عالم است، بحد ظهور رسید و از آنجا کہ غایت در وجود مؤخر  
است و در مرتبہ مقدم حضرت مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کہ صاحب غایت بود و مؤخر  
از انبیا مؤخر آمد و من حیث سبق الرتبہ فرمود کہ، "کنت نبیا و آدم لمنجدل فی  
طینتہ" و چون نبوت بحضرت مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم ختم یافت دایرہ ظاہر ولایت کہ  
نبوت بود بانجام ہیوست و سر ولایت کہ باطن نبوت بود آغاز ظهور نهاد و بعد  
از انکہ در پردہ نبوت یک دور کردہ بود بی پردہ دوری دیگر بہنایت میرساند  
و غایت ظهور او بنشاء خاتم الاولیا کہ مہدی موعود است ختم می یابد و کار ہر دو عالم  
معنی و صورت بنشاء او نظام می یابد و چنانچہ بحسب باطن خلیفہ معنویت بحسب  
ظاہر خلیفہ صورتی می گردد و درین ابیات کہ می آید باین وجہ کہ گفتہ شد اشارہ  
ناظم کو اہی می دہد :

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 اشعاً  
 کند بانگ هم نور نبوت و هم سر ولایت بحقیقت از خاتم الانبیا محمد مصطفی صلی اللہ  
 علیه و سلم ناشی است و بحقیقت اوج 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 جابر راوی آنست مستفاد می گردد. و التمثیل هذا.

تمثیل:

چو نور آفتاب از شب جدا شد  
 ترا صبح و طلوع و استوا شد  
 ذکر باره ز دور چرخ دوار  
 ز حال 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 شد  
 همه لاحق بظهور است که بمنزله صبح افتاد لیکن احازة کمالاتی که مترتب بظهورات  
 زمان شیت و ادریس و نوح بود بنسبت احازة کلمه مصطفوی خلیل رانصیب  
 آمد و ظهوراتی که آن نور را در صورت نبوات انبیائی شد 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 احازة کمالاتی که مترتب بظهورات زمان یوشع و داؤد و سلیمان  
 بود به تبعیت احازة کلمه احمدیه بهره مسیح مریم گشت و چون زمان ظهور مسیح  
 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 ظاهرا از نور او که مستی 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 بیابان اعلیٰ رسید، بیچ پایہ دیگر نمی بایست  
آفتاب نور محمدی باستوا رسید و سایہ آخر شد و نبوت مختوم گشت. چنانچہ ناظم  
می فرماید:

بود نور نبی خورشید اعظم      که از موسی بید و که 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 هر ظل و ظلمت مصطفی بود

یعنی مجرد و صافی بود آن زمان از سایہ که شخصی دیگر از انبیا با وجود  
حضرت رسالت که نبوت با و ختم یافت محال بود که باشد و از تیرگی حجب ظلمانی که  
نور محمدی از پرده بیرون آمده و حجب ظلمانی محو شده و ظاهراً نشانه ظهور وجود  
مبارک آن حضرت در صدق این معنی که ظلمت مانده و ظل زایل شده آن بود که  
آن حضرت در سایہ نداشت و این معنی از آنجا (۹۵) صورت بسته بود که  
زمان حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بنسبت با ظهور نور آن حضرت ثابت زمان  
استوا داشت از سیر خورشید و نیز اعتدال نشاء محمدی استوائی معنوی بود او را که آن  
حضرت در تحت آن استوا بامر "فَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ بِرِصَالٍ مُسْتَقِيمٍ رَاسِت"  
ایستاده بود و گفته اند که خاصیت خط استوا آنست که اگر راست قامت در تحت

۱- ۴: نور.

۲- هود: ۱۱۲.

آن خورشید بر و تا بید سایه اش نبوذ کاهی که خط استوای صورتی این خاصیت دارد  
خط استوای معنی چراسلب سایه نکند از منتصب القامت شفیع روز قیامت  
که خطاب عزت است "ارفع راسک وسل تعطوا شفیع 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 می داشت 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 اقامت  
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 صاحب  
این قبله نیز چون بغلبه نور معنی و وقوع در وسطیت کمالی متصف است ظاهر سایه  
نداشته باشد. چنانچه میفرماید. بیت:

و راقبله میان مغرب و شرقت      ازیرا در میان نور غرقست

و دلیل دیگر بر آنکه آن حضرت را سایه نباشد آنست که فرمود که شیطان  
اسلم و عرف است که شخص جتنی را سایه خوانند. چنانچه می گویند در محسوس جن که سایه بر

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 بشر امر می کند و ملکی که او را بخیر می دارد. پس چون شیطانی که مفروض بود که قرین شخص آن حضرت باشد فرموده که منقاد شد سایه او مسخر شده باشد و در زیر قدم مبارکش افتاده. تا ناظم جنین و سرمایه 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 الصلوٰۃ والسلام) مبدأ ظهور نور نبوت بود امیر المؤمنین علی رضی اللہ عنہ مبدأ ظهور ستر ولایت گشت و چنانکه نبوت بحضرت رسالت ختم یافت ولایت بامام محمد مهدی مختم خواهد شد اما ازین قول استشام تفصیل امام مهدی بر امیر المؤمنین میروزد و نزد مکاشفہ معتبران جنین نیست و جمعی گویند مهدی موعود که ختم ولایت عامه خواهد کرد عیسی است (علیه الصلوٰۃ والسلام) و اهل تحقیق تفصیلی درین مقام دارند که این مختم تحمل ایراد آن ندارد و فی الجمله بعد از ختم نبوت زمان ظهور ستر ولایت در رسیدن و از زمان امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب تا زمان جنید زمان ظهور آن ستر بمثابة زمان زوال

بود از خورشید تا عصر و از زمان جنید قدس سره تا زمان مشایخ متأخره  
 قدس اللہ ارواحهم کہ در تاریخ ہشتصد از ہجرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم واقع شد  
 بمشابت زمان عصر از خورشید تا مغرب و اولیاء روز کارما در زمانی واقع اند از  
 ظهور ستر ولایت کہ بمشابت مغرب افتادہ است نسبت با خورشید پس در زمان  
 ما اگر کویند ستر ولایت بکمال رسیدہ است راست باشد و اگر کویند ستر ولایت (۹۷)  
 پنهان شدہ است واقع کفہ باشند زمان نیست این زمان کہ نقصان بنہایت انجامید  
 و کمال بغایت رسیدہ نیکان این عصر بغایت نیک باشند و بدان بغایت بد عارفان  
 تمام عارف و جاہلان سخت جاہل و در ستر این زمان کہ مشعر بجمع اضداد و تقابل  
 افرادست سخن بمقطعی نمی توان رسانید پس عنان عبارت بجانب ادا مقصود  
 باز معطوف خواهد شد تا ظم خواهد فرمود کہ آفتاب نور مصطفوی بعد از آنکہ نصفی از  
 دایرہ آسمان ظہور قطع کرد در صورت نبوت کہ ختم یافت نصف دیگر از آن دایرہ  
 در صورت ولایت قطع می کند و چنانچہ در آن نصف از ظہور او سایہای اشخاص انبیا  
 ظاہری شدند مثل آن سایہا از سیر خورشید درین نصف نیز از ظہور سایہا  
 اشخاص اولیا و علمائ ربانی ظاہری شوز مثل سایہا از سیر خورشید و چنانچہ  
 آنجا ظہور نور خود در نصف دایرہ در صورت نبوت بشخص خود ختم کرد اینجا ظہور  
 نور خود در نصف باقی دایرہ در صورت ولایت بشخص خاتم الاولیا تمام خواهد فرمود  
 آنجا در نصف دایرہ نبوت اشخاص انبیا حامل بودند و در مقابل ایشان در  
 دایرہ ولایت اینجا اشخاص اولیا حامل اند و در نبوت آنجا ظہور انوار مشرقی بود  
 و در ولایت اینجا ظہور اسرار مغربی چنانچہ برین جملہ ناظم نظم بستہ میگویند :

ز نورش شد ولایت سایه کبوتر  
مغارب با مشارق شد برابر  
ز سر سایه که اول کشت ظاهر  
مقابل شد یکی دیگر در آخر  
کنون هر عالمی با شد 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 ازان باز ایستاده و در مرتبه ختم با انجام رسیده  
هر آینه سربنی افضل از هر ولی بود که نبی نبوت داشت با ولایت و ولی ولایت  
دارد و نبوت ندارد مگر آثار نبوت بپیراث نبی و ازین (۹۸) قاعده نیز معلوم شود  
که خاتم الانبیا افضل از خاتم الاولیا باشند و برین معنی قول ناظم واردست که می فرماید:

نبی چون در نبوت هست کمال بود از هر ولی ناچار افضل

و چنانچه نبوت بخاتم الانبیا منتهی شد و ولایت بخاتم الاولیا منتهی شود. انکه در مرتبه

بر اولیا سابق است و در وجود متأخره، زیرا که نقطه نشاء او در ولایت غایتست  
و غایت اولی القصد و آخری الظهور بود. ناظم از اینجا گفت، بیت:

ولایت شد بخاتم جمله ظاهر  
بر اولی هم ختم آمد آخر

ازو عالم شود پر امن و ایمان  
بنات و جالور یابد ازوجا

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 بیارزد، پس نباتات مدد نطف حیوانات

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

۴-۲: بود. ۴-۳: آمان.

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 سرای پای  
 کائنات بستر، "أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ" <sup>۱</sup> "السنۃ تصدیق توحید اند و  
 موافق مضمون کریمہ شہد اللہ انہ لا الہ الا هو و الملئکۃ و اولوا العلم  
 قائمًا بالقسط لا الہ الا هو العزیز الحکیم ان الدین عند اللہ الاسلام"  
 در ادای شہادت و این امام تمام کہ 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 بید نماید وجه مطلق

چرا کہ او لوح اسما و صفات حضرت خلاقیت و آئینہ النوار تجلیات وجه  
 باقی و وجه باقی از روی اطلاق کہ عبارتست از ظهور غیر مقید بر انتب جزئیہ الا در آئینہ و لا  
 کلیہ خاتم الولاية بحد مشاہدہ نمیرسند و کسی کہ بر سر وحدت واقف باشد (۹۹) <sup>نصیب</sup>  
 ازین شہود وارذ و ازین سوال و جواب معلوم کرد کہ کسیت صاحب این وقوف  
 سوال :

کشید 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 ہستی ہمہ موافق اند اگر یک یک قطع می کنند  
 و درو باز نمی ایستند آخر الامر از ہمہ گذشتہ کثرات باز پس پشت انداختہ روی بوحث  
 آورده است و بر سر وحدت کہ عبارتست از ظهور بود حقیقی در مراتب نمود مجازی  
 و قوف یافته و قوفی جزم بانکہ وجود مطلق متصف بوحث است کہ ظاہرست و بس و  
 آنچه نمایش دارد از موجودات متکثرہ و حقایق متمازہ ہمہ امور اعتباریست کہ تحقیق و  
 خارج ندارد و ہر کہ عارفست دلش حامل این معرفت است و لہذا گفت، بیت :

دل عارف شناسای وجودست      وجود مطلق اورا در شہودست  
 و عارف این معنی تا سرش مجرد از تعلق ہستیہای اعتباری نمیشود و  
 اگرچہ ہمہ خودی خود است معرفت ہستی مطلق متحقق نمی کردد کہ بعد از حق مطلق  
 اورا کسی جز این عارف مجرد نمی شناسد، چنانچہ گوید.

بیت :

بجز ہست حقیقی ہست شناخت	ویا ہستی کہ ہستی پاک درخت
وجود تو ہمہ خارست و خاشاک	برون انداز از خود جملہ را پاک
بر تو خانہ دل را فرو روب	ہیا 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 تا ما سوی اللہ از دل مؤمن منقطع نمی شود آن سعت درو بیدانی کرد کہ گفته اند  
کہ، "لا یسعنی ارضی و سماوی 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 مرسم کردانیدہ است و  
درون دل پر از خودی خود کردہ، چون آن صورت زایل کرداند و از خودی خود کہ بان  
مشغول است فارغ شود از سستی مطلق بر طریق مثال صورتی نورانی در آئینہ ضمیر مرسم  
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 کوینہ جمال شخص است اما بیاید  
و آنست کہ این شہود قلبی است و بہ بصیرت، چرا کہ رویت 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 اورا حاصل  
است کسی کہ حق تعالی اورا دوست می دارد آن دوست غذای کیست صاحب



قرب نوافل کہ نور حق تعالیٰ نور اور امشاہدہ می کند چنانچہ از حدیث قدسی معلوم  
 می گردد کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم، حکایتی عن اللہ تعالیٰ فرمود کہ، "من تقرب الی بالنوافل  
 کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ الحدیث. چون امور بندہ مقرب کہ بواسطہ  
 نوافل طاعات محبوب حق تعالیٰ شدہ است (۱۰۱) ہمہ دائر بقویّت نور حق تعالیٰ و اعانت  
 اوست لاجرم اگر خواہد کہ جمال باکمال او در آئینہ دل خویش مشاہدہ کند ہم ببد آن نور  
 این معنی صورت بند و اثبات آن مقصود از نفی خود حاصل شود. چنانچہ ناظم قدس سترہ  
 گفت :

کسی کو از نوافل کشت محبوب      بہ لای نفی کرد او خانہ جارب  
 درون جان محمود او مکان یافت      و بی یسمع و بی میبصر نشان یافت

مصنف درین بیت از قرب نوافل در شان خویش خبر میدہد و بنام خود این کمال  
 را نشان می کند، باز برسیل تاکید میفرماید کہ تا صورت ہستی مقید شخص بقنا از درون  
 قلب زایل نمی شود از علم الیقین کہ بان می داند کہ حق تعالیٰ بر تو جمال باکمال خود در  
 دل بندہ مؤمن ظاہر می کند بعین الیقین نمیرسد کہ آن مشاہدہ نور حق تعالیٰ است  
 بیدہ بصیرت و چون صورت ہستی خود حجاب جمال باکمال اوست فی الواقع  
 عاریست بر رویش کہ باید کہ ازان عاری شود. چنانچہ ناظم میفرماید، بیت :

ز ہستی تا بود باقی بروشین      نیابد علم عارف صورت عین

۱- F: جای .

۲- F: ندارد .

۳- F: نیاید .

موانع تا نکردانی ز خود دور درون خانه اول نایدت نوز  
 موانع راه حق تعالی بسیارست. اما موانع کلیه چهار است که رفع آن بگایت  
 ضرورتست و از رفع مانع تعبیر بطهارت می کند، زیرا که مانع بمنزله حدث و  
 خبث است و تا زایل نشود بایجصل با لطهارة نتوان رسید. چنانچه ناظم قدس ستر  
 گفت، بیت :

موانع چون درین عالم چهار است	طهارت کردن از وی هم چهار است
نخستین پاکی از احداث و اجناس	دوم از معصیت و زشتی و مواس
سیوم پاکی از اخلاق ذمیهست	که با وی آدمی همچون بهیست
چهارم پاکی ستر است از غیر	که اینجا منستی میگرددش سیر
هر آنکو که حاصل این طهارات	شود بی شک منرا دار مناجات
تو تا خود را بکلی در نبازی	نمازت کی بود هرگز نمازی
(۱۰۲) چو ذاتت پاک کرد از همه شین	نمازت کردد آنکه قره العین

بشین چنانچه مقدم شد هستی مجازی میجواید پس همه هستیهای ماسوی اللہ  
 شین باشند و چون ماسوی از راه مناجات بنده با حق تعالی بر خیزد صلوة بنده را نوری  
 بود که توان گفت که روشنائی دیده دل او بان نور حاصل است و چون نور صلوة صحتی  
 که مستلزم موصلت حقیقت است اتفاق افتد و بنده در نماز چنان مستغرق  
 شد که خود و قوت و حول و عمل خود در میان نمی بیند بلکه بنور ربی یسبح ستر او اهرار غیب

۱- ۴ : ذمیهست . ۲- ۴ : بهیست . ۳- ۴ : شود .

می شنود و بنو بی بصر ذل 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 از پنجاه میفرماید، بیت:

نماند در میان هیچ 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 عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ" <sup>۱</sup>  
بودی کدام دل از لمعان "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْقَاتٍ  
فِيهَا مِصْبَاحٌ" <sup>۲</sup> ویزه بصیرت را بهره توانستی داد نور وجود مطلق واجبست  
که بتعین مقید ممکن اضافه رفته است تا او را موجود گفته اند و بان نور که با همیت  
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 اشعور آن نور مطلق است (۱۰۳) و بسط او از جمله آن اشعاعات  
 یکی معرفت آن نور است نسبت با این مقیّد که وجود بان نور مطلق دارد، و ما بهیئتس  
 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 اضافت باین میکنند، اینست مراد از بیت جواب و از اینجا لازم می آید که  
 عارف و معروف که متسبب معرفت اند، درین معرفت جز حق تعالی نبوده و اضافت باین  
 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 آنگذمد که لکس نیست، حقیقت این اشارت آنست که عکس آفتاب آلیست  
 که الوار صفات ذات حضرت اوست بر خاک آدمی تا بندد 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 سوره گفت:  
 جز او معروف و عارف نیست 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 بنده امری مجاز نیست حالتی تصویری کند که کسب بنده و تشخص بدنی او در میان نبوده است و معرفت منسوب بوزن است با و تا مقرر شود که معرفت در همه احوال حق را ثابت است، اگر چه مضافت به بنده تا آنچنانچہ در عالم ارواح (۱۰۴) نسبت تصدیق با و بوزن او در میان نہ 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 آنجا باز دانی اصل فکرت
الست ربکم ایزد کرا گفت	که بود آن کو در آن ساعت بلی گفت
در آن روزی که کلہامی سر شتند	بدل در قصه ایمان نوشتند
اگر آن نامہ را یک رہ بخوانی	ہر آن چیزی کہ می خواهی بدانی
تو بستی عہد و عقد بندگی دوش	ولی کردی بنا دانی فراموش
کلام حق بدان کشتت منزل	کہ با یادت دید آن عہد اول

عالم ارواح چون نسبت بعالم اشباح خفا دارد، چنانچہ نسبت باروز، و بکم، "خلق اللہ الارواح قبل الاجساد"، نیز سابق است آنرا دوش خواند و تصدیق آن عالم را عہد اول، و آن عہد کا ہی بیاد آئندہ باشد کہ بندہ بداند کہ تصدیق او بہ لسان روح او از فرط مشاہدہ روح بوزن است بی پردہ بدن، و اگر جنین نداند آن عہد را بیاد نیاوردہ باشد، چنانچہ بوزن است و نشانه و

۱- ۴: الست برکم.

۲- ۴: آخر کہ ان ساعت.

۳- ۴: میخوای.

۴- ۴: عقد عہد بندگی.

مشاهده و تصدیق عالم ارواح اکنون در عالم اسباح مشاهده آیات است و استدلال ازان بوجود واجب تعالی عقلا یا انتقال بنور او کشف و مشاهده این حال امروز درین نشاء منتهج مشاهده حال فردای قیامت در نشاء دیگر زیرا که در هر عالم که هست مشاهده از مشاهده منوگه است و برین معنی واقع است اشارت ناظم قدس ستره درین ابیات :

اگر تو دیده حق را به اعزاز  
در اینجا هم توانی دیدش باز  
صفاش را بین امروز اینجا  
که تا ذاتش توانی دید فردا  
و گرنه روح خود ضایع مگردان  
برو بنیوشش لائمه دی زقرآن

بصفات تعینات میخواهد و بذات وجود بحت و چون وجود بحت بعد از قطع نظر از تعینات متصور است که مشاهده افتد، لاجرم رویت صفات نسبت باین نشاء کرد که غالب درو (۱۰۵) نظر بتعیناتست و رویت ذات نسبت بنشاه بعد ازین که غالب درو رفع تعیناتست از نظر و از جهت امکان مشاهده و نفی استحالة 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 مستجیل 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 لائمه دی.

۲- ف: اگر.

پسید و سبز و زرد و سرخ و کاهی      بنزد وی نباشد جز سیاهی  
 نکرتا کور مادر زاد بد حال      کجا بینا شود از کحل کمال  
 خود از دیدن احوال عقبی      بود چون کور مادر زاد دینی

این طایفه بر آنند که بیرون از معقولات مکاشفاتی از باب قلوب رامست  
 که آنها بعقل مدرک نمی شود و بقوتی دیگر که آنرا کاشفه میخوانند درمی توان یافت  
 و چنین 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 بکدام نیست حاصل از جامعیت انسانی که بی اقتزان روح و جسم و قلب و  
 قالب و نفس و عقل و بی تجلی بحلیه اعتدالات امور کمالی نمی باشد و چنانچه تا نکند  
 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  
 ستره واقع است که فرمود:

ورای عقل طوری دارد انسان      که بشناسد بدان اسرار پنهان  
 بسان آتش اندر سنگ و آهن      نهادست اینزد اندر جان و در تن  
 ازان مجموع پیدا کرده این راز      چو بشنیدی بر خود را بر انداز

۱- ۴: سفید و زرد و سرخ و سبز.      ۲- ۴: ۹۱.

۳- ۴: نهاده ست.

۴- ۴: با خود، و. خ. ل. با خویش.

۵- ۴: پرواز.

چو بر ہم افق آد آن شک و آہن ز نورش ہر دو عالم گشت روشن  
توئی تو نسخہ نقش الہی بجز از خویش ہر چیزی کہ خواہی

(۱۰۶) بنقش الہی 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 و ایترہ دارد کہ ہر نقطہ از ان دایرہ عبارت از وجود کاملی است و آن کامل بشری  
خاص دارد و لسانی خاص سوال می رود کہ کدام کامل است کہ از معنی تحقق توحید  
سخن میگوید:

سؤال:

کہ این نقطہ را نطق است انا الحق چکوئی ہرزہ بود آن رمز مطلق

جواب:

انا الحق کشف اسرارست مطلق جز از حق کیست تا کوید انا الحق

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 بالتبیین، و از جملہ آن  
۱۔ چکوئی ہرزہ بل آن مزین، و در پاورقی مزین؛

۴-۴: بجز حق۔



اسرار مکشوفه افراد قدم است از حدودت باین کلمه و تحقق وجود مطلق در خارج  
و اعتبار او در مراتب بر 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 از اینجا تا نظم  
گفت بیت :

همه ذرات عالم همچو منصور تو خواهی مست کیر و خواه مخمور  
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 گیری با او متحقق تواند بود و تهلیل بودنش (۱۰۷) از جهت آنکه اثبت ذات در هر  
تعینی با اشارت این کلمه مشعر است بجمع اوصاف بحسب اختلاف تعینات و ذات  
مستجمع جمیع صفات از وجهی مستمی است بحضرت الهیّه و مقوی و وجه تسمیه این کلمه به تسبیح  
آن معنیست که متفطن عارف از کرمیه "وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ" فهم می کند  
اگر خواهی که گردد بر تو آسان و اِنْ مِنْ شَيْءٍ رَايِكَ رَهْ فَرُوْهُنَّ  
و تا فائزین خود و هلاک آن تصور نیفتد و این معنی حال نشود به سان 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 مقیّه و استغراق در مطلق  
برو غالب شدنه عجب که این کلمه یا مثل این کلمه از او سر برزند و لهنذامی گویند بیت :

۴-۱ : الاسراء (بنی اسرائیل) : ۴۴ .

چو کردی نوشتن را پنبه کاری تو هم علاج 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 گوش عرفست در رفع غفلت و ناظم قدس ستره در رفع خود بینی  
 می آورد و می فرماید که، بیت :

بر آور پنبه پندارت از گوش ندای واحد قهار بنیوش  
 ندای آید از حق بر دوامت چرا کشتی تو موقوف قیامت  
 در تفاسیر آورده اند که روز قیامت اللہ سبحانہ و تعالیٰ ندا دہد کہ "مَلِكِ الْمَلِكِ الْيَوْمِ"<sup>۱</sup>  
 و چون کس نباشد کہ جواب دہد کہ ہمہ بقا و ہلاک بیوستہ باشند و حق تعالیٰ خود جواب خود  
 فرماید کہ، "لِلّٰهِ الْوَحْدِ الْقَهَّارِ"<sup>۲</sup>، یکتای بی ہمتا کہ غلبہ نور ذات او تعینات را رفع  
 کردہ تا خود سائل است و خود مجیب و ارباب مکاشفہ برانند کہ و الحالہ صدہ جنین  
 است کہ بمقتضی "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ"<sup>۳</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 عامہ موجود نماید نزد افہام خاصہ معدوم بود، پس ہچنانکہ روز قیامت  
 بواسطہ عدم غیر حق تعالیٰ خود جواب میفرماید کہ "لِلّٰهِ الْوَحْدِ الْقَهَّارِ" چه جز او  
 بحقیقت متحقق و موجود نیست و اگر این معنی کہ مطلق است کہ وجود او متحقق است

۱-۴: واحد القهار بنیوش.

۲ و ۳: غافر (المؤمن) : ۱۶.

۴- القصص : ۸۸.

و در ہر مقیّدہ اعتباری اوست کہ منادی است بر شخص مشکل می شود موسی و ابرو  
مقدس از خودی خود قدم شوق در وادی دل سادہ نہ و از شجر روح چنانچہ ناظم  
قدس سترہ کویدہ این ندا استماع نماید:

در آدر وادی امین کہ ناکاد درختی کویدت اِنِّی اَنَا اللّٰہُ  
و از کلام مجید در باب تحقق توحید و ظهور تجلی مطلق از مقیّدہ اشارت واقع  
است، حیث قال جل جلالہ: "مِنَ الشَّجَرَةِ اَنَا یَا مُوسٰی اِنِّی اَنَا اللّٰہُ دَبُّ  
الْعَالَمِیْنَ" و ہر کس کہ بدرجہ یقین رسد بتوحید وجود و اعتبار تعینات قابل کردہ،  
بیت:

ہر انکس را کہ اندر دل شکی نیست یقین داند کہ ہستی جز یکی نیست  
پس کلمہ "انا الحق" از حسین منصور نہ از و بود بلکہ از وجود حق واحد مطلق بود انکہ  
لفظ "انا لایق" است کہ اصافہ با و یابد چہ این لفظ دلالت بر تحقق وجود و حضور او  
دارد بخلاف لفظ "ھو" کہ دلالت بر وجود غائب دارد نہ مستغنی از شایبہ عدم تحقق  
و ہم ازین واد نیست آن عبارت کہ کفہ اند کہ "الحق محسوس و الخلق معقول" چہ  
حواس ملائمت با حضور دارد و عقل ملائمت با غیبت و حق چون بحقیقت ہست  
اینست کہ حاضرست و خلق چون نزد این طائفہ بحقیقت نیست الا بجز این  
متعقل اعتبار نیست کہ از حس غائبست و بعد از ذوق این سخن کہ کفہ شد مشکل  
نشود تصدیق آنچه ناظم قدس سترہ می گوید:

انانیت بود حق را سزاوار که هو غیبت و غایب هم و پندار  
 و از اثبات "انا در شان او نقلی" 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 اطلاقا برو  
 موحدان درین مشهد علی السویه شمرده اند و آنچه در لفظ انا گفته شد که لایق به اوست بواسطه  
 آن گفته که "انا مشعر بتحقق وجود است و تحقق او راست نه غیر که اعتباریست و نامتوئی  
 اینگز و هم نکنند 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 تعینی اعتباری که آن حسین منصور بوده است نه از حسین منصور کوئی  
 سائلی می گوید 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 مجزوه  
 است و بهر تقدیر وجود شخص فانی از خودی خود صحیح است که تشبیه یابد بخلا اما بحسب  
 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 تجرد از ماده هست و اینجا دل از ملائق و هو

کثرات مجرّد است پس خلّو و تجرّد معنوی در وجود مرد فانی مفید آنست که اگر لسان  
غیب در افتاء کلمه کند آن کلمه چون مانعی و حجابی در پیش ندارد او را صورتی معنوی  
باشد که صدا به بیرون دهد و آن صدا نسبت باین وجود فانی کند و نه از او باشد  
بلکه صوت معنوی از شکل غیبی باشد در او 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 اتحاد درین حال تصور نتوان کرد چه حلول حمل جسمیست  
جسمی دیگر را و اینجا دو وجود نیست چه جای آنکه دو جسم باشند و اتحاد عبارتست  
از امتزاج دو چیز با یکدیگر بختیستی که یک چیز مایذ و اینجا جز یک چیز نیست  
چنانچه از نظم نام معلوم می شود . بیت :

شود با وجه باقی غیرهاک یک گردد سلوک و سیر سالک

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

یعنی تصور حلول و اتحاد 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 می رود با مغایرت

میان هر دو و مشاهده وحدت از انجا روی می نماید که سالک سیر می کند سیر معنوی

در مراتب وجوب و امکان تا بکاشفہ اور معلوم می شود که جز وجود واجب تعالی  
 متحقق نیست و وجود ممکن امریست اعتباری، پس حکم می کند با کعبه 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 مکاشفہ 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 که 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 نماید

کند. چنانچه شخص تصور کند که امریست محسوس و فی الواقع بودی ندانسته باشد

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

بند آئینه اندر برابر      درو بگره بین 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 غیوبت شخص از آئینه زایل نکشتی پس امریست مخیل از شخص منعکس در آئینه نه حال درو و حقیقت این انعکاس آنست که از خاصیت جرم صیقل است که هر چه 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 گردد. 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 اضافه بان چیزی می کنند که مقابل آئینه است تا او را صاحب صورت گفته باشند و این را صورت دو موجود لازم آید. این معنی تحقیقی ندارد و صورت بحقیقت موجود نیست، الا بجاز و از روی تحقیق عدمیست 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، تعین.



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 ظاہر است و  
ظلمت ظاہر، چرا که نظر با ذات نور نہ نظر با تقابل او با ظلمت نور بخود ظاہر است و مظهر  
غیر است و نظر با ذات ظلمت نہ 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  
تقریر می 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 اغوام و قرون و اعصار و ادوار همه امور اعتباریه اند همین  
حال موهوم بیش نیست که مکرر اعتباری افتد و زمان متدش میخوانند چون جریه آب  
که باعتبار تجدد که در امکان نهر آنرا نهر میخوانند 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 :

بگو با من که تا صوت و صدا چیست

جز از من اندین صحرا و در کیست

۲-۱۴ نیست.

۱-۱۴ این.



و بعد از قول باین معنی چون تقدیر سوال می توان کرد که گفتی که جز وجود مطلق موجودی نیست پس عالم موجود را با مراتب موجوده و حقایق متنازه معدوم گفته باشی و این خلاف عقل است بآنکه این طایفه بنا و امر درین مسئله بطوری و رای عقل نناده اند بر سبیل تنبیه نه از روی تعلیل تقریری می کند محقول 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 بعضی عقلا مشهور است که "العرض لا یبقی زمانین" و جوهر جسم مرکب  
 از دو ماده چون تحصیل اجزا ثابت نشود حصول مرکب از اجزا چگونه تصور توان کرد و بیان  
 آنکه جوهر جسم از اعراض متالف است آنست که جسم تعلیمی که مصنف آنرا جزیه اجسام  
 داشته البته از طول و عرض و عمق متحصل است و طول و عرض و عمق همه اعراض اند و گفته اند  
 که عرض فانی است پس جوهر جسم غیر متحصل باشد یا آنکه عقل عامه حکم می کند بر تحصیل او و عقل  
 ایشانرا در اصل عالم که حکم بوجود او میکند و معدوم است همین واقع است که در مسئله  
 جوهر جسم که می گویند که موجود است و متبیین شد که معدومست غایت مافی الباب آنکه گویند  
 که نفی تحقق وجود بسایط الی از جمله عالم باین کلام معلوم میشود چه آنجا متحصل 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  
بسیایط استشکال کند و چون ازین تنبیه متفطن با دقت 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 نکردد که نزد طایفه حال برین موجب است که گفته شد و لهذا ناظم می گوید:

جز از حق نیست دیگر هستی الحق      هو الحق کوی 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 بهم تحقق آن ذاب است  
و موهوم عند التحقيق محقق نباشد. در رفع آن حجاب موهوم از طریق مشاهد موجود حقیقی باید  
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 (باو چه)  
معنی دارد؟

سوال:

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

جواب:

وصال حق از خلقت جدا نیست      ز خود بیگانه گشتن آشنائیت

۱-۴، وگر خواهی انا الحق.

۲-۴: و همی.

چون وصال اینجا عبارت باشد از رسیدن بوجود مطلق و پرده وجود مطلق  
تعیین مقید است اگر رفع آن تعیین کرده شود از مقید مطلق رسیده باشد. چنانچه  
از جواب مفهوم می گردد لیکن اینجا نکته بماند که چون تعیین مقید از میان مرتفع شد  
و وجود مفهوم مجازی که معین مخلوقیت بنده بود منفی گشت، پس چه چیز <sup>متصف</sup>  
بصفت و اصلیت است میفرماید که بر سبیل حقیقت هیچ وصول نیست زیرا که بعد  
از رفع تعیین 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      بجز 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 لذا 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  
توذ 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

چہ نسبت خاک را بارت ارباب

عدم چہ بود کہ با حق واصل آید

و زوسیر و سلوکی حاصل آید

اگر جانت شود زین معنی آگاہ

بگوئی در زمان استغفر اللہ

تو معدوم و عدم پیوستہ ساکن

بواجب کی رسد معدوم ممکن

تنبیہ بعد و میت ممکن اگر چہ سابق شدہ است باز بر سبیل تاکید القا میکند و می گویند

بیت :

ندارد هیچ جوہری عرض عین

عرض چہ بود و لا یبقی زمانین

جوہر جسم کہ از اعراض متحصل باشد و اعراض در زمان ناپایہ اضافہ وجود بسوی او

چگونہ شاید و بیان تحصل از اعراض آنست کہ 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 نسبت با دیگر معتبرات عقلیه که معدومات اند عدمیت او ابین و اظہر  
 است چون عدم مطلق نسبت با عدم مضاف، چه بہر حال اشیا (۱۱۶) اعتباریہ  
 محسوسہ اقرب اند باضافہ وجود از ہیولی چه محسوس اند باعتبار و او امرسیت نہ محسوس  
 باعتبار پس کوئی مطلقاً نیست و عقل اعتبار او بواسطہ آن میکند کہ صورت را ناچار  
 از قوام بجائی کہ اگر آن محل اعتبار کند صورت حال در چه چیز باشد، چه مفروض آنست کہ  
 صورت جوہرست حال در جوہری دیگر کہ آن ہیولی است و ازین اعتبار ملازمت و معیت  
 میان صورت و ہیولی دایم مفروض باشد کہ ہرگز صورت را بی ہیولی در خارج نتوان یافت  
 و حکیم فلسفی چون عالم را باعتبار خود قدیم کوید صورت او را قدم لازم آید و چون صورت  
 بی ہیولی مفروض نبوذ در قدمی کہ صورت را لازم می آید ہیولی را با صورت معیت باشد  
 پس چون حکم بر عدم ہیولی کردہ شود و صورت مفروض است کہ با و متحقق است  
 و بی او نیست از عدم او عدم صورت لازم آید، چنانچہ اگر حکم بر قدم صورت می کنند و او  
 بی ہیولی نیست قدم ہیولی لازم می آید و اگر حکم بر عدم ہیولی میکنند و او بی صورت  
 نیست، عدم صورت لازم می آید ازینجا ناظم قدس سترہ فرمود کہ:

چو صورت بی ہیولی در قدم نیست  
 ہیولی نیز بی او در عدم نیست

و چون از نظم سابق معلوم شد کہ ناظم بر آنست کہ ہیولی معدوم مطلق است  
 و میان او و صورت ملازمت است، و در وجود لازم آمد کہ او بعدم ہر دو قابل باشد،  
 چنانچہ می گوید: بیت:

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

تخصّل اجسام او مفروض از حصول دو امر معدوم اندک حسب واقع، موجود بحسب اعتبار، البتہ شخص انسان کہ جسمیست از اجسام عالم حال او ہمین باشد کہ متخصّل بود از دو معدوم کہ باعتبار موجود باشند نہ بحقیقت از ان جهت می گویند. بیت:

ببین ماہیت را بی کم و بیش      نہ معدوم نہ موجودست در حقیقت  
یعنی ای شخص انسان در ماہیت خود باعتبار وجود با شخص جسمی کہ مفروض  
است تخصّل آن از ہیولی و صورت (۱۱۷) چنانچہ می باید نظر کن کہ نہ حکم بر عدم او  
میرود زیرا کہ باعتبار موجود است چہ جسمیست از اجسام عالم کہ حکم بر وجود آن رفته است  
و نہ حکم بر وجود او میرود زیرا کہ بفرض متخصّل است از ہیولی و صورت، کہ بحقیقت  
بر دو معدومند و اعتبار وجودشان رفته و پوشیدہ نباشد کہ امر اعتباری را اعتدای  
در پایه هستی نتواند بود و این معنی نہ مخصوص بشخص انسانست چہ جمیع ماہیات  
ممکنہ را نظر بوصف امکان نہ نظر با تصاف بوجود نقصی هست کہ فی الواقع آن  
امکان ماہیات است کہ امر اعتباریست. چنانچہ ناظم گویند:

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

وجود اندر کمال خویش ساریست      تعیینها امور اعتباریست

۱- ۴: ماہیتی.

