

الجاناب الغری

فحل مشکلات الشيخ محمد الیٰین

ابن عربی

ابو نعیم محمد بن مظفر الیٰین محمد بن حمید الیٰین بن عبد اللہ

مشہور بہ شیخ مکی

بہ استقام و حوشی

نجیب یائل ہمدوی

تہران ۱۳۶۴

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



الجاناب غری

فی حل مشکلات الشیخ محمد الین



ابن عربی

ابو نعیم محمد بن منظر الدین محمد بن حمید الدین بن عبد الله

مشهور به شیخ مکئی

به استقام و جوشی

نجیب یاقوت سردی

تهران ۱۳۶۴

129671

۴

* الجانِب الغرَبی فی حل مشکلات الشیخ محی الدین ابن عربی
* شیخ مکی

* تصحیح: نجیب مایل هروی

* حروفچینی: شرکت حروفچینی گیتی خودکار ۸۹۰۸۷۷

* چاپ اول: ۱۳۶۴ = ۱۴۰۵

* تعداد: ۲۰۰۰

* چاپ: سبز

* لیتوگرافی: ۱۱۰

* انتشارات مولی

تهران - خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - تلفن ۶۴۹۲۴۳

فهرست مطالب

مقدمه مصحح

| | | |
|----|-------|---------------------------------|
| ۹ | | ضرورت نشر و بررسی آراء ابن عربی |
| ۱۶ | | آراء دشمن انگیز ابن عربی |
| ۱۸ | | وحدت ادیان |
| ۱۹ | | ایمان فرعون |
| ۲۱ | | حُبِّ الّٰی من دنیا کم النساء |
| ۲۲ | | شیخ مکی مؤلف الجانب الغربی |
| ۲۴ | | ارزش و اعتبار الجانب الغربی |
| ۲۸ | | توصیف نسخه ها و شیوه کار مصحح |

الجانب الغربی

(متن)

| | | |
|----|-------|---|
| ۳۵ | | ۵ دیباچه مؤلف: [تقدیم و تصدیق] |
| ۳۹ | | ۵ باب اول: در ذکر اشکالات |
| ۴۰ | | فصل اول: در ذکر اعتراضاتی که به وحدت وجود تعلق ندارد |
| ۴۰ | | اعتراض اول: در اینکه شیخ اکبر گفته که انسان به منزله انسان العین است مرحوم را |
| ۴۰ | | اعتراض دوم: در اینکه انسان را حادث ازلی گفته |
| ۴۰ | | اعتراض سوم: در اینکه حق را به آنچه وصف کردیم ما عین آن وصف بودیم |
| ۴۰ | | اعتراض چهارم: در علم ختم انبیا و ختم اولیا |

- اعتراض پنجم: در چونی ذبح کردن ابراهیم (ع) فرزندش را ۴۲
- اعتراض ششم: در اینکه کفار در جهنم به آتش عادت می کنند و عذاب عذب می شود ۴۳
- اعتراض هفتم: در اینکه فرعون با ایمان رفته و طاهر مطهر مقبوض شده ۴۳
- اعتراض هشتم: در اینکه ملائکه عالین از انسان اشرف اند ۴۳
- فصل دوم: در اعتراضاتی که به وحدت وجود تعلق دارد ۴۵
- اعتراض اول: در اینکه شیخ اکبر گفته: سبحان من أظهر الأشياء وهو عینها... ۴۵
- اعتراض دوم: در اینکه تنزیه عین تجرید است ۴۵
- اعتراض سیوم: در اینکه ابوسعید خراز گفته که به جمع اضداد حق را توان شناخت ۴۵
- اعتراض چهارم: در اینکه اگر نوح میان تشبیه و تنزیه جمع می کرد قومش بدو ایمان می آوردند ۴۶
- اعتراض پنجم: در کیفیت مکر الله تعالی ۴۸
- اعتراض ششم: در اینکه قوم نوح در دریای علم بالله تعالی غرق شدند ۴۹
- اعتراض هفتم: در اینکه شیخ اکبر گفته که: فیحمدنی واحمده ویعبدنی وعبده ۴۹
- اعتراض هشتم: در اینکه شیخ اکبر گفته که: وجود من غذای حق است و او غذای من است ۴۹
- اعتراض نهم: در اینکه به اعتقادی مخصوص مشو که کافر به ماسوای آن اعتقاد شوی ۵۰
- اعتراض دهم: در اینکه شیخ اکبر گفته: اله معتقدات را حکمی نیست در اله معتقد دیگر ۵۰
- اعتراض یازدهم: در اینکه عالم مجموع اعراض است و در هر آنی معدوم می شود ۵۲
- اعتراض دوازدهم: در اینکه ولایت رسول از نبوت او افضل است ۵۲
- اعتراض سیزدهم: در استنباطات نادرست از معجزات عیسی علیه السلام ... ۵۲
- اعتراض چهاردهم: در اینکه عدم تسلط هارون به عجل پرستان به آن جهت بود که حق تعالی در جمیع صور معبود شود ۵۳
- اعتراض پانزدهم: در کیفیت سؤال و جواب موسی (ع) و فرعون ۵۳

- اعتراض شانزدهم: در اینکه چون فرعون صاحب سیف بود به «انار بکم الأعلى» قابل شد ۵۴
- ه باب دوم: در أجوبة عقلیه و شرعیه ۵۵
- فصل اول: در أجوبة اعتراضات فصل اول ۵۶
- جواب اعتراض اول: در اثبات انسان کامل ۵۶
- جواب اعتراض دوم: در اثبات اینکه انسان حادث ازلی است ۵۷
- جواب اعتراض سیوم: در اثبات صفات زایده از برای حق تعالی به قیاس غایب بر شاهد ۶۶
- جواب اعتراض چهارم: در اثبات افضلیت ولایت رسول بر نبوتش و انواع ولایات: ولایت اکبر و کبیر و اصغر و صغیر ۶۹
- جواب اعتراض پنجم: در اینکه آیا خطا بر رسول جایز است؟ ۸۷
- جواب اعتراض ششم: در اثبات اینکه اهل نار را عذاب عذب می شود ۹۰
- جواب اعتراض هفتم: در اثبات اینکه مؤمن بودن فرعون هنگام غرق به نزد شیخ اکبر از قبیل مباحثه است ۱۰۴
- جواب اعتراض هشتم: در اثبات اینکه ملائکه عالین از بشر افضل اند ۱۲۰
- فصل دوم: در أجوبة اعتراضات فصل دوم ۱۲۲
- جواب اعتراض اول: در حقیقت قول «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» ۱۲۲
- ۱-۱-۱ مقدمه: در بیان دو فرقه متکلمین ۱۲۲
- ۱-۱-۱ وصل اول: در بیان مذهب وجودیه ملحدین ۱۲۲
- ۱-۱-۱ وصل دوم: در بیان مذهب وجودیه موحدین ۱۲۵
- ۱-۲ مقدمه: در بیان وجود خاص ۱۳۲
- ۱-۲ وصل اول: در قیاس قول «سبحان من اظهر الاشياء» با قول اشعری ۱۳۵
- ۱-۲ وصل دوم: در بیان آنکه قول شیخ اکبر عین قول اشعری است .. ۱۳۵
- جواب اعتراض دوم: در بیان تنزیه و تشبیه و تجرید ۱۵۱
- جواب اعتراض سیوم: در اینکه ابوسعید خراز وجهی از وجوه حق است و قول وی برحق ۱۵۹
- جواب اعتراض چهارم: در اینکه متشابهات شبهه ای عظیم شده مردم را در الهیات و نبوات و شرایع ۱۶۲

| | |
|--|-----|
| جواب اعتراض پنجم: در کیفیت مکر اللہ تعالیٰ | ۱۸۰ |
| جواب اعتراض ششم: در اینکه قوم نوح من حیث الفطرة به حقایق اشیاء عالم بودند | ۱۸۳ |
| جواب اعتراض هفتم: در بیان حمد و عبادت حق تعالی بنده را | ۱۸۵ |
| جواب اعتراض هشتم: در بیان اینکه بنده غذای حق و حق غذای بنده است | ۱۸۷ |
| جواب اعتراض نهم: در بیان کیفیت اعتقادی مخصوص | ۱۸۷ |
| جواب اعتراض دهم: در بیان اله معتقدات مختلف | ۱۸۹ |
| جواب اعتراض یازدهم: در بیان اینکه عالم اعراض است و قیام آن به حق تعالی است | ۱۹۲ |
| جواب اعتراض دوازدهم: در بیان اینکه اخذ ولی بی واسطه است | ۱۹۶ |
| جواب اعتراض سیزدهم: در بیان اینکه حصر وجود حق در ذات عیسی کفر است | ۱۹۷ |
| جواب اعتراض چهاردهم: در بیان امر کلام تشریحی و امر ارادی ایجاد | ۱۹۷ |
| جواب اعتراض پانزدهم: در بیان اینکه روح و جسم را علم فطری هست | ۱۹۹ |
| جواب اعتراض شانزدهم: در بیان اینکه سحره فرعون او را بجهت تحکم و سلطنت او تأیید کردند | ۲۰۰ |