۲- بی او، و. خ. ل: بی او کہ.

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 در می آید نه امور حقیقه است بلکه  
امور بیست مجازی اعتباریه و از فرض مجموع آن تعین عام 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      سراسر 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 با اشکال و اسامیان می کند.

تمثیل :

بخاری مرتفع گردد ز دریا      بامرتق فرود آید بصحرا  
شعاع آفتاب از چرخ چارم      فرود آید شود ترکیب با هم  
یعنی در جسم آن بخار از شعاع حرارتی پیدا 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 با ارتفاع  
گرداند و مرتفع نتوان که کیفیت رطوبت مائی مانع او باشد پس در میان جہتی

۱-۴: حال .

۲-۴: فرو .

۳-۴: فرو بارد و خ . ل: بموافق .

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

کند گرمی ذکر هـ عسزم بالا در آویزد بدو آن آب دریا  
چو با ایشان شود خاک و هوا ضم 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 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 پیدا 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 بسن کولت رسیده باشد چون از ستین تجاوز کند و رقم بیری بدو کشیده آید  
یا بار اول اعمار برسند یا زرسند، چون به بیری برسند آخر عمرش بسرا آید و اجل پنجه  
بکشاید و روح بعالم ارواح باز بیوندد و بدن در خاک نهد و آنچه از خاک بود هم بخاک  
باز شود، نفس ناطقه را در بازگشت بکوشش پوشش جان رسد که، "كُلُّ نَفْسٍ رَاقِدَةٌ  
اِلَىٰ اِلٰهِ اٰخِرَ الْاٰلٰیةِ، و از مال بدن جنین خبر باشد که، "مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا



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

خورد انسان و یابد باز تحلیل	(۱۱۹) غذای جانور گردد ز تبدیل
وزو انسان شود پیداد کربار <sup>۳</sup>	شود یک نقطه و گردد در اطوار
یکی جسم لطیف روشن آید	چو نور نفس کو یا بر تن آید
بداند علم و رای و فہم و تدبیر	شود طفل و جوان و کمل و کم پیر
رود پاکی بی پاکی خاک با خاک	رسد آنکہ اجل از حضرت پاک

چون اطوار مختلفہ و اختوار تقلبات سریعہ در وجود نبات اظہر بود آنرا عمدہ  
تمثیل مذکور ساخت و مقیّس علیہ باقی تعینات عالمش گردانید . پس گفت .

بیت :

کہ یک قطرہ ز دریای حیانتند	ہمہ اجزای عالم چون نباتند
ہمہ انجام ایشان ، همچو آغاز	زمان چون بگذرد بروی دگر باز <sup>۴</sup>
کہ نکند ارد و طبیعت خوی مرکز	رود ہر یک از ایشان سوی مرکز

مراد از دریای حیوانہ بسط وجودست در مراتب اعتباریہ بتعینات متکثرہ مختلفہ  
کہ ہر تعینتی چون قطرہ یا جابی ازین دریا روز کاری نمایش دارد و بعد از آنکہ زمان

۲-۴: بتبدیل .

۱-ظہ : ۵۵ .

۴-۴ : در .

۳-۴ : زآن .

۴-۴ : شود .

۵-۴ : و روشن .

ظهورش تمام گشت باز بدریا بیوست و در و فرو شد اما تا از دریا چیز ظهور او  
 چه بود است بهمان قرار گاه باز رسد و آنچه فرمود که طبیعت خوی مرکز باز نکند  
 و تعینات وجود همه امور طبیعی نیستند از باب تصویر یا ظرست یا خود طبیعت گفته  
 و قوت عاید 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 بطور او در تعینات متکثره  
 اعتباریه میفرماید :

چو دریایست وحدت لیک پر تو  
 کرد خیزد هزاران 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 :

نکرتا قطره باران ز دریا  
 چگونه یافت چندین شکل و اسما

بخار و ابر و باران و نم و بک  
 نبات و جانور، انسان کامل

(۱۲۰) قطره از دریا فرض کن که بصورت بخاری ابر شده و بیاید و نم بود و با متراج

جز و ارضی کل گشت و چنانچه از پیش گفته شد صورتی بناتی یافت و جانوری ماکول

اللحم بخورد و جز و او شد و صاحب کمالی از ان ماکول اللحم تناول فرمود و بدل ما تجل

او آمد و فی الواقع این اضافات و اطلاقات همه در ان قطره بود. چنانچه

میفرماید :

۱-۴: آب .

۲-۴: جانور و انسان .

همه یک قطره بود آخر ز اول      کز شد این همه شکل مثل  
 و اگر نظر بدقت بکارند همه اجزای عالم حکم این قطره دارد و ظهور و بطن که  
 گفته شد که زمان ظهورشان اعمار ایشانست و رجوع ببطون آجال والله محول الاجال  
 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 کرداند 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 بالاس  
 خیال از پیش برخیزد بیکیار      مانند غیر او در دار دیا  
 در مشاهدۀ عارفان دایم چنین است و تا این مشابیه از سر ذوق و عیان حاصل

۴-۲ : اشیا .

۴-۴ : که این .

۴-۱ : در .

۴-۳ : چو .

۴-۵ : حق .

نشود نه از راه علم و بیان در ویش 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 تعینی است (۱۷۱)

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 انکه وصل می شود کیست و اگر وصل  
باشد نیز راست نمی آید که مذکور گشت که مانند غیر حق در در و بیار. جواب میفرماید:

وصال اینجا یک رفع خیالست چو غیر از بیش بر خیزد وصالست

یعنی معامله در همه حال وجود واحد راست و صورت غیریتی که مختل شخص دریا بنده

بود و نه مطابق واقع چون از ادراک دریا بنده مرتفع گردد کویا او که خود را متفصل

می یافت تجیل غیرتیت متصل می یابد بر رفع تجیل و راست باشد که او بی او وصل است

چه انکه متحقق است در تعین اعتباری و دریا بنده هم او متحقق است در ادراک رفع تعین

اعتباری و تعین مختل اعتباری از ادراک زایل و این جمله نه سخن است که عمق آن

بمدارک عقل و فهم و علم و اصطلاح درمی توان یافت. اما موقوف ذوق و مشاهده

است و آنچه حضرت 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 اوحد الدین عبد اللہ بلیانی رحمه اللہ علیه در رساله دایره

تمثیل کرده که شخص را محمود می گفتند و بعد از انش محمد خوانند شخص نکشت و اعتبار

تسمیه محمود بر فاست همه اشارت باین مشاهده است و اگر چه نفس مقصود از مسئله

مشاہدہ و عدم مشاہدہ تفاوتی پیدا نہیں کندا تا بزرگان بکشف معلوم کرده اند کہ تا  
 روندہ رافا حاصل نہیں شوذ کہ غیبوت اصافات اوست ازو رفع خیال و وہم غیرت  
 نمی شوذ و اگر نہ حال برین وجہ بوذی حال ناقص و کامل و غافل و مدرک و عاقل و  
 عاشق و شخص صورت پرست و مرد فانی معنی بین ہمہ یکی بوذی چون این مسئلہ  
 مستوفی معلوم شدہ بایزدانست کہ گاہ ہست کہ بعضی را (۱۲۲) در تمثیلات این مقصد  
 شبہ می افتد چنانچہ گویند در عبارت انکہ گفتہ شد کہ محمود محمد شوذ ایہام آن ہست  
 کہ ممکن واجب می کرد از برای رفع شبہ می گویند بیت :

مکو ممکن ز حد خویش بگذشت نہ او واجب شدونہ واجب او گشت

چہ اگر وجود نہ واحد بوذی و تعینات نہ اعتباری امثال ذلک محتمل بوذ لیکن  
 خوش میگوید بیت :

ہر انکو در معانی گشت فایق نگوید کین بود قلب حقایق

قلب حقایق چون باشد کہ اینجا اثبات حقیقتیت واحد و نفی حقایق اعتباریہ  
 و تا نفی حقایق اعتباریہ درین مشہد کہ مشاہدہ حقیقت واحد دروست نشدہ انسانا  
 در حقیقت اعتباریہ خود بسیاری از اطوار لازم حالست و کشف آن امور از معارف  
 نفیہ است و در ہر طوری او را نشاہ ایست چنانچہ ناظم قدس سترہ گفت بیت :

ہزاران نشاہ داری خواجہ در بیش برد آمد شد خود را بیندیش

ہمہ جزو و کل از نشأت انسان بگویم یک یک پیدا نہ پنہان

۱-۴: ملو . ۲-۴: ز بحث جزو و کل و نشاہ انسان . ۳-۴: بیک پیدا و پنہان .

چون تلخیص بحث افادہ آن کرد کہ یک حقیقت ہمیش 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 سوال  
 می رود.

سوال :

وصال ممکن و واجب ہمہ حیست      حدیث قرب بعد و بیش و کم حیست

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 انکہ  
 عقل می گوید کہ اگر مقصود نزدیک بودی مدرک شدی و این عاقل نمی داند کہ گاہ است  
 کہ مرئی بسبب انکہ سخت نزدیک باصرہ است مرئی نمیشود. (۱۲۳) چنانچہ در ہمین  
 کتاب از ہمیش 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 الاستباه<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- ف: واجب و ممکن.

۲- در اصل: تراہ و مثنوی: ان لا اراه. ۳- مثنوی (ج ۶) ص ۵۴۸.

حدیث آن هست کورارشش نور است بعید آن نیستی کز هست دور است

در حدیث حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آمده است کہ، "ان اللہ خلق خلقاً فی ظلمۃ فالقی علیہم من نورہ فمن اصابہ من ذلک النور اھتدی ومن اخطاھ ضل فلذلک اقول جفت انظروا علی علم اللہ" در بعض روایات "رشد علیہم من نورہ" وارد است و ناظم کتاب محل رشد نور برافاضہ وجود ممکنی کرده است از واجب الذات تعالی بر ممکنات و این افاضہ نزد او زبان معنیست کہ حکیم و متکلم گویند بلکہ او بر آنست کہ این افاضہ اضافہ بیش نیست چہ وجودی زاید بر وجود مطلق فی نفس الامر نزد او مقرر نیست و اگر اعتبار وجودی زاید کنند آن زاید معتبرنی انکہ اضافہ اش بسوی وجود مطلق باشد متصور نتواند بود و وجود مطلق مضاف الیہ را ناظم وجود واجب می گویند و وجود مضاف را وجود ممکنی و لا مناقشتہ فی الاصلاح پس تفسیر قریب من اللہ بر آن کرده باشد کہ او ماہیت اعتباریہ ممکن است کہ قیام آن بواجب الذات کہ وجود مطلق است حاصل است و این قیام عبارتست از رشد نور و بعید من اللہ ماہیت اعتباریہ متمنع کہ اعتبار وجودش میروزد پس چگونہ اعتبار قیام وجودش معقول شود و چون اعتبار قیام وجودش بوجود مطلق نکند از وجود مطلق بعید باشد چہ قیام وجود باو نزدیک بود نتیجہ آن دید کہ این سخن کہ بزمہب ناظم ممکنات ہر یک قریب من اللہ باشد و متمنعات ہر یک بعید من اللہ لیکن اینجا دو نکتہ هست (۱۲۴) یکی انکہ متمنع کہ وجود خارجی او اعتباراً میروزد و وجود ذہنی دارد نزد انکہ بوجود ذہنی قابل است و ہر آینہ وجود موجود ذہنی نیز

۱- ف: قریب آنست.

۲- در اصل: افاہ.

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، واذا 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 تقدیر سخن  
 راسته از حدیث قدسی باید کرد که حق تعالی میفرماید، "ما يزال العبد يتقرب الي بالتواقل"  
 الی آخره، و شہد کہ طبع دوران انگیزد کہ دوزخ هفت در کہ است و بہشت بہشت  
 درجہ و ہر آئینہ تعینات سبع از تعینات ثمان چون یک مرتبہ اقل است بوجہ مطلق  
 نزدیکترست. پس برین تقدیر دوزخی نہ بعید باشد قریب بلکہ اقرب بود. جواب نزدیکیش  
 آنست کہ اگر قرب چنانکہ ناظم می گوید بہ نسبت قیام تعیناتست بسوی وجود مطلق نسبت  
 ہمہ در قرب علی التوہیہ است و اگر قرب بوجہی دیگرست آن نہ بقلت و سایط است،  
 چه غلظت و رقت و لطافت و کثافت حجب دخل دارد. چنانکہ چند پردہ از حریر تنگ  
 آبخان میان دویدن حایل از تماس نیست کہ یک پردہ غلیظ از پشم یاریمان و رانی نمی بینیم  
 کہ در زمین است و مرئی در پس ہفت آسمان و رؤیت حاصل است (۱۲۵) و در پیش خشتی  
 کہ در زیر قدم اوست مرئی نمی بیند پس از بعید درین جایکہ مراد آنست کہ نہ ناظر مقصود است



و اگر چه میان او و مقصود معیت است و قریب آنکه مقصودش در مشاهد است و اگر چه بعد میان او و مقصود چندانست که از غرضش یا فرزش، پس حاصل قریب برفع حجابست. چنانچه قبله الواجدین (الواجدین؟) می فرماید :

قرب نه بالانتهیستی حستن است      قرب حق از جسستی رستن است

و مراد از جسستی بیرون آمدن قطع نظر کردن از تعیین اعتباری خود است و بیست

مشاهده وجود مطلق و مراتب او بعد دلور او چنانچه بقیت حدیث قدسی ادا می کند، "فاذا آجبت كنت سمع الذی یسمع به و یبصر الذی یبصر به". و ناظم اگر چه بنا قریب بر قیام تعیین اعتباری بسوی وجود مطلق نهاد و قریب چنانچه گفته شد، رفع تعیین 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 قریب است بر رفع تعیین اعتباری. چنانچه ناظم قدس سره میفرماید. بیت :

اگر نوری ز خود در تو رساند      ترا از هستی خود وا رهااند

چه حاصل مرترا زین بود و نابود      کرد کاهیت خوف و که رجا بود

خوف و رجا 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 تعیینی مجازی اعتباری

که چون سایه است 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 :

۱. مثنوی (۲ ج) ص: ۳۱۵.

چون بدانتی که نطل کیستی فارغی که مردی و کرذیستی!

(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 تعین اعتباریست وجود مجازی خود نیست و نیست شود. ازان جهت ناظم در رفع این خوف نسبت با عارف که وجود مجازی می شناسد که زایل نمی تواند بود بواسطه عدمیت. چنانچه وجود حقیقی بسبب محضیت وجود میفرماید. بیت:

ترسد زو کسی کو را شناسد که طفل از سایه خود می پرسد  
 و ضمیر که لفظ اوست در دو جا ازین بیت راجع با وجود مجازی اعتباریست  
 چه خوف و رجا در بیت سابق متعلق با بوزی 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 نقضانی نماید در حال و اگر وجود امری اعتباریست 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 ازان 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 برستی مجازی خود  
 ۱- در مشنوی 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 تعین اعتباری با او حاجت بمبالغه منتهی نباشد که فطرت سلیمه را رضی نمی باید. ناظم می گوید :

(۱۲۷) مانند خوف اگر که دی روانه نخواهی اسب تازی تازیانه

و چون سالک از ملاحظه وجود مجازی و تعین اعتباری عبور کرد و معامله او با خالق و خلائق بی اوست یعنی بی تعین اعتباری او و بعد نور وجود مطلق که بحقیقت بآن موجود است در معامله است اگر بدوزخ درمی رود که آتش آن معتبر بهر 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 فان نورک لطیفی ناری، ولما انما ظم 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 نسیه جای آنست که از خود بترسند یا نظر بوجود حقیقی چنانچه کریمه

قرآن عزیز بیان آن می کند که، "انما یجشی اللہ من عباده العکابر و تیمه حدیث

۱-۴۰ ز.

۲-۴ : غیثی.

۳- فاطر: ۲۸.

کریم که، "اعرفکم باللہ اخصیکم منه" یا نظر بوجود مجازی که ناظم قدس ستره میگوید.

بیت :

ترا غیر تو چیزی نیست در پیش      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 نسخه 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 معتبر 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 گویند. بیت :

توئی در دورستی حزو اسفل      توئی با نقطه وحدت مقابل

تعینهای عالم بر تو طاریست      ازان کوئی چو شیطان همچو من کجاست

وزان کوئی مرا خود اختیارست      تن من مرکب و جانم سوارست

زمام من بدست جان نهادند      همه تکلیف بر من زان نهادند

۱- ۴: غیر از.

۲- القین : 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 مکر و دزدی بلکه قطع نظر باید  
 کرد از تعین اعتباری خود در باب اختیار و در وجود مجازی نگاه نباید کرد و نسبت  
 هر چه کند بسوی وجود حقیقی باید کرد نه بعبارت انا که انا گفتن درین اختیار کار شیطا  
 نام است بلکه بعبارت انت که انت گفتن و طبقه انسان تمام است. قال البتیه صلی  
 علیه وسلم: "اعوذ بعفوک من عقابک و اعوذ برصاک 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 پرستیست

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 گویند. بیت:

که امین اختیار ای مرد عاقل کسی کورا بود بالذات باطل

یعنی نه از مقتضی عقل کیست 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:

(۱۶۹) چو بود نشت بکسر محو و نابود نکوئی اختیارات از کجا بود

۱- ۴: همچو نابود و. خ. ل. محو. ۲- ۴: بگویی 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 <sup>بنا</sup>  
 و فعل نیک و بدش از خود باشند و این ایراد نه از جانب سنیت ناظم ملائم پی منافر  
 و حصول مطلوب بروجه مامول و بقای شخص در کمال امور وجودی که هیچ کدام واقع  
 نیستند منع اختیاری سازد. میگویند :

که آید تو اندر هر دو عالم      که یکدم شادمانی یافت بی غم  
 که باشد 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 یا اهل مراتب تنها، و اللہ اعلم، چون  
 ناظم برین رفت که مخلوق را اختیار نیست در تاکید عدم اختیاری گویند. بیت :  
 اثر از حق شناس اندر همه جای      ز حد خویش تن بیرون منه پای

ز حال خوشتر پس ای قدر خوش (این قدر چیست) و ز اینجا باز دان کمال قدر چیست

در قدر اول ازین بیت ایهام است میان قدر یعنی مقدار و قدر یعنی آنکه مشهور

است میان منکلمان 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 سند منع (۱۳۰) اختیار

که او گفته بود از حال خود او را مقرر شود و بدانند که اهل قدر برحق نیستند و در تاکید آنکه

اهل قدر بر باطل اند دلیل از حدیث نبوی علی قایل الصلوة والسلام می آرد. چنانچه

می گویند. بیت :

پیرانگس را که او مذہب نہ جبر است <sup>۳</sup> بهمیر گفت او در شرع کبر است

از قول پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آن میخوانند 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 تشهد و ہم" بعضی از محدثان درین حدیث طعن کرده اند اما در

کتب مشہورہ مذکور است و لازم نیست کہ ہر کہ نہ قدری باشد جبری باشد تا گویند کہ ہر کہ

نہ جبریت کبر است، چہ شاید کہ سستی باشد و ہمچنانکہ قدری بر باطل است جبری نیز بر

باطل است، چہ قدری اسناد فعل بعبد می کند علی سبیل الحقیقه و جبری اسناد فعل بحق

تعالی می کند و کسب عبد اسناد نمی کند و سستی کسب اثبات می کند پس منطوق حدیث عتباتاً

۱- ۴

۲- ۴: پیرانگس را کہ مذہب غیر جبر است.

۳- ۴: نبی فرمود کہ مانند کبر است.

باید کرد که گویند قدری مشابه کبر است از آن جهت که کبر بد و مؤثر حقیقی در وجود قائل  
 است یزدان که می گویند خیر از دست و اهرمن که می گویند که شر از دست و قدری  
 نیز همچنین بد و مؤثر حقیقی قابلیت 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 و پیران 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	بهین نادان احمق ما و من گفت
با افعال را نسبت مجاز است	نسب خود در حقیقت لهو و بازیست
نبودی تو که فعلت آفریدند	ترا از بهر کماری بر کزیدند
بقدرت بیشکی <sup>۲</sup> دارای برحق	بعلم خویش حکمی کرده مطلق
مقدر گشته پیش از جان و از تن	برای هر یکی کاری معین

۱- ۴ : ندارد.

۲- ۴ : بی سبب دانای.



یکی ہفتصد ہزار سالہ طاعت<sup>۱</sup> بجای آورد و کردش طوق لعنت<sup>۳</sup>

و این حکایت حال شیطان است و انتہا حال او ہفتصد ہزار سال ازان شد کہ او مراتب سیاهی تمام می کند و از احاد و عشرات و مات و الوف و اتمام این مراتب اقتضا و قوف بر سر فردیت می کند نہ زوجیت و مقارنہ و تربیت نہ شفیعیت و لہذا سجدہ آدم نکرد و خواجہ انصاری از لسان مرتبہ او گفت کہ می گویند :

با چندین ہزار خطاب کردند کہ چرا دو گفتند بجز از تا با یکی عتاب کنند کہ چرا دو نگویند و ہر جا کہ سر فردیت غلبہ کند ابائی باشد نہی بینی کہ طایفہ گفتند کہ افراد سر بقطب فرو نمی آرد و این توحید نیست در مرتبہ جمع نہ در مرتبہ جمع الجمع از نیجایی می بیند و دو نمی بیند یکی در دو و در مالا نہایت لہ می بیند . پس متحد است و حد در حقیقت توحید نشاید . لہذا چون بمشاہدہ حق در مرتبہ جمع الجمع نرسید از مقصود دور افتاد و دوری لعنت است :

دگر از معصیت نور و صفا دید چو توبت کرد نام اصطفادید

مراد ازین دگر آدم است علیہ الصلوٰۃ والسلام و معصیتش آن بود کہ در دام دانہ افتاد چہ قابلیت اداقتضای آن می کرد کہ وقوف بر حدی نکند و قیدی از قیود دامن ہمت او نگیرد و اگر چہ این معنی مادہ مشاہدہ سر جمع الجمع است . اما بی نقضی نیست

۱- ۴ : سال .

۲- ۴ : بجا آورد .

۳- ۴ : گرد تن .

۴- ۴ : توبہ 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 مختاری بیند مرده اختیار اوست  
 و هر چه امری کند یا نمی 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 تعالیٰ: "وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ" و این توبه  
 نیز هم از مقتضی مشابہ جمع الجمع است تا تجاوز از حد نیز حدی و قیدی دیگر نشود بلکه  
 مطلقیت من حیث القابلیۃ 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، میگوید 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 بنده نسبت میدهند و بواسطه  
 آن اسرار بر فعلی را اعتبارات و متعلقات متفاوت پیدامی شود. چنانچه منهی  
 از آنجا ما مورث شود و ما مورث منی. و خصت و عزیمت، چون ناسخ و منسوخ بکار  
 افتد و وجه و قول در فتوی معمول کرد (کرده؟) 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 بجز داشت و عجزش مستجلب لطف و مغفرت  
آمد و طاعت ابلیس را بغرور آورد و زورش مستحق طرد و لعن کرد یا گوئیم که آنچه از سزایی  
از آدم و ابلیس صادر شد نتیجتاً حکم الهی ازان در مقابل بطور آزد ترک مامور ابلیس سبب  
رفت شان مقابل او شد که آدم بود و فعل منہی 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 منہی گشت ملعون ز ہی فعل توبی چند و چه و چون

ومی توان گفت که منہی که سجده غیر حق است نسبت با شیطان مامور شد

و چون بامر رفت ملعون گشت و مامور که اکل طیب است و کندم ازان جمله است

بنسبت با آدم منہی شد و چون توبه ترک کرد مغفور آمد و توجہ اول اقر نسبت به روج

تقلب اعتبار امر و منہی سبب رد و قبول است فی فی بلکه هیچ چیز از مذکور سبب هیچ

چیز دیگر نیست ارادت حق تعالی در صورت امر و منہی از پرده کمون روی بجلوه ظهور آورد

و فعل بی علت برقم، "یَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ" و "يَجْلُمُ مَا يُرِيدُ" ناصیه کاینات

را نشان کرد. چنانچه مقتضی کبریا ی ماک الملوک باشند. ناظم می گوید. بیت :

۱- F : مران دیگر ز منہی گشته ملعون.

۲- ابراهیم : ۲۷.

۳- المائدة : ۱.

جناب کبریائی لا ابالیست منزہ از قیاسات خیالیست  
 و بر تقدیر اختیار مطلق حق تعالی و بی اختیاری بنده و انکه نہ عمل سعید  
 موجب سعادت اوست بلکه "السعیید من سعد فی بطن امه"، و نہ عمل شقی موجب  
 شقاوت اوست بلکه، "والشقی من شقی فی بطن امه"، و انکه کار بقدر سابق و حکم علم  
 الہی منوط است، می گویند، بیت :

چه بود اندر ازل ای مرناہل کہ این یک شد محمدؐ و ان ابو جہل  
 چه حکم ازلی بیش از محمدؐ حضرت محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام درین عالم بران  
 رفتہ کہ آن حضرت اشرف مقبولان باشد و بیش از ظور جمالات ابی جہل علیہ  
 اللعنہ بر آن کہ او از ذل مردودان بود، پس عمل بنده در قبول و ردّ او دخل ندارد  
 اگر با اختیار بنده بودی مردود خود را مقبول کردی لیکن تا لطف ازلی شامل حال  
 کدام نشاء بودہ او مقبولست و تا قدر در شان کہ بکار آمندہ او مردودست و لطف و قدر ازلی  
 بی علت است و اعتراض بر فعل بی غرض حق تعالی از عدم معرفتست بلکه از صنعت توحید  
 است کہ یک مؤثر در وجود مشاہدہ نمی کند و مقتضی توحید اینست کہ مؤثر بحق و مختار مطلق  
 حضرت الہی شناسد (۱۳۴) چه حقیقت اوست کہ فاعل مختار است در وجود نہ آدمی  
 و دیوپری و نہ ملک و فلک و زمانہ ازینجاست کہ اعتراضی بر زمانہ کند اعتراض بر حق تعالی  
 است و اعتراضی است کہ از نوعی از شرک خالی نیست، چه زمانہ را مختار میدانند تا اعتراض  
 بر او نمی کنند و حق را نیز اعتقاد کرده کہ مختارست، پس از اعتراض او بر زمانہ و دشنام

۲-۴: این شد با محمدؐ

۱-۴: کبریائی.

او زمانہ را اثبات دو مؤثر مختار لازم آمد و این معنی در حق حق ناسر است یا زمانہ  
 واسطہ می داند و دشنام بواسطہ دامن چون واسطہ اختیار ندارد، دشنام باصل دادست.  
 نمی بینی کہ چون دشنام لو کرده بند، خواجہ بر بند کویذ من او ام، چه او را اختیاری نیست پس  
 بر فعل من اعتراض است و دشنام او دشنام منست، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم -  
 حکایۃ عن اللہ تعالیٰ - یوذینی ابن آدم بسب الہی وانا الہی ہر قلب اللیل والنہار  
 ناظم قدس سرہ بر طبق معنی حدیث قدسی می گوید. بیت :

کسی کو با خدا چون و چرا گفت      چو مشرک حضرتش را ناسر گفت  
 و رازید کہ پرسد از چه و چون      نباشد اعتراض از بندہ موزون  
 قال اللہ تعالیٰ: "لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ" خدا ہر چه خواهد کند  
 کہ فاعل مختارست و فعل او علت ندارد. لطفش بی عرض قرش بی عرض. بیت :  
 خداوندی ہمہ در کبریا نیست<sup>۱</sup>      نہ علت لائق فعل خدا نیست<sup>۲</sup>  
 سزاوار خدائی لطف و قہرست      ولیکن بندگی در جبر و فقرست<sup>۳</sup>  
 چون گفت کہ بندگی جبر و فقرست و بیج بندہ اخذ رو غنا ندارد، سؤال مقدر  
 است کہ در کرامات بندگان مقرب کہ اولیا اند چه میگوئی نہ باختیار خوارق عادات  
 از ایشان ظاہری شود، در جواب میگوید :

۱- در اصل : حکایت .

۲- الانبیاء : ۲۳ .

۳ و ۴- ۴ : هست، و . خ . ل : نیست .

۵- ۴ : شکر و صبر، و . خ . ل : فقر و جبر .

کرامت آدمی را اضطراب است <sup>۱</sup> 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 گویند 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 بچگونه 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 حبسیت؟ 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 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 ذنبت یا حال توبه و اعتذار یا حال عجز و انکسار یا حال اضطراب و انبساط یا حال خطاب و عقاب حق تعالی با او یا حال عقاب و عذاب و پس تکلیف مذکور

۱- ف: ز اضطراب است.

۲- ف: نصیبی اختیار است.

چون در ہمہ احوال سبب معرفت مذکورہ می‌گردد، نظر بغایت در حق بنده از مقتضای علم و عدل و لطف و فضل حضرت الہی باشد. چنانچہ ابیات آئینہ از ناظم قدس مترہ ادا این معنی می‌کنند کہ می‌گوید: بیت:

نبوده هیچ چیزش ہرگز از خود	پس انکہ پرسدش از نیک و از بد
ندارد اختیار و کشتہ مأمور	ز ہی مسکین کہ شد مختار و مجبور
ز ظلم است این کہ عین علم و عدلست	ز قہرست این کہ محض لطف و فضلست
بحکمت زان سبب تکلیف کردند	کہ از ذات خودت تعریف کردند
چو از تکلیف حق عاجز شوی تو	بکیار از میان بیرون روی تو
بکلیت رھائی یابی از خویش	غنی کردی ز حق ای مرد درویش
بروجان پذیرتن در قضا دہ	بتقدیرات یزدانی رضا دہ

چون مخاطب را برضا امر می‌کند و اخص و سایر امر نطق است، جای آنست کہ از نطق و بصری کہ منتہی باین اثرست (۱۳۶) و آنچه از ان بحر بمنزلہ کوہرست، سوال کنند سوال می‌کند.

سؤال:

چہ بحرست انکہ نطقش ساحل آمد ز قراو چہ کوہر 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 الاعتبارات در مرتبه انسانی بروزی باقصی الغایه هست  
و در نطق انسانی ظهوری با علی التهایه و دانش دل را کوهر گفته چه از دریای وجود بوسیله  
نطق انسانی اثر انفس حقیقت علم است که از باطن بنظا هر می رسد و هر چه نفیست  
در عرف آزا کوهر می کوبند و کوهر را که کاشش بجیم بدل کردند جوهر کشت و چون علم دل  
انواعست ناظم آزا جوهر گفت و معلومست که جوهر بحر مر و اریدمی باشد که در  
صدق پرورده شده و صدق از آفریده هائی است که دریای جان دار است و الله  
تعالی در جان او ارادت آن پیدا کرده که بر روی آب آید و دهان بکشاید و از قطرات  
باران چند آنک حوصله اش باشد تلقی نماید و دهان باز هم بر دو آن قطرهای لولو  
ولو لولو لالا که جوهر کران بهاست شود، لیکن تا قطره در درون او صورت کوهر  
می گیرد جان او در سر و کار این معنی می رود که چندان دهن بهم می نهد که عاقبت  
بمی میرد. چون صدق معلوم شده که حیثیت دانش در اصد فی فن بایست که در و  
پرورده شود. ناظم قدس ستره گفت آن حرفست و دریا را موجی است و در موج  
دریای وجود می کوبند :

هر موجی هزاران در شهوار      برون یزد ز نقل و نص اخبار  
اگر چه معلومات منحصر در نص و اخبار نیست کو ثیا ابشارت 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 المامات ربّانی است . چنانچه ناظم گفت :

هزاران موج خیزد بر دم از وی      نگرود قطره بر کز کم از وی  
قال اللّٰه تعالیٰ : "وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ یَمْدَدُ مِنْ  
بَعْدِهَا سَبْعَةَ اَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ کَلِمَاتُ اللّٰهِ" زهی دریای هستی که امواج او پایان  
ندارد . بیت :

وجود علم از ان دریای ژرفست      غلاف درّ او از صوت و حرفست  
معانی چون کند ز انجا تنزل      ضرورت باشد او را از تمثیل  
لا جرم بر آنچه نگو شد تمثیلی نظر می کند و میفرماید .  
تمثیل :

شنیدم من که اندر ماه نیسان      صدف بالا رود از قعر عمان  
ز شیب قعر بحر آید برافراز      بروی بحر بنشیند و هن باز  
بخاری مرتفع گردد ز دریا      فرو بارد بامر حق تعالی  
چکه اندر دهانش قطره چند      شود بست دهان او بصد بند  
رود با قعر دریا بادل پر      شود آن قطره باران همه 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 لالاً

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 معنای مراتب وجود در صورت بدن انسانیت

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 لالی علوم از اصداف حروف

که بمنزله ظرف و غلاف آن معانی اند بیرون کشد و غوص کننده جز عقل صافی از کدورت

خیالات و او بام 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 صوتت 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 بزینت

آن عبارات از راه نروذ و بظاہر بازماند که از ظرف صورت حرف طرفی نتوان

و باید که بران شوذ که البته معنی بدانند از آن می گویند . بیت :

صدف بشکن برون کن در شهوار بیفکن پوست مغز نغز بردار

۱. ۴ : این .

۲. ۴ : بر .