• الخاتمه ۲۰۳

فصل اول: در مناقب شیخ اکبر ۲۰۳

فصل دوم: در سلسله شیخ اکبر ۲۱۱

فصل سوم: در اعتقاد شیخ بطریق اجمال ۲۱۶

اعتقاد شیخ در باری تعالی ۲۱۶

اعتقاد شیخ در نبوت ۲۱۷

اعتقاد شیخ در عالم ۲۱۷

اعتقاد شیخ در حشر و نشر ۲۱۷

اعتقاد شیخ در امور اخرویه ۲۱۸

اعتقاد شیخ در تکلیف ۲۱۸

• وصیت و التماس ۲۱۸

• اختلاف نسخ ۲۲۱

• تعلیقات و ارجاعات ۲۳۴

• فہارس:

| | | |
|-----|-------|------------------------------|
| ۲۸۵ | | فہرست آیات قرآن |
| ۲۸۷ | | فہرست احادیث و اخبار و اقوال |
| ۲۹۱ | | فہرست ابیات |
| ۲۹۳ | | فہرست مصطلحات و تعبیرات |
| ۳۰۹ | | فہرست کلی اعلام |
| ۳۲۳ | | مشخصات مآخذ |
| ۳۲۹ | | یادداشت |

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ یادداشت

۱- ضرورت نشر و بررسی آراء ابن عربی

پیداست که یکی از بزرگترین مشایخ اندیشه‌ور و متفکری که در دامن فرهنگ اسلامی پرورش یافته شیخ اکبر محیی‌الدین ابی‌عبدالله حاتمی طائی اندلسی مشهور به ابن عربی متوفی ۶۳۸ هجریست که با پیدایش وی تصوف اسلامی صبغة علمی گرفت و زبان عرفان رمزناک تر شد و دقیق‌تر، و همچنان مسایلی بسیار بسیار باریک و نازک در حوزه عرفانی جوانه زد و رشد یافت و بسیاری را به جانبداری و تأمل واداشت وعده‌ای را نیز به دشمنی و خصومت برانگیخت و این برخوردهای خصمانه هر چند کاملاً مضر نبود ولیکن تا حدی اسباب بی‌توجهی را نسبت به آثار و آراء ابن عربی فراهم آورد.

باری همچنان که متذکر شدیم شیخ اکبر چه در ایام حیات و چه از پس درگذشتش بر عارفان فارسی زبان و عرب زبان اثری شگرف داشت بطوریکه با ظهور صدرالدین قونوی و محققانه نمودن آراء ابن عربی توسط همو، تأثیر اندیشه‌های شیخ اکبر را بر عارفان فارسی زبان تشدید کرد و تقویت بخشید آنچنانکه نه تنها بزرگترین شارحان فصوص همانند مؤید الدین جندی و عبدالرزاق کاشانی و قیصری و بابارکنا شیرازی و امیرسید علی همدانی و کمال‌الدین حسین خوارزمی و صاین‌الدین علی ترکه و

محب الله بهاری از میان فارسی زبانان برخاستند بلکه مخالفانی چون شیخ محقق علاء الدوله سمنانی و علی بن سلطان محمد قاری هروی، و موافقان و مدافعانی چونان جلال الدین دوانی و عبدالکریم جیلی و ابوالفتح محمد معروف به شیخ مکی نیز از میان ایرانیان و فارسی زبانان برخاستند و به نشر و جرح و تعدیل و تحقیق و تشریح آراء ابن عربی همت گماشتند.

دیگر از گونه های تأثیر ابن عربی بر فارسی زبانان آنست که عده ای از شارحان مثنوی مولوی و دیوان حافظ و گلشن راز برای توجیه و توکید آراء جلال الدین محمد مولوی و شمس الدین حافظ و محمود شبستری از یافته ها و عقاید و سخنان ابن عربی بسیار بهره برده اند و به گمان خود آراء مولوی و حافظ و شبستری را به مدد یافته های ابن عربی شرح کرده اند. چندانکه شارحان مثنوی اعم از پیشینیان و متأخران جانب این توکید ناسخته را ملحوظ داشته اند. مثلاً کمال الدین حسین خوارزمی در شرح بسیار شیرین خود یعنی جواهر الأسرار و زواهر الأنوار از آراء شیخ اکبر و دیگر شارحان فصوص در توجیه و تشریح مثنوی بسیار مدد گرفته است و قسمت عمده ده مقاله ای را که در آغاز جواهر الاسرار به عنوان مدخل شرح مثنوی آورده، ترجمه محض مقدمه معروف قیصری است بر فصوص الحکم^۱.

همچنان بیشترین شارحان حافظ نیز جانب اینگونه قیاسهای بی اساس را متوجه بوده اند و در تعبیر و تفسیر آراء حافظ از سخنان ابن عربی کمک گرفته اند.^۲

(۱) رک: جواهر الاسرار ۱۵۱-۲۰۳ قیاس کنید با مقدمه شرح فصوص قیصری، چاپ سنگی تهران بدون شماره اوراق - نیز بنگرید به مقدمه نگارنده بر شرح فصوص الحکم خوارزمی.

(۲) در میان شارحان حافظ بیشتر از دیگران مولانا بدرالدین به استقبال آراء ابن عربی رفته است. رک: بدر الشروح، بیشتری صفحات.

نیز شارحان گلشن راز چون محمد لاهیجی و جلال الدین محمد دوانی متوفی ۹۰۸ هجری^۳، و نعمة الله بن محمود مشهور به شیخ بابا نخجوانی متوفی ۹۰۲ هجری^۴، و شاه داعی شیرازی^۵ متوفی ۸۷۰ هجری در توجیه سؤالات امیر حسینی هروی و پاسخهای محققانه محمود شبستری از آثار و آراء شیخ اکبر بهره برده‌اند.

ناگفته پیداست که تأثر از ابن عربی در میان شارحان مولوی و حافظ و شبستری کاریست بسیار نااستوار و بدور از صواب؛ زیرا همچنانکه میان جهان بینی حافظ و مولوی کمتر قرابتی نمی‌توان جست، نیز یافته‌های مولوی و حافظ را به مدد آراء ابن عربی تعبیر و تفسیر کردن هیچگونه قربی و توفیقی نخواهد داشت.

بهر حال عبارات مزبور چنین می‌نماید که نه تنها سایه آراء و اندیشه‌های شیخ اکبر بر عارفان و محققان فارسی زبان گسترده بوده، بل در نمودن و احیاء آثار ابن عربی، فارسی زبانان سهمی عمده داشته‌اند و دارند، ولیکن با کمال تأسف معاصران به این نکته مهم کمتر پرداخته‌اند و در احیاء آثار فارسی پیشینیان که پیرامون تفسیر آراء و شرح آثار ابن عربی پرداخته شده کمتر کوشیده‌اند.

اما تصحیحات و تحقیقاتی که تا کنون پیرامون آثار و آراء شیخ اکبر

(۳) رک: شرح بعضی از ابیات گلشن راز، مجله تحقیق در مبدأ آفرینش، تیرماه ۱۳۴۲،

ص ۱۳-۲۵.

(۴) نگارنده نسخه‌ای از شرح نخجوانی از سده سیزدهم به خط نستعلیق بردیگی از کتابدوستان هروی دیده و تویق و تصفح کرده‌ام. نسخه‌ای نیز ازین شرح در کتابخانه دانشمند محترم آقای شیخ الاسلامی در تهران موجود است «رک: گلچین معانی، گلشن راز و شروح مختلف آن، نسخه‌های خطی ۴: ۵۳» در صورتیکه به نسخه آقای شیخ الاسلامی دسترسی پیدا کنم به تصحیح و چاپ این شرح ارزنده اقدام خواهم کرد ان شاء الله تعالی.

(۵) رجوع شود به نسائم گلشن، بیشتری صفحات، نیز رک: مفاتیح الاعجاز صفحات

۱۱۸، ۱۷۱، ۲۷۴، ۳۸۸، ۵۷۶ و دیگر صفحات.

به فارسی شده^۶، و آن دسته از کارهایی که نگارنده در دست چاپ دارد بقرار زیر است:

* شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: می دانیم که مقدمه قیصری یکی از امتهات متون عرفانی بشمار می رود مقدمه مزبور چه در میان پیشینیان و چه در میان متأخران و معاصران همواره مورد توجه بوده و تراجم و شروح عدیده و مختلفی بر آن مقدمه به فارسی پرداخته شده است از آن جمله است ترجمه کمال الدین حسین خوارزمی که مقدمه مذکور را در آغاز جواهر الاسرار و نیز در آغاز شرح فصوص خود گنجانده است. نیز ترجمه و شرحی از مقدمه قیصری به وسیله ملا محمد صالح معروف به فخر العلماء کردستانی به فارسی شده است^۷، و همچنان استاد معاصر آقای سید جلال الدین آشتیانی بر مقدمه مزبور شرحی مفصل و منقح نوشته اند و بچاپ رسانیده اند.

* نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص: از شروح خوب و ارزنده فصوص الحکم به زبان فارسی است که بوسیله رکن الدین مسعود شیرازی معروف به بابارکنا پرداخته شده. بابارکنا این شرح را براساس شرح عبدالرزاق کاشانی و قیصری پرداخته و گاهگاهی به شرح جندی نیز نظر داشته است^۸.

(۶) می دانیم که به زبان عربی سوای چاپ و نشر امتهات آثار ابن عربی تحقیقات زیادی نیز تألیف و یا تعریب شده است و از با ارزش ترین تحقیقات مزبور مؤلفه اسین بلائیوس است تحت عنوان «ابن عربی، حیات و مذهب» که بوسیله دکتر عبدالرحمن بدوی به عربی ترجمه شده است.

(۷) این ترجمه مسمی است به تبیان الرموز، و به کوشش دانشمند ارجمند آقای محمود فاضل به سال ۱۳۶۰ در مشهد چاپ شده است.

(۸) شرح سه فص از بیست و هفت فص شرح مزبور باهتمام آقای دکتر مظلومی بچاپ رسیده، امید است که بیست و چهار فص دیگر این شرح را نیز زودتر بچاپ برسانند و زحمات ارزنده خود را به ثمر برسانند.

• ترجمه الفصوص: امیر سید علی همدانی متوفی ۷۸۶ هجری نیز بر فصوص الحکم تأمل گونه‌ای داشته و ترجمه گونه‌ای از فصوص کرده است که نگارنده نسخ متعددی از این شرح تهیه دیده و در آتیه به چاپ و نشر آن خواهد پرداخت.

• شرح فصوص الحکم: کمال الدین حسین خوارزمی محقق و شاعر و شارح بنام و توانای سده نهم هجری نیز فصوص الحکم را ترجمه و شرح کرده است. شرح خوارزمی بر فصوص الحکم ابن عربی را نمی‌توان شرحی مستقل نامید؛ زیرا این شرح ترجمه محض شرح قیصری است به علاوه اشعاری از خود شارح و سنائی و عطار و مولوی و خواجه ابوالوفا.

• شرح فصوص ترکه: صابن الدین علی ترکه نه تنها شرح فصوص پرداخته، بل در آثار دیگرش همچون تمهید القواعد و رسایل کوتاه از آراء ابن عربی بسیار بهره برده است. نثر فارسی ترکه در غایت تکلف است و تصنع، با آنهم بایسته است که جمیع آثار فارسی او نشر گردد و به بررسی گرفته شود.

• خواجه محمد پارسا نیز بر فصوص الحکم شرحی موجز و فشرده به زبان فارسی دارد که نسخی از آن در کتابخانه‌های داخله و خارجه موجود است و جای دارد که احیا گردد. برای نسخ آن رک: فهرست نسخه‌های فارسی ۱۲۴۱، فهرست موزه ملی پاکستان ۲۴۵.

• نعمة الله ولی نیز دو رساله در خصوص فصوص دارد یکی در شرح ابیات فصوص و دیگری در شرح فصوص که به اهتمام آقای دکتر نوربخش در مجموعه رسایل او (۶۱/۲ - ۸۳) بچاپ رسیده است.

• خواجه عبیدالله احرار نیز پاره‌ای از اشعار معضل فصوص را به فارسی شرح کرده است که نسخی از آن در کتابخانه‌های ایران و پاکستان موجود است. رک: فهرست نسخه‌های فارسی ۱۳۰۱، فهرست گنج بخش ۷۴۷/۲، فهرست موزه ملی پاکستان ۲۴۶.

* نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص: عبدالرحمن جامی محقق نامبردار قرن نهم هجری نیز بر نقش الفصوص و خود فصوص تأملاتی داشته و شرح مزبور را به فارسی آمیخته به عربی پرداخته است. شرح مزبور از تراوشات فکری جامی نیست بلکه جامع تعبیرات و آراء شارحان پیش از اوست. این شرح را دانشمند محترم آقای ویلیام چیتیک با متد بسیار عالمانه ای تصحیح و چاپ کرده اند.

* شرح فصوص: شرحی دیگر که به فارسی در سده یازدهم هجری پرداخته شده است، شرحیست بسیار جامع و ارزنده از قاضی محب الله بهاری متوفی ۱۱۱۹ هجری. شارح این شرح را به سال ۱۰۴۱ هجری پرداخته است و از جمیع شروح مهم عربی و فارسی بهره برده و نیز از اندیشه های عرفانی اسلامی - هندی متأثر بوده است. نگارنده این شرح را از روی دو نسخه آصفیه و مجلس تهران تصحیح کرده است و چاپ آن را بجهت تهیه عکس سومین نسخه آن که در کتابخانه موزه ملی کراچی - پاکستان^۹ موجود است معطل گذاشته.

سوی شروح مزبور از فصوص الحکم برخی از رساله های مختصر ابن عربی مانند حلیة الأبدال نیز به فارسی ترجمه شده است که باید مورد توجه محققان فارسی زبان قرار بگیرد و در امر تصحیح و چاپ آن رساله های مترجم اقداماتی لازم بعمل آید^{۱۰}. نیز معاصران به ندرت به ابن عربی و آراء و آثار وی توجه داده اند و آثاری به فارسی پرداخته اند که امهات آنها عبارتند از:

* تعلیقه بر فصوص الحکم: گفتارهایی است آموزشی از مرحوم محمد حسین فاضل تونی متوفی ۱۳۳۹ هجری که برای تفهیم پاره ای از آراء ابن

(۹) فهرست نسخه های خطی فارسی موزه ملی پاکستان ۲۴۴.

(۱۰) ترجمه رساله ای از ابن عربی را (کدام رساله؟) آقای دکتر علی شیخ الاسلامی

تصحیح و در جشن نامه هانری کربن ۱۷۳-۱۷۹ بچاپ رسانیده اند.

عربی در مجامع آموزشی بسیار سودمند است و مفید.

• ابن عربی و متصوفه: عنوان مزبور فصلی است از کتاب «سه حکیم مسلمان»^{۱۱} تألیف دانشمند محترم آقای دکتر سید حسین نصر که به اهتمام آقای احمد آرام به فارسی ترجمه شده است و متضمن احوال و اهم آثار و پاره‌ای از آراء شیخ اکبر می باشد.