چون تخیل کرده که از او انی حروف معانی مقصود است تا کسی نگوید که مثل آیت  
که مقدمات حق الفاظ اند از قبیل آن مقاصد است، می گویند. بیت:

لغت با اشتقاق و نحو با صرف      همی کردد همه بیرامن حرف  
بر آنکو جمله عمر خود درین کرد      بهرزه صرف عمر نازنین کرد  
ز جوشش قشر سبز افاد در دست      بیابد مغز هر کو پوست بشکست

اما قشربایت که عبارتست از علوم آلیه وقتی طرح توان کرد که علوم دینیّه از  
مدد آن مفروع گشته است و الا چون هنوز موقوف علیه است چگونه مطروح گردد  
از ان می گویند:

ولی بی پوست ناپختست هر مغز      ز علم ظاهر آمد علم دین نغز  
ز من جان برادر پند بینوشش      بجان و دل برود علم دین کوش

و ناچار مقدمات آن نیز که علوم آلیه 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 همتری یافت      اگر کمتر بد از وی همتری 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 بانیست و اخلاص و شوق و حال در دنیا و آخرت سودمند است. اگر چه ہم ناظم کہ باین معنی قابل شد خود اضرائی می کند و علم را بحسب مصدر مثبت از علم (عمل؟) بالامی نهند (۱۳۹) بہر کیفیت کہ علم باشد و بہر کیفیت کہ عمل باشد. چنانچہ می گویند:

ولی کاری کہ از آب و بکل آید<sup>۱</sup> نہ چون علم است کان کار دل آید<sup>۲</sup>  
 چه چندانکہ میان عالم جان کہ بمنزلہ شرفست و معانی از انجا شوق می کند و عالم جسم  
 کہ بمنزلہ غربست و معانی از انجا غروب می یابد فرقت، میان اعمال و علوم فرقت  
 خواه کہ عمل از سراحوال باشد و خواه کہ علم منسوب بقال یا حال باشد. چنانچہ ناظم  
 می گویند:

میان جسم و جان بگر چه فرقت<sup>۳</sup> کہ این را غریب گیری و آن چو شرفست  
 ازینجا باز دان اعمال و احوال<sup>۴</sup> بنسبت با علوم قال با حال  
 لیکن این شرف فرع تحقق علم است. و عالمی کہ محبت دنیا با جان او سرشته  
 باشد کو تیا خود جاہل است و علمی ندارد کہ دوستی دنیا مقتضای جہل است نہ مقتضای  
 علم. ولہذا 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 برگز جمع با آرز      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 الصلوٰه و 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 گردد و کوشیا آنچه در خبر آمده است که ابی طلحه رضی اللہ عنہ روایت کرد  
که بغیر صلی اللہ علیہ وسلم فرمود: لا يدخل الملايكة بيت فيه كلب و لا تصویر؛ بیان این  
حالت که مذکور شد. ناظم می گویند:

علوم دین ز اخلاق فرشتت      نباشد در دلی کان سک شترت  
حدیث مصطفی آخر همین است      نکو بشنو که البت (البته) همچنین است  
درون خانه چون هست صورت      فرشته ناید اندروی ضرورت  
برو بزدای روی تختت دل      که تا سازد ملک شیش تو منزل  
(۱۴۰) از و 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

۱-۴: نگردد جمع برگز علم با آرز.

۲-۴: کو.

۳-۴: 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 گوید .  
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 چندانست و  
آن بیان را چون قاعدہ می گرداند در طور کسب آن اخلاق و می گوید .

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 یکی  
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 ہایلہ مضطرب نمی شود . و اما عدالت را در بیان اجمالی از آن  
مقدم داشت کہ او مناہا 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 تسبیہ چہ اتقا

باین اخلاق بروفق علم بر نفس انسانیت و ازین جهت تقسیم حکمت بر نظری و عملی کرده اند و ناظم برین معنی اشارت می کند و می گوید:

حکیمی راست کردار است و گفتار 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 تعین 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 کمرز باشد و نه نیز ابله

کمرز می طرف افراط حکمت است و آن استعمال قوت فکری است بی احتیاج

و یا زیادت از حد احتیاج. و ابله می طرف تفریط حکمت است و آن تعطیل فکر است

باختیار:

بعفت شهوت خود کرده ستور شره همچون خود از وی شده

شره طرف افراط شهوت است که میل مشتتهیات زیادت از قدر مرضی می باشد

و خود طرف تفریط شهوت که با اختیار از مستلذی که شرع و عقل پسندیده اند میل

انقطاع می یابند و گاه هست که آن استلذ از ضرورت است. بیت:

۱- ف: حکیم.

۲- گفتار است و کردار.

۳- ز حکمت.

۴- در اصل: شر.

شجاع (و) صافی از ذل و تکبر مبرا ذاتش از جبن و تمہور  
 ذل و تکبر طرفی تفریط و افراط شجاعست. اما ذل انکسار نفس است بی ضرورت  
 شرع و عقل، و تکبر بزرگی نمودن نفس نہ بجایگاہ خویش. و جبن و تمہور ہمچنین طرف  
 تفریط و افراط این صفت است. اما جبن حذر است از آنچه حذر ازان جمیل نیست  
 مثل کلمۃ الحق ناکفتن. و از مقابلہ دشمن تخاصی کردن. و تمہور اقدام بران چیزی است  
 کہ عقل و شرع توفی ازان مستحسن می دانند. و جبن و تمہور در اصداد خلق شجاعت از ذل  
 و تکبر مشہور است و از اطراف غیر مشہور این دو ازان جہت ذکر کردہ تا توہم نیفتد کہ  
 این اطراف کہ ذکر می رود بر سبیل حصر مذکور است بلکہ از اطراف ہر یک از اصول  
 اخلاق دو طرف مشہور ذکر می یابند. بیت :

عدالت چون شعار ذات او شد      ندارد ظلم ازان خلقش نکوشد  
 بعضی از متخلفان در طرفی افراط و تفریط عدالت ظلم و انظلام را ذکر کرده اند کہ  
 ظلم تجاوز از حد مابینعی باشد و انظلام قبول این (۱۴۲) مجاوزت با وجود امکان  
 دفع. و ناظم اینجا ذکر ظلم تنہا می کند چہ خواهد گفت کہ ہر یکی از اخلاق حسنہ را دو  
 ضد بود و ظلم را یکی زیرا کہ فرو گذاشت مابینعی همان تجاوز از حد مابینعی می شود  
 عند التحقیق و چون ذکر مجموع مشہورات رد ایل کرد کہ اطراف اصول اخلاق حمیدہ  
 اند. اشارت می کند بحد وسط کہ حسن خلق آنجاست و این حدست کہ بصراط مستقیم  
 تشبیہ می یابند کہ بروی دوزخ گذشتہ است و از موی بار یک تر و از شمشیر تیز تر است.



پس برین حد سلوک کردن در غایت تعسر باشد و باندک میلی دران می افتد الا من حفظه<sup>لله</sup>  
و یسر علیہ العبور، می فرماید:

که از افراط و تفریطش کرانه است <sup>۱</sup>	همه اخلاق نیکو در میانه است
زیردو جانبش قعر حجیم است <sup>۲</sup>	میانه چون صراط مستقیم است
نه روی گشتن (گشتن) و بدون بردیر <sup>۳</sup>	باریکی و تیزی، همچو شمشیر <sup>۴</sup>
همین هفت آمد آن اضداد زاعداد <sup>۵</sup>	عدالت چون یکی وارد از اضداد
وزان درهای دوزخ نیز هفت است <sup>۶</sup>	زیر هر عدسری هفت است

سر مطابقه اضداد 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 بحده آخر نمیرسد کونیا مهیا نیست خواهد گفت که دوزخ  
از ظلم آماده شده است و در برابر ظلم عدلست. چنانچه در برابر دوزخ بهشتست پس  
کونیا بهشت از عدل مهیا باشد. چنانچه ناظم قدس ستره می گوید.

چنان که ظلم دوزخ شد مهیا بهشت آمد همیشه عدل راجا  
از اطراف اصول اخلاق حمیده تا ظلم اشارت بمطابقه 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 در بای بهشت  
 بهشت است در از آن شت شعبه از اخلاق حمیده و کما 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) در موم این شعب ذکر کنیم تا عمل بمقتضی علم باشد از هر سعادت مندی که میخواهد  
 که بان 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 مایستفیع بکنند بخدی که شرع و عقل جایز دارند و ایصال آن بجهل استحقاق  
 باشد و اما حلم آن بود که شخص در مکاره آشفتگی نکرده و غضب آسان آسان او را بحرکت  
 نیارد و رقت آن بود که شخص از مشاهده تألم ابنا جنس متأثر گردد 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 منہیات 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 هدایه  
 سل بتقدیم رساند و مراسم دین همه طاعت شناسد و از ان عدول بخوید تا وفا بعهد حق  
 تعالی که عبارت از عبادتست بجای آورده باشد چه فرموده است: "أَوْفُوا بِالْعَهْدِ  
 أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَ أَيْمَانِكُمْ فَارْتَبِعُوا" و باید دانست که شرط عبادت آنست که  
 از شرک جلی که شرک غیر حق است در آن و از شرک خفی که ریاء و سمع است پاک باشند.

و آلاء عبادت باشد و نه از عدالت باشد بکنه 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 کلمه میفرماید که، "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" و جسم جان از ممر  
 عدالت می یابد. ناظم قدس ستره از اینجا گفت:

ظهور نیکی در اعتدالست      عدالت جسم را اقصی نکماست  
 مرکب چون شو مانند یک چیز      زا جزا دور کرد فعل و تمیز (تمیز)  
 و این معنی از عدالت در مرکب دست دهد که هیچ یک از اجزا غالب نباشد،  
 تا فعل خود علی سبیل الانفراد و الامتیاز ظاهر کند. پس آن زمان جسم مرکب را مشابست  
 با بسیط بیه اشود که بشرکت همه اجزا و عدالت همه مرکب را یک مزاج بحصول بیوند  
 و باین مناسبت میان جسم مرکب و روح بسیط تآلف افتد. چنانچه ناظم می گوید:  
 بسیط الذات را مانند کردد      میان این و آن بیوند کردد  
 لیکن این بیوند نه تآلفیست 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 بیساطت 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  
 لَفَحْتُ فِيْهِ مِنْ رُوْحِيْ فَقَعُوْا اِلَيْهَا سَاجِدِيْنَ" ناظم بعد از آن که کیفیت  
 تعلق روح بسوی بدن باز نمود از برای مرید تو صیغ تمثیلی می کند در شعاع آفتاب  
 و زمین نسبت با کسی که استبعاد می نماید از تعلق مجرد که متمیّز نیست با مرکب که متمیّز  
 است و اگر چه تمثیل در صورت دو جمانیست چه توافق مشبه و مشبه به در همه جهات  
 شرط نیست. پس می گویند. بیت:

(۱۴۵) شعاع جان سوی تن وقت تعادل چو خورشید و زمین آمد تمثیل  
 تمثیل:

اگر چه خورشید چرخ چارمین است شعاعش نور و تدبیر زمین است

۱- ۴: جسمیت.

۲- ۴: اجزای ارکان.

۳- البحر: ۲۹ و ص: ۷۲.

۴- ۴: ندارد.

طبیعتهای عنصر نرزد خورد نیست  
 کواکب گرم و سرد و خشک 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 اصناف بمنسوب 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 مثلا 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 اربکاست و حال جان با جسم نیز همچنانست و لذا 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 کو ثیا  
 اگر بصورت از معشوق جداست معنی هر جا که معشوق آنجاست او آنجاست و در کلمات  
 حضرت مصطفوی علیہ الصلوٰۃ والسلام والتحیة آمده است که: " المرء مع من احب " و

۱- ۴: و در اصل: ندارد.

۲- ۴: عناصر.

۳- ۴: و در اصل: ندارد.

در مثال اول جسم بمنزلہ مملکت است و سلطان روح ازان جمت بدو تعلق گرفته  
و در مثال دوم جسم مرکب بمنزلہ صاحب حسنیست که جازا بواسطہ حسن او تعلق بسوی او  
حاصل میشود و حسن او در عدالت اجزا و ارکان اوست. چنانچہ فرمود: بیت:

چو از تغدیل کشت ارکان موافق ز حسنش نفس کو یک کشت عاشق

در شریعت جایز است که یک نظر (۱۴۶) زترا که کاشش میکنند به بینند تا اگر  
جلیل باشد مقدمه محبت شود، بیرون از فواید و اعراض (اعراض ۹) دیگر که در ضمن  
این نظر است ناظم تشبیه جسم به نسبت با جان منظور از جمت نکاح می کند. بیت:  
نکاح معنوی افتاد در دین چهار نفس کلی داد کا بین

و نسبت وقوع این نکاح بانکه در دینست کو ثبوت اشارتست بواقع در آیت:  
”فَطَرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ 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 وکالت عروسان اجسام آنرا  
فرامیگیرد و آن نفس کلست، چه منشأ تدبیرات همه نفوس نفس کلست و منشأ  
قبول همه اجسام آن تدبیرات را، جسم کل. یا خود بکا بین که گفته مراد اعطای نفس  
کلیه باشد از حضرت حق قیاس مطلق عالم و این اعطای تشبیه یافته باشد بکا بین  
ازان جمت که زن بی کا بین نمی باشد و عالم بی نفس کلیه نمی تواند بود چه تدبیر  
عالم بواسطه اوست و نظام بی تدبیر صورت نمی بندد. واللہ اعلم. بعد از آنکه کیفیت

تعلق روح ببدن 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 غرابت 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 باشد و صنایع جزئی نیز و لفظ<sup>نطق</sup>

چون مشترک است میان مایه لفظ به الانسان و ادراک او مراد باشد و بر مذہب آنکه

استعمال مشترک در جمیع مدلولات جایز می دارد و هر دو از اخلاق متبادر است اینجا

که صفات مرضیه مکاتبه ارادت کرده باشد و بصباحت تناسب صورت انسانی (۱۷۷)

میخواهد 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 :

بالتوجیر نیست بجز حسن که آتش خوانند مرد صاحب نظر از حسن تو آن می طلبد

و آن ملاحتست که می افند که شخص را هیچ تناسب صورت و اعضا نیست و تلا لای

و جزی نیست اما مقبول و مطبوع طباع و نفوس افتاده است. پس آن دارد که ملاحت<sup>حسن</sup>

نام کرده اند و ملاحت هر جا که دست داد بیا بنده است و بر آتش بنده دلما

تخصیص که حسن و صباحت جمع و آن نه امریست که تعلق بلطافت بدن یا تناسب اعضا و

۱- ۴ : ازیشان .

۲- ۴ : اخلاص .

تلا لاء وجہ دارد بلکہ عطا نیست معنوی الہی کہ بہمان صورت و مثال تعلق ندارد تا خدا آن  
کہ میدہد از آنست کہ میگوید . بیت :

ملاحت از جهان بی مثالی در آمد ، چو رند لا ابالی  
بشہرستان نیکوئی علم زد ہمہ ترتیب عالم را ہم زد  
و غالب ملاحت با حسن و صباحت می باشد از ان جهت او را تعلق بشہرستان  
نیکوئی دارد و ترتیب عالم از ان گفت کہ بر ہم میزند کہ شور و یکیز و فتن و مفتن است  
و اموری کہ عقل بہم نہادہ است چون عاشق از جہت او مفتون ملیح کشت نسبت  
با او بہم بر آمد 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 الوجہ مطلقاً  
حرام می دارد چون علت شایبہ یافتنہ است تفقہ آنست کہ نظر بسوی کودک ملیح نیز  
حرام دارد و بیاید و آنست کہ ملاحت در مجمع دارد با حسن و جمال می باشد و با نطق

و مقال می باشد کہ میگوید بیت :

کسی بر رخس حسن او شہسوار است کسی با نطق تیغ آبدار است  
ہر جا کہ ملاحت کلام ہست تاثیر ہست و آن تاثیر را بہ تاثیر تیغ تیز  
نسبت کردہ است و اما آنست کہ چون در سخن است نام او میگردد و بلا غش  
میخوانند کہ کلام بمقتضای حال راندن است با آنکہ فصیح باشد میگوید  
(۱۴۸) چو در شخص است خوانندش ملاحت چو در لفظ است گویندش بلاحت

۱-۴ : تیغ نطق .

۲-۴ : نطق .



ولی و شاه و درویش و یمبر 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 بعض 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 امر دبیاید کرد که آنچه با اوست بلا می خداست  
 و آنست که همه آشوب و فتنه از آنست و درواظر امارت تاثیر موثر حقیقی بوجه  
 قضا است. چنانچه ناظم قدس ستره میگوید:

درون حسن روی نیکوان چیست نه آن حسنست تنها کونی آن چیست

جز از حق می نیاید دلربائی که شرکت نیست در فعل خدائی

کجا شهوت دل مردم رباید 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 بشردان 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  
 جانی چند تماشائی باید کرد و این معنی آدمی را میسر است و اثبات کسب اشعری مشعر  
 بدین تماشیست که کسب فعل مامور الی کسبه کنند و ترک کسب فعل منی عن کسبه.

۱- ف: گوی.

۲- ف: کس زادر خدائی.

و این کاہی تواند بود که مقتضای "يَمْحُوا اللَّهُ 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 که نمی ازان بود و الا اگر این مدد در مراتب افعال نیاید پناه از  
 تجلی ذاتی تجلی ذاتی بایز برز و درین چیز وسایل دخل ندارد و بیان این مذکورات از  
 اشارت حضرت مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم در دعا بایز جست که می فرموده است که "اللهم انی  
 اعوذ (۱۴۹) بعفوک من عقابک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منک"

که از تو بتو در نکریم چکنم بیش که روم قصه بدست که دهم  
 اکنون بایز دانست که اعتقاد صحیح آنست که افعال و اقد از حق تعالی صادر است  
 و ما را جز قوت اکتسابی در آن نه بخشیده است و از آن رو که این افعال از حق صدور  
 می یابند حق است یعنی نه باطل است و آنجا که منی است ما را کسب آن باطلست پس  
 در صورت منی چون مکتسب ما شود حق باشد در صورت باطل و آنجا که ما مور است کسب  
 آن ما را حق است پس اگر مکتسب ما شود حق باشد در صورت حق که مکتسب کشته باشد  
 و آنچه ما مور است بسنت الهی واسطه آن ملکست و آنچه منی است بسنت الهی واسطه  
 آن شیطانست و در همه صورتی مؤثر حقیقی حق تعالی است و ایمان باین معنی آوردن  
 واجبست چه پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمود که "و بالقدر خیرہ و شرہ" لیکن فرمود که بخیر  
 و باشد که خدا می 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 منہ 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 جزاء ازید من الکل".

سوال :

چه جزو دست آن که او از کل فرزند است طریق بستن آن جزو و چو نیست

جواب :

و بود آن جزو دان که کل فرزند است که موجود است کل وین باژ کو نیست

حاصلاً مذہب 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 متحصل شود و چون کلی که متحصل شد باعتبار 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 زاید است چه او در کل موجود جزو مکرر است و علی حد متعین و در هر کلی از کلیات جزو مکرر و جزو پیش در و منحصر نه فرزند و از همه بر سر آمده و همه موجود که کلمت نسبت با او و او جزو مکرر چون از اعتبار تکرار او سمت موجودیت اعتباری یافته است بحقیقت نه متحقق باشد بلکه قضیه برعکس بود که او که جزو موجود اعتباری است موجود بود و موجود اعتباری نه موجود

اگر کینند که چگونه وجود که واحد است از موجود که کثیر است زاید بود که زیادتی اینجا از کثرت  
متصور است و کثرت موجود درست نه وجود را. جواب سوال مقدّمی فرماید که:

بود موجود را کثرت بر دنی که او وحدت ندارد جز در دنی

یعنی کثرت ظاهر موجود سبب زیادتی او بر وجود نمی شود که اگر تعمق می کنند خود  
موجود بحسب باطن جزو وحدت ندارد چه یک چیز بود که تکرار نام او اجزا شد و از اجزای کل  
که موجود است متحمل کثرت پس بحقیقت کثرت از اعتبار تکرار جزویت ناشیست نه  
از کلیت که کلیت یک چیز است در کل و جزویت چند چیز در و و از اینجا افزونی  
جزو بر کل لازم آید که کثرت بواسطه اعتبار تکرار است و افزونی بواسطه کثرت  
ولمذا گفت که بیت :

وجود کل ز کثرت کثرت 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 اظہرست که در طرف قوت و عدم در طرف  
قوت اظہرست (۱۵۱) که در طرف فعل لا جرم می گویند که:

چو کل از روی ظاهر است 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 بذهیب 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 وجودی گویند که:

نه آخر واجب آمد جزو هستی که هستی کرد اورا 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 نه ممکن بود مثبت الواجب لذاته و درین تقریر اطلاق جزو برو 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 کلت با و قائم و متحصّل باشد و هر آینه درین صورت غلبه و فوقیت جزو است بر کلّ و اگر نیک بگردند بزمب ناظم خود جزو که بود اطلاق کرده و او بر آنست که کلّ وجود ندارد. پس جزو نیز اطلاق نیافت باشد و وجود عند المحقق از جزویت و کلیت بری بود و در بیان آنکه کلّ که موجود است بحقیقت نه مستحق است الا باعتبار میگوید:

ندارد کلّ وجودی در حقیقت که او چون عارضی شد بر حقیقت

چه حصول کلّ که موجود است اینجا از اجزاست 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 کل مفروض کشت اکنون اگر نظر بان کنند که موجود خود در اصل بیست، آنرا این وجود یا بند که چیزی جز او نیست. پس

واحد باشند و اگر نظر بان کنند که موجود را اجزا است و هر جزوی را وصفی 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 بنزد و کلیت چون حصول او از اجتماع اجزا است

امری باشد عرضی و حال عرض در زوال معلوم :

عرض شد هستی کان اجتماع<sup>عست</sup> عرض سوی عدم بالذات سائ<sup>عست</sup>

و در بیان زوال کل از جهت کلیت او که امری عرضی است. چنین گفت.

بیت :

بهر جزوی ز کل کان نیست کرد کُل اندر دم ز امکان نیست کرد

ناظم مضمون این ابیات را مقدمه آن ساخت که وجود که او را باعتبار 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 لعین عدم کرد و لایبقی زمانین

اعتبار وجود جهان که میروذ از جواهر و اعراض بیرون نیست و نزد بعضی از عقلا

اعراض هر لحظه تجدی یابند و تجد جواهر بعید انکاشته اند و نظام که از مشکلان 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 نمی 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 ساقی نپاید      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 محقق گردد و ولادت ثبوت یافته باشد و ناظم این ولادت مذکوره را که هر  
لحظه با جزا عالم نسبت کرد چون با موت محقق است حشر خوانده زیرا که حشر با موت

البتة بقول شارع واقع است ازان جهت ناظم قدس سره میگوید: بیت :

بهر لحظه جوان این گمنام میرست      بهر دم اندر و حشر (و) یسر (بشیر) است

اگرچه مراد ازان 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 سورة ق و القرآن المجید: "يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ

عَنْهُمْ سِرًّا مَّا ذَلِك حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ" پس اطلاق ناظم در بیت از باب تشبیه



بوذ که زوال اعراض و فنا جواهر عالم را تشبیه بموت ذی حیوة کرده باشد و تجدد  
اعراض و جواهر را تشبیه بحشر اموات. و مقوی آنچه کفایت قول اوست که اضراب  
میکند از گفته خود در دفع توهم کسی که پنداشته باشد که حشری که شارع فرموده  
مگر همین تجدد اعراض و جواهر نیست تا ناظم میگوید:

ولیکن طامة الکبری نه اینست      که این یوم عمل و آن یوم نیست  
ازان تا این بسی فرقت ز نهار      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 بمعنی اول صفت اصلاح و تزئین ملحوظ باشد (۱۵۴) و بمعنی دوام ارتفاع  
و علو و بمعنی سوئم زیادتی از متوقع و بمعنی 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 بیانی و آتم زینتی و از جمله زینت  
انسانی است که موی خود را بر آسته میدارند و ناخن گرفته و آراسته. قال اللہ تعالی  
”أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُجْمَعَ عِظَامُهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسْوِي بَنَانَهُ“ و ارتفاع  
و علو درو آنست که او از همه زمانی بسر آمده است از جهت حدوث امور عظیمه

۱-۴: زکات و خ. ل: گرفتار.

۲-القیامة: ۳-۴.



صدور دواهی عجیبه در و، قال تع (تعالی) "يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ. قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ" 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 در روز 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 شانه، "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا" اگر چه در ایام اعمار بنی آدم که احوال عالم همه دم متجدد می شود از جنس اموری که در 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 باشند. اما جهل از برای آنکه فرق میان عمل (۱۵۵) و جزائی کند و اما کفر بواسطه آنکه انکار می کند روز آخر را که یوم دین است، قال اللہ تعالی،

۱- النازعات : ۴-۸.

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 أُنزِلَ مِنْ قَبْلُ، وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا أَبْعِيدًا“۔ در قرآن مجید حضرت خداوند علت کلمه خوزرا  
بما لکیت روز جزا صفت فرموده و صوفی الفاتحه میں قال، ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ،  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“، و در صفت این  
روز ہم در کلام ملک علام آمده است کہ، ”وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ  
بَارِزَةً وَخَشَرْنَا لَهَا فَهُمْ فُلْمٌ نَعَادِرُ مِنْهُمْ أَحَدًا“ و عَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ  
جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا“ و وضع  
الکتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا  
الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاسِرًا  
وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا“۔ آنچه امروز از ما بتدریج در صورت عمل صادر می کرد و فردا  
بیکبار در صورت جزای ما بر ما ظاهر کرد و اگر صورت عمل نیک بوده باشد جزا نیک  
نماید و اگر بد بوده باشد بد نماید و اگر سوال کند که ازین معنی استشام آن می رود که جزا  
از عمل تخلف نداشته باشد و خوب جزا که معتزله در شان واجب تعالی میگویند عند  
التحقیق بهمین معنی راجعت۔ جواب آنست که ظهور عمل بصورت جزا دو حال دارد،

۱- النساء : ۱۳۶ .

۲- فاتحه : 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 کرد کار 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 او فرو ریزاند و اما در شان مؤمن مطیع و عده بتحقیق جزا نیک داده است، "وَالكريم اذا وعد وفى" و کیف لا وهو اکرم الاکرمین و ارحم الراحمین و ازین کلمات که رانده شد (۱۵۴) 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 نروز باشد بعضی عمل روز و بعضی عمل شب، چه هر یک از عمل شب و عمل روز جدا 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 ازده 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 کند. 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.

ترتیباً ایک روزی کہ در و معمول صادر است روز دنیا است و روزی کہ در و معدوم واقع شود روز آخرت. پس چگونہ توان گفت کہ مراد از ان روز ہمین روز است امروز آن روز است کہ در و آمده است کہ: "وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ" و فردا آن روز کہ در و وارد شدہ کہ: "وَأَنَّ عَلَيَّ النَّشَأَ الْآخِرَىٰ" ناظم چون اشارت کرد بفرق میان روز عمل کہ در دنیا واقع است و روز جزا کہ در آخرت ثابت است منخواہد کہ در تحقیق وقوع روز جزا تمثیلی بنماید کہ مادر نفس خود کہ بنی آدم صفاقی می یابیم کہ چون آن صفات ظاہر شدہ مرکباً ثابت گشت و عمر ما آخر شدہ قیامت صغری بظہور پیوست، چہ در حدیث آمده است کہ: "من مات فقد قامت قیامتہ" و مراد این قیامت است. پس مثل این صفات چون در عالم ظاہر شود مرکباً او باشد و انقضاء عمر او قیامت کبری بظہور پیوستہ باشد و شک نیست کہ ظہور نشاء آخرت عموماً موقوف انقضاء نشاء دنیا است عموماً. پس میفرماید:

تمثیل:

اگر خواہی کہ این معنی بدانی      ترا هم هست مرکب و زندگانی  
زہر چہ آن در جان از شیب بالاست      مثلش در تن و جان تو پیدا است

(۱۵۷) چہ حضرت حق تعالی میفرماید: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي الْأَنْفُسِ

حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَهُمُ اللَّهُ الْحَقُّ<sup>۳</sup> پس مثال قیامت کہ از آیات کبری است در عالم آفاق

۱۔ الواقعة: ۶۲۔

۲۔ البقرہ: ۴۷۔

۳۔ فصلت (طہ السجدة) ۵۳۱۔

باید که در عالم انفس توان یافت و آن اینست که ناظم نشان می دند: بیت:

جهان چون تست یک شخص معین تو اورا کشته (گشته ای) جان او ترا

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 منتهی از وجود انسان کبیر، انسان کبیر که جهانت 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 مرک می یابیم در انسان کبیر هر آینه باشد، اما لازم نیست که هر مرکی که در انسان صغیر کرده در انسان کبیر یافت شود. ناظم می گوید:

سه گانه نوع انسانرا همات است یکی هر لحظه و آن بر حسب ذات است

که ذات انسان باعتبار آنکه جوهریست متعین و جوهری عرض عین ندارد و العرض

لا یبقی زمانین هر زمان نیست شود. بیت:

دو دیگر زان همات اختیار است بیوه مردن مرا و را اضطرار است

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 بجزارد. چنانچه مردکان بی اختیار آنرا کرده اند و

حواس از تصرف در آن با اختیار باطل کند. چنانچه بطلان حواس مردکان بی اختیار بلکه با

۱- ۴: سه گونه.

۲- ۴: دان.

نظر از اضافه فعل بسوی خود قطع کنند. چنانچه بی اختیار هیچ 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 مرکب که بسوی آدمی اضافه می توان یافت که اهم است و چون مرکب زندگی مقابل دارد در برابر سه نوع موت سه نوع حیات (۱۵۸) در تصور توان آورد.

چنانچه ناظم می گوید. بیت،

چون مرکب 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 اختیاریست حیوة او آن بود که به انقطاع تصرف او در رسوم  
این عالم دینه دلش بسوی عالم غیب کشاده گردد و آگاهی تمام از جامعیت اسماء  
الهی حاصل کند و حقیقت زندگی خود این آگاهیست و در برابر موت سیوم حیات  
که مردگانرا که زنده کنند بآن حیات برسند حیات آخرت که هرگز آخر نشود ازین  
سه کونه 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 اسمائست این موت اختیار کنند و اما جنیان  
موت اختیاری کنند چه سنت الهی نیست که ایشان از جمیع اسماء الهی آگاهی یابند

و در شان جن حق تعالی فرموده است که، "مَا أَشْرَهْدُ تَهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
 وَلَا خَلَقَ النَّفْسَهُمْ 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 جابت ایشان این معنی نهاده است و ملک نیز این موت ندارد چه ملایکه و  
 قسم اند. مہیمان 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 حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ  
 بِحَمْدِ رَبِّهِمْ" و صفت فرقه آخری؛ "لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ  
 مَا يُؤْمَرُونَ" ناظم قدس ستره در خصوصیت موت اختیاری بنشاه 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- الکاف: ۵۱.

۲- الزمر: ۷۵.

۳- التحريم: ۶.

۴-۴: مرگ.

۵-۶: این را از همه.

و موت دیگر او آنکه دوره او آخر شود و اجزا و آلات او از هم فرو ریزد و کارخانه او فرو بیچیده گردد و انسان باید که تغییراتی که در موت عالم بانقضای امر او موجود 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 دشت و زمین و آسمان و آفتاب و ماه ستارگان و دریا و صحرایم از وضع خود بگردد 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 اللہ تع (تعالی): "يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" بیت ۱

هر آنچه کردد اندر حشر پیدا	ز تو در نزع می کردد هویدا
تن تو چون زمین سر آسمانست	خواست انجم و خورشید جانست
چو کوهست استخوانهایی که سختست	بنایت موسی و اطرافت در خستست
سنت در وقت مرذن از ندامت	بلرز چون زمین روز قیامت
دماغ آشفته و جان تیره کردد	خواست همچو انجم خیره کردد
مسامت کردد 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 بیچیده کردد ساق باساق	همه حقیقی شود از جفت خود طاق

۱- القارعة: ۴-۵ . ۲-۴: آنچه آن گردد . ۳-۴: گشتی .



چو روح از تن بکلیت جدا شد زمینت قاع صف صفا لتری شد

بدین سوال باشد حال عالم که تو در خویش می بینی در آن دم

(۱۶۰) جهان و انسان هیچ یک از مرکب نرسیده اند. پس آدمیان دل در چه بسته اند.

چون حال مجموع کاینات در فنا و زوال بر یک تیره (دو تیره) افتاد. چنانچه مولی (موبنی)

که بحر و راه می یافت بکل راه می یابد مقرر باشد که حقیقت بقا حق را ثابت بود و بس بلکه

بقا و ایم عین حق بود که اگر امری زاید بر ذات تصور افتد مغایر او از همه و حتی آن مغایرت

من کل الوجوه در توجید قدم قاض بود و نیز فرقی میان وجود و بقا درین حقیقت نیست

و همچنین من حیث المعاینه هیچ فرقی میان وجود و موجود اینجانه. پس لازم آید که بقا

و باقی نیز درین مشهود یکی باشد کوشیا ناظم قدس ستره به این ملاحظه می گوید:

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 وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" <sup>۲</sup> معهود است

و انسب آیت: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَكَ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" <sup>۳</sup> و آیه:

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ <sup>۴</sup>، اگرچه صلاحیت آن دارد که در مثال زوال خلق آورد

شود می تواند بود که نیز مثال وجود خلق باشد این وجود مجازی که تا بنیامند دست رفته است

۱-۴: کار.

۲- الرحمن: ۲۶-۲۷.

۳- القصص: ۸۸.

۴- ق: ۱۵.

و تا حاصل است زایل است و ہموارہ این وجوہ و زوال بحسب تلازم از دریای تجلی شیوہ  
ظہور و خفا حجاب در عین آب دارد . چنانچہ در دریا از دریا بر دریا نقوشی بیدامی کرد  
کہ آنرا امواج بحر می دانند . تجلی دایمی از باطن حقیقت تافتہ با ہم ایجاد و تکمیل ظہور در  
صورتی چند می کند کہ آنرا شیون و افعال می خوانند و برسم اعدام و تبدیل باز خفائی می یابند  
و حاصل این کلمات اینست کہ فرمود . بیت :

مُكَلِّمٌ مَنْ عَلَيْهَا فَأَيْنَ بَيَانٍ كَرْدٍ      لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ هَمَّ عَيَانٍ كَرْدٍ

و خلق جدید را در جهان کبیر عموم از یک فرد انسان بجد تبیین رسانید کہ گفت .

بیت :

بود ایجاد و اعدام دو عالم      چو خلق و بعث نفس ابن آدم .

(۱۶۱) قَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : " مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً " تجدد و کُلِّ

عالم امریست واقعی چنانچہ تجدد بعضی از این قدر هست کہ امتدادی کہ از توافق اجزای  
بعضی اشیا اعتبار میروذ و آنرا عمر و بقا خوانند ، بنسبت با آن امتداد در بعضی دیگر تفاوت  
دارد ، چه بعضی افراد نبات دیرتر پابند کہ بعضی افراد حیوان و بعضی اجسام دیر متلاشی شوند  
کہ بعضی دیگر و تغیری کہ در مادیات توان در مجردات نتوان یافت و ازین تفاوت  
کہ در امتدادات اشیا مختلفه ظاہرست لازم نمی آید کہ تفاوت باشند در میان ایشان  
بحسب تجددی کہ لحظه در اجزای ایشان واقع است بل کہ در تجدد دائمی ہم مساوی اند . چنانچہ

۱- ۴ : چو کُلِّ .

۲- لقمان : ۲۸ .

ناظم گفت:

همیشه خلق در خلق جدید است و اگر چه مدت عمرش مدید است

همیشه فیض فضل حق تعالی بود از شان خود اندر تجلی

بفیض فضل آن نمایشی می خواهید 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>۱</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 باشند 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 كَيْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»<sup>۲</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 ہر منظری را باعتبار این ظہور دو نسبت ہست، یکی انکہ این ظہور مجد و را درو  
ابتدائی و انتہائی باشد و دیگر انکہ ظہور را درو ابتدا باشد و انتہا نباشد۔ حال  
ظہور اول را دہی خوانند و امتداد ظہور ثانی را عقبی و اولین را نسبت بہ ممکن دھند و چون امری  
است منتهی فانی بود و دو میں را نسبت بسوی واجب تعالیٰ کنند و چون امری است  
غیر منتهی باقی باشد از بنجانا ظم می فرماید کہ، بیت :

بقای کل بود در دار عقبی	و لیکن چون گذشت این طور دینی
دو عالم دارد از معنی و صورت	کہ ہر چیزی کہ بینی بالضرورت
مران دیگر ز عند اللہ باقی است	وصال اولین عین فراقست

یعنی صورت شی را کہ نسبت بتعین او دارد بقیہ امکان ظہور نیست  
و آن وصلیست با قطع چہ ظہور نیست منتهی و معنی شی را کہ نسبت بحقیقت  
او دارد بستر و جوب و آن ظہور نیست غیر منتهی و وصلیست بی قطع دایمی باقی  
و تمامی این بیان از کرمیہ قرآن معلوم توان کرد کہ حضرت عزت تعالیٰ شانہ  
میفرماید؛ "مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ" و باید دانست کہ از ہستی دین  
دو ظہور منتهی و غیر منتهی کہ گفتہ شد تعبیر بہ بقا کنند در ظہور منتهی آن بقا بجز اطلاق یا  
باشد چہ تا توافق اجزای منظر ہست و تعین خاص مرتفع نشدہ است می گویند  
کہ منظر باقیست و بقا کہ ہستی است و چون توافق اجزای نیست و تعین خاص بر خا  
است میگویند کہ منظر نیست و بقا کہ ہستی است آنجا نیست و اما در ظہور غیر منتهی

۱-۴: روز.

۲- النحل: ۹۶.

آن بقا بحقیقت اطلاق یابد چه رفع تعین آنجا نیست زیرا کہ ہرگز دوران ظہور مخالف  
اجزا دوران متصور نیست و از ظہور اولین بواسطہ مخالف اجزا فناء منظر او معلوم  
شود و ہم از و بقیاس تقابل ظہور آخرین و بقا منظر او روشن گردد و توان  
گفت کہ در ظہور اولین بقا سایر است، چه منظر فانی اند و تعینات مرتفع (۱۶۳)  
و در ظہور آخرین بقا ساکن، چه منظر باقی اند و تعینات غیر مرتفع و حقیقت این  
سخن آنست کہ ممکنات بخود نیستند و بحق ہستند در عالم خود کہ نیستند بقای مضاف  
بایشان اعتباری باشد و سایر از عالم ایشان و در عالم حق کہ ہستند بقا مضاف  
بایشان حقیقی بود و ساکن در ان عالم کہ عالم حق است و متمم این معنی است  
سر آیت کریمہ؛ "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" نام  
میفرماید؛

منظاہر چون فدا بر وفق ظاہر در اول می نماید عین آخر  
یعنی از ظہور اولین می توان دانست کہ ظہور آخرین، چنانچہ گفته شد متحقق  
است و مراد از قید بر وفق ظاہر توافق اجزای ظاہر است چند روزی و دیگر تخالف  
و از و دانستہ می شود کہ مقابل او را نہ این حال خواهد بود نظر بتقابل و در نشاۃ  
اول بقا سایر است و در نشاۃ آخر ساکن. چنانچہ گفته شد بر طبق نظم. ناظم می گوید.

بیت :

بقا اسم وجود آمد و لیکن بجائی کو بود ساثر چون ساکن

۱- القصص : ۸۸.

۲- 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 سکون رسد از قوت بفعل منتہی شده باشد،  
و آنچه بقا در و سایر بود و او فانی دنی (دینی) 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 بحق منتہی است، قال اللہ تعالی؛  
”يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِرُهَا قِيمٌ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِهَا إِلَىٰ رَبِّكَ  
مُنْتَهَاهَا“ و ازینجا است که هر عمل که از ماصدور 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 بخد تمامی میرسد و چون عمل تمام شد نشو و نما می ملکه و اقتدار آختر شده است  
و باری که میداد بیکبار داذه است. چنانچه ناظم می گوید. بیت ؛  
هر آنچه آن هست بالقوة درین دار      بفعل آید دران عالم بیکبار

۱- التازعات : ۴۲-۴۴ .

۲- ۴ : نذارو . ۳- ۴ : آمد .

ز تو هر فعل کا اول کشتت ظاہر      بران کردی بہاری چند قادر  
 بہر باری اگر نفعست اگر ضرر      نشود در نفس تو چیزی مدخر  
 و در امثال ادخار ملکات خیر و شر در نفس و ظاہر شدن آن آخر الامر بیک  
 بار، ناظم قدس سترہ این ابیات می گوید، بیت :

بعادت حالماً با خوی کردد      بمدت میوہا خوش بوی کردد  
 ازان آموخت انسان پیشہارا      دران ترکیب کرد اندیشہارا  
 در یوم آخر کہ نفس از استعمال آلات دست تصرف کشیدہ و در کارخانہ اعمال  
 او آنچه تمام شد دست تمام شدہ ملکات مدخرہ ہمہ بصورت افعال و اقوال در نفس بنیاد  
 بود، چنانچہ ناظم گفت، بیت :

ہمہ افعال و اقوال مدخرہ      ہویدا کردد اندر روز محشر  
 چو عریان کردی از بیرہن تن      شود عیب و منہر یکبارہ روشن  
 یعنی اگر اعتبار قطع تعلق نفوس انسانہ از ابدان میروند تمام ملکات آن نفوس از ان  
 نفوس ظاہر بود اگر ملکات کمالات بود مستی بخیر و اگر ملکات نقایص بود مستی بپنہر  
 و در جواب کسی کہ گوید کہ ظہور این ملکات بیکبار از نفوس چون مفروض در حالت  
 قطع تعلق نفوس است مستلزم آنست کہ حشر جان باشند و حشر تن نباشند، چنانچہ  
 ناظم قدس سترہ می گوید :

۱- ف : وگرہ و خ . ل : آگہ . ۲- ف : حالہای . ۳- ف : پیشہارا . ۴- ف : وزآن .  
 ۵- ف : اندیشہارا .

تنت باشد لیکن بی که درت (۱۶۵) کہ بنماید از و چون آب صورت  
 و ازین جور معلوم شد کہ ناظم بحسرتن قابل است اما از کیفیت صفا کہ در و گفت  
 بتلویح می توان دانست کہ او میل با ثبات بدن مکتسب دارد کہ آن صورتی مثالی باشد  
 نہ مادی و در و نفس با ملکات نمایش داشته باشد. چنانچہ صورت در آب اگرچہ می توان  
 گفت کہ چرا نشاید کہ از رفیع کہ درت نہ آن خواسته باشد کہ مادیت مرتفع بود بکہ مراد آن  
 بود کہ لطافتی در مواد بدن حاصل شدہ باشد مناسب عالم آخرت کہ ہر چہ در نفس  
 مدخر بود بواسطہ تعلق نفس بان بدن لطیف در وہمہ ظاہر شود، چنانچہ صورت  
 شمس کہ در آب صافی یا انکہ مادیت می نماید بہر حیأت و صفت کہ دارد کہ اگر آفتاب  
 منکسف است با کسوف می نماید و اگر منکشف است با انجلا می نماید و چنانچہ اینجا  
 حلول نیست و نمایش ہست بواسطہ تقابل آنجا نیز حلول نباشد و ملکات نفس در  
 بدن لطیف ظاہر باشد بسبب تعلق نفس با بدن کرتی دیگر بجای تقابل شمس با آب  
 صافی، واللہ اعلم بعقاید المسلمین و در تاکید ما سبق می گوید: بیت:

ہمہ پیدا شود (آنجا) ضماٹر فرو خوان آیتہ تبلی السراٹر

از قرآت آیتہ مذکورہ غرض اقامت دلیل نقلیست مطابق آنجہ ذکر کرد از تنبیہ

عقلی در ادخار ملکات نفس درین نشاہ و اظہار مدخرات او در ان نشاہ و آیت

مذکورہ در قرآن مجید از تتمہ قولیست کہ در تقریر حشر و نشر وارد شدہ است. و ہونہ

قال تبارک و تعالی؛ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ وَدَافِقٍ يُخْرَجُ



مِنْ أَيْدِي الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَىٰ دَجْرٍ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ ۗ<sup>۱</sup>  
 چون فرمود که ملکات مدخره در نفس یکبار در عالم آخرت ناپیش کند کوئیا سایی در  
 معرض تفحص است که بعد از آن حال بر چه وجه باشد و آن ملکات و اخلاق نفس چنانچه  
 در عقاید شرعی آمده است صور مادیه لبس کند یا نه و درین بحث (۱۶۶) باشد  
 که بحث از تجسیم اعراض کنند. پس ناظم بیان مسئله مقدر میفرماید و تجسیم اعراض  
 مستبعد نمی داند و تنبیه بر طور امکان آن فی الجمله میفرماید، می گوید. بیت  
 دگر 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 برود مترتب است و درین میان عرضی بصورت جواهر

۱- الطارق : ۵-۹.

برآمد و دیگر بصورت عرضی خود و مقید اضافات و نسب را هرگز این معنی با آنکه  
وضوحی دارد مسلم نیفتد و گویند که این معنی نه تجسیم عرض است خیر این تشبیهی است  
تا که متنبه نشود نه الزامی است تا مناقشه بر سر آن رود و بر تلوی این تشبیه ناظم می گویند  
بیت :

همه اخلاق تو در عالم جان کوی انوار کردد گاه نیران  
می تواند بود که ازین انوار و نیران خیرات دشرور مثله قصد کرده باشد در  
نفوس انسانیه و باین معنی اثبات بدن لازم نباشد و منزه و منزه و منزه 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 کشت انوار و نیران  
محسوسه کرده و آن (۱۶۷) انوار و نیران را ناچار محالی باید که جوهر و اجسام مناسب  
باشند و در آن عالم که اعراض اجسام و اشخاص شود بعضی نفوس و ارواح با آنکه تعلق  
با بدن مادی یا ابدان مکتسبه دارند از قیود نسب و اضافات بیرون آمده اند  
چنانچه این عالم که در و مقید نسب و اضافات اند. قال تعالی : "فَاِذَا اُفِّخَ  
فِي السُّمُورِ فَلَا اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّ لَا يَنْسَاؤُنَّ" لاجرم آن بعض را  
تعیین خود از نظر غائب شده بچشمیتی که کوئی در نظر ایشان همه تعینات از عین  
هستی واحد ارتفاع یافته است. پس هستند در آن نظرونه مقید اند بتعیین خود  
وصفات تعین و ازینجا توان گفت که سراپای ایشان دل کشته و این حالت

کہ قوت سا ہمہ یکی شود و تمایز میان ایشان مانند تا ہمگی شخص ادراک شود بی رفع  
تعیین خود از نظر سنت نیست پس لطف الہی از برای مشاہدہ لقا بعباطحالتی جنین  
ایشان را دستگیری میفرماید و بی ایشان در ایشان حق تعالی تجلی می کند. چنانچہ در این  
ابیات کہ می آید، ناظم قدس سترہ داذہ است :

تعیین مرتفع گردد زہستی      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      بہ بینی بی جهت حق را تعالی

جهت از نسب و اصافات اعتبار می یابد و از نظر ایشان تعیین و نسب اصافات  
مرتفع است. پس جهت چگونه تواند بود و در نظر بی جهت بسوی منظور مطلق لذت  
کہ تعبیر از آن نتوان کرد تا ناظم می گوید. بیت :

دو عالم را ہمہ برسم زنی تو      ندانم تا چه مسیتها کنی تو  
و آن مستی ہر آئینہ از شراب تجلی بود کہ راقی آن خدای باقیست  
قال (تعالی) :

”وَسَقَلُّهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا“<sup>۲</sup> بہ بین کہ ناظم قدس سترہ چہ خوش  
گفت :

سَقَلُّهُمْ رَبُّهُمْ چہ بود بیندیش      طہور اچیت صافی کشتن از خوش

۱- ۴: پا۔

۲- الانسان (الذہر): ۲۱۔

زهی شربت زهی لذت زهی ذوق  
 زهی دولت زهی حیرت زهی شوق  
 (۱۶۸) خوشا آن دم که مایه خویش باشیم  
 زنی نه عقل نه دعوی نه ادراک  
 بهشت و حور و خلد اینجا چه سنجید  
 که بیکانه درین خلوت نیکبند

از آنچه گذشت معلوم می کردد که مراد ناظم آنست که چون تعیین خود از نظر ناظر مرتفع شود صفات او همه مسلوب بود بلکه همه تعینات 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 نجه یکی از طایفه گفته است که "الفقر احتیاج ذاتی و فیه استغناء" نام تا اشارت بود با آنکه معامله او درین شهود بنور واجب و سترنی بیسع و بی بهر 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  
مشابہہ 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 گوید: شعر:  
سقتنی حیاً المحب راحة مقلتی و کاسی میا من عن المحسن جلت

صاحب مشابہہ 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 گوید: بیت:

پی هر مستی باشد جاری درین اندیشه دل خون کشت باری

چون گذشت که ماسوی اللہ از نظر صاحب مشابہہ 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 توجیه آن مستفاد 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 منقو  
است تا متفرع بران تمایز گویند که مشاهده اللہ واقع شد و ما سوی اللہ از نظر  
مرتفع گشت. پس سوال میروذومی گوید :

سوال :

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 ثابت است  
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  
بیغیر 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 عبث 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 بیان آورده و گویند که اسم فاعل و موضع فعل مستقبل  
از جهت تنبیه تحقق زوال وجود اشیا فی المال واقع است و اما در نظر بعض عاقلان

از ان 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 متمنع است زیرا که این تجلی قاهر است و  
 سبحات نور او بمجال ظهور غیر نمی دهد فی نفس الامر اگر چه باعتبار کفنه مشود که جز او وجودی  
 دارد و اگر صاحب ذوقی تأمل کند درین کلمات قرآنی و بیانات 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  
 أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ  
 لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَنتُمْ لَتَسْهَدُونَ إِنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ 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 بنظر  
 آیت هویت باید کرد که میفرماید عز من قائل: "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَ"

۱- در اصل: معلوم.

۲- الانعام: ۱۸-۱۹.

الْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ<sup>۱</sup> اُمّی بکل شی من اسمائہ و صفاتہ و شیوناتہ و النسب  
والاصافات والمسماة باياته؛ و بعد ازین سخنان کہ گفته شد غالباً طالب مقصود را  
شبهه در جواب صواب ناظم نباشد کہ می گوید :

جواب :

قدیم و محدث از ہم چون جدایت کہ از هستی است باقی دائمیست  
یعنی بروجہی کہ سابق شد چون قدیم بالذات خداست و آنست کہ هست و محدث  
عالم است و اینست کہ نیست آن یکی موجود حقیقی و (۱۷۱) این یکی موجود اعتباری پس  
چگونه تفرقه نباشد میان قدیم و محدث و خداوند عالم. محدث کہ عالم است حقیقت  
او عدم است متعقل بواسطہ قدیم کہ خداست و حقیقت او وجود است این قدر  
ہست کہ برسبیل مجاز برین معدوم کہ عالم است موجود اطلاق می کنند. چنانچہ بحسب  
حقیقت موجود بر خدای اطلاق یابند و اطلاق موجود بر عالم علی سبیل المجاز از ان واقع  
می شود کہ 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 کہ صوفیہ موحدہ گویند. پس اگر حکم بر وجود موجود رود موجود حقیقی خدا  
و اگر حکم بر عدم معدوم رود معدوم حقیقی عالم است. لاجرم نزد طایفہ چون حکم بر وجود  
عالم کنند گویند اسمیست بی سماء و موصوف بوجود جز خدای تعالی نیست. چنانچہ ناظم  
قدس سرہ گوید :



ہمہ آنست و این مانند عنقا است      جز از حق جملہ اسمی بی مسماست  
 عدم موجود کردد این محالست      وجود از روی ہستی لایزالست  
 مراد ناظم از عدم در مصرع اول عین عالم است و مقصود او از وجود در مصرع  
 ثانی ذات حق تعالی :

۲ نہ آن این کردد و نہ این شود آن      ہمہ اشکال کردد بر تو آسان

چون قلب حقایق محالست نہ عدم وجود شود و نہ وجود عدم نہ ممکن واجب  
 کردد و نہ واجب ممکن پس حکم بر وجود ممکن ممکن کہ روشن شد کہ معدوم است و  
 حکم بوجود واجب کن کہ بیداکشت کہ موجود است و وجود عالم اعتباری دان  
 کہ ممکن الذاتست و بود خدای حقیقی کہ واجب الذاتست و این ہنگام مسئلہ  
 مشکل تمیز میان قدیم و محدث و فرق میان خدای و عالم آسان شدہ باشد اگرچہ  
 "یسیر علی من یسرہ اللہ علیہ" و در تمامی تمیز مسئلہ فرق میان قدیم کہ خدایست و  
 محدث کہ عالم است ناظم مثال نقطہ کردد ان آتش می آورد و تخیل دائرہ ازان  
 تا قیاس رود (۱۷۲) کہ حق تعالی بحقیقت وجود دارد و عالم وجود جز باعتبار ندارد،  
 چہ حق بحقیقت موجودست و ماسوی الحق معدوم، و اسما ماسوی راستمای بحقیقت  
 جز از حق نیست و حق واحد با سامی بسیار ذکر یافتہ است و مراتب عالم اعتباری افادہ  
 و کثرات متوہم کشتہ و لابد چون واحدی را مکرراً ذکر کنند کثیر نماید و کثرت نباشد

۱- F: اسم .

۲- F: ز .

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 کرد  
که میان این هستی و نیستی علاقه ایست بانک 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 محتمل 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 دایمی است که آنرا امکان می نامند  
هر اختلاف ظهور و کثرت احوال که هست از ان علاقه امکانست و علاقهای  
نسب مختلفه زنگارنگ که هم از ان برخاسته است و در ظهور هر یکی فایده  
عقلی آنست که بوحده آن صورت و انعکاس که از هستی در نیستی نمایش  
کرده و 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 کاندرو در سار

برو یک نقطه آتش بگردان  
 یکی که در شمار آید بناچار  
 (۱۷۳) حدیث ماسومی اللہ را بہاکن  
 چہ شک داری در ان کین چون خیالست  
 عدم مانند هستی بود یکتا  
 ظهور اختلاف و کثرت شان  
 وجود ہر یکی چون بود واحد  
 کہ بینی دائرہ از سرعت آن  
 نگردد واحد از اعداد بسیار  
 بعقل خویش این را زان جداکن  
 چو با وحدت دوی عین محالست  
 ہمہ کثرت ز نسبت کثرت پیدا  
 شدہ پیدا ز بو قلمون امکان  
 بو حدانیت حق کثرت شاہد

چون گفته شد کہ ممکنات دلایل وجود حق واحد اند کہ از وحدت ہمہ مصنوعی  
 دلالتی بر وحدت صانع حاصل است ہر آینہ در مصنوعات نظر واقع می شود و درین  
 نظر اگر بزبان طایفہ از ارباب صورت ذکر مجازیات روڈ دور نیست لیکن مستبعد  
 نماید کہ ارباب معنی را آنہا بزبان آید و آن زمان نیز بران حالت فرزند و توابع  
 نمایند پس جای استفسار باشد کہ آیا مقصود ایشان از ان مجازیات مدلولات است  
 کہ اہل صورت فہم می کنند یا چون ایشان اہل معنی اند از ذکر و استماع آنہا مدلولات  
 دیگر قصد کردہ اند ناظم نظم سؤال و جواب می کند و می گوید:

سؤال :

۱-۴: آرا زین .

۲-۴: چو .

۳- کہ با وحدت دوی عین ضالست .

چه خواهد اہل معنی زان عبارت  
 کہ سوی چشم و لب دارد اشارت  
 چه جوید از سر زلف و خط و خال  
 کسی کا ندر مقاماتست و احوال

جواب :

ہر آن چیزی کہ در عالم عیانست  
 چو عکسی ز آفتاب آن جهانست  
 جهان چون زلف و خال خط و ابرو<sup>۳</sup>ست  
 کہ ہر چیزی بجای خویش نیکوست

درین جواب اولاً این مقدمہ کہ گفتہ می شود معلوم باید کرد تا سخن ناظم نیک مفهوم

کردد. این طایفہ برانند کہ اعیان ممکنات عالم ہمہ عکوس و ظلال اسما و صفات واجبند، تم  
 فیضند. و چون جنین باشد ہر آئینہ ازین رو ہمہ مجازیات چون حقیقیات مستحسن بجای خود واقع  
 بود چنانچہ در رخسار صاحب جمال زلف و خال و خط و ابرو و ہمہ درمی باید کہ اگر یکی از آنها نباشند  
 کار آن بیات راست نیاید. پس اعیان عالم برین منوال کہ ہستند (۱۷۴) جنین در خواست  
 و در ایچ چیز نقصی نیست تا در مجازیات و ذکر و استماع آن توان گفت کہ عیبی ہست چنانچہ  
 در جهان اسما و صفات ہمہ اسما و صفات واجب الاعتبارند. درین جهان کہ جلوہ گاہ ممکنات  
 و اعیانست این صورتها کہ واقع است ہمہ لایق با ظہارند مثل صورتہائی کہ در رخسار صاحب  
 جمال ہمہ بکارست چہ اگر در چہن روی نیکاری نرکسان چشم پر حال باشد و برک سبز سوسن ابرو  
 و ریحان خط و بنفشہ خال نباشد توان گفت کہ زشتی ہست و زیبایی نیست و چون

۱- ۴: مرد.

۲- ۴: دارد سوی چشم و لب.

۳- ۴: خط و خال.

۴- در اصل: صورتها.

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 تعینات اسما و صفات الهی که چنانچه از دال مدلول معلوم میشود. ازین  
 مثال حال آن تجلی معلوم می کرد 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 کو نیم مثال اسرار تجلی جلال است و خطا مثال لطایف تجلی جمال و خال  
 بکنه ظهور تجلی و ازین مقدمات انتاج یابد 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 "فَشَمَّ 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 ابروان 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 آنکس که خواهد که بکنه آن ظهور رسد و از انسان آنچه  
 اشبه است در مانعیت ابصار رخ او زلف او است که پهلوی رخ واقع است.

پس النسب آنست که اورا مثال معنی جلال حق دارد بواسطه منع ابصار اگر مانع آنته  
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 وجودی و قهر منع اعیان ازین قول  
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  
در و با قهر حق مناسبت دارد. چنانچه با معنی دوم که جلال اوست توان گفت که رخ خوبان  
نسبت به لطف حق دارد و زلف نسبت به قهر بیت :

صفات حق تعالی لطف قهر است      رخ و زلف تا نرا از آن دو بهر است

وازین 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  
کویند و مراد نه مدلول مشهور او بود که لفظ رخ و آلتست بر دو موضوع از برای او چه اولی  
آنست که مسموعات که الفاظ اند چون محسوسات اند موضوع از برای محسوسات باشد  
وازین جهت ناظم قدس ستره 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 نهایت      کجا بیند مر او را لفظ غایت

۱-۴: چو محسوس آمد.      ۲-۴: لفظ و غایت.

ہر آن معنی کہ شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد اورا  
 پس وظیفہ آن بوذ کہ مثالی چند از صور محسوسات بیاورند و معانی را از باب  
 تشبیہ بانہا بحدہ تفہیم رسانند۔ چنانچہ نظم ناظم بر آن واقع است۔  
 (۱۷۶) چو اہل دل کند تفسیر معنی بہانندی کند تعبیر معنی  
 کہ محسوسات از ان عالم چوسایہ است کہ این چون طفل و آن مانند دایہ است

دایہ داشتن معانی از ناظم اشعار دارد بر انکہ معقولات محسوسات می پرورد و  
 معانی الفاظ را اگر چہ ایہام عکس نیز در نظم هست پس اول لفظ دال اور ما وضع لہ استعمال باید  
 کرد و چون معنی لفظ محسوس بوذ بلوازی کہ دارد شبہات بسیار در ذہن در آیند  
 و تربیت و تقویٰ آن محسوس بنمایند نہ انکہ لفظ در ما وضع لہ استعمال نیابد و بر  
 سبیل تاویل مثل رخ و زلف کفہ شود و قصد معانی کفہ آید نہ بر طریق تشبیہ  
 بلکہ بقصد انکہ لفظ احتمال آن معانی دارد کہ آن زمان مثلا مدلول رخ و زلف نزد ہر  
 کس با احتمال چیزی دیگر شود و عامہ را فہم معانی چون نہ بواسطہ تشبیہ بوذ میسر  
 نگردد بلکہ نزد ہر کس آن لفظ را بہ نسبت با آن معنی کہ او از احتمال قصد کردہ باشند  
 وضعی دیگر بوذ و ازینجا ناظم کفہت بیت :

بزد من خود الفاظ موآل بران معنی فتاد از وضع اول  
 نہ مدلولات خاص از عرف عامست چہ داند عام کان معنی کہ امست

۱-۴: بر

۲-۴: دراصل: ناظم نظم

۳-۴: محسوسات خاص

بس کا ہی کہ خواہند کہ تعبیر از امری معقول کنند محسوس مناسب آن معقول  
بتامثل 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، چنانچہ در تعبیر از معنی  
ظہور مطلق حق در تعینات اسمائی و اعیانی لفظ درجہ کہ محسوسست مناسب آن معقول  
اطلاق کنی چہ در و انکشافی است و در و در و انکشافی و در و نسبت باہر تعینتی خصوصیتی  
در یکی نوازش و در یکی سوزش و در و در و صورتہای خاصہ مثل چشم و مژگان و غمزہ  
آن و ابروی چون کمان عاشق کش و ہمچنین دان در تعبیر از معنی استنار تجلی و در لفظ  
صدع چہ این محسوس مناسب آن معقول افتادہ است پس براد اطلاق تواند یافت  
بنا سبت چہ آنجا آن معنی کہ بیدائی داشت کما ہی بمانعی (۱۷۷) پنهان می کردد.  
و اینجا و در زیر صدع گاہ پوشیدہ می شود و علی ہذا در ہمہ معانی در معقولہ  
والفاظ محسوسہ این حکم دایر باشد. لاجرم ہر معنی کہ باشد برین طرز از عالم معقول مستعداً  
صورتی می شود از عالم محسوس برسبیل مناسبست پس توان گفت کہ الفاظ از عالم عقل  
بامعانی تنزل یافتہ است و باین معنی راجع است آنچه کفۃ اند کہ "الاسماء والالفاظ  
تنزل من السماء"

نظر چون در جهان عقل کردند      از اینجا لفظها را نقل کردند  
تناسب را رعایت کرد باقل      چو سوی لفظا معنی گشت نازل  
بباید دانست کہ تشبیہ من جمیع الوجوہ میان ہیچ دو شیء ممکن نیست یا از جهت



حضایص 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 گویند. 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 اضافتها 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" پس کوئیا الفاظ تشبیه یا نته بر دل او وارد می شود

و بران تکلم می کند اما اینجا چون گفته شد که صاحب مذہب در اطلاق الفاظ مجازیه 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 گویند: بیت :

(۱۷۸) ولی تا با خودی زینهار زینهار عبارات شریعت را آنکه دار

۱-۴: ورین.

۲- فصلت (حم السجدة): ۲۱.

۳-۴: زینهار زینهار.

یعنی بر مقتضای توفیق 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 بوجه تشبیه بود و از آن  
سه حالت یکی حالت فاسد است که شخص از ملاحظه فعل و صفت و ذات خود بیرون آمده  
است بچینیتی که گویا ادراک ذات و صفت و فعل او از او مسلوب است. دوم حالت  
سکر که عقل او بعلبه 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  
بی تا مل 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 الهیه 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 الهیه می‌کنند و بر چه نسق دلالت  
بر مجازات کونیه دارند و اطلاق آن در چه حال بر حقایق الهیه معمول 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 دهد محترمی (محترمی) که بی این احوال آنچه توفیق شرعی در آن وارد  
نشده بر زبان راند شرعاً مستحق تکفیر یا تبدیح می‌گردد، از آن جهت ناظم گفت.

بیت:

که حضرت اہل دلدادہ سے حالت  
 (۱۷۹) ہر آنکس کو شناسد این سے حالت  
 ترا چون نیست احوال<sup>۳</sup> و مواجید  
 مجازی نیست احوال حقیقت  
 کز ان ای یار نماید ز اہل تحقیق<sup>۵</sup>  
 فنا و سکروسہ دیگر دلالت  
 بدانہ وضع الفاظ و دلالت  
 ز نادانی مشو کافر بتقلید  
 نہ ہر کس باید اسرار طریقت  
 مر این را کشف یابد یا نہ تصدیق<sup>۶</sup>

و کفتم نشود کہ چون جمعی از مکلفان استعمال این مجازیات در حقیقیات می کنند چرا  
 ہمہ کس را نشاید زیرا کہ ہمہ کس حقیقیات از تحت مجازیات بحد فہم و افہام نمی توانند رسانید  
 و فہم آن مخصوص بآرباب ذوق و کشف است و کسی کہ ذوق و کشف ندارد باید کہ فہم آن  
 حقیقیات از تحت مجازیات در شان آرباب معنی مستم دارد و تصدیق بران بنماید و اگر چہ خود  
 از اہل صورتست و این مذاق ندارد و اگر دارد ناظم می گوید . بیت :

بکفتم وضع الفاظ و معانی ترا سر بستہ کرداری بدانی

درین بیت تلویحی هست بر آنکہ وضع الفاظ بازاء معانی مطلقا برین وجہ بوزہ است  
 کہ الہام از حق می رسیدہ و بی اختیار الفاظ در معانی مناسبہ از افواہ استعمال می یافتہ  
 چون گفت کہ در ہمہ حالت اہل دلدادہ جاز است استعمال الفاظ مجازیہ کونیہ در معنی حقیقیہ

۱- ۴: پس و خ. ل. شکر سہ.

۲- ۴: وضع و الفاظ.

۳- ۴: ندارد.

۴- ۴: مشو کافر بنادانی و تقلید.

۵- ۴: دوست.

۶- ۴: باید یا کہ تصدیق.

آیة ضابطہ استعمال مقرر می کند می گوید :

نظر کن در معانی سوی غایت      لوازم را یکایک کن رعایت  
بوجهی خاص از ان تشبیه میکن      ز دیگر وجهها تنزیه میکن

مثلاً گفتیم که در آیات 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 <sup>مستند</sup> پس تشبیه کردیم آن چیز را که در آیات بود باین انسان العین که در کونیات واقع است و آن واسطه تبیین که در آیات بود نبوذ، الا آدمی پس گفتیم که آدمی که در عالم آیات چون انسان العین آدمیت در عالم کونیات چه ادا (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 از ان 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 سکر یا دلالت گفته مناسب است که در مستشهد این مجتث 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 نظهای ناظم کتاب که بعد از این در طی اشارات که در هر باب می آید، امثلاً متعدده در طرز تشبیه مذکور مکتوب خواهد گشت. چنانچه خود فرمود :

چو شد این قاعده بیکسر مقرر      نایم ز ان مثالی چند دیگر

اشارت بچشم :

نگرکز چشم شاید جیست بیدا رعایت کن لوازم را بدانجا  
 درین بیت هستی مطلق را تشبیه بشاید کرده باعتبار حضور ادور 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 گشت 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 عینی بود و از لب مرتبه که در و ظهور نفس رحمانی می شود  
 و فی الواقع آن وجود اضافیت 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 ازان احاطه شراب تجلی غیبی چندان

در میدان که صاحب دل را بخودی دست میدهد و بعد از آن سکر و غشیه 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 شده خاریست که بعد از سکر می باشد، مثل این مستی و خمار از کریمه معلوم توان کرد که فرماید عز من قائل: "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ بِبَيِّنَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَا فِي تَرَائِي وَلَكِنَّ الْأُنظُرَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَخَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ" ای بت من طلب التحلی فانه لا اطيعه او اورلی بذالراح فاتی لا اصبر علی الافاقه و بتت بما 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 بیداری 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 ستر آنها بقتضای "اولیائی تحت قبای لا یعرفنم سوائی" خلایق نمی شناسند. پس از مدارک او بام مردم مستورند اگر برین لحنی که درین بیت واقع شده، هر بیتی شرح یابد کتاب مطول شود و در طباع اهل روز کار تحمل تطویل نیست پس

بملاحظہ رغبات در ہر بیتی نکتہ می گزارد و تعمق باہل آن بازی کزارد :  
 ز چشمش خونِ مادر جوکش دایم      ز لعلش جانِ (ما) مدہوش دایم  
 خون در جوش از آنست کہ بمقتضای احاطہ او باستحقاقات چنانکہ بعضی را شرب  
 بقامی چشانہ شاید کہ بعضی را شربت فنا بچشانہ و جان مدہوش از آنکہ در بہت نفس رحمانی  
 اشیا در آنی صد ہزار باقی اند و صد ہزار فانی . بیت :

ز چشم او ہمہ دلما حکر خوار      لب لعلش شفای جان بیمار  
 مکابدہ قلوب اہل اللہ بملاحظہ احاطہ علم اوست و سقامت ارواح طالبانِ تراست  
 و استقامت از مشاہدہ شہود او . بیت :

بچشمش کہ چہ عالم در نیاید      لبش ہر ساعتی لطفی نماید  
 در جنب احاطہ علم او تعین جہانرا کہ از نظر عارفان مرتفع می شود اگر چہ ہر  
 لحظہ از بہت نفس رحمانی عدم مصاف را تقریب می دہد بوجہ مصاف و ہر دم  
 عالم کہنہ نومی شود . بیت :

دمی از مردمی دلما نواز      دمی بیچارگان را چارہ سازد  
 قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، "ان لربکم فی آیام دہرکم نفحات الافتقرضوا لہا"  
 و از ان جملہ باشند نوازش دلہای درویشان بویہب واردات و حل مشکلات طالبان  
 بافاضہ لدنیات . بیت :

۱- ۴ : جانِ ما بہوش .