• ایمان فرعون: این عنوان تعلیقه ایست از دانشمند ارجمند آقای دکتر شفیع کدکنی که بر متن مترجم «تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا»^{۱۲} اثر نیکلسون نوشته اند. همچنانکه می دانیم و در همین کتاب حاضر نیز مفصلاً بدان پرداخته شده است یکی از مسایلی که ابن عربی به بحث برداشته اینست که فرعون بر اثر شهادت به خدای بنی اسرائیل طاهر مطهر از دنیا رفته است این نکته از اساسی ترین نکاتی است که دشمنان ابن عربی را به دشمنی و رد و طرد وی برانگیخته و عده‌ای چونان بقاعی و عبدالرحمن و کیل را آنچنان تحریک کرده است تا او را بناروا «طاغوت اکبر» بخوانند^{۱۳}.

• دیگر از کتابهای بسیار ارزنده و مفیدی که درین اواخر در باره ابن عربی به زبان فارسی ساخته و پرداخته شده است کتابیست به نام «محبی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی» تألیف آقای دکتر محسن جهانگیری. این کتاب در زبان فارسی از تألیفات بسیار موفق و خوبیست که متضمن احوال و آثار و آرا و مشایخ و اصحاب و معاصران و موافقان و مخالفان ابن عربی است.

• مکتب ابن عربی: عنوان مزبور بخشی است از کتاب «دنباله جستجو در تصوف ایران»^{۱۴} تألیف آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب، که به تأثیر فصوص بر تصوف ایران اختصاص داده شده و از نوشته‌های

(۱۳) رک: هذه هي الصوفية ۳۴.

(۱۱) صفحات ۹۹-۱۴۶.

(۱۴) صفحات ۱۱۹-۱۵۹.

(۱۲) صفحات ۲۰۱-۲۰۸.

خوب و مستند روزگار ماست. ۱۵

* * *

۲- آراء دشمن انگیز ابن عربی

همچنانکه در جای دیگر نیز نوشته‌ام^{۱۶} تصوف اسلامی از بدو پیدایش با مخالفت متشرعان روبرو شد. در آغاز مخالفت مزبور بسیار ناچیز و اندک بود؛ زیرا که صوفیه نیز آراء نازک و دقیق و تندی ابراز نکرده بودند؛ دیری نپایید که با ظهور با یزید بسطامی وحلاج و ابراز داشتن سخنان دقیقی، که بعدها به نام شطح نامیده شد، و پشمینه پوشی رونق یافت و خانقاههای متعدد به نامهای دویره و... در خراسان مورد توجه قرار گرفت خصمان نیز بر مخالفت‌های خود افزودند بطوریکه ازسده پنجم مخالفت‌های خود را بر علیه تصوف به صورت کتاب و رساله مطرح کردند و صوفیه را بجهت برگزیدن صوف و خانقاه و دوری از علم و ورزی و...^{۱۷} و تفضیل اولیا بر انبیا^{۱۸} سرزنش کردند و سخنانی در خور خویش و نه سزاوار آنان بر قلم آوردند.

اما با ظهور ابن عربی و ابراز عقاید خاصش نه تنها این مخالفتها ادامه یافت، بلکه قسمت عمده‌ای از دشمنیها متوجه شیخ اکبر شد و صرفاً او بود که هدف سهام زبان قلم و قلم زبان دشمنان قرار گرفت. مخالفان ابن عربی بعضاً از مشایخ صوفیه بوده‌اند و عده‌ای نیز از جمله متشرعان و متفقان بشمار می‌رفته‌اند.

(۱۵) سواى آنچه معرفى کردیم تألیف‌ها و ترجمه‌های دیگری نیز به زبان فارسی درباره این عربی و عقاید او داریم که همه آنها را در «کتابشناسی عرفان و تصوف اسلامی» معرفى کرده‌ام.

(۱۶) مناقب الصوفیة ۸.

(۱۷) رک: تلبیس ابلیس ۱۶۹-۲۷۸، تاریخ التصوف الاسلامی ۷۰، تبصرة العوام

۱۲۲-۱۳۳، صید الخاطر ۲۵.

(۱۸) رک: المصباح فی التصوف ۲۶-۳۵.

آنان که خود از مشایخ صوفیه بوده‌اند و با ابن عربی مخالفت ورزیده‌اند یکی علاء الدوله سمنانی است و دیگری سید حیدر آملی.

علاء الدوله سمنانی به خاطر اینکه ابن عربی به مطلقیت وجود اشاراتی دارد بر وی تاخته است و طی نامه‌ای که عنوانی عبدالرزاق کاشانی در خصوص این مطلب نوشته است حملاتی تند^{۱۹} و به قول قاضی نورالله شوشتری^{۲۰} نه در خور علاء الدوله بر ابن عربی کرده است حالانکه وی از کنه مفاهیم شروط ثلاثه وجود — یعنی وجود بشرط شیء و وجود بشرط لاشیء و وجود لا بشرط شیء — بدور بوده و آنچه ابن عربی به عنوان وجود مطلق به اعتبار وجود لا بشرط شیء عنوان کرده، آن را به اعتبار وجود بشرط لاشیء برگرفته و به سرزنش وی پرداخته است.^{۲۱}

و اما سید حیدر آملی که در بسیاری از موارد با یافته‌های ابن عربی همداستان بوده و به وی احترام می‌گذاشته و شارح آراء وی بوده و نیز پشتیبان عقاید او بشمار می‌رفته، بخاطر اینکه شیخ اکبر در زمینه ولایت، عیسی علیه السلام را خاتم ولایت مطلقه برگرفته و حضرت مهدی (عج) را نیازمند وی دانسته، بر وی ایراد گرفته است و سخنان سنی گرایانه او را نا استوار و سست نموده و سرزنشش کرده است.^{۲۲}

و اما آرائی که ابن عربی بر آنها بسیار تأکید دارد و خصمان متشرع را به تکفیر وی برانگیخته تا او را «طاغوت اکبر» بخوانند و از هیچگونه ناسزاگویی در حق وی کوتاهی نکنند بقرار زیر است:

(۱۹) رک: نفحات ۴۸۳.

(۲۰) رک: مجالس المؤمنین، ترجمه علاء الدوله، العروة لاهل الخلوۃ و الحنوة ص ۴۵ - ۱.

(۲۱) رک: نفحات الانس ۵۵۴، طرائق الحقائق ۱: ۳۲۴، العروة ۲۶.

(۲۲) رک: جامع الاسرار ۴۱۹ و ۴۴۷. باید گفت که آثار شیخ اکبر چون بحر یست که

هم در آنجا درّ و صدف است و هم خس و خاشاک. گاهی در نوشته‌های وی نازکترین و دقیق‌ترین نکته‌هایی در زمینه طبقات اقطاب می‌بینیم و گاهی نیز متوکل عباسی را که سفاکیهایش زبانگرد مؤرخان است در نوشته‌هایش به نام قطب می‌شناسیم.

* وحدت ادیان

اینکه غایت مقصود عباد از طریق عقیدتی شان یکیست و در نهایت به یک مقصود که همانا رب واله مطلق است می رسند نکته ایست که در میان اکثر صوفیه بصورتهایی رایج و متداول بوده است^{۲۳}، اما ابن عربی در تبیین این نکته بسیار کوشیده، و ظواهر دین را چون تمثالهایی برگرفته است که بایستی سوزانده شود. البته باید توجه داشت که این باز پس کشیدن حجب ظاهر و صوری دین به نزد ابن عربی نه بدان معنی است که وی ترک تکلیف کرده باشد و یا طرد ظواهر طاعات و اعمال جوارح را تجویز کرده باشد؛ زیرا آنچنانکه از کیفیت سیر و سلوک وی بر می آید، و نیز آثار وی نماینده آنست و همچنان شارحان آراء و مفسران یافته‌هایش گفته‌اند: «اعتقاد وی در تکلیف آنست که بنده هر چند که ولی کامل و عارف و مشاهد و صاحب تجلی باشد هرگز به مرتبه‌ای نمی رسد که تکلیف از وی مرتفع شود^{۲۴} والا فلا، و هر که غیر این اعتقاد کند کافر و ملحد و زندیق است. و جمیع امور شرعی بر همان حکم است که علماء ظاهر از فقها و محدثین و مجتهدین گفته‌اند، نه آنست که حکمی دیگر دارد و رای آن حکم. و جمیع اولیا و علما و خواص و عوام در احکام شرعیه متساوی الأقدام اند، نه آنست که احکام شرعیه نسبت به بعضی واجب باشد و نسبت به بعضی واجب نباشد»^{۲۴}.

باری ابن عربی نه تنها در فتوحات، بلکه در بیشترین اشعار

(۲۳) مولوی معنوی گوید: شمس الحقائق ۲۵۷.

| | |
|--|---|
| نه شرقیم نه غربیم نه علویم نه سفلیم | نه زارکان طبیعیم نه از افلاک گردانم |
| نه از هندم نه از چینم نه از بلغار و سقینم | نه از ملک عراقیم نه از خاک خراسانم |
| نشانی بی نشان باشد، مکانم لامکان باشد | نه تن باشد نه جان باشد که من خود جان جانانم |
| دوئی را چون برون کردم، دو عالم را یکی دیدم | یکی بینم یکی جویم یکی دانم یکی خوانم |

(۲۴) الجانب الغربي ۷۳-الف. عبارات مزبور ترجمه متصرفانه ایست از سخنان ابن

عربی در فتوحات مکه که شیخ مکی به فارسی برگردانیده است.

عاشقانه اش پیوسته به وحدت ادیان توجه داده، و نموده است که آنچه ازین نظر برمی آید «دین حب» است دینی که بسیاری از کدورتها و حجابهایی را که حد فاصل آدمیان شده مرتفع می کند و فرو می کشد. به این اشعار وی توجه فرمایید:

لقد صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ فمرعَى لِغِزْلَانٍ وَ دِيرٍ لِرَهْبَانٍ
و بیت لاوِثَانٍ وَ كعبَةُ طائفٍ و الواحِ توراتٍ وَ مصحفِ قرآنٍ
ادین بدینِ الْحَبِّ انی توجَّهتُ رکائبُهُ فَالْحَبِّ دینی وَ ایمانی^{۲۵}

* ایمان فرعون

یکی از جنجالی ترین و دشمن انگیزترین مسایلی که ابن عربی عنوان کرده است ایمان فرعون است و اینکه چون او از پس دیدن بنی اسرائیل و خشک شدن دریا و نجات آنان، به امید و طمع نجات به خدای تعالی ایمان آورد و گفت: «آمنت به بنوا اسرائیل^{۲۶}» بنابراین وی در هنگام قبض روح طاهر مطهر بوده و عذاب او در همین دنیا و منتهی به غرق اوست در دریا.

شیخ اکبر جمیع آیاتی را که در قرآن کریم در باب فرعون آمده با رأی و نظر خود تأویل کرده و در بعضی جاها در توکید ایمان او کوشیده است. مثلاً در تأویل آیه «أدخلوا آل فرعون أشد العذاب^{۲۷}» گفته است: دخول به نار مرجوع است به آل فرعون، و مراد از آن آیت آنست که قوم فرعون تنها به آتش می روند و فرعون در نار نخواهد رفت^{۲۸}.

لازم به یادآور است که قبل از ابن عربی بعضی از صوفیه مانند حلاج

(۲۵) ترجمان الاشواق ۳۹. نیز رک به اشعار ابن فارض درین خصوص، ورد زین الدین

عراقی بر نظریه وحدت ادیان در مصرع التصوف ۱۱۱ و ۲۴۱.

(۲۶) یونس (۱۰): ۹۰.

(۲۷) المؤمن (۴۰): ۴۶.

(۲۸) الجانب الغربی ۳۰-پ.

به فتوت و جوانمردی فرعون قایل بوده‌اند، ولی باید توجه داشت که سخنان ابن عربی در خصوص ایمان فرعون نه تنها هماهنگ و یکدست نیست بلکه گاهگاهی در کمال تناقض و تضاد و تقابل است. در فصوص الحکم بیشتر بر این نظر تأکید دارد که خداوند روح فرعون را آنگاه قبض کرد که او ایمان آورده بود و به رحمت الهی امید بسته بود، بنابراین در هنگام غرق، فرعون از هرگونه پلیدی و کدورات دنیایی رسته بود^{۲۹}.

آقای ابوالعلاء عقیفی در شرحی که بر فصوص نوشته است در زمینه نظریه ابن عربی در خصوص ایمان فرعون، فقط به سخنان شیخ اکبر در فصوص توجه داشته و جمیع آراء ابن عربی را درین خصوص در نظر نگرفته^{۳۰}، و این نظر مباحثه‌ای ابن عربی را همانند مخالفان وی از جمله اعتقادات او بر انگاشته است حالانکه چنین نیست و همچنانکه متذکر آن شدیم سخنان ابن عربی در خصوص ایمان فرعون مختلف است بطوریکه گاه بر له آنست و گاه بر علیه آن.

همچنانکه گفتیم در فصوص بیشتر به ایمان فرعون تأکید کرده است ولی در فتوحات مکیه گاه عاقبت امر او را به حق حواله می‌کند و گاه چنان می‌نمایاند که فرعون از اهل هلاک است چنانکه گفته است که^{۳۱}: «مجرمین چهار طایفه‌اند و همه در ناراند و از نار بیرون نمی‌آیند و ایشان متکبران‌اند بر الله تعالی، مثل فرعون و مانند او از آن کسانی که دعوی ربوبیت از برای نفس خود کرده‌اند و نفی آن از خدا نموده‌اند. [ازین جهت] گفت: «ما علمت لکم من الیه غیری» و گفت: أنا ربکم الأعلى... و دوم مشرک‌اند و سوم معطل‌اند و چهارم منافق‌اند».

(۲۹) فصوص الحکم ۱: ۲۰۱.

(۳۰) أيضاً ۲: ۲۹۸ به بعد، قیاس کنید با دکتر شفیعی کدکنی: تصوف اسلامی

۲۰۱-۲۰۵.

(۳۱) فتوحات، باب ثانی و ستین، الجانب الغربي ۳۱-الف.

نیز در کتاب القدس فی مناصحة النفس در همین مورد گفته است که: «اگر سر الوهیت را استعمال کنی و ازین ادویة عبودیت استعمال نکنی، بیرون شدی تو با فرعون و نمرود^{۳۲}».

باری همچنانکه دیدیم ابن عربی در فصوص به ایمان فرعون تصریح کرده و در فتوحات و آثار دیگرش او را از اهل هلاک و از متکبران دانسته، و در جای دیگر از فتوحات عاقبت امر او را به حق واگذار شده است — فامره الی الله — بنابراین نمی توان به صراحت عنوان کرد که این نظر ابن عربی از جمله معتقدات مسلم او بوده باشد، و اما این تناقض در سخنان وی، که در خصوص ایمان فرعون دیده می شود به قول شیخ مکی^{۳۳} می نمایاند که مسألة ایمان فرعون به نزد ابن عربی از قبیل مباحثات است نه از قبیل اعتقادات؛ ولیکن عده ای چون برهان الدین بقاعی و علی بن محمد قاری هروی که صرفاً به فصوص نگر بسته اند بر ابن عربی با شدت تاخته اند و پنداشته اند که مسألة مزبور از مسلمات عقیدتی اوست^{۳۴}.

* حَبَّ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النَّسَاء

ابن عربی در فص محمدی (ص) نوشته است: «إِنَّمَا حَبَّ إِلَيْهِ النَّسَاءُ فَحَبَّ إِلَيْهِنَّ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ حَنِينِ الْكُلِّ إِلَى جِزْئِهِ، فَأَبَانَ بِذَلِكَ عَنِ الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ مِنْ جَانِبِ الْحَقِّ فِي قَوْلِهِ فِي هَذِهِ النَّشْأَةِ الْإِنْسَانِيَةِ الْعَنْصَرِيَّةِ «وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي^{۳۵}»».

(۳۲) به نقل الجانب الغربي ۳۱-الف.

(۳۳) الجانب الغربي ۳۱-پ.