۲- دراصل : بویہب 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 بوز یعنی ظهور خود بواسطه نفخ روح اضافی در

بدن طینی و ظهور آن مطلق بوزہ باشد درین مقیّدہ بردہ طول کہ مستدئی سجدہ کشته. قال

تعالی فی موضع من القرآن اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ<sup>۱</sup>. و قال فی موضع آخر، "فَاِذَا

سَوَّيْنٰهُ وَ نَفَخْنَا فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لِمَا سَاجِدِیْنَ"<sup>۲</sup> و بدم دادن مراد وعدہ

وصال بوز و آن وعدہ باشد کہ سبب تغیر افلاک شود، چه منظر آن روز قیامت

کہ انتظار لغامی کشند کہ در آن روز مشاهده کنند بی طاقت اند و در ایقاع علامت قیامت

آه آتشین با فلاک میرسانند کہ کی باشد کہ این دود وہی دقان چون آتش موح زند و

بمقتضی، "یَوْمَ تَمُوْرُ السَّمَاوٰتُ مَوْرًا"<sup>۳</sup> از بیش بر خیزد و نور جمال ذی الجلال بی پردہ

معاینہ کردد. بیت :

ازو هر غمزه دام و دانه شد و زو هر گوشه میخانه شد

احتمال دارد کہ بغمزه شوار د الهامات ربانی مراد بوز کہ بواسطه آن مرغ دل

صوفیان بدم ریاضات شاقه می افند و اگر چه ورود الهام نہ بشرط ریاضت است، چه

چندان شراب فیض و اصب بی مشاق و متابعت بردل نیازمندان وارد می شود کہ هر

دلی ازان بسر خود میخانه ایست. بیت :

۱- ۴ : دہد.

۲- ۳ و ۶ : ص : ۷۱-۷۲.

۳- الطور : ۹.



ذغزہ میدہستی بغارت      بوسہ میکند بازش عمارت  
یا بغزہ چنانچہ درین بیت مراد نوری سوزنده باشد کہ چون متکرر می شود آنرا لوامح  
میخوانند و چون بہنایت خود میرسد تجلیات جلال می شود و این نورست کہ ہستی مرید  
می سوزد و حجاب خودی او بتاراج می دہد و در مقابل این نور سوزندہ لذت قرب حق ہذا  
جانش میرسد و زندگی از سر میگیرد. پس بوسہ مراد لذت قرب حق بود:

بغزہ چشم او دل می رباید      بعشوه لعل او جان می فزاید

سلب قلب جذبہ است و سلب عقل جنون. دل درویش مسلوب بان طوالح  
انوار می شود کہ از مقتضی احاطہ حق تعالی مناسب (۱۸۴) استعداد درویش صاحب  
دل فایض است و از بت نفس رحمانی در پی آن طوالح لوامحی ساخت است کہ  
میرست بآنکہ ترقی جان بعالم تجربہ خود از تنزل او بتعلقات بدنہ ازین امر حاصل  
می شود چہ نور آن طوالح است کہ تعلقات می سوزد. پس طوالح غمزہ باشد و لوامح عشوہ:

چو از چشم و لبش خواہم کناری      مر این گوید کہ نہ آن گوید بی

چہ سالک میخواید کہ از قید استعداد و استحقاقی کہ باحاطہ حق تعالی منوط

بیرون آید و از بند اصافہ وجود امکانی برحد لسان احاطہ می گوید کہ مرو کہ راہ باطلا

نداری. قال جل جلالہ: "يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا

مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ" و

۱- ۴: رباید. ۲- ۴: خواہی و. خ. ل: جوی.

۳- در اصل: یہ.

۴- الرحمن، ۳۳.

لسان بے نفس رحمانی می گوید برو که چون از بے نفسی گذشته رحمان است. قال عم نوال؛  
 "يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ" است "إِلَى الرَّحْمَنِ وَفِدَاءً"<sup>۲</sup>

ز غمزه عالمی را کار سازد بهوسه 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 جلالی که تعبیر از آن بهوسه رفته معنی

از ویک غمزه و جان دادن از ما و ز ویک بوسه و استادان از ما

یعنی شعله از تجلیات جلالی در اثناء سالک باقیست و یک لمح از تجلی جلالی در

ابقاء او وافی چه ظهور قیامت که مستلزم فنا عام و بقای خاص است، بیک لمح و بیک

نفس می شود که بغمزه اشارت بسوی آن لمح است و بهوسه عبارت از آن نفس، قال

نعالی؛ "وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ"<sup>۳</sup> و قال جل ذكره؛ "ثُمَّ نُفِجَ

فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ"<sup>۴</sup> و گوئیم ناظم همین قصد داشته باشد:

ز لمح "بالبصر شد حشر عالم ز نفخ روح پیداکشت آدم

تا مثل کردن در آن که چه احاطه ایست حضرت الهی را بر استعدادات و استحقاقات

و چه قدرتی از بے نفس رحمانی بزرگترین بقاء لایق پس از فنا لازم مستعدی نیست

۳- ۴: زمان.

۱- ۲: مریم ۸۵۱.

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 بروی  
 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 مقیہ نکردند کہ از حضرت فیاض باز مانند اگر چه  
 ہستی عالم امکانی فیضیست ربانی لیکن نسبت با تجلی ذات فیاض چون سرابیت  
 در جنب آب و چون خواب مستانست 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 سرودق 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      درو چون آید آخر خواب مستی  
 وجود ما ہمہ مستیست یا خواب      چہ نسبت خاک را بارت ارباب  
 خرد دارد ازین کونہ صد اشکفت      کہ ولتصنع علی عینی چرا گفت

یعنی یا وجود انکہ گفته 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  
 عَيْنِي" 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، "مُزِقْ الْوَارِثَاتِ" است و موسی بنور او در معامله است، چنانچه از عبارت "فَبِیْ یَسْمَعُ وَ بِنِیْبَصْرٍ" 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 اَسْمَعُ وَ اَرِیْ. پس خود باشد که در صورت موسی خود را در دیده شهود خود بر خود جلوه داده باشد (۱۸۶) و وجود حقیقی در چشم شهود مشهود بودن موجود اعتباری و ازین وادی مقدس است، آنچه گفته اند. رباعی :

عشق آند و شنید چونم اندر رک و پست  
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 آینه استعاره کرده شود لفظ زلف را از برای وجود اعتباری بلکه از برای سلسله موجودات اعتباری 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 پس در از است  
چه شاید گفت از آن کو جای راز است

۱- طه: ۴۶.

۲- ف: کان.

مراد از زلف وجود اعتباریست که وجه وجود حقیقی بر اهل دهم و خیال می پوشند یا مراد سلسله ممکناتست از عقل اول تا جوهر انسان و وجه شبه ستر این مراتب 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 تار 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 ظاهری 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 سهاب 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:

مپرس از من حدیث زلفِ چین  
مجنابانید ز بخیر مجابین  
پس مقتضای حال زلف پوشیدگیست بلکه پوشندگی که گاهی روی پوشاند

۱. مجابیند (؟) و. خ. ل. : بجنابانید و مجابیند.

و گاہ 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 کفتم سخن دوش      سر زلف (ز لفتش) مرا کفافر او<sup>۱</sup>

دل جواب داد که زلف از کجی منع راست می کند، راست بیاید گفت چه نمی "اولاً  
تَلَبَّسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكَلَّمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ"<sup>۲</sup> وارد است و راست بی پرده  
آنست که لفظ قد می تواند بود که از جهت امتداد حضرت البیت 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 یکبیت هزار از  
معلوم چه باعتبار حقیقت خود الف است و باعتبار نقوش آفات زمانیه بر و الف.  
بیت :

دل کفتم مرا علم لدنی هوس است      تعلیم کن اگر ترا دست رس است

کفتم که الف کفتم در، 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 ان 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- ف: سر زلفش مرا کفنا که خاموش.

۲- البقرة: ۴۲.

سلسلہ موجودات حجاب نور عظیم است اگرچہ سبب نظم عالم است و حق تعالیٰ (۱۸۸) دلہای خلائق را بسبب آن امور با ہم بیوشکی بخشیدہ و نفوس ناطقہ انسانی

را حرکت معنوی تحصیل کمالات بواسطہ ظہور او دارد، چنانچہ ناظم گفت: بیت:

ہمہ دلہا از دکشتہ مسلل ہمہ جانہا از دہ بودہ مقلل<sup>۱</sup>

السلسلہ پیوستہ کردن القلقہ جنبانیدن:

معلق صد ہزاران دل ز ہر سو نشد یک دل برون از حلقہ او

اقل مرتبہ انکہ نبی و ولی را دل بر حمت خلائق متعلق است و خلائق ازین سلسلہ

بدر نیستند و ازین دایرہ بیرون نہ بیت:

کرد زلفین مشکین بر فشانہ بعالم در یکی کافر ماند

زیرا کہ زلف مأخوذ است از زلفت و زلفت قربت است و کوئی ازان

جست اورا زلف خواندہ اند کہ نزدیک رخسارست و چون نزدیکی موی از دو طرف

رو لیست در ہر طرفی بعضی موی زلفی باشد، باین اعتبار زلفین کفہ باشد و شک

نیست کہ موی کاہی حجاب رو لیست پس جمال حق کہ نور ظہور و جہ مطلق است،

درین مطابقت توان گفت کہ اورا از جلال کہ حجاب عزتست و مشبہ بزلف پردہ است

و آن پردہ بحقیقت از صورت امکان از دو طرف وجود ذہنی و وجود خارجی با مزہ

معقول و محسوس بیابای، "ان اللہ خلق الخلق فی ظلمۃ" ظاہر است اگر این پردہ

مذکور بیکبار از بیش بر خیزد بجای رش "ثم رش علیہم من نورہ" کہ بمقتضای "فمن

۱- ۴: گشتہ مقلل، و. خ. دل بودہ مقلل.

اصاب من ذلک فقد اهدتہ " نتیجہ ایمان بعضی می بخشند غمس نور واقع کرد و کفر  
که ظلمت مطلق مثال اوست مطلقاً بروز و یک کافر مانند و اگر یکبار این پرده حرکت  
نکند ریش نور واقع نشود و نسبت ایمان منقطع کرد و بیت :

و کربکذا ریش پیوسته ساکن      مانند در جهان یک نفس مؤمن

لا جرم چنان باید دانست که ریش نور واقع می شود بر طبعی که در ظلمت گرفتارند  
هر کس را که نوری از آن ریش رسیده از ظلمت کفر خلاص یافت و هر کس را که نرسید دور  
باش و من اخطاه<sup>۲</sup> داغ " فقد ضل " برنا صیغه (۱۸۹) جانش کشید بر مثال زلفین که  
اگر بر فشانده کرد ذرات تاریکهای آن از هم شکافته آید و تلالاء رخسار ازان میانها سر برزند  
بر هر که ازان 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>  
رنک 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 رنک است توان گفت که وایح  
نفحات، " ان لربکم فی آیام و ہر کم نفحات، که الطاف خفیا تست از و در عالم امکان  
و اسرار جمال در ضمن جلال بوی است، چه طایفه کوپند که هر جلالی را جایست و هر  
جلالی را جلالی . بیت :

چو دام فتنه می شد چنبر او<sup>۳</sup>      بشوخی باز کرد از تن سر او

۱- در اصل : بکذا ریش .

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 اگرچه این نیز امتحانی دیگر است  
 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 ممکن  
 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 زلفش چه کم بود که گرشب کم شد اندر روز افزود  
 بقطع تعلقات سلسله ممکنات هر چند خط 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.

۱۴-۳ وگر زلفش بریده شد چه غم بود  
 که گرشب کم شد اندر روز افزود

آن تعلقات در ہم می بیجد و راه آمده های دنیا بر بنده بی بند و تاراه آخرت برو  
کشاده گردد :

نیاید زان او یک لحظه آرام کی بام آورد کاهی کند شام  
سرعت تجلی جلال است که گاه سبب حجاب سالک می گردد تا روز و صا  
بشام بجران انجامد و گاه سبب رفع حجاب او می شود تا شام سلو کشش بصبح  
وصول مبدل می آید . بیت :

ز روی و زلف خود صدر و ز شب کسی باز یجهای بلعجب کرد  
عطا های وصال روزها نیست که از پر تو تجلی جمال چهره کشوده است و  
بلاهای بجران شبها نیست که از مژ تجلی جلال روی نموده است :

کل آدم در آن دم شد محتر که دارد بوی آن زلف معطر  
در آن دم که نمایشهای غریب از سر جلال و جمال و تجلی هر دو ظهور می کرده  
است شک نیست که کل آدم بنسبت خمرت طینت آدم بیدتی تصرف از هر دو  
صفت یافته است اما بنا نسبت تیرکی ظاهر او ملائکه بوی نسبت جلال از او  
بیش شنیدند تا گفتند، "أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ  
نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ"؛ و از رنگ جمال "خلق الله آدم على صورته" اثر می  
ندیدند از آن حق تعالی فرمود، "إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"؛ ناظم نظریافت ملائکه کل  
آدم را نسبت بوی زلف داد و بعد از ذکر کل او دل بنی آدم را همچنین نسبتی برف

داؤ در مشابہت سرعت تجلی جلال کہ گفت . بیت :

دل ما وارد از زلفش نشانی کہ خود ساکن نمی کردد زمانی

و چون ساکن شود کہ اورا دایم در گردش می باید بود تا اسم قلب بر نقد او صادق آید، "مثل القلب کریشته فی فلاة یقبلها الریاح ظہراً لی بطن" و چون دل چنین در گردش بود ہر زمان بہرچہ ساکن درین راہ قرار داؤہ باشد امری در حادثہ شود و فکری در طاری کردد و بسبب سرعت (۱۹۱) تجلی جلال و دل منقلب الحال بنیاد سلوک از سر باید گرفت زہی جان کہ ازی درین کار سازی . ناظم می گوید . بیت :

ازو ہر لحظہ کار از سر گرفتم ز جان خویشتن دل بر گرفتم

و غالباً قلب دل نہ ہمہ از سرعت تجلی جلال است و بس کہ تجلی جمال ہمین سرعت با تجلی جلال دایر است لیکن این قدر هست کہ تجلی جلال منع ادراک تجلی جمال می کند و درین منع عارف از ان تجلی محبوب نیست . پس قلب دل او در احوال بیشتر بود کہ قلب دل دیگران ، و ناظم ازینجا می گوید . بیت :

از ان کردد دل از زلفش مشوش کہ از رویش دلی وارد در آتش

و بعد از ذکر رخسار سخن خط مناسبت پس گفت .

اشارت بخط :

رخ اینجا منظر حسن خداست مراد از خط جناب کبریائیت

حسن الکی جامعیت اسماء حسنی است کہ، "وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ 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 نیست 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 باشد 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 کرمیہ، "فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِيْ فَقَعُوْا لَهَا سَاجِدِيْنَ"، و در خاتم از آیتہ، "قُلْ هٰذِهِ سَبِيْلِيْ اَدْعُوْا اِلَى اللّٰهِ عَلَى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنْ اَتَّبَعْتَنِيْ وَسَجَّانَ اللّٰهِ وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ" و دیگر از فرمودہ، "وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُوْنَ" "ای لایبصرون حسن من تجلی بکمال جمالہ نیک" و کوئی این فارض درین مشہد میگویند :

(۱۹۲) نکل ملیح حسنہ من جمالہا معارلہ بل حسن کل ملیحہ

پس ظاہر شد کہ کبریا بحسن مطلق او راست۔ لاجرم فرمود کہ "اکبریاء ردائی و اعظمۃ

۱۔ الاعراف : ۱۸۱۔

۲۔ الحجر : ۲۹ و ص : ۷۲۔

۳۔ یوسف : ۱۰۸۔

۴۔ الاعراف : ۱۹۸۔

ازاری فمن نازعنی فیہما القیتہ فی النار. ناظم مثال این کبریا کہ لازم حسن اسمائیت خط  
داشته و بیت آئینہ مؤید این معنی است کہ کبریای مذکور از جہت این حسن مطلق  
است:

خوش خطی کشید اندر نکوی کہ از مانیت بیرون خوب رودی

بعد از آن کہ خط را مثال کبریا داشت، در تشبیہ دیگر آنرا مثال بسط روح می‌ارد  
کہ از اثر تجلی ذاتی نشو و نما یافته می‌کوید:

خط (آمد) سبزہ زار عالم جان اذان کردند نمانش در حیوان

و بنا سبت اضافه حیات از روح و بقا کہ بفیض او منوط است او را دار آخرت

خواند با شارت عبارت قرآنی کہ وارد شده: وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوانِ  
لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ. و فیض روح را چشمه حیوان گفتن مناسب بود و بان چشمه  
رسیدن بی قطع ظلمات بدنیه کہ رنگ از محسوسات سلسلہ ممکنات دارد، میسر نیست  
اذان گفت. بیت:

ز تاریکی زلفش روز شب کن ز خطش چشمه حیوان طلب کن

ہر کہ بفیض روحی رسید بترک رسوم بدنیه رسید و گاهی کہ آنها مانند بی نشان  
کسی صاحب آن فیض را بشناسد بانکہ در قدسی آمد است کہ: "اولیائی تحت قبا  
لا یعرفہم غیری" پس خضر از ان بی نشانست کہ بچشمه: "ان رسیدہ است و

جین رسیدہ است کہ ترک رسوم و عادات کفہ است ۱

خضروار از مقام بی نشانی بجو چون خطش آب زندگانی

”واعلم ان بقا الروح الملقاة فی کلمۃ و نخت فیہ لیس الا من فیہ و فیض

النشاة الخضریة لایكون الا من تلک الروح الاصل البنیة“ شعرا خط صاحب

حال تشبیه مخضرمی کند بنا بست اسم خضرمی خود از خضرتی کہ کفہ 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 نیکوان 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 امرآئی زندہ

است و امرآئی از مورد ارادت ورود می یابد کمال قال علت کلمتہ ”انما امرؤ اذا

اراد شیئا ان یقول لہ کن فیکون“ و مرتبہ امرآئی 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 کفہ

نیامد و فی الجملہ رمزی بگوئیم و بگذریم بعضی کفہ اند کہ از خضر مشہور مراد صفت بسط

است ہچنانکہ از الیاس مراد صفت قبض است و این تاویل نہ مستحسن است

نزد جمعی از مشایخ بلکہ شیخ علاء الدولہ سہنانی قدس سرہ سجادہ بسط فرمودہ بودہ ا<sup>ست</sup>

۱- ۴: بخور و خ. ل. بخود.

۲- ایس: ۸۲.

از جهت جلوس خضر زقا اللہ من فیوضاتہ و در شیخہ شیخ المحققین محی الدین  
 عربی مسطور است کہ خضر خرقہ صوفیہ آبخناب را الباس فرمودہ 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 علیہا السلام الی یومنا ہذا کردہ اند فی الجملہ  
 ما را در وجود نشاۃ خضری در روی روزگار هیچ شبہ نیست چہ اگر او نباشد رو حانیت  
 غیر عاقل موسوی را نمی تواند کہ بہ مرتبہ عاشق محمدی رساند پس مرتبہ او را باید دانست  
 و بعضی از حضائیں او تا مگر نشاۃ او را نشناسند مرتبہ او جمع است میان عقل و عشق  
 و از حضائیں اوست کہ افعال و اقوال او مستند بعلل و احکام مخفیہ باشد و آنچه گفتہ شد  
 از آیت، "وَ اِذْ قَالَ مُوسٰی لِفَتٰہٗ لَا اُبْرِحْ حَتّٰی اَبْلُغَ مَجْمَعِ الْبَحْرِیْنِ اَوْ  
 اَمْضِیْ حَقْبًا" و لطایف قصہ موسی و خضر در سورۃ الکہف وارد شدہ است در  
 توان یافت :

اگر روی و خطش بینی تو بیشک بدانی کثرت از وحدت یکایک

(۱۹۴) چہ تا بمشاهدہ ظهور مطلق از حق و مکاشفہ مراتب کونی بتخصیص مرتبہ عالم  
 ارواح نرسند نسبت وحدت و تجویب 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 بمناسبت امکانی انتقال بسایر مراتب  
 کیانی افتد کہ زلف مثال اوست سراسر حال عالم معلوم شدہ باشد و ستر مبہم کہ اعتبار

ہستی عالم است بوجہی و اعتبار نیستی او بوجہی دانستہ آئندہ چنانچہ گفت: بیت:

زرلفش باز دانی کار عالم ز سرش باز خوانی سر مبہم

در بیت سابق از خط کثرت امکانی خواستہ بود و از روی ظہور نور و جوب

درین بیت کہ می آید، ادراج این معنی خواهد کرد کہ اگر بعضی کثرت را مشاہدہ در وحدت

نمایند و آن مشاہدہ مستلزم آنست کہ بتخلیق از حق محبوب شوند، چہ کثرت اینجا بمنزلہ

صورت خواهد بود و وحدت بمنزلہ آئینہ و تا صورت می بینند آئینہ نمی توان دید من

مشاہدہ وحدت در کثرت دارم و این معنی مستلزم آن بود کہ آئینہ کہ اینجا بمنزلہ کثرت

دیدہ نشود و وحدت کہ اینجا بمنزلہ صورتست دیدہ کردہ. پس بحق محبوب از خلق با ہم

و کو باش کہ مقام جمع سالک را بہ از مقام تفرقہ پس گفت:

کسی کردگر خطش از روی نکو دید دل من روی او در خط او دید

و باید دانست کہ ظہور نور و جوب را اولاً بہفت اعتبار کلی لازم است کہ آن صفات

سبعہ است حیوۃ و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام و اعتبارات دیگر صفات

از تحت این کلیات جون جزئیات در تصور می آید. لاجرم گفت:

مکر رخسار او سبع المثانیست کہ ہر حرفی از وی بحر معانیست

نہفتہ زیر ہر موتی از او باز ہزاران بحر علم از عالم راز

و درین نظم ملاحظہ کثرت در وحدت کردہ چون خط بر رخسار و افراد کثرات چنان

انکاشتہ کہ تارہای (۱۹۵) موی خط و در میان ہمہ نسبت بکلی بودن و جزئی بودن



ثابت و اگر گویند سبع المثانی هفت دو دو باشد و تو گفتی که مراد صفات سبعه است،  
 کوئیم که در هر مفهومی ازین مفهومات که امور کلیه اند، جهت و جوب و جهت امکان  
 هر دو ملحوظ است و لهذا نظر بنسب الیه جانی میگوئیم که علم قدیم و جانی میگوئیم که علم  
 حادث و قس الباقی علی ذلک و از میان ممکنات حقیقت انسان باین صفات سبعه  
 آراسته است من حیث المجموع و در صورت او نیز از خط عارض و مثرکان و مثل آنچه  
 در حیز مطابقته توان آورد دلایلی بر سبع المثانی هست، چنانچه بعضی از مولان (مولانا)  
 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 بید است آن لطیفه که دانی

دُر 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 توان  
 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 بیوند. قال تعالی، وَكَانَ  
عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ؛ و بیان تعلق قلب که نفس ناطقه انسانست بآب نطفه از جهت  
آنکه تا ثیرات نفس ناطقه در بدن بواسطه نفس حیوانیست و ناچار آن بخارا 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 تقیبات خود بصورت علقه و مضغه و عظام تمام کرده بود و بسر، ثُمَّ  
أَنشَأْنَهُ خَلْقًا آخَرَ، نفس ناطقه تعلق بدو یابد. "قَبَّارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"  
اکثر حفظ 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 مقیدی 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 تانهایت افلاک همه  
زاده اوست و خط نقش قلب آدم که دل صنوبری باشد هم از و صورت بسته است

۱- صوره : ۷ .

۲- المؤمنون : ۱۴ .

با خط نفس و قلب آدم چنانچه در بعضی نسخ نوشته اند همچنین از طبیعت اوست  
 که غالب در ترکیب آدم ازین 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 خط  
 هر دو عالم ظاهر ملک و باطن ملکوت خواسته باشد که بقا آن متفرع بنظیر نفس  
 کلیه است و خط 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 متفرع بر آن نقطه بسیط  
 بود و اگر نه این معانی مقصود ناظم بوده که گفته شد مثل است که المعنی فی بطن الشاعر  
 بیت:

ازان 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 تبا هستی همه از سیا هستی دلست  
 و هر چند میخواهد که ازین سیا هستی بدر آید برون شده 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 میرسند و از وحدت عقل کل بوحدت واجب وحدت در وحدت هیچ تمیزی نمیکنند

چنانچه در سیاهی تمیزی نیست. پس حال دل که از عدم تمیز تباہست چگونه به شود که او عکس  
خال سیاه بسیط است و در و راه تمیز 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 روز دغدغه نشود که نفس کلمه نقطه ایست و عقل کل نقطه 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 عکسیت نه اصلی و عقل همچنین عکسیت

نه اصلی و اصل وحدت و عکس از ناشی و در و مضمحل ناظم چون در منزل بساطت اشارت

بمضمحل کثرت کرد و گفته 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 گشت پیدا

که فنون جنون از و در تقلب این احوال مشاهده میرود :

و یا عکس دل آنجا شد هویدا

(۱۹۸) چه آن خال بسیط مشکین است و مشک از خون. پس شاید که او بطریق

عکس از خون دل ماصورت بسته باشد ؛

دل اندر روی او یا اوست خود دل

نظراً قَائِمًا تُولُوا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ، دل اندروی او باینکه باشد یا خود بمقتضی،  
 "لا یسعر یعنی و سمانی و لیسعی قلب عبدی المؤمن" اورا در دل بوذن می شناید:  
 این پوشیده کشت این راز مشکل

زیرا که دلایل و قرائن متعارض اند :

اگر هست این دل (ما) عکس آن حال جرمی باشد آخر مختلف حال  
 و بساطت حال اقمقنای 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 :

کسی چون چشم مخمورش خرابست

درین مصرع تلویحیست بعلیه احوال دل و مزید افاضه فیض بر انسان :

کسی چون زلف او در اضطرابست

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 :

کسی مسجد بود کاهی کشت است کسی دوزخ بود کاهی بهشت است

بر دل چون فکر طاعت غالب است مسجد است و چون خیال معصیت مستولست

۱- البقرة: ۱۱۵، در آل باینا تُولُوا...

گشت است، چون آتش هوا در افروخته است دوزخ و چون نور خدا درو  
تجلیست بهشت :

کسی روشن چو آن روی چو ماه است

زمانیست که آن عالم علوی برعکس افکند :

کسی تاریک چون خال سیا است

کاهیست این که صفات بشری که از ظلمات عالم سفلیست بر مستولی گردد

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 :

کسی برتر شود از سفتم افلاک      کسی افتد زیر توده خاک

درین بیت اشارتست بعروج و نزول یا وجد و فقد یا جمع و تفرقه یا سیر و وقف

و کل ما هو من قبیل المذکور :

(۱۹۹) پس از زبده درخ گردد ذکر بار      شراب و شمع و شاد را طلب کار

احتمال دارد که درین بیت اشارت بعقده سالک باشد، چه سالک را گاه است

که عقده ها پیش می آید از عشق مجاز و تلون حال و وقوع در مناهی بدور باشی قهرائی

نعوذ بالله من ذلک و بیم آن هست که مبادا آنها مقدمات خذلان باشند که سالک

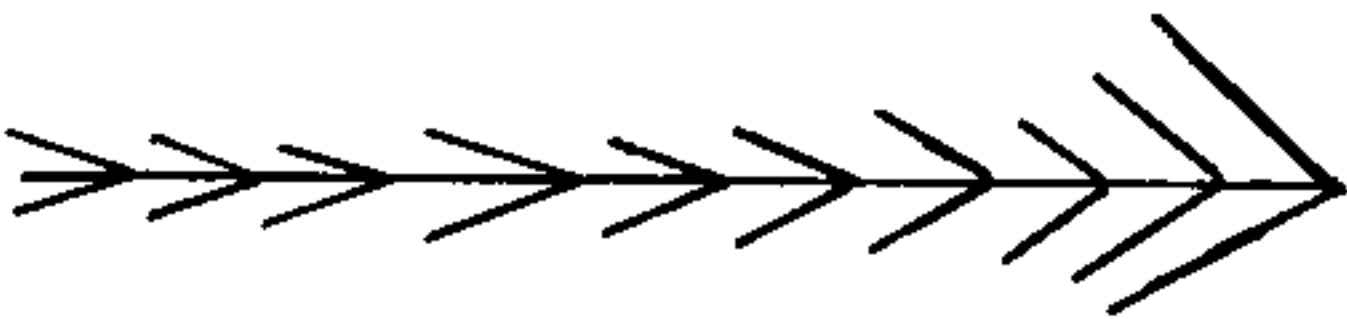
را به آب سیاه دریای تباہی فرو برد و هرگز با سر نیاید. چنانچه شیخ سعدی فرماید.

بیت :

درین دره کشتی فروشد هزار      که بیانش تخته بر کار

و امید آن نیز می توان داشت که از آن عقده چون شیخ صنغان بگذرد و بر تخته

گذشتن تا مراد حق تعالی از ایقاع آن واقع چه باشد رفح حجاب نوری و کسرانایت  
او در صفات ملکی یا معرفت طرق حق و باطل بعلم اختیاری در مواقع آثار اسما، جلالی و  
جمالی و لعمری که از سزار یکی و از صد سزار 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 هیچ مقدار از راه خدا بواسطه  
قدم هوا برکناره نیفتد و راه خدای شرع پاک حضرت مصطفی است صلی اللہ علیہ وسلم  
چه آنست منہاج عدل و صراط مستقیم چنانچه ابن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کند.  
"قال خط لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطا ثم قال ہذا سبیل اللہ ثم خط خطوطاً  
عن یمنہ وعن شمالہ وقال ہذہ سبل علی کل سبیل منہا شیطان یدعو الیہ وقراءہ "وَأَنَّ  
هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ" الآية. رواہ جماعة والثقات. و مثال آن  
خط چنانچه در کتب حدیث کشیدہ اند اینست:



و بعد از آنک معلوم است کہ اجتماع شراب و شمع و شاہد مجازی کہ خمر و اسباب  
منہی بود، هر کس را کہ واقع است از دعوت شیطان است و اگر ذکر آن اسامی  
از صاحب عالی شنوند (ب. ۲) کہ منظوم یا منشور یا بر زبان او گذرد یا از غیری اصفا  
نمایند و نیز تواجہ بر آن فرمایند، قرینہ حاصل بود بر آنکہ آنها نزد او اشارت نیست بسوی

معانی که داخل (داخل) با صور منویته ندارد چنانچه ناظم ابراز بعضی از آن مشارالیهما  
میکند درین سوال و جواب .

سوال :

شراب و شمع و شاید را چه معنی است      خراباتی شدن آخر چه معنی 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 مشاهدہ 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 بملاحظہ مشاہدہ 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 اشارت دیگر دارد و در ہر مرتبہ

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 بر دل موسی شد شرابش آتش و شمعش شجر شد

شعلات جذبہ در دل موسی نیاویخت الا از ظهور نور مطلق در صورت مقببہ  
چہ مقصود او در صورت آتش اتی آنست ناراً جلوہ فلانما آتھا نودی یا موسی  
إِنِّي أَنَا رَبُّكَ<sup>۱</sup> بنیاد مناد و چون لذت روحانیش از ان آتش بمنہا رسید باعتبار  
آن لذت آن آتش چنانچہ شاہد او بود، (۲۰۱۱) شراب او کشت و چون بہا  
آتش از شجر "مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَأْمُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"<sup>۲</sup> 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 بہان 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 آری“ که در تفحص بعض صحابه اشارت بآن فرمود، آن زمان بر افروختند و در نشانهای ”لَقَدْ دَرَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ“<sup>۲</sup> که مشاهد آن غیبی بودند آنجا بیدزه ”تَأَزَّاعَ الْبَصْرُ وَمَا طَعَىٰ“<sup>۳</sup> آنچه دیدنی بود بوصف ”رأيت ربِّي في أحسن صورة“ بیدید و چون هر صاحب حالی بقدر مرتبه خود از تجلیات الهی شاهد و شمع و شرابی یافته و تجلیات را زوال نیست، اخوان صفا که درین زمان باشند از طور ولایت که ختم نشده اگر نصیبی بخوبند بیابند . بیت :

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر  
مشو غافل ز شاهد بازی آخر  
شراب بیخودی درکش زمانی  
مگر از دست خودیابی امانی

بیخودی را شراب ازان گفته که درو شدۀ مطربه دل است و زوال احکام عقل معاش و عدم فرق بین مظاہر الاشیاء فلا یعلم الارض من السماء، و از وصف بیخودی معلوم شود که اگر ساک را سکر و ذهاب و غیبت دست ندست 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 ستارت و در چشم به بیاله بملاحظه

۱- الاسراء (بنی اسرائیل) : ۱ .

۲- التجم : ۱۸ . ۳- التجم : ۱۷ .

۴- ف : مکش .

۵- در اصل : شکر .

صورت حدقہ دیگر جامع میان روی یار و چشم مست بادہ خوار و میان جام و بیالہ توسط  
و تسبب است کہ چنانچہ بواسطہ جام و بیالہ شراب میخورد بسبب نظر در دایرہ کون و مشاہدہ  
(۲۰۲) ظہور نور مکون در و ناظر لذت معنوی می یابد و مست می گردد و از خود می رود و  
غایب از خود می شود و این معنی کہ ناظم درین بیت قصد کرده از دو بیت اول قضیہ  
فارضیہ مستفاد است کہ فرمودہ :

سقتنی حیا الحب راحة مقلتی	و کاسی حیا من عن الحسن حلیت
وبالحدق استغنیت عن قدحی من	شما یلها لا من شموی نشوتی :
شرابی را طلب بی کاسہ و جام	شرابی بادہ خوار کاسہ آشام

درین بیت نفی شراب صورت بواسطہ نفی ساغر و جام لازم آمد و اثبات  
شراب معنی و صفت او کہ چون آن خورده شود لذتی کہ از شراب کنده و ساقی بندہ  
نفس امارہ رامی بوذ آخر شود و آن زمان شراب نباشد الا تجلی الایات از وجه  
مطلق بعد از فنا و کونیات و محو آن از روی زمین دل بنسبت "کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا  
فَاِنْ وَيُنْفِقِ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ" خوش کسانی کہ شاربان  
خمر بی خارند "وَسَقَلَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا" چه لطیفه ایست ظہور

۱- در اصل : استغنیت .

۲- ۴ : ساغر .

۳- ۴ : شرابی بادہ خوار و ساقی آسام .

۴- الرحمن : ۲۶-۲۷ .

۵- الانسان (الذهر) : ۲۱ .

صفت شراب معنی کہ چنانکہ آب ظہور رافع حدث و خبت است، این شراب نیز آشامند  
 خود را پاک می گرداند از حدث خودی و خبت خود بینی، چنانچہ ناظم گوید:  
 شرابی خور ز جام و جبہ باقی      مستقم رستم او راست ساقی  
 ظہور آن می بود کز لوث مستی      ترا پاکی دهد در وقت مستی

چون کسی را این باذہ دادہ 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 ہمہ شطیاتی "انا الحق"  
 و "سبحانی" و "لیس فی جنتی" باشد، اہل ظاہر بر او انکار کنند، ملحد و کافر و بد مردش خوانند.  
 این ملامت نسبت با او از اسباب کمال او شود و نسبت با ملامت کران از اسباب  
 نقصان ایشان و بر فرض کہ کسی وقوع این حال را ظلمت این شطیاتی جاہلیت و  
 کناہی چون باستغفار حجاب دکنہ او مرتفع کرد، قریب او بمقتضی "التائب من الذنب  
 کمن لا ذنب له"، نزد حق تعالی همان بود کہ بیش از بعد بود (۲۰۳) و فایده او را حاصل  
 کشتہ کہ حجاب ظلمت شناختہ باشد و بان رسیدہ داران کز شتہ و بحر و فنا او را بد  
 آن حال شد اما حجاب نور و قوت بر ظاہر کہ منافات با شطیاتی دارد چون صاحب  
 خود را بکبر و انانیت آورد بسبب آن از قریب حق دور کرد و در خودی و خود نمائی باشد، لاجرا  
 صاحب ظلمت اول و بحر، نیستی آخر آدم مشرب بود و صاحب نور اول و غرور وستی آخر شیطان  
 طور باشد آن یکی از ظلمت یافتہ مقصود و این یکی از نور کشتہ مردود تا ناظم تحریریں بکشیدن  
 شراب بخوردی میکند و چشیدن چاشنی شطیح کہ از تخمین مزاج دل حصول می یابد میگوید:

۱- ف: ظہور آئی بود.