(۳۴) رک: مصرع التصوف ۱۳۵ و ۱۴۰. باید گفت که قاری هروی رساله ش را در ردّ رساله «ایمان فرعون» جلال الدین دوانی پرداخته به نام «فرعون من مدعی ایمان فرعون» که ضمیمه رساله ایمان فرعون دوانی بچاپ رسیده است.

(۳۵) فصوص الحکم ۱: ۲۱۵. تفسیر قول رسول اکرم (ص) که مبتنی است بر دوستداری نساء از نظر ابن عربی چنین است که چون مرأة جزوی است از کلّ رجل، و به اعتباری فرع

این دقیقه را شیخ اکبر بر مبنای حدیث معروفی گفته است که در کتب حدیث مانند مسند احمد و نسائی و مستدرک حاکم و سنن بیهقی به روایت انس بن مالک آمده است به این صورت: «حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النَّسَاءَ وَالطَّيِّبُ وَجُعِلَتْ قَرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»^{۳۶}. بیشترینه صوفیه به آن استناد کرده اند و در تأویل و تفسیر آن سخنانی دارند^{۳۷}؛ برهان الدین بقاعی که از خصمان زبده ابن عربی به شمار می رود این حدیث را جعلی بر می گیرد و توجیه و توکید ابن عربی را از جمله افتراهای وی می شمارد که به رسول اکرم زده است^{۳۸}.

باری آراء و مباحثاتی ازین سنخ سبب شده است که در سده نهم و دهم کسانی چون بقاعی در دو رساله «مصرع التصوف» و «تحذیر العباد من اهل العناد»، و قاری هروی در «فر العون من مدعی ایمان فرعون» بر وی بتازند و او را به بدعت و عناد با اسلام متهم کنند. در کنار این خصمان سوای شارحان و مفسران آراء ابن عربی، موافقان و متأملاتی نیز پیدا شدند که بر اثر تدقیق و تحقیق در کلام شیخ به پاسخ اعتراضات آنان بپاخواستند و رسایلی در دفاع از ابن عربی و آراء وی به فارسی و تازی پرداختند که یکی از آنها همین رساله الجانب الغربي فی حل مشکلات الشيخ محی الدین ابن العربی است.

* * *

۳- شیخ مکی مؤلف الجانب الغربي

مؤلف رساله مزبور آنچنانکه خود او در دیباچه همین کتاب

است نسبت به اصل - یعنی مرد - و چون هر کلتی را به جزوش حنین است و هر اصل را به فرعش میل است لاجرم رسول اظهار حنین و میل کرد به جزوش یعنی بسوی نسوان. (رک شرح قیصری، نیز شرح خوارزمی ۳۲۵-ر).

(۳۶) جامع الصغیر ۱: ۵۶۷. محشی جامع الصغیر آن را حدیث حسن شمرده است.

(۳۷) از جمله رک: تمهیدات عین القضاة ۱۰۷ و ۱۳۶.

(۳۸) مصرع التصوف ۱۴۱.

129671

می نویسد، معروف بوده است به شیخ مگی، و به قول حاج خلیفه اسم و کنیت او ابوالفتح محمد بن مظفرالدین محمد بن حمید الدین عبداللہ است^{۳۹} متوفی به سال ۹۲۶ هجری. دانشمند محترم آقای سید عارف نوشاهی شهرت «صدیقی» را نیز ضمیمه اسم وی کرده اند^{۴۰} که ظاهراً مأخذ ایشان باید نسخه موزه ملی کراچی بوده باشد. وی در زمان سلیم اول ابن با یزید دوم (۹۱۸-۹۲۸ ه. ق) می زیسته و از ملازمان همو بوده است. سلطان سلیمشاه از سلاطین بسیار جسور و سفاک عثمانی به شمار می رود که مؤرخان ترک او را یاووز (=برنده قاطع) لقب داده اند. وی بر شاه اسماعیل صفوی غلبه کرد و کردستان و دیار بکر را به ممالک عثمانی ملحق ساخت، و با همه سنگدلی از علم و ادب بی بهره نبود و خود به فارسی شعر می سرود^{۴۱} و در ترغیب و تشویق اهل قلم ساعی بود بطوریکه در دستگاہ او کار ادبا و شعرا و محققان رونقی داشت، و یکی از آنان همین شیخ مگی بود. از احوال و آثار مگی اطلاع دقیقی نداریم آنچه در فهارس قدیم و جدید آمده است همانست که در سطور بالا مذکور شد مضاف بر آنها از لابلائی همین مؤلفه اش بر می آید که وی به نورالدین عبدالرحمن جامی ارادت می ورزیده است بطوریکه او را از مشایخ و پیران خود بر می شمارد چندانکه در یکجا از او به عنوان «شیخنا» یاد می کند [۹- پ] و در جای دیگر به صورت «شیخ این حقیر مولانا نورالدین عبدالرحمن الجامی» نام می برد. [۱۹- پ] در اینکه آیا مگی به تن خویش به خدمت جامی در هرات رسیده باشد و زیر نظر او سیر و

(۳۹) کشف الظنون، ستون ۱۲۶۴، ابضاح المکنون ۱: ۳۵۹. در فهرست کتابهای خطی

کتابخانه ملک ۱۷۸: ۲ سال فوت او را ۹۲۲ هجری نوشته اند.

(۴۰) فهرست نسخه های خطی فارسی موزه ملی پاکستان ۲۱۲.

(۴۱) رک: حیب السیر ۴: ۵۴۳، روضة الصفاء ۹: ۴۳۶، طبقات سلاطین اسلام ۱۷۱،

لغت نامه، ذیل سلیم.

سلوکی داشته بوده شک دارم، ولیکن ارتباطی که جامی با سلاطین دیار روم برقرار کرده بود و رونقی که آثار جامی در آن دیار داشته، باب این احتمال را می‌گشاید که شیخ مکی از طریق تتبع و بررسی و بهره‌وری تحقیقات جامی به وی ارادت پیدا کرده بوده و او را به عنوان شیخ و مرشد خود بر شمرده باشد.

باری شیخ مکی که از ملازمان سلطان سلیم اول بوده، روزی در خدمت هم‌ا از اعتراضاتی که علمای رسمی بر ابن عربی داشته‌اند نالیده و خواسته است تا در زمان آن سلطان «اوساخ اعتراضات محجوبان از درکات ولایت پناه ابن عربی رفته شود.» سلطان سلیم مزبور نیز این مهم را بر عهده خودش می‌گذارد و او به تألیف این رساله می‌پردازد.



۴- ارزش و اعتبار الجانب الغربي

بدون تردید این رساله با اختصار و ایجازی که دارد یکی از مهمترین و جامع‌ترین آثار است که به زبان فارسی در دفاع از ابن عربی، و تشریح برخی از آراء و عقاید او ساخته و پرداخته شده است. مؤلف آنچنانکه می‌نویسد «سی و هفت سال خدمت کلام خجسته فرجام فرخنده انجام شیخ اکبر و کبریت احمر و خاتم اصغر و نور ازهر» را کرده است ۴۲؛ اگر مکی تتبع و بررسی آثار ابن عربی را بعد از سن بیست و یا سی سالگی آغاز کرده باشد مسلماً تا هنگام تألیف الجانب الغربي عمده آثار عرفانی شیخ اکبر را به بررسی گرفته است و این گفته نگارنده از پس مطالعه الجانب الغربي بر خواننده ارجمند کاملاً مبین می‌شود.

به هر حال سی و هفت سال تتبع در آثار ابن عربی و بررسی کردن شروح فصوص و آثار امام محمد غزالی و امام فخر رازی و تأمل بر آراء و عقاید ابوالحسن اشعری و تدقیق و تحقیق در اعتراضات و سخنان خصمان

(۴۲) همین رساله ۶۸- الف.

ابن عربی به شیخ مکی ذهنی آماده و تصوّراتی منطقی با بیانی روشن ارزانی داشته است تا بتواند در رساله‌ای با این اختصار و ایجاز، دقیق‌ترین مطالب عرفانی و فلسفی را با عباراتی بسیار روان و شیوا به نگارش آورد.

مآخذ و منابعی که مکی در پرداختن الجانب الغربی به آنها توجه داشته و خود اسم می‌برد عبارتند از:

- ۱- فصوص الحکم از ابن عربی.
- ۲- فتوحات مکیه از همو.
- ۳- رساله المعرفة از همو.
- ۴- کتاب القدس از همو.
- ۵- تأسیس التقدیس از امام فخرالدین رازی.
- ۶- إجماع العوام عن علم الکلام از امام محمد غزالی.
- ۷- شرح عقاید تفتازانی.
- ۸- شرح تجرید از میرسید شریف جرجانی.
- ۹- منابع مربوط به آراء و عقاید ابوالحسن اشعری.
- ۱۰- آثار ابن تیمیه حنبلی؛ ظاهراً مجموعه رسایل او.
- ۱۱- شرح فصوص الحکم از قیصری.
- ۱۲- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص از جامی.
- ۱۳- اشعار جلال الدین محمد مولوی و شیرین مغربی^{۴۳}.

علاوه بر مصادر مزبور مکی نیز در تفسیر آراء ابن عربی صاحب نظر بوده و در مواردی چند به ردّ نظرات شارحان فصوص پرداخته و با استناد به آثار ابن عربی و آراء متفکران عرفان و فلسفه اسلامی و مددگیری از روحانیت ابن عربی و دیده‌وری خود به توجیه مطالب مورد بحث

(۴۳) برای شناخت برخی از آثار مزبور و کیفیت استناد مکی به آنها به تعلیقات همین

رساله رجوع کنید.

پرداخته، و در همچون مواردی نوشته است که : «... و این جواب از روحانیت شیخ به این حقیر واصل شده، نه از شارحان فصوص^{۴۴}».

نیز در آنجا که مکی سخنان ابن عربی را به فارسی برگردانیده و به عنوان شاهد آورده است با وجود دشواری مسلمی که در زمینه ترجمه آثار ابن عربی به فارسی مطرح است بسیار موفق بوده و توانسته است با حفظ روح مطلب و رموز اصطلاحی و واژگانی زبان ابن عربی ترجمه اش را برگزار کند. بطور نمونه یکی دو مورد از عبارات مترجم مکی را با اصل عبارات شیخ اکبر در فتوحات ذیلاً مقایسه می کنیم.

ترجمه مکی

فتوحات مکیه

۱ - ... روزی در سن صبی نزد قاضی قرطبه ابوالولید بن رشد رفت و او از اکابر حکما و اعظام علما بود و مصنفات او بی شمار است، قاضی ابوالولید چون شیخ را دید از روی محبت و تعظیم برخاست و شیخ را معانقه کرد، آنگاه گفت که: نعم! شیخ گفت که نعم! قاضی شاد و خرم شد چون شیخ فرح او را دید گفت که: لا. پس قاضی منقبض شد آنگاه به شیخ گفت که چون دیدی امر را در کشف و فیض الهی، آیا او آن چنانست که نظر و استدلال به ما روی نموده یا نه.

۱ - دخلت يوماً، بقرطبة علی قاضیها أبی الولید ابن رشد و کان یرغب فی لقائی لما سمع و بلغه ما فتح الله به علی فی خلوتی، و کان یظهر التعجب مما سمع. فبعثنی والدی إلیه فی حاجة قصداً منه حتی یجتمع بی، فإنه کان من أصدقائه و أنا صبی مابقل وجهی ولاطرشاربی. فلما دخلت علیه قام من مکانه إلیّ محبة و إعظاماً، فعانقنی و قال لی: نعم! فقلت له: نعم! فزاد فرحه بی لفهمی عنه. ثم إنی استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا، فانقبض و تغیر لونه.

(۴۴) همین رساله ۸- الف.

و شك فيما عنده و قال : فانقبض
و تغير لونه و شك فيما عنده و
قال : كيف وجدتهم الأمر في
الكشف والفيض الإلهي ؟ هل
هو ما أعطاه لنا النظر ؟ قلت له :
نعم لا ، و بين نعم و لا تطير
الأرواح من موادها ، و الأعناق
من اجسادها .

۲- فاصفر لونه و أخذه الإفكل ،
و قعد يحوقل ، و عرف ما أشرت به
إليه وهو عين هذه المسئلة التي
ذكرها هذا القضب الإمام ، أعني
مداوى الكلوم . و طلب من أبي
بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما
عنده سلينا هل هو يوافق
أو يخالف ، فإنا كان من أرباب
الفكر و النظر العقلي . فشكر الله
تعالى الذي كان في زمان رأى
فيه من دخل خلوته جاهلاً و خرج
مثل هذا الخروج من غير درس و
لا بحث و لا مطالعة و لا قراءة . و
قال : هذه حالة أثبتناها و ما
رأيناها أرباباً . فالحمد لله الذي
أنافى زمان فيه واحد من أربابها
الفتاحين مغاليق أبوابها .

[فتوحات ۱: ۱۹۹]

شیخ فرمود کہ : نعم لا . و بین نعم
و لا تطير الأرواح من موادها
و الأعناق من اجسادها .

۲- پس رنگ قاضی زرد شد و
اورا مرض افکل عارض شد و
معنی و اشارت شیخ را دانست و
شکر خدا کرد کہ در زمان خود
کسی دید کہ در خانه او درآمد و
او جاهل بود و به مجرد دیدن او
عالم شد بی درسی و
بی مطالعه ای و بی قرائتی و
بی مباحثه ای ، و گفت کہ این
حالتی است کہ ما در کتب اورا
اثبات کرده بودیم فاما از کسانی
کہ صاحب این حالت بودند
ندیده بودیم . فالحمد لله الذي أنا
في زمان فيه واحد من اربابها
الفتاحين مغاليق أبوابها .

[الجانب الغربي ۶۹- الف]

۵- توصیف نسخه‌ها و شیوه کار مصحح

تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد از رساله مورد بحث ده نسخه کامل و ناقص وجود دارد^{۴۵} که من بنده از سه نسخه قدیم و کامل آن در تصحیح این رساله استفاده برده‌ام بقرار زیر:

۱- نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۴۸۶۸ = دا

نسخه ایست کامل به خط نستعلیق هفده سطری، دارای ۷۶ برگ که بوسیله حاجی فرزند ابراهیم در رجب ۹۳۴ از روی نسخه مکتوب ابوالفتح فرزند ظفر مورخ ۹۲۴ کتابت شده، و قدیمترین و کاملترین نسخه ایست که تاکنون از این رساله شناسانده شده است.

۲- نسخه موزه بریتانیا = بر

نسخه ایست به خط نستعلیق از سال ۹۷۸ هجری که به شماره ۷۷۲۱ در کتابخانه موزه مزبور نگهداری می شود و پنجمین رساله مجموعه ای را می سازد. این نسخه با آنکه تاریخ دارد و دومین نسخه تاریخ دار از رساله مزبور محسوب می شود، ولیکن نسخه ایست مفلوط، و نیز در مواردی افتادگیهایی چشمگیری دارد.

۳- نسخه کتابخانه ملی ملک به شماره ۲۸۲۱ = مل

این نسخه نیز به خط نستعلیق است و دارای ۷۱ برگ چهارده سطری؛ هر چند که نسخه مزبور تاریخ کتابت ندارد و یک صفحه از آغاز افتادگی دارد ولیکن از نظر صحت مطالب و دارا بودن کمال با نسخه کتابخانه مرکزی پهلومی زند.

(۴۵) عبارتند از نسخه های کتابخانه های مرکزی دانشگاه تهران، ملک، دارالکتب قاهره، موزه بریتانیا، موزه ملی پاریس و موزه ملی کراچی. رک: فهرست نسخه های فارسی ۲ (۱): ۱۱۱۱، فهرست ملک ۲: ۱۷۸، فهرست نسخه های خطی فارسی موزه ملی پاکستان ۲۱۲. بسیار کوشیدم تا به مدد دوست دانشمند آقای سید عارف نوشاهی عکس نسخه موزه پاکستان را تهیه کنم ولیکن به دلایلی که جای گلایه ندارد چون بر سر هر گنجی ماری است، کوشش آقای نوشاهی و تقاضاهای بنده به نتیجه نرسید.