بخوری وارہان خود را ز سردی      کہ بدستی بہ است از نیک مردی  
کسی کا فاد از در گاہ حق دور      حجاب ظلمت اورا بہتر از نور  
کہ آدم را ز ظلمت صد مدد شد      ز نور ابلیس ملعون ابد شد  
اگر آئینہ دل را زدو دست      چو خود را بیند اندوی چہ سود است

این بود اشارت ناظم درین ابیات کہ گفتہ شد نہ انکہ کج طبعان فہم می گفتہ نعوذ باللہ  
ہرگز موئن عارف کس را بشر بخر کہ ام الجناہیست نخواند پس از حجاب ظلمت کہ گفتہ  
البتہ اصافہ تجلی عظمت بطریق شطح بسوی انانیت ساک خواستہ و از توبہ رجوع از انانیت  
چنانچہ از حال سلطان العارفین طیفور نقل می کنند کہ بعد از گفتن "سجانی" استغفار می کرد بلی توبہ  
از انانیت معتبر بہنیر مشکلم لازم است زمین کہ "سجانی" "وَأَرِنِي" آخر باستغفر اللہ و سجانک  
تبت الیک" بازی شراب طہوری کہ مستی عاشقان شطاح از انست ہر گاہ کہ از تجلی و جہانی  
ساقی دُستِکُم رُجُومِ عکسی برومی افتد ستر الاب قوۃ ازلیہ در روح القدس صوتہ و انا نطفہ ظہوری  
می کند و صد ہزار روح قدسی یعنی حجاب در ان شراب بر شارب آن مکاشف می کرد  
کہ در زیر قباب آن ارواح نشأۃ کمل اولیا متواری پردہ عزت (۲۰۴) "اولیائی تخت قبائی"  
اند. بیت :

ز رویش پرتوی چون در می افتاد      بسی شکل جهانی بروی افتاد

۱- ۴: کوافتہ.      ۲- ۴: چو او. خ. ل. بگر.

۳- ۴: دراصل: انکوز.      ۴- الاعراف: ۱۴۳.

۵- الانسان: ۲۱.      ۶- ۴: بر.

۷- ۴: جہانی.

جهان جان درو شکل جابست      جنابش اولیائی را قابست  
 متان این شراب در سلسله موجودات بنوبت نوشتا نوشش در گرفته اند؛ اول  
 چاشنی آن بکام عقل کل رسیده است که از هستی مطلق، اولاً بود بیط او صورت  
 نمود بسته و دیگر نفس کل که هم بوصف بساطت بوساطت او تائیش یافته و اصنافه 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 موجوده  
 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 بنون او  
 چنانکه کویذ بیت :

شده زو عقل کل حیران و مدبوش      فاده نفس کل را حلقه در گوش  
 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 کلمها افراد بنی آدم ریخته است اما طایفه را صاف رسیده  
 و فرقه را در دای و جمعی را آمیخته خرد و فرشته و جان در صفا صاف هم کاسه اند اما هر

۱- ۴: جهان و جان.

۲- ۴: جابش.

۳- در اصل نوشته.

یک راسر آوازی بگل افتاده است و نبوی جزا با ساقی در مخا طبه اند خرد هاراه  
 مباحات می پویند که هر کس را که ازین باذہ بچشانند از حال ما چه داند و ما یذکر الّا  
 اولوالالباب، فرشتگان ستر مرتبه باز میجویند که، "أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ  
 يُسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" (۲.۵) جانها از شان خود باز  
 می گویند که ما یم مخصوصان "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" هوا و زمین و آسمان روی در  
 روی هم آورده هر یک رازی باز سر می آرند، هوا از عزت خود دم میزند که "لا تسبوا الریح فان  
 من نفس الرحمان" زمین قدم در بساط بیان کرامت خود می نهد که در شان من آمده است  
 که "وَالْأَرْضُ فَرَشْنَاهَا فَانْعَمِ الْعَالَمُ دُونَ" آسمان دست در مدحت بالامی زند که  
 مرا همین بس که حکایت حال من شده است کریمه و السماء بینناها یأید و انا لموسعون  
 ایادی این باذہ آسمانرا بچرخ آورده و در طلب مزیدی می کند و دل انسانرا در هوس  
 این نشوه بباذہ تا ناظم می گویند. بیت :

فلک سرکشته از وی دزدی کا پوست  
 ملائک خورده صاف از کوزه پاک  
 هوا در دل به امید یکی بوست  
 ز جرمه ریخته در دی برین خاک

۱- البقرة، ۲۶۹، البقرة: ۳۰.

۲- الاسراء: ۸۵.

۳ و ۴- الذریت: ۴۸ و ۴۷.

۵- ف: میگا پوی.

۶- ف: بوی.

۷- ف: بجرعه.

درین بیت اشارتست بجزد جواهر ملایکه از مواد و بزمید کثافت ماده خاک از  
میان مواد عالم کون و فساد :

عناصر کشته زان یک جرعه سرخوش      قناده که در آب و که در آتش  
و هم از جنس جرعه که بنجاک ریخته اند، سایر عناصر را بکیفیات مادی مست و  
متکیف گردانیده اند، در عرقاب مستی بغرق آب بیطاقتی 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 اگر چه آدمی از خاکست جرعه بنجاک رسیده که در آدمی نشوئه او سبب  
عروج بر افلاکست با وجود این که گفته شد که نصیب خاک از دردی شراب فضا است  
آن دردی اگر چه بنسبت با جرعه عقول و نفوس و ارواح مجرد تیره است اما در  
ذات خود چنان صافست که از تلالا او صفا در عناصر بیدامی گردد و مواد آن وقت  
بیدامی کند بچشیتی که در کموت 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 شراب این شراب (۲۰۶) تحقق داره و اختلاف مطالب  
نیز همه بواسطه او واقع است چنانچه ناظم نظم می گوید. بیت :

جانی خلق از دسر کشته دایم      ز خان و مان خود بر کشته 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 معاوکه حکیم الہیت :  
 یکی از نیم جرعه کشته صادق      یکی از یک صراحی کشته عاشق  
 در آنجا کہ فیض مثل جرعه ایست مستفیض را صادق میخوانند چه وقوع حرارت دل  
 بسوی مطلوب متحقق است و طلب هست امانہ بافراط و آنجا کہ فیض مثلاً بقدر یک  
 صراحی مقدر است مستفیض را عاشق می داند زیرا کہ حرارت و طلب بغایت رسیده  
 است و افراط این معنی عشق است پس درین عشق بجائی می رسد کہ تعبیر از آن ناظم  
 قدس سرہ باین عبارت میفرماید کہ می آید :

یکی دیگر فرد برده بیک بار      می و میخانہ و ساقی و می خوار  
 کشیده جملہ و مانده دهن باز      زہی دریای دل رند سر افراز  
 در آشامیدہ ہستی را بیک بار      فراغت یافتہ ز افسار و انکار

لذت از می معرفت جمع اسما اورا حاصل شد و عشقتش آخر نشد دیگر لذت  
 معرفت اصل دل کہ جای ادراک معانی اسماء الہی و کیانی و انسانیست روزی جانش  
 کشت و عشقتش بپایان نیامد پس لذت معرفت جناب الہیت و حضرت  
 و احدیت کہ ساقی "وَسَقِّمُ رَبُّهُمْ" اوست نصیبتش افتاد و ہچنان عشقتش باقی  
 ماند، چه جای انکہ لذت از مشاہدہ ہستی مطلق دارد و ہنوز طلب لذت می کند و درین  
 طلب احوالی کہ او را واقع می کرد ذکاھی عامہ را بانکار می دارد و گاہی بافترار

۱-۴: خم و میخانہ، و. خ. ل. می. ۲- الانسان : ۲۱.

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 ظاهری 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 (۲.۷) اشارت باین معنی دارد که گفت:

شده فارغ ز زهد خشک طامات گرفتہ دامن بپیر خرابات

مراد از بپیر خرابات اینجا کاملیست که مرید را برک رسوم و عادات می دارد و نهایت این ارشاد مؤذنیست بانکه راه فقر و فاقی سپارد و لذت در کلام آئینه باین معنی اشعار هست چنانچه گفت:

(اشارت بخراباتیان):

خراباتی شدن از خود رهاییست خودی کفرست اگر خود پارسائیت

خرابات علم آن دور مجتهد است که در آن رنود و ادبش بلاهی و مناهی مشغول می شوند و اسباب آنها آنجا آماده است و اتصاف آن بخرابی 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 نیکبانی به بدنامی افتاده اند و خانه اعمال هالک خراب و سیاه 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.

۱- در اصل: اشارت بچشم.

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 متره از اینجا گفت: بیت:

نشانی داده اندت از خرابات که التوحید استقاط 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

چه این مقام است که در صورتها منطوی و محو میشود پس ساکنان آنجا از فانی

صور زمان و مکان و اخوان بمعانی لازمان و لامکان و لاتعبین میرسد چنانچه از

آستان به بنیان رسد :

خراباتی خراب اندر خرابست که در صحرای او عالم سرابست

بلی مقام فنا جینست زیرا که اول در او خرابی افعال سالک واقع میشود،  
دیگر خرابی صفات، دیگر بجلی رفع تعیین ذات او و در این مقامست که سالک  
معلوم میکند که ماسوی الله که از نظر او مرتفع شده خود هیچ نبوده بکده نمایشی بود که مینمود،  
چنانچه سرآب که مینماید که آبست و نه آبست. بیت :

خرابا تبست بیخه و نهایت نه آغازشش کسی داند نه غایت

زیرا که هم چنانکه هست مطلق را بعدی مقید نمیتوان کرد، نیست مطلق را نیز به نهایتی  
باز نمیتوان بست و کمال مقام فنا در آنست که سالک از اصناف فنا بیرون آید و  
این معنی جز مشاهده سر عدم مطلق نیست و در هر مرتبه این مشاهده فانیان مطلق صاحب  
مقام باشند 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 میباشد نلیم  
ایما به نفی آن خواهد کرد و در اثناء رفع قید احوالی که اکثر آن طاری میگردد و اشارت بسوی  
آن خواهد نمود و ترکیب قیود و تغلب احوال چون بی می بخودی و غیوبت از تعیین  
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 در سال در وی میشتابی  
نه کسرا و نه خود (را) بازیابی

کسی اندر او بی پا و بیسر  
همه نه مومن و نه نیز کافر

نراب به خودی 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>۲</sup> طامات  
بهوی در دنی از دست داده

عصا و کوزه و تسبیح و مسواک  
کرد 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 پاد سر چون چرخ گردان

بهر نغمه که از مطرب شنیده  
بدو و جدی از ان عالم رسیده

سماع جان نه آخر صوت و گفت<sup>۳</sup>  
که در هر پرده تری نهفت<sup>۴</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: شگرفت.

ز سر بیرون کشید دلق ده تو  
 مجرد کشته از هر رنگ و هر بو  
 فرو شسته بدان صاف مرق  
 همه رنگ سیاه و سبز و ازرق  
 یکی بیانه خورده از می صاف  
 شد زان صوفی صافی زاوصاف  
 بجان خاک مزابل پاک رفته  
 ز هر چه آن دید از صدیک نرفته  
 گرفته دامن رندان خمار  
 ز شیخی و مریدی کشته بیزار  
 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 خسیه جان بمرت  
 است که با اشیاء نفیسه و در این حال تتبع رندان معنوی که مستان شراب تجلی  
 اند می کند که تجلی چون مخصوص به منطری دون منطری 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  
 مزاح 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 و وجهه الا کرم جنین بوذو است. لاجرم دل (در؟) امر خلافت  
 ظاهری دیگران در شان او اندیشه می نمودند که چون با همه ذرات بشال آفتاب عالم  
 تاب در میانست مبادا که از و کار خلافت هتیا نکرد و حال آنکه چون هیچ چیز قید

۱- F: چه جای زهد و تقوی این چه قید است

چه شیخی و مریدی این چه شید است

اوست بیچ چیز در بیچ امر نیز مانع او نباشند و اوست که صاحب جمع مراتب است  
و خداوند القاب و مناقب مولانا روم گوید :

جمع صورت با چنان معنی مؤثر نیست ممکن جز سلطان 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 ترازه

می تواند بود که بت و زتار و ترسانی ظاهر خواسته باشد که چون ریا شرک خفیت  
و این اشیا از لوازم شرک جلی آن دیرتر زایل شود بواسطه بطانت و این زودتر بسبب  
ظهور. پس این امور مذکور به از ریا بود و می شاید که از بت و زتار و ترسانی امور معنوی  
قصده کرده باشد چنانچه در سوال آینده اشارت بان می کند و میگوید :

سوال :

بت و زتار و ترسانی درین کوی همه کفرست اگر نه چیست بر کوی

جواب :

بت اینجا منظر عشقت 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 گوید مراد از بت درین اصطلاح منظر عشق است  
پس توان گفت که باین منظر عین عالم خواسته اجمالا یا اجزا و اعیان او تفصیلا

۱- ف: بر

۲- ف: وگرنه.

(۲۰۹) یا خود مراد نوع انسان بود با قصد افراد جمعا و تفصیلا یا فرد اکمل. قاسم الانوار  
کوید این ابیات. بیہ :

ای بت بیار من نام تو امر زجیبت	ای دل دلدار من نام تو امر زجیبت؟
ہر دو جهان نام تو قصہ و بیجام تو	ای مہستیار من نام تو امر زجیبت؟
اول و آخر توئی باطن و ظاہر توئی	قاسم انوار من نام تو امر زجیبت؟

و چون معنی بت در این اصطلاح معلوم شد بیاید دانست کہ اگر وجودت  
مطلق درین بت مشاہدہ رود روی بجانب این بیت (بت) کردن ممنوع نباشد والا  
خواہ صورت عالم و خواہ صورت آدم کہ چون حجاب و وحدت مطلق شود ازان روی  
بیاید کرد ایندن. مولانا میفرماید. بیت :

بت پرستی کر بمانی در صورت      صورتش بگذار و در معنی نکر

و بملاحظہ وحدت حق چون ملازمت منظر او کند خدمتی شایستہ و طاعتی  
بایستہ بود و زنا و موحدان آن باشد و درین مشہد کفر و دین ہر دو برادر کریا  
عزت ہستی مطلق و قوف کردہ اند و پرستش پرستندہ از حجاب ایشان در گذر  
است و بعین توحید رسندہ و اشارت باین معنی میکنند کہ می کوید. بیت

چو کفر و دین بود قائم ہستی	شود توحید عین بت پرستی
چو استیا ہستی را مظاہر	از ان جملہ یکی بت باشد آخر
نکو اندیشہ کن ای مرد عاقل	کہ بت از روی ہستی نیست باطل

۱۔ دراصل : ظاہر و باطن .



بدان کایزد تعالی خالق اوست  
وجود اینجا که باشد محض خیرست

ز نیکو هر چه نیکو گشت نیکوست  
اگر شتر نیست در وی آن ز غیرست

باید دانست که مراد او غالباً از مضامین این ابیات واللہ اعلم بالسرائر  
آنست که هستی مطلق که نزد او عین حق متجلیست ظهوری عام در مراتب موجودات  
با سرها که نه موجودند بمنزله او و اعتبار وجودشان می رود دارد و هر موجودی  
ازین معتبرات منظرست باعتبار ظهور وجود مطلق در (۲۱۰) و ظهور وجود مطلق  
امرست حقیقی اما اضافه آن ظهور بسوی این منظر امرست 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 اگر کوئی در منظر ظاهر است لا باس به، و ازین ظرفیت  
معقوله حلوی لازم نمی آید بتخصیص که منظرست 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 منظرست ظهور وجود مطلق ازین حیثیت چه معقولات و چه محسوسات چه ذہنیات

۱- ۴: صادر.

۲- ۴: اینجا.

و چه خارجیات همه را ثابت است و همه در امر منظر بوذن مساوی اند و چون اعتبار  
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  
ظہور او خیر محض است و چون معلوم شد کہ مظاہر در اعتبار عقل حکم بوجود شان میروند  
اگر اعتبار شان نکند نتوان گفت کہ وجود مطلق را ظهور نیست، چه او بی اعتبار مظاہر  
محقق است و متحقق ظاہر بنفسہ باشد. پس ظہور او را کہ نسبت بمظاہر معتبرہ  
داذہ 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 داذہ نشد، حکم بوجود شان نرفت،  
پس مظاہر ظاہر بظہورہ باشند نہ ظاہر باعیانہا و ازین تقریر متفطن بدانند کہ  
مشاہد حکم و جوب و امکان در وجود واجب تعالی و وجود ممکن چیست؟ و ممکن  
بعینہ نہ متحقق است و بظہور واجب متحقق و واجب تعالی بعینہ متحقق و در  
ممكن 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 انکہ میگویند  
وجود مطلقا یعنی در واجب و در ممکن خیر محض است و چون این چیز محض در ہمہ موجود  
است، خواه سفلیات و خواه علویات خواه ظلمات و خواه نور و وجود ہمہ منظر مطلق

را که حضرت حق است تعالی شانہ ستایشش باید گفت بر وہی کہ در قرآن مجید فرمودہ است:

”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ . الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَ  
 جَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ثُمَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا اِبْرٰیہِمَ لَیَعْدِلُوْنَ هُوَ الَّذِیْ  
 خَلَقَ مِنْ طِیْنٍ ثُمَّ قَضٰی اَجَلًا وَّ اَجَلًا مُّسَمًّی عِنْدَہٗ ثُمَّ اَنْتُمْ تَمْتَرُوْنَ وَ هُوَ  
 اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَ فِی الْاَرْضِ یَعْلَمُ سِرَّکُمْ وَ جَہْرَکُمْ وَ یَعْلَمُ مَا تَکْسِبُوْنَ“ . شرح

سخن وجود و خیریت او و ظهور او در مراتب و تعیین مظاہر نسبت با او و خلق بودن  
 شان کہ در ابیات ناظم بود، اینست کہ گفتہ آمد و اما مشترکہ گفت کہ از غیر است  
 شرح آن اینست کہ مظاہر با سرہا کہ موجودات اعتباریہ اند چون نہ محقق الوجودند  
 نسبت با محقق الوجود کہ حق است تعالی شانہ غیر باشند و شر بنسبت با خیر کہ  
 وجود بود عدم باشد، پس ہر چہ حکم کردہ شود بدانکہ عدم است یا بعدم یا جمع است  
 شر بود و ما سوی اللہ چون تحقق 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 غلبہ آثار بعضی  
 لایزال از چیز ظہوری افتد و در پردہ اختفای روند، اختفا شان کہ عدم الظہور  
 است نزد ارباب ظہور 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 بخدوی 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 بغیر 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 با اندازه 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 کند و پذیرفتن با هیئت ممکن ظهور واجب را بوجه خاص در ظاهر اسباب باشد و بر آنها اسباب وجودی اطلاق توان کرد و ناپذیرفتن با هیئت ممکن ظهور واجب را بوجه خاص، بجهت 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 نور است که حاصل می گردد، آنچه مؤدی بظلمت باشد اسباب شر بود و آنچه مقتضی نور اسباب خیر زیرا که ظلمت تا نماینده است پس از وحی 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 پیدا 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 مظاهر مشاهده نماید و اگر بر فرض در بت و بت پرست و بتکده 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 بتکده 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 منظریت و چه آن ظهور و وصف 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 وصف

جلال از ادراک آن ظهور ممنوع است و در منظر (۲۱۴) محراب و جہ آن ظهور وصف  
 جمال دارد که جمال بسط ادراک دارد در آن ظهور مست 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 آگاہ می شود، پس بسرد وصف جمال وقوع آن ادراک دست  
 میدہفتان بین صورت الوثن و صورت المحراب فلا یقال انہما سیان، پس روی از  
 بت بیاید کردانید که روی بمحراب آرند از برای آنکہ درین وجہ کہ گفته شد حقیقت ایان  
 کہ بیدانی ظهور وجود مطلق است بر بصیرت نماز گزار جلوه می کند و در بت حقیقت کفر  
 کہ ناپیدانی ظهور وجود مطلق است نسبت با دیدہ دل بت پرست روی می نماید و  
 اگر حال بت پرست چنان شود کہ ستر جلال در منظریت باز ستر جمال شود بت پرست  
 بصورت بت مشغول نگردد و ظهور وجود مطلقش در آن منظر مدزک گردد، آن بت  
 محراب او باشند نہ بت او و اگر حال نماز گزار چنان شود کہ 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 بوزن محراب او، پس غرض کلی آنست کہ ادراک  
 ظهور وجود مطلق از شخص فوت نشود و عادات جنین رفتہ کہ کمل تعیین و صنعی چند از  
 برای مدد حصول ادراک ظهور وجود مطلق کرده اند، ہم بمدد نور آن ظهور و صور شرعیہ  
 آنهاست کہ بواسطت آن مقصود مذکور می توان رسید و منع کرده اند از مشغولی بصورتی  
 چند کہ موانع آن ادراک اند و سنتہ اللہ بر آن جاری گشته کہ بواسطه صور شرعیہ  
 با ادراک ظهور وجود مطلق رسند و بسبب امور منہیۃ غیر مشرودہ 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) بازماندی حق پرست بوزی ز بت پرست  
 و نظری دیگر آنکه چون همه صورتی باندازه هاء خویش که در علم الہی بر آن بوزہ اینجاموزہ  
 و مخلوقیت آنها بہ نسبت با خالق کہ آن ذات مطلق متحقق بعینہ ظاہری غیرہ است،  
 این معنی دارد کہ ہمہ مظهر ظهور او واقع اند با اختیار او کہ عبارتست از مطابقت حال اعیان  
 خارجیہ اعتباریہ با احوال آن اعیان در علم ازلی الہی پس ہمہ مخلوق او باشند و در  
 ہمہ مخلوقی حکمتی بوزہ و آنچه نیک محراب و مسجد بکاری آفریدہ شدہ باشد بت و بتکہہ از برای کاری  
 بوزہ اما غرض مؤمن بسنت الہی از محراب و مسجد حاصل بوزہ از بت و بتکہہ و محراب و مسجد  
 از اسباب ہدایت او باشد نہ بت و بتکہہ چنانکہ بت و بتکہہ بسنت الہی از اسباب  
 ضلالت کافر است و غرض شیطان و نفس امارہ از ان حاصل آنچه گفته شد  
 بنا بر مذہب ناظم بوزہ و می تواند بوزہ کہ بظاہر مذہب مانیز ابیات این بحث موجب  
 کردہ 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 بوزہ کہ شرعاً تصدیق کند بانکہ کفر و دین  
 ہمہ وجود از ارادت و مشیت حق تعالی یافتہ 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 ان رو کہ خالق حکیم آنرا آفریدہ است نظر بصانعیت او صنع بدش  
 نخواند و وجود او را از ہمہ جہتی شرک گویند چہ بنظر با کریمہ "وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا رِيسِحٌ"

۱۔ در اصل : حق بت پرست .

بِحَمْدِهِ<sup>۱</sup> او نیز در وجود خالق خود را مستحیست و حاصل ما سبق ذکره از مذہب  
ناظم کہ طرز صوفی حکیم است و آنچه این زمان گفته شد از مذہب متکلم ہمہ از فحادی  
و مطاوی ابیاتی کہ می آید معلوم می توان کرد و ہر بیتی را بمفردہ از آن شرح نکردیم کہ کتاب  
درازمی کہ دذو رعبات مردم سست است و طباع نازک و از تطویل مجتنب<sup>۲</sup> (۲۱۶) باری بہر  
مذہب چون نظر بخلق کند باید کہ از حق غافل نباشد. چنانچہ می گوید. بیت :

مسلمان کہ بدانستی کہ بت جیت بدانستی کہ ایمان بت پرستیست  
و در بعضی نسخ جنین نوشته اند کہ :

اگر کافر بدانستی کہ بت جیت بدانستی کہ ایمان بت پرستیست

فی الجملہ مقصود ناظم بہر عبارت کہ گفته است آنست کہ از نظر بسوی خلق و اگرچہ  
ہمہ بت باشد چون مشاہدہ ظہور وجود مطلق بمذہب او یا ملاحظہ حکمت خالق بمذہب  
متکلم ناظر از آن نظر حاصل آید در ہر چہ باشد و ہر کجا کہ بود ایمان او ثابت شود نہ کفر او  
و تا آخر ابیات این بحث بتظم و عبارت خود ہمین اشارت می پروردہ می گوید. بیت :

اگر مشرک ز بت آگاہ گشتی کجا در دین خود کمرہ گشتی

ندید او از بت آلا خلق ظاہر بدان علت شد اندر شرع کافر

تو ہم کہ ز دوزخ بینی حق پنهان بشرع اندر نخوانندت مسلمان

ز اسلام مجازی گشته بیزار 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 ساک مجذوب را کافر گویند مثل قولی  
یا فعلی که بر سبیل شطح از دور وجود آید چنانچه از حسین منصور نقل کنند. واللہ اعلم بینه  
المنقول گفته گفت. شعر:

کفرت بدین اللہ والکفر 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 بجز از مر آن نیست  
پس باعتبار سبب این کفر احقیقی خوانده اند و هر کرا ایمان حقیقی ثابت است که این کفر  
نسبت باومی کننده در زیر هر کفری ایمانی می بیند، چنانچه با هر شی جانی،

درون هر بنی جانست پنهان بر زیر کفر ایمان نیست پنهان

همیشه کفر در تبیح حق است و ان من شیء گفت اینجا چه وقت

(۲۱۷) چه میگویم که دور افتادم از راه فذر هم بعد ما جادت قل اللہ

یعنی چون با ایمان 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 گزشتی بت پرست از حق نمی خواست

ظاهر آراستن صورت بت را که نسبت بفعل باری تعالی کرده است از جهت

۱- ۴: تنی. ۲- ۴: از.

سور الانعام: ۹۱.

آنست که بی مشیت و ارادت حق تعالی بت آرای بت نمی خواهد آراست و تکبیر بت تراشش چون نظر بحکمتی باشد مثل راندن بت تراشش و بت پرست از درگاه لطف بحواله جای قهر در مقابل خواندن بت شکن حق پرست از مجاهده آثار قهر مشاهده انوار لطف همانا بدش نتوان که این مقابله بعدل الهی واقع است و فعل و صفت و ذات این عادل را بلکه ازان هیچ صاحب عادل را بد نتوان گفت و ازین روی نیک افتاده باشد سخن ناظم قدس ستره که می گوید :

همو کرد و همو گفت و همو 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" ،

ساکن ستر ظهور "الله نور السموات و الارض" در مشاهده بصیرت بود و یکی گفتن

انکه کوی "لا اله الا الله محمد رسول الله" و در تاکید ایمان خویش خواند که

"هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ" و یکی دانستن

آنکه بر دل مستولی گرداند معنی "فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" و در ظهور معنی وحدت

حق متجلی نسبت با کثرت خلق تفاوتی ننهد چه باری تعالی میفرماید که "الَّذِي خَلَقَ

سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ" الآية. يقول

۱- النور : ۳۵ .

۲- الرّحرف : ۸۴ .

۳- محمد : ۱۹ .

۴- الملک : ۲۰ .

العارف ما یری تفاوت بین المخلوق من حیث ان کلاً دلیل علی وحدانیتہ اللہ تعالیٰ  
قال الشاعر:

فنی کل شیء لہ آیتہ      تذلل عسی اتہ واحدہ  
نه من میگویم این بشنو قرآن      تفاوت نیست اندر خلق رحمان  
(۲۱۸) چون سخن بت گذشت ذکر زنار بی مناسبت نباشد. می گوید.

اشارت بزنار:

نظر کردم بدیزم اصل هر کار      نشان خدمت آمد عقد زنار  
بر قاعدۀ که ناظم مقرر کرده بود و از پیش گذشت بر هر معنی از معانی مثالی آقا  
می یابید. پس توان استعارۀ لفظ زنار کردن از برای عمدۀ طاقت حق تعالی چه  
در اصل زنار از برای عقد خدمت وضع یافته است و ازین جهت ناظم میگوید. بیت:  
نباشد اهل دانش را معول      ز هر چیزی مکر بر وضع اول  
میان در بند چون مردان بر دی      در آور عمدۀ او فوا بعدی

اگرچه آیت در شان اهل کتابست که حق تعالی و تقدس میفرماید: "یا بنی اسرائیل  
اذکروا نعمتی الّتی انعمت علیکم و اذقوا بعهدی اوف بعهدکم." اما  
حکمش عام است ازین جهت ناظم در عمدۀ و فاء بعهد طاعت حق تعالی استلال  
بان می کند و دیگر میگوید. بیت:

۱- F: زمره.

۲- البقرة: ۴۰.

بخش علم و جوکان عبادت زمینان در ربا کوئی سعادت  
 در میدان امر و فرمان گوی سعادت رضا حق تعالی بده بخش علم و جوکان عمل که  
 عبادت حضرت اوست می باید بود، چه مارا از بر عبادت خود خلق فرموده و در  
 حین خطاب "الْمُسْتَبَدُّ" عهد از ما ستده که او را بپرستیم و دیورا فرمان ببریم. ظلم  
 از اینجا گوید :

ترا از بر این کار آفریدند اگر چه خلق بسیار آفرندند  
 قال تع (تعالی) "الْمُاعْهَدُ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ  
 لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ" و چون عمل که عبادت  
 با علم آن انضمام یا بد احوال دل که سر رشته و مشاهده بان بدست می آید نتیجه دین  
 چنانچه میگوید :

پذیر چون علم و ماذر هست اعمال بان قره العین است احوال  
 و کمان نیفتد که بعلم 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 گویند 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 از 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 راجع است که بسنده در ریاضت و سمع مملت یابد و مأمولات فاسده و نیکو او از تقدیر حق تعالی (تعالی) ب حصول پیوند او و پنداشته باشد که ریاضت مفید است چه با وجود آن ب حصول مأمول فایز است 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 اغوا 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 ، چنانچه در قرآن مجید خبر داد ازین حال و هو قوله تعالی (تعالی) قَالَ كَيْتَ فَاَنْظِرْنِي اِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ قَالَ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ اِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ و درین مملت حضرت حق او را نصرتی چند در آردی و اذنه است چنانچه فرمود عز من قائل؛ وَ سَتَفْرِزُ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ اجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ وَ شَارِكُهُمْ فِي الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ وَ عِدِّهُمْ وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ الْاَعْرَافُ

۱- الحجر: ۳۶-۳۷.

۲- الاسراء (بنی اسرائیل): ۶۴.

و در تصرف مذکور شبیه کرامات از بسیار صورتی واقع است و همه از لوازم شیطنت است و برین جمله که مکتوب کشت اشعاری هست ازین اشعار که میگویند.

بیت :

خیال خلوت و نور کرامات	رها کن ترهات و شطح و طامات
جز این کبر و ریا و عجب و مستیست	کرامات تو اندر حق پرستیست
همه اسباب استذراج و مکرست	درین هر چیز کان نه از باب فقرست
شود صادر هزاران خرق عادت	ز ابلیس لعین بی شهادت
کهی در دل نشیند که در اندام	که از دیوارت آید گاهی از بام
در آرد در تو کفر و فسق و عصیان	همی داند ز تو احوال پنهان
بذو لیکن یابینا کی رسی تو	شد ابلیست امام و در پسی تو
تو فرعون و این دعوی خدائیت	کرامات تو کرد در خود نمائیت
نیاید هرگز از وی خود منائی	کسی کوراست با حق آشنائی
مکن خود را بدین علت گرفتار	همه روی تو در خلقست زینهار

مرادش علت شیخی است و غالباً آن از قبول عامه است که چون در شان ناپخته واقع

۴-۲: آن .

۴-۴: گاه .

۴-۶: بدینا .

۴-۱: نور و اسباب .

۴-۳: ندارد .

۴-۵: فسق و کفر .

۴-۷: زینهار .

شد زهر قاتل است و در و چنان کار میکنند که سیرت (۲۲۰) فقر و نیاز او می برزد و رنگ ناز و تجتر بصوت او همه برنگ سیرت فقیری و نیاز مندی نمودی. ازین جهت ناظم می گویند. 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 تا که نکونار

از فطرت استعداد کمال انسانی میخواهد که علت شیخی شخص ناتمام را از آن استعداد

می افکند، پس در ریح عمری که در صحبت عامه باین علت صرف شود، میکویند. بیت :

تلف کردی بهرزه نازنین عمر      نکوئی در چه کاری با چنین عمر

انکس که گرفتار علت شیخیت ضایع است و عمر عامه که اعتقاد در جاهلی چنان بسته اند

، همچنین ضایع و العجب که مردم چنین که باین علت گرفتارند این طور را جمعیت باطن و گوشه

نشینی نام کرده اند و فی الواقع دایم در بند آند که مریدی را اعتقاد با ایشان بزیان نرود

که خللی در قبول عامه پیدا شود و تشویش می برند و این قید از جهل و حوق ایشان دامن

همت پست شان گرفته است زیرا که ممکن نیست که شخصی چنان معتقد فیه واقع شود که هیچکس

بهیچ حال در شان او بی اعتقاد نباشد، بسیار می افتد که در روز کار ازین جنس مردم احمق

شیخ و سجاده نشین می شوند. ناظم باین قضیه می گویند. بیت :

۱- ف: مبادت.

۲- ف: چه کارست.

۳- ف: اینچنین.

بجمیعت لقب کردند تشویش خری را پیشوا کرده ز ہی ریش

فنازه سروری کون بجمال ازین کشته مردم جمله بد حال

نکر دجال اعور ناچکونه فرستادست در عالم نمونه

حال گرفتار علت شیخی را که قصه هدایت مریدان ندارد و بصلالت ایشان با وجود قبول خود رنما دادند است تشبیه بحال دجال میکند که او مردم را گمراه میکند از پی قبول خود در دعوی خدائی نه دجال است این ضال مفلک بلکه خرد دجال است چه آن خرا جتاس نامست و این ابله نیز در تجسس احوال غامه و اعتقاد درو عمر ضایع میکند. ناظم میگوید. بیت :

نمونه باز بین ای مرد جتاس خرا و را که ناشست جتاس

خرانرا بین همه در تنک آن خر شده از جهل بیش آهنگ آن خر

اشارت بتکلف شیخ رسمی دارد که نه بقصد سنت بلکه بقصد تعظیم خود مریدانرا بیش

میفرمایند که میروند :

جو خواجہ قصه آخر زمان کرد بکنندین جا ازین معنی نشان کرد

بین اکون که کور و کوشبان شد (۲۲۱) علوم دین همه بر آسمان شد

"عن انس رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؛ " یقول ان

من اشراط الساعة ان یرفع العلم ویکثر الزنا ویکثر شرب الخمر ویقیل 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 الہر من البر  
و گردارڈ نشان باب خود پور  
پسر کونیک زای و نیک نخت است  
و بیکن شیخ دین کی کرد آن کو  
مریدی علم دین آموختن بوز  
کسی از مرده علم آموخت ہرگز  
مراد در دل بھی کرد کزین کار  
نمیدارد کسی از جاہلی شرم  
اگر تو عاقلی بنکر کہ جو نسبت  
پذیر نیکو بند اکنون شیخ وقتت  
کہ او را بند پذیر یا جد صالح  
خری را کز خری ہست از تو خر تر  
چکونہ باک کرد اند ترا ستر  
چکویم چون بوز نور علی نور  
جو میوہ زبده ستر درختت  
ندانند نیک از بند ز نیکو  
چراغ دل ز دین افروختن بوز  
ز خاک تر چراغ افروخت ہرگز  
بہ بندم در میان خویش ز تار

۱-۴: لعن و طرد. ۲-۴: با.

۳-۴: ادا.

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 خمیس آمد درین کار  
 که دارم لیک از وی هست عام  
 خمولم بهتر از شهرت به بسیار  
 ذکر باره رسد الهام از حق  
 که بر حکمت مگیر از ابله دق  
 اگر کتاس نبود در ممالک  
 بود جنیت آخر علت ضم  
 و لیک از صحبت نا جنس بگریز  
 نکرده جمع با عادت عبادت  
 عبادت میکنی بگذر از عادت

درین ابیات که اشارت کرد درو ناظم بحال شیخ و سرید صاحب جبل و تنبیه بر  
 صحبت با مردم نا اهل احتیاج بشرح نیفتاد لیکن بیان ترسانی که مناسبست با زنا  
 دارد خواهد رفت .

اشارت برسانی :

(۲۲۲) ز ترسانی غرض تجرید دیدم خلاص از ربقه تقلید دیدم

اما تجرید اشارت بانکه حضرت عزت عیسی را فرمود که "تجوغ ترانی تجرد و فصل و  
 تخلص از ربقه تقلید ایاست برانکه عیسی بمقتضای حکم انجیل بنی اسرائیل را در  
 قلبی از احکام گفت که عدول از پیروی توریته کردند و احبار یهود بدین واسطه دشمن

۱- ۴: بلی دارم ولی زان هست عام نو. 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 رفیع فرمود و تجرید و خلاص از تقلید رسمیات و عادات که ترسانی مثال آنست سالک را ضرر است تا دل ساده شود و جان با نور وحدت بی شان انس تواند گرفت چه ساکن بودن او در مرتبه وحدت مشلزم بقاء جاویدست ز تقلب او بتعلقات کثرت که اختلاف آن تعلقات موجب فناء علی الدوام است و از اینجا گفت . بیت :

جناب قدس وحدت دیر جانت      که سیرغ بقا را آشیانست

ز روح الله بیزاگشت این کا      که از روح القدس آمد بیدار

تجرید و خلاص از تقلید که حقیقت ترسائیست روش عینی روح الله است که بتوسط روح القدس جبرئیل ظاہر شده است و تسمیه عینی 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 اگر چه در طور نبوت بر افتاده است که نبوت ختم یافت در طرز ولایت ممکن الحصول است شاعری گوید . بیت :

فیض روح القدس از بازمد فرایند      دیگران هم بکنند آنچه میسما میگرد

بس اگر میسح 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 اند روی نشانیست

یعنی نفس ناطقه فایض از حضرت الهیت است و چون مجرد است از مواد اثر

اسم قدوس از دمدا و چار روش تجرید و ترک تقلید رسم و عادت بدست

نیارند :

اگر یابی خلاص از نفس ناسوت در آئی در جناب قدس لاهوت

بناسوت اشارت کند بطرف جهانیت و به لاهوت بجانب روحانیت غیبیت

از قوت ناسوتیت که لوازم ماده بدن در او یختم است مستلزم حضور است و انس

با تجرد روح و عالم روحانیت که با ظلمات طبیعت نیامیخته و بدد 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 "ابد انهم فرشتیه" (۲۲۳) و قلوبهم

عرشیه و ناظم نیز هم باین ملاحظه می گویند:

هر انکس کو مجرد چون ملک شد چو روح الله بر چارم فلک شد

از برای انزا و تخریب ساک بر اختیار تجرد و ترک تعلق تمثیل میکند حال شخص مقید

را بحال طفل تا در آن نقیصی انکاشته شود و حال شخص مجرد بحال بالغ تا بر لوح عقلا

ازین تشبیه نقش کمال انکاشته کرده میگویند. بیت:

بوز محبوس طفل شیر خواره بنزد ماذر اندر کاهواره

چو کشت او بالغ و مرد سفر شد اگر مرد دست همراه پذیر شد

مراد از سلوک ساک ز این سفر صوری خواهد بود و ماذر 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" تا آنکه از اطلاق اب مراد او آسمان بوده است چنانچه ناظم گوید:

از آن گفتست 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 بیش 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 کوشید نه در بند آن بوذن که نام و نسب نمی گذارد که دنیا داران باز که دارم چه ناموس خاندان چندین ساله در کردن منست آن چه فسانه باشند ناظم میگوید:

نسب چو ذناسب را طلب کن	بحق رو آور و ترک نسب کن
بجز نیستی هر کوفسرو شد	فلا انساب نقد وقت او شد

یعنی معجل قیامت که "فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا النَّسَبَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَنْتَسِبُونَ" در حق او معجل باشد و بنسبت خود مقید نه زیرا که:

هر آن نسبت که بیداشد رشوت	ندارد حاصلی جز کبر و نخوت
اگر رشوت بنو ذی در میان	نسبها جلد میکشتی فسانه

۴۰۲: مرغ.

۱- القافات: ۹۹

۳- المؤمنون: ۱۰۱

چو شہوت در میانہ کار کر شد  
یکی ماذر شد آن دیگر پذیر شد  
نیگویم کہ ماذر یا پذیر کیست  
کہ با ایشان بعزت بایدت نسبت

(۲۲۴) چه باری تع (تعالی) میفرماید: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ  
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا  
وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ  
رَبِّ رَحْمَهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا." اردنی قرآن مجید را ممثل باید بود و تصور آن نشاید  
کرد کہ اگر داند خیال دو صاحب شہوت مرغ روح :

صبطت ایک من الحمل الاربع ورقاد ذات تعزز و تمنع  
از کثرت عالم امر سر بدم خلق قرونیا وردی و دست قضا و قدر رشتہ تعلق  
کون کہ بگوشہ قفس بدن بستہ است در پای نامر ایش محکم کردی و این شعر بنا بد کہ گفته اند

بیت

دانی چه حکمتت کہ فرزند از پدر  
منت ندارد از دهنش عالمی عطا  
یعنی درین جهان کہ ساری حوادث است  
در محنت و جود تو افکنده مرا

زیرا کہ آفرینش از آفرینہ کار علیم حکیم تہیتی می یابند و اسباب برسبیل جری عادت  
دخل دارد، عیبی کہ بی پذیر وجود آمد شکایت از کہ کردی آدم کہ نہ بسبب پذیر و ماذر  
مخلوق کشت بہانہ بر جانب کہ نمازی بس و طیفہ انکہ با ماذر و پذیر راہ ادب سپارند

و اگر از مهر سایر خویشان نسبی و سببی تنقیصی یا بند بر سبیل تنقیص کرهت این نظم را که از ناظم نوشته می شود بیاذ 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 بیکانه خویشاوند خوانی
مرا باری بگو تا حال و عم کیست	و ز ایشان حالی جز درد و غم چیست؟ <sup>۴</sup>
رفیقانی که با تو هم طریقند	پی هزل ای برادر هم رفیقند
بگویی جد اگر یکدم نشینی	از ایشان من چگویم تا چه بینی
همه افسانه و افسون و بندست	بجان خواجہ کینهارش خندست <sup>۷</sup>

• نقص خواهر چون زنت است از حدیث مصطفی صلعم (صلی الله علیه و سلم) معلوم باید کرد در شان زنان فرموده است که "هن ناقصات العقل والدين" و حسد برادر از قصه قابیل و هابیل باید دانست که حق تعالی فرمود: "وَتَلَّ عَلَیْهِمْ نَبَا ابْنِ آدَمَ بِالْحَقِّ اِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبَلُ مِنْ اَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْاٰخَرِ قَالَ لَاقْتُلَنَّكَ قَالَ اِنَّمَا يَتَقَبَلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِیْنَ" الی قوله "فَاَصْبَحَ مِنَ الْخٰسِرِیْنَ" و در عداوة زن و فرزند می فرماید که "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ" هر جا که طمع میراثی باشد جنین بود بیکانگی خویشاوند

۲-۴: کرده.

۱-۴: نهاد.

۳-۴: عدوی خویش را فرزند خوانی.

۵-۴: در.

۴-۴: از.

۷-۴: کاینها.

۴-۴: بگویی.

۹-التغابن: ۱۴.

۸ المائدة: ۲۷-۳۰.

چون حق صلہ رحمی نمیدارند ظاہرست و درد و غم خال و غم از آنکس باید پرسید  
 که دعوی میراث ماوراء و پذیر پذیر که تصرف نکرده بروی میکند و هزل رفیقان و  
 ملامت ایشان در حالت ظهور (۲۲۵) جد از شخص ضایح تر از آنست که احتیاج  
 به بیان افتد. پس راست میگویند که بیت:

بمردی داربان خود را چو مردان و لیکن حق کس ضایح مگردان

نقد و کسوه و حقوق شرعیہ ہر کہ در ذمت باشند او را باید کرد و تشییع

جایز و عبادت مرضی مسلمانان چہ رفیق و صدیق و چہ غیر ایشان رعایت بیاید نمود  
 کہ حال برین وجہ است کہ ناظم میگویند:

ز شرع اریک دقیقہ ماند مهمل شوی در ہر دو کون از دین معطل

حقوق شرع را ز ہنار مگذار و لیکن خویشتن را ہم نکندار

کہ در اداء این حقوق بریاد رعونت و کثرت قید رسم و عادت گرفتاری و

حجاب کلی حاصل نکرد کہ بحقوق ظاہر از حقوق باطن باز ماندگی روی نماید اگر تعلق

صورت مانع توجہ معنی است ہم بوجہ شرع خود را ازان تعلق مجرد باید ساخت

کہ میگویند:

ز روزن نیست الا مایہ غم بجا بگذار چون عیسیٰ مریم

حنیفی شو ز ہرقید و مذاہب در آرد دیر ما مانند راہب

۲- قید مذاہب.

۱- ۴: زسوزن.

۳- ۴: دیر دین مانند.



اقرب آنست که گوئیم ازین مذاہب ابواب تحصیل معاش میخواہد چنانکہ در شعر ابن  
ریونی واقع است کہ گفته است . شعر :

کم عاقل عاقل اعیت مذاہبہ      و جاہل جاہل تلقاہ مرزوقا  
بذا الذی ترک الاوہام حایرة      و صیر العالم التخریر زندیقاً

و از در آمدن در دیر دین غالباً اعتکاف مسجد ارادہ کرده است و الا بیغمبر  
صلی اللہ علیہ وسلم رہبانیت منع فرمودہ و در حدیث عثمان منطعون اعتکاف  
مسجد و انتظار جماعت بجای رہبانیت مندوب شدہ و مسجد را دیر دین باعتبار آن  
گفته باشند 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 میگویند :

ترانا 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 شد ہمہ با ترک ناموس  
اگر خواهی کہ کردی بندہ خاص      مہیا 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 بزدین 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 ریا در دل درآید و غش در نیت (۲۲۶) عبادت پیدا کند بدفع آن مشغول باید شد و بعضی در ازاله اثر ریا 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 با خلاصت از ما نیامد بلکه باطن مستغرق ریا بود که رنگ بیگانگیست ظاهر را موافق باطن میکردانیم تا نفاق نباشد و هرآینه چون نفاق برخیزد اخلاص بسر جان درآویزد و از اینجا نقل کنند که سلطان العارفین ابی یزید البسطامی قدس ستره در مرض موت زتاری بست و پس بکشاؤد 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 زو ایمان فرااید
ریا و سمع و ناموس بگذار	ببین کن خود و بر بند زتار
چو بیر ما شو اندر کفر فردی	اگر مردی بده دل را بر مردی

و تا بر شد کامل نرسند بحقیقت رفع ریا و 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 ترسا زاده آن ملامت کز یزد است و ناظم نیز کو ثیا اشارت بحال او دارد که  
میکوید :

مجرد شوز اقترار و ز انکار      بترسا زاده ده دلرا بیک بار  
عادت آنست که صاحب جمال را به بت تشبیه می کنند از جهت حسن هیأت درین  
اشارت که خوانند آمد ناظم ترسا زاده مشتبّه به بت ذکر میکند و میگوید که مراد از آن  
چیست ؟

اشارت بترسا زاده :

بت و ترسا بچه نور نیست باهر<sup>۲</sup>      که از روی بتان دارد مظاہر  
شاید که از نور باهر تجلی اسم الظاہر قصد کرده باشند و مناسب نیست که گویند  
مقصود وجود مطلق است که چون در وجه شبیه تا مل می رود تو جهات بعید می باید  
کرد و با وجود بعد جهت محتمل است که مراد آن بود و احتمال دارد که مراد از او قوّه  
عشق باشد یا قوّه حال و او صافی که خوانند آمد هر دو معنی را مناسبست  
و خود هر دو قوت متقارب افتاده اند بگوید :

کند او جمله دلہارا و شاقی<sup>۳</sup>      کنی کردد معنی گاہ ساقی  
عشق جمالی دارد که بسبب آن در بانی میکند و بهر صفت عاشقانرا مجذوب  
میسازد خواه که مراد از او وجود مطلق بود و خواه محبت مفرطه (۲۲۷) اگر مغنیش میخوانی

۱-۴: مجرد شوز اقترار و انکار.      ۲-۴: ظاہر.

۳-۴: و شاقی.

شیخ عراقی میگوید: بیت:

مطرب عشق می نوازد ساز عاشقی کو که بشنود آواز

و اگر ساقیش میدانی، سید 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 تو ازی عمل الثقلین" در خرمن زاهدان مخلص سازه

دل میزند آنان که میر قاسمی 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

بازده شوق از بیاله ذوق که بدست تصرف عشق و اذده 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:

بنودای درین (به نوعی اندرین) میخانه افتاد که کو بیر کمن آمد جوان رفت

زهی تاثیر عشقی که بسر کرده شب "بُيْحَانَ الَّذِي أَسْرَى" است اگر از برای

حکایت روزگشت "وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَمَّي" در خانقاه صوفیان منزل کند او را و اذکا

۱-۴: که او.

۲- بنی اسرائیل: ۱.

۳- الیل: ۲.

دو قایح ہمہ در نظر ایشان چون افسانہا روزگار بیج گرداند و اگر با ہم نفس «وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسًا»  
 بوی ہل من سایل از سر کوی آشنائی «یَنْزِلُ اللَّهُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَشَامِ مَعْتَقَانِ»  
 آستان عبادت «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» رسانند ہمہ را بہوش  
 داروی «فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ» از خود بہرہ و درود او در لباس ستر خال بر منوال  
 قفیتہ رجال «وَتَحْسَبُهُمْ آيِقَاتًا وَهُمْ رُقُودٌ» در مدرسہ طالبان علم یقین چہ کوئی  
 کہ با کلمہ فقیہہ «اللهم فقنا فی الدین» چکنہ، بشنو کہ ناظم میگوید :

روز در خانقہ مست شبانہ کند افنون صوفی را فسانہ

اگر در مسجد آید در سحر گاہ بنگذارد در و یک مرد آگاہ

روز در مدرسہ چون مست مستور فقیہ از وی شود بیچارہ مخمور

کاهی کہ این حال رخ می نماید جنین است کہ در گفتار آمد و کاهی کہ روی در میگذرد

خلق از پی او مختلف الاطوار میگردند . بیت ۱

ز عشقتش زابدان بیچارہ کشته ز خان و مان او آوارہ کشته

یکی مؤمن دگر را کافر او کرد ہمہ عالم پر از شور و شتر او کرد

زابدان چون بسوی او آمیزی دارند کرد جهان میگردند و روزگاری در طلب میگذارند

بعضی را بتصدیق «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» آورده است (۲۲۸) و جمعی را با بکار

۲- الجن: ۱۸

۴- همون: ۱۸

۶-۴: خود

۱- التکویر: ۱۸۱

۳- الکہف: ۱۱

۵-۴: شود

۷- البقرہ: ۳

فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ<sup>۱</sup> شوری از  
مؤمنان بواسطہ ایمان ظاہر و شری از کافران بسبب کفر منتشر:

خرابات از لبش معمور گشته مساجد از رخس پر نور گشته

از بیش گذشتہ بود کہ مراد از ترسا بچہ نور باہر است و کفہ بودیم کہ آن نور  
یا تجلی اسم الظاہرست یا قوۃ عشق یا قوۃ حال یا توجیہ بعید وجود مطلق، پس لب  
او کوئیم و باعتبار تشبیہ او بشراب فیض مقصود بود کہ جانتہ شراب سبب معموری  
خراباست، آن فیض نیز جنین باشد اگر فیض تجلی اسم الظاہر مراد است ظهور  
جلالیات این تجلی بود کہ تجلی ہر اسمی را جلالیاتی و جمالیاتی ہست و اگر مراد فیض  
عشق باشد مجازات ہوا و ہوس است کہ مرتبہ ایست از مراتب عشق در ظهور صورت  
و اگر قصد فیض حال کنند در شکستن نام و ناموس بود و اگر کوئیم فیض وجود مطلق  
مراد است قریات تجلی اسم المفضل بود و جانتہ لب را مثال فیض میداشتیم مناسبت  
کہ رخ را مثال نور داریم بملاحظہ ظهور چہ سفارتی لازم و جاست و کشفی لازم نور پس آن  
نور اگر نور اسم الظاہر کوئی مساجد بواسطہ عبادات ظاہرہ از معمور باشد و اگر نور  
عشق داری راست بود چہ از شدت محبت حق است از بندگان او کہ مساجد بانوار  
طاعت او روشن و معمور میدارند و اگر کوئی کہ مراد نور حال است تا عالی نیست  
مسجد از طاعت مخلصان روشنی ندارد چہ طاعت بروی و ریاضت ظلمت مساجد نتیجہ  
نمیدند و چون مقصود نور وجود مطلق بود انوار لطیفیات تجلی اسم الہادی باشد کہ در

جلوه کاری آمده است :

همه کارمن از وی سبزه میسر  
 یزد 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  
 مفتر بوجه 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	دل از دانش خود صد حجب داشت
مرا از خواب غفلت کرد آگاه	در آمد از درم آن مه سحر گاه
بزد و دیدم که تا خود جیستم من	ز رویش خلوت جان گشت روشن
(۲۲۹) بر آمد از میان جانم آهی	چو کردم در رخ خویش نکاهی
بسر شد عمر اندر نام و ناموس	مرا گفتا که ای شیاد سالوس

۱- ف: بیت .

۲- ف: شیاد و سالوس .

۳- ف: و در اصل: عمرت .

خطاب نور باہر ہم آئینہ در رفع حجاب نورانی و ظلمانی ہر دو واقع شود تا شخص  
را توحید مبین و حق<sup>۵</sup> کج برساند. چنانچہ فرمود: بیت:

بین تا علم و زہد و کبر پنداشت      ترا ای نارسیذہ از کہ داد داشت

علم و زہد حجاب نورانی، کبر و عجب حجاب ظلمانی:

نظر کردن برویم نیم ساعت      ہی ارزد ہزاران سالہ طاعت

علی الجملہ رخ آن عالم آرای      مرا با من نمود آن دم سراپای

بیشتر روی جانم از خجالت      ز فوت عمر و ایام بطالت

در عرف کویند فلا ترا و انمونی شد و ایجا مراد اطلاع بر ہمہ معایب نفس است

و از سبب شدن روی جان مقصود انفعال نفس است از آن معایب:

جو دید آن ماہ کز روی چو خورشید      برینیم من ز جان خویش امید

نور باہر کہ او را ترسا پچہ گفتہ بود باعتبار تلالا<sup>۱</sup> ظہور او روی او را اثبات میکند و

آن روی را تارۃ<sup>۲</sup> تشبیہ باہ میکند و تارۃ<sup>۳</sup> تشبیہ بخورشید و در تشبیہ اول ماہ میگوید

و او را میخواستند نہ روی از باب اطلاق جزو و ارادہ کل و در تشبیہ ثانی خود صریحاً روی

مقصود است و از روی مراد ظہوری خاص کہ آن جلال مرتبہ نور جلال باشد، چہ جلال

احتجابیست از غایت ظہور چنانچہ احتجاب چشمہ آفتاب از چشم بواسطہ غلبہ نور و

ساک می داند کہ نور جان او با وجود قمر و غلبہ این نور حاکی است و ناظم اشارت

۱- ۴: ایند کسند پای .

۲- ۴: کہ برینیم من از جان خود امید .



باین معنی داشت که گفت طمع از جان برنیدم و در معرض این هلاکت ہر سالکی کہ قناء فعل و صفت خود یافته است و برفح تعین ذات خود از نظر خود منہی است کہ فنا کلی بیاید چون از نور باہر لمعان قاہر باور رسید و خودی او زمین بر خاست کجسی می ماند کہ از شراب کمنہ مست است و از اینجا افاضہ آن لمعان را تشبیہ بہ اثراب شراب توان کرد؛ جانچہ ناظم تشبیہ کرد و گفت :

یکی بیمانہ پر کرد و بمن داد کہ از آب وی آتش در من افتاد  
باب آن بیمانہ برد الیقین سالک مرادست و با آتش آن آب ستریقین کہ ہستی نمود

میسوزد . بیت :

کنون نہ نیستم در خود نہ ہستم نہ ہشیارم نہ مخورم نہ مستم  
نیست نیست زیرا کہ نور باہر از آئینہ او در تجلیست و ہست نہ زیرا کہ تعین نمود  
او از نظر بر خاستہ ہشیار نیست کہ عقل معاش از و مسلوبست . مخور نیست زیرا کہ از  
شراب فنا کوفتہ نشدہ چہ آن خمری خارست . مست نیست زیرا کہ آثار عقل معاد (۲۳۶)  
بقوت از و فعل می آید . بیت :

کی چون چشم او دارم مری خوش کی چون زلف او باشم مشوش  
از چشم او مراد حقیقت انسانست از جملہ مراتب آن نور باہر کہ جانچہ او بجامعیت  
خود سر خوشست؛ سالک نیز بجمیعت بقاء بعد از فنا خوش وقتست و از زلف مراد حقا<sup>ق</sup>

۱- ۴ : مری .

۲- ۴ : در آتش و خ . ل . مشوش .

باقی مراتب است که بتمايز 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 استناد آن تجلی معاملاً او با مریدان بصفت بشریت است آن زمانست که در کلخن خوی تند خود خاشاک رسوم و عادات و اضافات مرید میسوزد و درین مرتبه است که مشایخ مریدانرا بلسان دید میرنجانند و اشارت باین دو حال میگویند. بیت:

کسی از خوی خود در کلخن من      کسی از روی او در کلخن من  
تاظم 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 گرفته شمه باز      تنها دم 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

۱-۴: رازها گلها شکفتست.

و اگر این راز دلتما پیش از ذکر گفته اند، ظاہر است که باین نظم و نسق نبوده پس  
در آنچه فرموده صادق است :

زبانِ سوسنِ او جمله کویاست      عیونِ نرکسِ او جمله بیناست  
آنچه ازین تعلق عبارت بیان دارد سوسن این گلشن است و آنچه تعلق باشاره  
عیان دارد، نرکس اوست :

تا مل کن بچشم دل یکایک      که تا بر خیزد از پیش تو این شک  
ببصر بصیرت هر که در موارد و مواضع این کتاب نگاه کنده، 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 صوفیّه موحده باز میگردد و مجموع بحقیقت  
رسانیده بیان فرموده. پس این کتاب مشتمل بود بر دقایق معلومات و لطائف  
مفومات :

بچشم منگری منکر در و خوار      (۲۳۱) که کلها کردد از اندر چشم تو خوار  
غاد و اعتساف بود که احم 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 ناسپاسیت      شناسائی حق در حق شناسیت

چون اللہ تبارک و تعالیٰ نعمتی بر کسی ارزانی داشت بر فرموده "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" شکر آن کدازد نیست و نصیبی از داده مستحق و اذنی تا زنده و مرده بدعا و رحمت، فریاد کردند و بنا برین ناظم میگویند :

غرض زین جمله آن گز ما کند یازد عزیز کویم رحمت برود باؤ  
 و اگر نام ولی نعمت معلومست، هر آینه دعاء داعی در شان او با اختصاص <sup>بست</sup>  
 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 کردان  
 از فقیر شارح و عده رفته بود که آنچه بقراین از سخن ناظم فهم کند شرح آن باز گویند  
 شرط بجای آورده شد و آنچه موافق اعتقاد خود ندانست از کلام او تعرض بسوی نفی  
 آن نکرد و چون احتمال تاویل داشت از تعظیم شیخ ناظم چیزی فرو نگذاشت و نیت صحیح  
 درین شرح آن بود که بعضی از عوام این نظم را دست آورده بسوس و کام خود ساخته اند  
 و بی نکام در میدان فهم باطل از ان کام تیز کرده باشند که از راه خطا بصواب صواب باز  
 آیند و "انما الاعمال بالنیات" و خلاصه وصیت بعد از توفیق این اتمام و الله ولی الانعام  
 آنست که هر چه درین شرح و نظم موافق اصل کتاب و سنت نباشد معتبر ندانند و بدانند  
 که از وحدت وجود مراد آنست که در مشاهده عارفان که از خود و عالم گذشته اند کثرت  
 درمی آید نه آنکه فی الواقع کثرت موجود نیست و میتواند بود که آنجا که میگویند که سوی الله

اعتباریست مراد آن بود که مجازیت "ای لا اعتداد به کما لا اعتداد بما لا وجود له فی  
 الخارج" چه موجود خارجی زایل همان مشابہت دارد که نیست و یصدق ذلک قوله تعالی  
 "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لِمَا أَحْكَمْنَا لَهُ وَالْحُكْمُ وَالْيَوْمُ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ." "والحمد لله أولا و آخرا  
 و ظاهرا و باطنا و صلی الله علی نبیہ النائم و آلہ و سلم تسلیمایا ابد اکثریاً. لقد تم بحمد الله و  
 حسن توفیقہ کتاب نسایم کلشن من مؤلفات قدوة العارفين و زبدة المحققین 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 ربیع الثانی سنہ ۸۸۲ ہجریہ."

طیبه

# فہرست ہا

آیت ہا

حدیث ہا

اقوال

اشعار

نام کسان

نام کتاب ہا

نام جای ہا

مآخذ و منابع از صحیح

# فہرست آیات

۲۷۳، ۲۵۲

أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ  
الدِّمَاءَ وَ مَحْنُ نُسُجٍ مُحَمَّدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ  
أَرِنِي : وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى

۱۳۳

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ  
فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ  
اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ

۵۷

مِثْلَهُنَّ  
اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلَ نُورِهِ  
كَمِشْكُوتَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

۲۹۲، ۲۶۷، ۱۳۳، ۸۸، ۴۵

۲۹۴

أَلَسْتُ  
أَلَمْ أَعْهَدُ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا  
تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنْ

۲۹۴

۲۳۵، ۱۲۸

أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ  
أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ

۳۲۳

۱۸۹

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

۱۸۹

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ  
الْيَلِ 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.

۴۷

إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِلْمُهِنِينَ  
وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ  
يُوقِنُونَ.

۷۲

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.

۹۳، ۷۹

۲۵۶

۱۶۵

۲۴۶

۲۵۲

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى.

إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ



۸۵

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

۲۴۲

إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ

۳۰۳

إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي

أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ

فَارْهَبُونِ يَا بَنِيَّ

۱۰۲

أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

أَوْلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ

۸۲

نُطْفَةٍ

أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَن لَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهُ

۲۰۲

بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ

۲۱۱، ۲۱۳

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ

تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي

۱۰۶

نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

۱۰۷

ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَاهُ

ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ

۲۶۰، ۱۰۰

اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

۱۰۵

ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ثُمَّ إِنِّي

أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا

۱۶۶، ۱۰۲، ۸۲

ثُمَّ رَدَدْنَا لَهَا اسْفَلَ سَافِلِينَ

ثُمَّ نَفَحَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ  
يَنْظُرُونَ.

۲۴۴

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ  
إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ.

۲۲۳

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ  
كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ  
مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى  
عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ وَهُوَ اللَّهُ فِي  
السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ  
وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ.

۲۸۵

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَنُ  
الرَّحِيمُ. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ.

۲۰۴

۱۷۲

رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا

۲۲۴ '۷۲' ۷۷' ۲۰

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا

۶۵

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

۲۰۳

زِدْنَا هُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ

۳۰۱' ۲۶۸

بِسْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ

بِسْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ

۱۰۶

أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

سَتَرْتَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ

۲۰۶

حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

۱

شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

وَالْمَلِكُ وَالْمَلِكُ وَالْمَلِكُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ

۱۲۸

عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

۲۰۳

فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ اللَّبْرَىٰ

فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ

۱۰۰، ۱۹۰، ۲۴۲، ۲۵۴

رُوحِي فَقَعُودًا سَاجِدِينَ

فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ

۲۲۰، ۳۰۳

يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ

۱۲۳

فَأَسْتَقِيمُ كَمَا أَمَرْتُ

۲۹۲

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ

۳۱۲

مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ

۲۳۱، ۲۶۳

فَإِنَّمَا تُوَلُّوْا قُفُوفًا وَجْهَ اللَّهِ

كُفُوفًا وَجْهَ اللَّهِ: فَإِنَّمَا

۳۱۱

فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ

۱۹۲

فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا  
لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ

۲۶۷

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ

مَاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ

التَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَىٰ نَجْوَاهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ

۲۱۹، ۲۱۸

تَبْلَى السَّرَائِرُ

قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمٍ يُبْعَثُونَ

قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ

۲۹۵

المَعْلُومِ

قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ

۲۹۱

يَلْعَبُونَ

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي

۱۱۰

يُحِبِّكُمْ اللَّهُ

۲۷۳، ۱۰۰

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ

بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ

۲۵۴

وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

۶۳

(قَابَ) قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ  
كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ  
وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُ  
الْمُقَرَّبُونَ.

۱۰۴، ۱۰۳

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ وَ  
مَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يُرْوَى  
يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ

۱۰۳

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ  
الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

۳۱۹، ۲۱۵، ۲۱۱، ۱۴۰

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُهُ  
رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.

۲۴۹، ۲۱۱

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ.

۱۵۴

كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

۲۱۳

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ

۳۸

الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

۱۷۵

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ.

۲۰۹

لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ

۹۳

يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.

۱۶۶'۱۰۲'۸۲

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

۲۶۸

لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ

الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ : قَالَ الَّذِينَ ...

۲۰۳

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْخَيْرُ وَزِيَادَةٌ

۱۴۰

لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا

۲۹۲

تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ

۳۱۱

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ

۱۴۰

لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ

مَا أَشْهَدُ لَهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتَ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ

۲۰۹'۷۷

عَضُدًا

۲۱۲

مَا خَلَقْنَاكُمْ وَلَا نَبْعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً

۲۶۸

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ

۲۱۴

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ

مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ

۲۶۷'۱۴۱

رَبُّ الْعَالَمِينَ

مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا

۱۵۵'۱۵۴

نُخْرِجُكُمْ مَرَّةً أُخْرَىٰ

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ  
أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا.

۲۵۷

وَقُلْ عَلَيْهِمُ 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.

۳۰۵

۲۷۳

وَالْأَرْضَ قَرَشْنًا هَا فَانِعْمَ الْمَاهِدُونَ  
وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ  
لَا يُبْصِرُونَ.

۲۵۴

وَسَتَفْرِزُ مِنْ أَسْطَعَتْ مِنْهُمْ بَصُورُكَ  
وَاجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَبْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكِهِمْ  
فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِيدُهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ  
الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُوبًا.

۲۹۵

وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي  
السَّبِيلَ.

۴

وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي وَ  
إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي وَالَّذِي يُمِيتُنِي  
ثُمَّ يُحْيِينِي وَالَّذِي أَطِيعُ أَنْ يَخْفَرُنِي

۱۰۵

خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ .  
وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ

۲۴۵

عَلَى عَيْنِي .

۳۱۸

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ .

۱۰۷

وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ .

وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ خَيْرٌ لِّمَنِ الْحَيَوانُ لَوْ

۲۵۵

كَانُوا يَعْلَمُونَ .

۲۰۶

وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَىٰ .

۵۹

وَأَنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ

وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ

۳۱۱

اللَّهِ أَحَدًا .

۲۸۹/۱۳۹

وَأَنَّ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ .

۲۶۵

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ

وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ

مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ .

أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ

وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ .

۲۵۱

وَتَحْسَبُهُمْ آيَاتًا هُمْ يُقَدُّونَ

۳۱۱

وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِقِينَ مِنْ حَوْلِ



۲۰۹

الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ

۱۰۴

وَرَفَعْنَا مَكَانًا عَلِيًّا

۸۱

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ

جَمِيعًا مِّنْهُ

۲۷۵، ۲۷۱، ۲۶۹، ۲۲۱

وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا

۲۷۳

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ

۳۱۱

وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ

۸۵

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاتِهِ

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا. إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّ عِنْدَكَ

الْكِبْرَ أَحَدٌ هُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا

أَفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَ

أخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ

رَحْمَةٌ لِّمَا رَبَّيَا فِي صَغِيرًا

۳۰۴

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ

تُرْجَعُونَ

۱۰۷

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُوا بِالْحَقِّ

۲۴۸

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.

۹۹

۲۰۶

وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ  
وَالْقَمَرَ قَدْ رَزَمْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ

۷۱

سَا الْعُرُجُونَ الْقَدِيمَ.

۲۶۰

وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ.

۲۵۴

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا.  
وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ  
قَالَ رَبِّ أَرِنِي قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ  
لَكِنِ الْبُصْرَىٰ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ  
سَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ  
دَكَّاءً وَخَرَّ مُوسَىٰ صَاحِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ  
تَبَّتْ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

۲۷۱، ۲۷۰

۱

۲۵۱

وَلَنَسْبُلُوَكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ  
وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ  
وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ  
وَالْبَحْرِ يَمْدًا مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةَ أَبْحُرٍ مَا

نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ.

۱۷۹

وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى قَالَ  
هُمُ أَوْلَاءُ عَلَيَّ أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ  
لِتَرْضَى.

۱۰۶

وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ  
أَوْ هُوَ أَقْرَبُ.

۲۴۴

وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ  
نَفْسَهُ.

۱۷۲

وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: فَأَذِ اسْوَيْتُهُ:  
وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى.

۳۱۰

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ  
إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ.

۲۹۲

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ  
الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ، قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً  
قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ  
هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ يَبْلُغْ  
أَيْتَانَا مِنكُمْ لَشَاهِدُونَ أَنَّنَا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا  
آخَرَ قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ  
وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ.

۲۲۵، ۳۶

۱۴۴

وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

وَيَسْأَلُكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا

رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى

۲۰۳

فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا

وَيَوْمَ نُسِطِرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ

بَارِزَةً وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نَعَادِرْ مِنْهُمْ

أَحَدًا وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ

جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ

بَلْ زَعَمْتُمْ أَنَّنِي نَجْعَلُكُمْ مِثْلَ مُؤَدِّيَاتٍ أَوْرُجِ

الْكِتَابِ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا

فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ

لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا

أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا

يُنظِمُ 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.

۲۲۵/۱ ۲۲۴

هِيَ دَارُ الْقَوَارِ.

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.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ  
وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ  
يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ  
مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ  
بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ  
الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ  
نُفْثَةٍ ثُمَّ مِنْ عِظْقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُصْحَفٍ مُخْلَقَةٍ  
وَعَنْوَ مُخْلَقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ إِلَى قَوْلِهِ بَعْدَ عِلْمٍ  
شَيْئًا.

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ  
الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ  
بِعَهْدِكُمْ.

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ  
 أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
 فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ.

۲۴۳

۱۱۰

يُحِبُّكُمْ اللَّهُ.

۲۰۵، ۱۷۳

يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.

۷۳

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِلُهَا

۲۱۶

فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِهَا إِلَى رَبِّكَ مُنتَهَاهَا.

۲۰۵، ۱۷۳

يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ.

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ وَعِنْدَهُ

۱۹۶

أُمُّ الْكِتَابِ.

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأُمِّتُ

۱۲۲

عَلَيْكُمْ وَبِعَمَلِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا.

يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ

۲۰۳

وَقُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ.

يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا

۲۰۱

ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ.

۲۴۲

يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا.

۲۴۴

يَوْمَ نُحْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَقَدًّا.

يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ  
 الْمَبْتُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ  
 الْمُنْفُوشِ.



# فہرست احادیث

- ۲۹۲ الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه۔  
خزینة 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
- ۲۲۴، ۲۰ اصدق كلمة قالها العرب قول  
لبيد الأكل شيء ما خلا الله باطل۔  
مشکوٰۃ، ص ۴۰۹
- ۱۶۶ اعزكم بالله اخشيكم منه۔  
عبارت بالا مشابہ حدیثی است بر این مضمون: "والله  
انى لاخشاكم لله وانقاكم له" (مشکوٰۃ، ص ۲۷)۔
- ۳۱۰ الاطال شوق الابوار الى لقاءى وانى  
لاشد شوقاً ليهمج۔  
عبارت بالا مشابہ حدیثی است بر این مضمون:  
۳۴۰



”من احب لقاء الله احب الله لقاءه“ (الرسالة

القصيرية، 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، ۱۶۷

ابن ماجه، ص ۲۷۳ و احاديث مشنوی، ص ۲، (به نقل

از مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۹۶ و صحیح مسلم، ج ۲،

ص ۵۱ و احياء العاوم، ج ۱، ص ۲۰۹ و ج ۴، ص ۶۳

و جامع صغیر، ج ۱، ص ۵۹).

۲۷۶

انا عند المنكسرة قلوبهم.

عبارت بالا مشابہ حدیثی است به بین مضمون کہ از

موسی (ع) می آوردند کہ گفت: ”الهی این 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، واذا 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 سنوی،

ص ۱۱۴ (بہ نقل از مسلم، ج ۸، ص ۳۲).

ان الله خلق خلقه في ظلمة فالتقى

عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك  
النور اهتدى ومن اخطاه ضل فلذلك

۲۵۰، ۲۴۹، ۱۶۱

اقول جفت القلم على الله.

مشکوٰۃ، ص ۲۲ و احادیث سنوی، ص ۱۷ (بہ نقل از

جامع صغير، ج ۱، ص ۹۶ و فتوحات مکیہ، ج ۲،

ص ۲۸۱).

ان في هذه الامة لمحدثين وان عمر

۱۹

منهم

عبارت بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون :

"ان من امتی محدثین و مکلفین وان عمر منهم"

(صحیح بخاری، کتاب المناقب و مشکوٰۃ، ص ۴۰۹).

ان لوتکم فی آیام دھوککم نجات

۲۵۰، ۲۴۱

الافتراضوا لها.

احادیث مشنوی، ص ۲۰ (بہ نقل از حلیۃ الاولیاء ج ۱)

ص ۲۲۱، وج ۳، ص ۱۶۲، واجیاء العلوم، ج ۱،

ص ۱۳۴، وج ۳، ص ۷ و فتوحات مکیہ، ج ۱،

ص ۲۴).

ان من اشراط الساعة ان یرفع

العلم ویکثر الزنا ویکثر شرب الخمر

و یقل الرجال ویکثر النساء حتی یرفع

لخمسین امرأة القیم الواحد و فی روایة

یقل العلم و یرفع الجہل.

۲۹۹، ۲۹۸

مشکوٰۃ، ص ۴۶۹ (با این تفاوت کہ بعد از

عبارت "یرفع العلم" آمده است "و یرفع

الجہل و یرفع الزنا...).

۳۱۸

انما الاعمال بالنیات.

مشکوٰۃ، ص ۱۱.

۲۰۴، ۲۰۵

انما ہی اعمالکم تررد الیکم.

اول ما خلق اللہ نوری.

۱۱

مدارج النبوة، ج ۲، ص ۲ و احادیث مشنوی

ص ۱۱۳ (بہ نقل از بحار الانوار، ج ۶، باب بدو  
خلقه وما جرى له).

اولیائی تحت قبائی لا یخرفهم

سوائی.

۲۷۱، ۲۵۵، ۲۴۰، ۱۱۳

احادیثِ مشنوی، ص ۵۲ (بہ نقل از احیاء العلوم،  
ج ۴، ص ۲۵۶، کشف المحجوب، ص ۷۰).

۲۸۹، ۱۹۶

(تؤمن) بالقدر خیرہ و شرہ.

مشکوٰۃ، ص ۱۱.

۲۴۶، ۲۲۲

بی یسمع و بی یبصرون

عبارت بالامثابه حدیثی است بہ این مضمون،  
وما یزال... (مرصاد العباد، ص ۳۱، ۳۸، ۲۰۹).

۲۷۰

التائب من الذنب کمن لا ذنب له.

ابن ماجہ، ص ۳۱۳ و احادیثِ مشنوی، ص ۱۶۷  
(بہ نقل از احیاء العلوم، ج ۴، ص ۴ و حلیۃ الاولیاء،  
ج ۴، ص ۲۱۰ و جامع صغیر، ج ۱، ص ۳۳ و  
کنوز الحقائق، ص ۵۳).

تفکروا فی آلاء اللہ ولا تفکروا

فی ذات اللہ.

۳۴

احادیثِ مشنوی، ص ۱۴۲ (بہ 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 ہین کتاب کہ آنجا آمدہ است:

”در بعضی روایات ”رش علیہم من نورہ“

وارد است . و مرصاد العباد، ص ۳۴۲۔

جذبة من جذبات الحق تواری

عمل الثقلین .

۳۱۰

مشکوٰۃ شریف، ص ۱۰۹، احادیث مشنوی،

ص ۱۱۹ (بہ نقل از احیاء العلوم، ج ۴، ص ۵۶)۔

۱۶۵

جز یا مؤمن فان نورک یطقی ناری

عبارت بالامثالیہ حدیثی است بہ این مضمون:

”تقول النار للمؤمن جز یا مؤمن فقد اطفأ

نورک لہی“ احادیث مشنوی، ص ۵۲، (بہ نقل

از جامع صغیر، ج ۱، ص ۱۳۲)۔

حجابہ النور لو کشفہ لا حترقت

سبحات و جہہ ما انتھی الیہ بصرہ

من خلقہ .

۳۴، ۳۷

مشکوٰۃ، ص ۲۱ و ابن ماجہ، ص ۱۸ و مرصاد

العباد، ص ۳۱۰.

ختم بی النبیتون : 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 سبل على كل سبيل منها  
شيطان يدعو اليه وقراء "وَأَنَّ هَذَا  
صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ"

۲۶۵

مشكوة، ص ۳۰.

۱۳۵

خلق الله الارواح قبل الاجاد.

كنز العمال، ج ۶، ص ۱۶۲. و مرصاد العباد، ص ۳۷.

۳۰۳، ۱۸۳

الدنيا جيفة وطالبا كلاب.

احاديث مشنوی، ص ۲۱۶، (به نقل از شرح بحر-

العلوم، ج ۶، ص ۱۹۵ و المنهج القوی، ج ۶،

ص ۴۷۸).

الدنيا مزرعة الآخرة.

احاديث مشنوی، ص ۱۱۲، (به نقل از اجاء العلوم

ج ۴، ص ۱۴، كنوز الحقائق، ص ۶۴).

۲۶۸

رايت ربّي في احسن صورة.

عبارت بالامشابه حدیثی است به این مضمون: "آمانی  
اللہ بیتی تبارک وتعالیٰ فی احسن صورة (ترند)  
شریف، ج ۲، ص ۴۶۶)۔

۶۰

الرفیق ثمّ الطریق.

ماخوذ از حدیث ذیل: "الجارقیل الدار و  
الرفیق قبل الطریق و الزاد قبل الرحیل؛  
احادیث مشنوی، ص ۲۱۲ (به نقل از جامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۴۳)  
و کنوز المحقق، ص ۵۵)۔

السّعيد من سعد فی بطن

۱۷۴، ۸۴

امّه.

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 امّه.

احادیث مشنوی، ص ۳۵ (به نقل از مسلم، ج ۸،  
ص ۴۵ و جامع صغیر، ج ۱، ص ۶۳)۔

۱۸۳

العلماء ورثة الانبیاء.

مشکوٰۃ، ص ۳۴.

۲۲۶، ۲۲۵

علیکم بدین العجائز.

احادیث مشنوی، ص ۲۲۵ (به نقل از اجیاد العلوم)

ج ۳، ص ۵۷ و اللؤلؤ المصروع، ص ۵۱، و اتخاف

التأدة المتقين، ج ۷، ص ۳۷۶.

فاذا احببة كنت سمه الذي يسمع ۵

به وبصرة الذي يبصر به : وما يزال

فبي يسمع وبني يبصر: بي يسمع.

الفقر سواد الوجه في الدارين.

فكُلُّ ميسر لما خلق له.

ابن ماجه، ص ۹ و مشکوة شريف، ص ۲ و احاديث

مشوى، ص ۷۹ (به نقل از مسلم، ج ۸، ص ۴۷،

و جامع صغير، ج ۲، ص ۹۳ و بخاری، ج ۳،

ص ۱۳۹، ج ۴، ص ۹۳ و مسند احمد، ج ۱، ص ۶.

۱۲۹، ۸۲.

فمن اصاب من ذلك فقد اهتدي

ان الله خلق خلقه.

القدرية محوس 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



کنوز الحقائق، ص ۹۲.

۶۷

قلب المؤمن عرش الله الاعظم.

الکبریا و ردائی و العظمة ازاری

۲۵۵، ۲۵۴

فمن نازعنی فیہما القیتہ فی الناس.

مشکوٰۃ، ص ۳۳۴.

۶۴

کما ہی.

اشارہ بحدیثی کہ در مزیح البحرین ص ۷۱، شیخ

عبدالحق محدث دہلوی بدین الفاظ منقول است:

”اللہم اربنا حقائق الاشیاء کما ہی؟“

کنت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعرف

۲۵۴، ۴۴

فخلقت الخلق لکی اعرف.

احادیث مشنوی، ص ۲۹ (بہ نقل از منارات۔

السائرین واللؤلؤ المصوغ، ص ۶۱).

۱۰

کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين.

رسالہ کشمیریہ، ص ۲۴-۲۵ و احادیث مشنوی،

ص ۱۰۲ (بہ نقل از جامع صغیر، ج ۲، ص ۹۶ و

کنوز الحقائق، ص ۹۶).

۱۲۰

کنت نبیاً و آدم لمجدل فی طینة.

مشکوٰۃ، ص ۵۱۳ و احادیث مشنوی، ص ۱۰۲.

(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 بالاشابہ حدیثی است بدین مضمون :  
 ”الریح من روح اللہ تاتی بالرحمة وتاتی  
 بالعذب فاذا رأیتوها فلا تسبوا.“ سنن

ابوداؤد، ج ۲، ص ۳۳۹.

لا حرقت سموات ووجهه ما انتهى اليه

بصرة من خلقه : حجابہ النور

لا يدخل الملائكة بيت فيه كلب

ولا تصوير.

۱۸۳

مشکوٰۃ، ص ۳۸۵.

لا يسعني ارضي و (لا) سمائي ويسعني

قلب عبدي المؤمن.

۲۶۳، ۱۳۰، ۶۷

احادیث مشنوی، ص ۲۶ (بہ نقل از عوارف المعارف

سروردی، حاشیہ اعیان العلوم، ج ۲، ص ۲۵۰).

۲۸

لودنوت ائمة لا حترقت.

معراج النبی ص ۷۳ (بہ نقل از تفسیر نیشابوری بر حاشیہ  
تفسیر ابن جریر، پ ۲۷، ص ۳۲)۔

۱۱۶

لو کشف العطاء ما ازددت یقیناً۔

قول امیر (ع)۔ مرصاد العباد ص ۳۲۔

لی مع اللہ وقت لا یسعی (فیہ)

۲۶۷، ۱۰۸

ملک مقرب ولا نبی مرسل۔

احادیثِ مثنوی، 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 ظہراً الی بطن۔

سنن ابن ماجہ، ص ۱۰۱ و احادیثِ مثنوی ص ۸،

باکمی تفاوت (بہ نقل از مسند احمد، ج ۴، ص ۴۹،

و احياء 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

المرو مع من احب۔

مشکوٰۃ ص ۲۶ و احادیثِ مثنوی، 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 (بہ نقل از بخاری،  
ج ۴، ص ۱۳۵ و مسلم، ج ۷، ص ۵۴ و کنوز  
المحافل، ص ۱۲۵ و جامع صغیر، ج ۲، ص ۱۷۰).

۱۳

من طلب شیئاً وجد.

احادیث مشنوی، ص ۷۸ (بہ نقل از مجمع الامثال  
میدانی و کشف المحجوب، ص ۵۴۰).

۲۰۶

من مات فقد قامت قیامته.

مشکوٰۃ، ص ۸۰ (عنوان بانی).

۸۸

المؤمن من مرآت المؤمن.

احادیث مشنوی، ص ۱۴ (بہ نقل از جامع صغیر،  
ج ۲، ص ۱۸۳ و کنوز المحافل، ص ۱۳۶).

۲۶۸

نوراً اری

جارت بالامشابه حدیثی است بر این مضمون: "نورانی اراة و  
رأیت نوراً: تعظیم القرآن، ج ۵، ص ۲۰۴ (بہ نقل از مسلم کتاب الایمان)

و (تؤمن) بالقدیر خیرة و شررة:

(تؤمن) بالقدیر

وختم بی النبیین.

بخاری و مسلم و مشکوٰۃ، ص ۵۱۲ و رک: رسالۃ

قشیریہ، ص ۲۵ کہ در آنجا از العریاض بن ساریہ

منقول است بہ این مضمون: "انی لخاصم

النبیین"

وما یزال العبد یتقرب الی بالنواقل

حتی احبہ فاذا احببته کنت سمعہ الذی

یسمع بہ وبصرہ الذی یربہ و یدہ

التي یبطش بها ورجلہ التي یمشی بها. ۴۶، ۱۳۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۴۵، ۲۴۶

مشکوٰۃ، ص ۱۹۷ و احادیث مشنوی، ص ۱۹،

(بہ نقل از جامع صغیر، ج ۱، ص ۷۰). و در آنجا بجا

"العبد" "عبدی" آمده است.

۳۰۵

هن 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

هؤلاء فی الجنة ولا ابالی.

عبارت بالا مشابہ حدیثی است بہ این مضمون: "فقال

للذی فی یمینہ الی الجنة ولا ابالی و قال للذی

فی کتفه اليسرى الى النار ولا ابالي“ (مشکوٰۃ،  
ص ۲۳-۲۴). و احادیث مشنوی، ص ۱۶۴ (بہ نقل  
از احیاء العلوم، ج ۳، ص ۳۶ و نہایت ابن اثیر،  
ج ۱، ص ۹۵).

هولاء فی النار ولا ابالی : هولاء فی

الجنة.

۸۴

یا بن آدم خلقت العالم لاجلك و

خلقتك لاجلی.

۷۹

عبارة بالامثلة حديثي به ابن مضمون: "يا ابن  
ادم خلقت لاجلي و خلقت الاشياء لاجلك"  
احادیث مشنوی، ص ۱۸۱ (بہ نقل از المنج القوی،  
ج ۵، ص ۵۱۶ و فتوحات مکیہ، ج ۳، ص ۱۶۳).

یا داود کنت کنزاً مخفیاً فاحیبت ان

اعرف فخلقت المخلوق لکی اعرف: کنت کنزاً

یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی طاعتک

۲۶۵

عبارة بالامثلة حديثي است به ابن مضمون:

"اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا علی

طاعتک" (مشکوٰۃ، ص ۲۱).

یرفع الیه عمل الیل قبل عمل النهار

۲۰۵

عمل النهار قبل عمل الليل .

مشکوٰۃ، ص ۲۱ .

۳۱۱

ينزل الله كل ليلة الى السماء الدنيا .

مشکوٰۃ، ص ۱۰۹ . و در آنجا " ينزل ربنا " آمده

است .

يؤذيني ابن آدم بسبب الدهر وانا

الدهر اقلب الليل والنهار .

۱۷۵

مشکوٰۃ، ص ۱۳ .

الحمد لله

## فہرست اقوال

- ۲۰۲ ابد انہم فرشتیۃ وقلوبہم عرشیۃ۔  
اذا قال الظاہر انا فالباطن قال لا واذا قال الباطن انا  
۵۲ فما لظاہر قال لا۔  
۲۳۴ الاسماءُ الخذ الالقب تنزل من السماء۔  
۱۸۷ الا من حفظہ اللہ ویسر علیہ العبور۔  
اذا اخرج الخلق الی اللہ تعالیٰ ولست فی خلقہ بمنزلۃ  
۱۱۳ بعوضۃ۔  
۳۷۰، ۱۴۴، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۸، ۱۱۲ انا الحق (قول منصور)۔  
۴۴ الانسان من العالم عین حدیقة اللہ الذی لاینام۔  
۱ ان اللہ احجب عن البصائر کما احجب عن الایصار۔  
۱۹۷ ای جزء ازید من کل۔  
۲۲۶ الباقی باق لم یزل والفاقی فان لا یزال۔  
۳۰۰ تجوّع ترا فی تجرّد تصل۔  
۲۷۱، ۲۷۰، ۲۱۳ سبحانی (قول بایزید بسطامی)۔



- ۱۴۲ عرفت الله سبحانه الاضداد (قول ابو سعيد خراساني).
- ۲۲۲ الفقر احتياج ذاتي وفيه استغناء تام.
- ۲۰۵ الكريم اذا وعد وفي.
- ۲۷۰-۲۱۱۲ ليس في جنتي (الا الله).
- ۲۶۱ المعنى في بطن الشاعر.
- ۳۸ واذا قههم تأتي بكل غريبة.
- وا علم ان بقاء الروح الملقاة في كلمة ونفخت فيه ليس  
الا من فيه وفيض النشأة المحضرية لا يكون الا  
من تلك الروح الاصيل النبويه.
- ۲۵۶ والله المبداء والمعيد.
- ۱۵۶



# فہرست اشعار فارسی و عربی

سرودہ ہائی کہ شارح درکار خود از آن جا بہرہ گرفتہ است۔

- |     |                                       |                                    |
|-----|---------------------------------------|------------------------------------|
| ۲   | شاخ حشم و غنچہ طہ                     | بستہ نخلی ز آیت کبری               |
| ۳۰۴ | منت ندارد اردہشش عالمی عطا            | دانی چہ حکمتیست کہ فرزند از پدر    |
| ۳۰۷ | و جاہل جاہل تملقاہ مرزوقا             | کم عاقل عاقل اعیت مذاہبہ           |
|     | (ابن ریوندی)                          |                                    |
| ۳۰۷ | و صیر العالم التحریر زندیقا           | هذا الذی ترک الاوہام حایرة         |
|     | (ابن ریوندی)                          |                                    |
| ۳۰۴ | در محنت وجود تو افکنہ مرا             | یعنی درین جہان کہ سرای حوادث است   |
| ۲۴۶ | نامیست زمن بر من و باقی ہمہ اوست      | اجزای وجودم ہمگی دوست گرفت         |
| ۱۱۶ | ان فی قتل حیات فی حیات                | اقتلونی اقتلونی یا ثقات            |
|     | (مثنوی (ج سوم) ص ۲۹۸)                 |                                    |
| ۲۸۲ | قاسم انوار من، نام تو امر و نہیست؟    | اول و آخر توئی، باطن و ظاہر توئی   |
|     | (کلیات قاسم انوار، ص ۸۱)              |                                    |
| ۲۸۲ | ای دل و دلدار من، نام تو امر و نہیست؟ | ای بت عیار من، نام تو امر و نہیست؟ |
|     | (کلیات قاسم انوار، ص ۸۱)              |                                    |

۳۱۰ بنود اعی درین (به نوعی اندر این؟) میخانه افیاذ  
که کوپیر کهن آمد جوان رفت

ط

۱۳۰ در خانه جای رخت بود یا مجال دوست

۲۴۸ دل گفت مرا علم لدنی ہو کس است

و کاسی مجیا من عن الحسن جلت ۲۴۹، ۲۵۰

(قصیده ابن فارض، ص ۱)

۲۴۷ تا کرد مرا تھی و پر کرد ز دوست

۲۵۴ معار له بل حسن کل ملیحۃ

۱۴۳ قرب حق از جسستی رستن است

(مثنوی (ج ۳) ص ۳۱۵)

۲۴۸ در خانه اگر کس است یک حرف بس است

۱۳۸ مستودع فی هذه المجموعة

۲۸۲ ای مہ سیار من نام تو امر ز چیست؟

(کلیات قاسم انوار، ص ۸۱)

۲۹۱ علی و عند المسلمین قبیح

(قول حسین منصور)

۱۹۳ مرد صاحب نظر از حسن تو آن میطلبد

۲ داشت او از خدای راه آورد

۲۹۳ تذل علی انه واحد

فیض روح القدس ارباز مدد فرماید  
دیگران ہم بکنند آنچه مسیحا میکرد  
(دیوان حافظ، ص ۸۹)

کل بویای کلبین توجید  
سرو آزاد روضه تجرید

۲  
۳۲

بت پرستی کو بسائی در صوز  
صورتش بگذار و در معنی نگر

۲۸۲  
(مثنوی (ج ۱)، ص ۷۶)

درین ورطه کشتی فرو شد هزار  
که بیدانشند تخته بر کنار

۲۶۴  
(بوستان سعدی، ص ۶)

کاخ انشش میان باغ حصو  
بوده او ناظر و خدا منظور

۲  
۳۱۰

مطرب عشق می نوازد ساز  
عاشقی کو که بشنود آواز  
(عراقی)

صیبت الیک من الملح الارفع  
ورقاء ذات تعریز و تمنع

۳۰۴  
۶۸۱

جمع صورت باچنان معنی ژرف  
نیست ممکن جز سلطان شکر  
(مثنوی (ج ۳)، ص ۲۳۶)

الاکل شیء ما خلا الله باطل  
وکل نعیم لا مجاله زائل

(رک : به فرست احادیث زیر عنوان : اصدق کلمه)

... جل شیء عن خیال ... عن الاحاطة والمثال

۱  
۱

تعالی الحق عن فهم الرجال  
و عن صفة التفرق والوصال

۲  
۲

بکل پند ساز کرده تمام  
همه پیوند برک رحمت عام

- ساقی عشق ساغزی در داذ  
 مست کشتیم از ان بدم بدم  
 (سید نعمتہ اللہ)
- ۳۱۰  
 ۱۹۶  
 ۲۳۸  
 (عراقی)
- کر از تو بتو نکریزم چکنم  
 اگر نہ مردمک چشم آن نکار منم
- انت وحی لا عجب ان لم اراه  
 چون بدانستی نطل کبیتی  
 زاہد بی ریاء بی تزویر
- ۱۶۰  
 ۱۶۳  
 ۳۱۰  
 (کلیات قاسم انوار، ص ۲۹۲)
- غایۃ القرب حجاب الاشتباه  
 فارغی کر مردی و کز زیستی  
 بہتر از عاشقان تقلیدی
- ز نور روی تو پیدا است ستر بسج ثانی  
 ز جہت تو ہویدا است آن لطیفہ کہ دانی  
 (کلیات قاسم انوار، ص ۳۱۵)
- و بالحدق استغنیت عن قدی ومن  
 شما یلہا لا من شمولی نشوقی  
 (قصیدہ ابن فارض، ص ۱)



# فہرست نام کسان

ابن طلحہ (رض) ۱۸۳	آدم صلی اللہ علیہ وسلم (ع) ۴۷، ۵۰، ۱۰۴، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵
ابن یزید البسطامی (رح) ۲۷۱، ۳۰۸	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)
ایاس (ع) ۲۵۶	ابراہیم (ع) ۶۱، ۱۲۲
امام حجتہ الاسلام غزالی (رح) ۵۶	ابلیس: شیطان
اتم ہانی (رض) ۶۳	ابن ربیع (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
الفاری: خواجہ	ابن مسعود (رض) ۲۶۴
اوحید الدین عبداللہ بلیانی (رح) ۱۵۸	ابوسعید خدری (رح) ۱۴۲
بایزید: ابی یزید (رح)	ابی جہل (لع) ۱۷۴

- بلیانی، شیخ اوحید الدین عبداللہ: اوحید الدین  
بیضاوی (رح) قاضی ناصر الدین ۲۰۳  
پیغمبر (ع): محمد (ص)  
جابر (رض) ۱۲۱  
جبرئیل (ع) ۱۹، ۳۵، ۳۰۱  
جنید (رح) ۱۲۵، ۱۲۶  
حسین منصور (رح) ۱۱۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱  
۱۴۲، ۱۴۴، ۲۹۱  
حضرت خاتم (ص): محمد (ص)  
حضرت رسالت (ع): محمد (ص)  
حلاج: حسین منصور (رح)  
حفظہ (ع) (نام پیغمبر) ۵۴  
خاتم الانبیاء (ص): محمد (ص)  
خاتم الاولیاء: ہدی (ع)  
خاتم الرسل: محمد (ص)  
خاتم منظر (ص): محمد (ص)  
خضر (ع) ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۵۷  
خلیل: ابراہیم (ع)  
خواجہ انصاری (رح)، عبداللہ ۱۷۱  
خواجہ عالم: محمد (ص)  
داعی (شیرازی) ۴، ۳۱۸، ۳۱۹  
داود (ع) ۱۲۲  
دجال ۲۹۸  
رسول اللہ (ص): محمد (ص)  
روح القدس ۳۰۱  
روح اللہ، عیسیٰ (ع)  
روز بہان، شیخ ابی محمد (رح) ۱۵۸  
زین الدین علی حلیفہ، شیخ ۱۷  
سعد الدین محمود شبستری (رح) ۳، ۳۱۸  
سعدی (رح) شیخ ۲۶۴  
سلیمان (ع) ۱۲۲  
سمنانی (رح) شیخ علاء الدولہ ۲۵۶  
سید المرسلین (ص): محمد (ص)  
سید ولد آدم: محمد (ص)  
شبستری (رح) (جبستری): سعد الدین  
شیفیع روز قیامت (ع): محمد (ص)  
شیت (ع) ۱۲۲  
شیطان ۳۴، ۴۹، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۶





طرون (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	خمس، امیر حسینی ۱۵
کلام مجید: قرآن مجید	رسالہ دایرہ، اوحدین عبداللہ بلیانی ۱۵۸
گلشن راز ۳، ۳۱۶	رسالہ تقدس، روز بہان ۱۵۸
لمعات شیخ عراقی ۲۸۱	فرقان: قرآن مجید
میشیہ، محی الدین عربی ۲۵۷	قرآن مجید ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۴
نہمۃ الارواح، امیر حسینی ۱۵	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 معظّمہ ۱۲۴

ہرات ۱۵

بیت المقدس ۵۴

جابلسا ۵۶

جابلقا ۵۶

حضرموت ۵۴

سرای ام ہانی ۶۳



# مأخذ و منابع و اختصارات

منابع و اختصاراتی که در پیشگفتار کتاب و پاورقی ها و نثرست ها  
از آن ها بهره گرفته شده است .

آثار مجتم

از میرزا فرصت شیرازی (م ۱۳۳۹ هـ).

با تمام عبدالله 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 امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۷ ش.

بخاری: الصحیح البخاری

## بوستان

از مشرف الدین سعدی شیرازی (م ۵۶۹۱ھ).

مطبع نظامی، کابنور (ہند) ۵۱۲۸۶ھ.

پیشگفتار و بیروسیاتی: 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 ۵۱۴۰ھ).

ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، رمضان المبارک ۱۳۹۱ھ / اکتبر ۱۹۷۱م.

## خزینہ معارف

از علامہ احمد بن مبارک سلجاسی (زندہ در ۵۱۲۹ھ).

مترجم ڈاکٹر پیر محمد حسن.

ناشران قرآن لمیٹڈ، لاہور.

## دیوان حافظ

از حافظ شیرازی (م ۵۷۹۲ھ).

مطبع محمدی، بمبئی (ہند) ۵۱۳۷۷ھ.

ذریعہ: الذریعۃ الی تصانیف الشیعہ

تألیف شیخ آقا بزرگ تهرانی (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 دازدہم: چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۸۰ھ = ۱۹۶۲م = ۱۳۴۰ش.
- جلد چہاردم: مطبعة الآداب، نجف، ۱۳۸۱ھ = ۱۹۶۱م.
- جلد ہجدهم: 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 ۵۴۶ھ).  
حققا و علق علیہا و ترجمہا الکتور (فیر) محمد حسن، نشرها المعهد المرکزی  
للابحاث الاسلامیہ (باکستان)، کراچی (کراچی) ۱۳۸۴ھ. "الرسائل  
القشیریہ" چاپ مصر.

## ریاض العارفین: تذکرہ ریاض العارفین

از رضا قلی خان بدایت (م ۱۲۸۸ھ). - یکوشش مهر علی گڑکانی.

کتابفروشی محمودی (تهران) ایران، ۱۳۴۴ش.

ریحانۃ الادب فی تراجم المعروفین بالکنیۃ واللقب یا کنی واللقاب،  
جلد دوم (ح-س).

از علامہ میرزا محمد علی مدرس (م ۱۳۷۳ھ).

کتابفروشی خیام، تبریز، ۱۳۷۷ش.

سنن ابن ماجہ

از امام ابو عبد اللہ محمد بن یزید ابن ماجہ الرقی القرظونی (م ۲۷۳ھ).

چاپ نور محمد، کراچی.

سنن ابو داؤد

از ابو داؤد سلیمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشیر بن سداد الازدی البجستانی

(م ۲۷۵ھ).

”شانزده رساله“ چاپ دبیرسیاتی: شانزده رساله از شاه داعی شیرازی.

بکوشش محمد دبیرسیاتی.

مؤسسۃ مطبوعاتی علمی، تهران، ۱۳۷۷ش.

الصیح البخاری

از امام ابو عبد اللہ محمد بن اسمعیل بخاری (م ۲۵۶ھ).

چاپ نور محمد، کراچی.

الصیح المسلم

از مسلم بن الحجاج القشیری النیشابوری (م ۲۶۱ھ).

## طرائق الحقائق (جلد سوم).

از محمد معصوم شیرازی معروف بہ معصوم علی شاہ نائب الصدور (م ۱۳۴۰ھ).  
بانتیجیح محمد جعفر محبوب.

کتابفروشی بارانی، تهران، ۱۳۴۵ش.  
فہرست گنج بخش: فہرست نسخہ های خطی کتابخانہ گنج بخش (جلد اول).  
از احمد منزوی.

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۱۳۹۸ھ.  
جلد سوم: چاپ سال ۱۳۵۹خ = ۱۴۰۱ھ = ۱۹۸۰م.

جلد چہارم: چاپ سال ۱۳۶۱خ = ۱۴۰۲ھ = ۱۹۸۲م.  
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 ۱۳۹۷ھ).

تاج کمپنی پبلسٹڈ، کراچی، ۱۳۶۹ھ / ۱۹۵۰م.

## قصیدہ ابن فارض

از ابن فارض (م ۶۳۲ھ).

نسخہ خطی کتابخانہ گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، شمارہ

۳۹۳، در مجموعہ، ش ۱۴، (ص ۳۲۸-۳۶۳).

کلیات چاپ دبیرسیاتی: کلیات دیوان شاه داعی شیرازی و مثنویات  
سنه ۱۰۱۰.

بکوشش محمد دبیرسیاتی.

مؤسسه کانون معرفت تهران، ۱۳۳۹ ش.

کلیات دیوان شاه داعی شیرازی و مثنویات سنه ۱۰۱۰: پیشگفتار  
دبیرسیاتی: کلیات چاپ دبیرسیاتی.

کلیات قاسم انوار

از قاسم انوار (م ۱۸۳۷ هـ).

با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی (م ۱۳۴۵ ش).

کتابخانه سنانی، تهران، ۱۳۳۷ ش.

کنز العمال (جلد ششم).

مثنوی (با کشف الایات).

از مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی (م ۶۷۲ هـ).

چاپ عام المنفعه (ایران)، ۱۳۷۴ هـ.

مجمع الفصحا (جلد چهارم).

رضاقلی خان بدایت (م ۱۲۸۸ هـ).

بکوشش مظاہر مصفا.

مؤسسه چاپ انتشارات امیرکبیر، 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 شاہاورد بن نوشییران رازی (م ۶۵۴ھ) معروف

بہ دایہ.

بابتام دکتہ محمد امین.

بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب، تہران، ۱۳۵۲ش.

مسلم: الصیح المسلم  
مشکوٰۃ المصابیح

از شیخ ولی الدین محمد بن عبداللہ خطیب تبریزی (تالیف ۵۷۳۷ھ).

چاپ ایچ. ایچ. سعید کینی، کراچی.

المعجم المفہرین لالفاظ القرآن الکریم

وضعتہ محمد فواد الباق.

دار ومطالع الشعب، (بیروت)، ۱۳۶۴ھ / ۱۹۴۵م.

## معراج النبویؐ

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.

نسخہ های فارسی: فهرست نسخہ های خطی فارسی

نگارنده احمد منزوی.

جلد دوم (۱): مؤسسه فرہنگی منطقه ئی، تهران، ۱۳۴۹ ش.

جلد سوم: چاپ سال ۱۳۵۰ ش.

جلد چهارم: چاپ سال ۱۳۵۱ ش.

جلد پنجم: چاپ سال ۱۳۵۱ ش.

نشریہ دانشگاه:

۱- نشریہ کتابخانہ مرکزی دانشگاه تهران (دفتر نخستین سال ۱۳۳۹).

"دربارہ نسخہ های خطی" دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش.

۲- فهرست کتابخانہ مرکزی دانشگاه تهران (مجلد پنجم).

نسخہ های خطی شماره های ۲۱۲۱-۲۶۲۹.

نگارش محمد تقی دانش پزودہ.

دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش.

نفسی: تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی (جلد اول و دوم).  
از سعید نفیسی (م ۱۳۴۵ ش).

کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۴ ش.





# **NAS'IM-E-GULSHAN**

**(SHARH-E-GULSHAN-E-RAZ)**

*By*

**SHAH DA'ELALLAH SHIRAZI**

*Edited and annotated with an Introduction*

*By*

**MUHAMMAD NAZIR RANJHA**



**IRAN PAKISTAN INSTITUTE OF PERSIAN STUDIES**

**ISLAMABAD — PAKISTAN**

**1983 A. D.**