رسم الخط هر سه نسخه از ویژگی خاصی برخوردار نیست جز آنکه در هر سه نسخه فعل «نیستند» به صورت «نیست اند» کتابت شده است. نگارنده نسخه کتابخانه مرکزی را به دلیل اقدم بودن و اکمل بودن آن اساس کار قرار داد و از نسخه های کتابخانه های ملی ملک و موزه بریتانیا به عنوان نسخه دوم و سوم بهره برد. ارقامی که بین [] در داخل متن ثبت شده است نماینده روی و پشت اوراق نسخه کتابخانه مرکزی است. در پایان از خواهر ارجمندم خانم نجیبه مایل هروی تشکر می کنم که بر اثر تقاضای بنده فیلمی از نسخه کتابخانه موزه بریتانیا را تهیه دیدند و برایم فرستادند، و از همکار ارجمندم آقای مفید متشکرم که با علاقه و صمیمیت تمام به چاپ این رساله اقدام کردند. و الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله أجمعین.

نجیب مایل هروی

۷ - ۶ - ۱۳۶۳

خورشیدی

الجانب الغربى
(متن)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
رَبَّنَا نُوْرِنَا وَ اغْفِرْ لَنَا وَصَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِهِ

- سپاس بی قیاس توحید اساس بی التباس محمدی انفاس،
 و ثنای وحدت بنای تفرید بنای تجرید بنای بی فنا
 ۱۰ سزاوار پروردگار کاینات و کردگار ممکنات و آفریدگار
 موجودات است؛ خداوندی که اولیای خود را به آثار رسوم و
 عادات از اعین اغیار مستور گردانید که: «أولیائی تحت قبایی
 لا یعرفهم غیری.» و اسرار ارواح ایشان به حضرت معاینه
 ۱۵ رسانید کما قیل لعلی رضی اللہ عنہ: هل رأیت ربک؟ فقال:
 لا اعبد رباً لم اره. و از معاینه آن حضرت بیچون کلماتی که
 از دایره علم رسمی بیرون است و از احاطه عقل فکری افزون،
 از ایشان ظاهر شد کما قال الحسین بن منصور: «آنا الحق.»
 و ابوالقاسم الجنید: «ما فی الجبّتی الا اللہ.» و ابو یزید:
 ۲۰ «سبحانی ما اعظم شأنی.» و ابو عبد اللہ محمد ابن العربی:
 «سبحان من أظهر الأشياء وهو عینها.» و به واسطه آن کلمات
 سبحانیه و اشارات ربّانیه هدف سهام طعن لثام گشتند و

اصحاب ملامت که صدیقیت است شدند.

وصلاتِ صلوات و قوافل تحیات به روح مدار فلک
ممکنات و مرکز دایره موجودات، خاتم الانبیاء و الرسل
الهادی الی اقوم السُّبُل و آله الکرام و اصحابه العظام واصل باد
الی ابد الآباد. ۵

اما بعد؛ چنین گوید فقیر خاکی المعروف بالشیخ المکی
حرسه الله من العرفان الشکی و المقال الافکی و الحال
الشرکی که چون به تقبیل ترابِ اَعتاب^۱ امارت ایاب جلالت
مآب خلافت پناه ظلّ الاله لازالت اَعتاب ابواب سدّته السنیة
ملثماً للشفاه، أعنی به امام زمان [۱ الف] و صاحب قران و
حامی حریم قرآن، زبده دوران و نادره زمان، سلطان عالم
ارکان و خلاصه نوع انسان، حاکم الحرمین الشرفین طیبته و أمّ
القری و المقامین العظیمین المسجد الاقصى و تربة من سنّ
القری، مالک البرّین و البحرین و سالک فجاج الخافقین،
کاسر الأكاسره و قاتل الفراعنه، قیصر القیاصره و مجدّد المائة
العاشرة، السُّلطان ابن سلطان ابن سلطان سلیم شاه^۲ بن بایزید
خان بن محمدخان حرسه الله من حوادث الزمان فی حصنه
الحصین و حفظه من مکاید الشیطان فی حرزه الامین و جمع له
بین خیری الدنیا^۳ و الآخرة و جعل اولیته بالنصر ناشرة مادامت
الأفلاک دائرة و الکواکب سائرة سرفراز و بی نیاز گشتم؛
روزی تحت رکاب رفعت او ذره وار می رفتم و شمه ای از
معارف خاتم ولایت محمدی، محی الدین محمد بن علی

۵

۱۰

۱۵

۲۰

العربی رضی اللہ عنہ می گفتم و اوساخ اعتراضات محجوبان را از درکات ولایت پناه او می رُفتم امر مطاع و فرمان واجب الأتباع آن سرور دین و امام مسلمین و امیرالمؤمنین^۴ صادر شد که این حقیر جواب اعتراضات ناصواب ارباب حجاب را بطریق‌ی که مطابق عقل و موافق نقل باشد تحریر کند^۵، فقلت

السمع والطاعة و ان كنت قليل البضاعة و عديم الاستطاعة، و شروع در تحریر این کتاب کردم^۶ و نام او «الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محی الدین ابن العربی^۷» نهادم واللہ الموفق والمعین. و او را بر دو باب و خاتمه مشتمل ساختم:

باب اول: در ذکر اشکالاتی و اعتراضاتی که علمای قشری و مشایخ قری بر شیخ کرده اند^۸ [ب ۱] و به سبب آن او را از گمراهان شمرده اند^۹.

باب دوم: در اجوبه آن اعتراضات^{۱۰} به لسان عقل و شرع. خاتمه: در ذکر بعضی از مناقب شیخ^{۱۱} و ذکر بعضی از مشایخ او و سلسله او.

باب اوّل

در ذکر اشکالات، و آن بر دو نوع است^{۱۲}:

نوع اوّل: آنست که مبنای او بر وحدت وجود است که آن را توحید ذاتی گویند. و این نوع اگر چه کثیر است فاقاً چون منشأ او یکی است^{۱۳} جواب او جز یک جواب نباشد پس اولی آنست که آن اعتراضات را در فصلی جمع کنیم.

نوع دوم: آنست که مبنای او بر امور مختلفه واقع است و مناسب آنست که آن اعتراضات را در فصلی دیگر مجتمع سازیم.

فصل اوّل ۱۴

در ذکر اعتراضاتی که به وحدت وجود تعلق ندارد

اعتراض اوّل: شیخ رضی اللّٰه عنه در فصّ آدمی ۱۵ فرموده که: انسان به منزله انسان العین است مرحق را، پس کانه مردمک عین حق است ۱۶. علمای رسمی طعن کلی کرده اند به این سخن، و منشأ آن عدم فهم است.

اعتراض دوم: شیخ رضی اللّٰه عنه در آن فص گفته که: انسان حادث ازلی است. و عبارت او آنست که: فهو الحادث الأزلّی و النشاء الدائم الأبدی. و ازین قدم عالم لازم می آید ۱۷ و شیخ داود قیصری قدس اللّٰه سرّه در شرح فصوص این عبارت را بر قدم ارواح حمل کرده است ۱۸.

اعتراض سوم: شیخ رضی اللّٰه عنه در آن فص فرموده که حق را به هیچ وصف نکردیم ۱۹ إلاّ که ما عین آن وصف بودیم و حق تعالی وصف نفس خود ۲۰ [۲ الف] از برای ما به ما فرمود. پس هر گاهی که او را مشاهده کنیم خود را مشاهده کرده باشیم، و هر گاهی که او مشاهده ما کند خود را مشاهده کرده باشد ۲۱.

اعتراض چهارم: شیخ رضی اللّٰه عنه در فص شیت بیان بعضی از علوم کرده بعد از آن گفته که: و نیست این علم إلاّ از برای ۲۲

خاتم رسل و خاتم اولیا، و نمی بیند هیچ کس این علم را از انبیا و رسل، **إِلَّا** از مشکات رسول خاتم صلی الله علیه، و نمی بیند هیچ کس این علم را از اولیا **إِلَّا** از مشکات ولی خاتم حتی آنکه رسل نمی بینند^{۲۳} این علم را هرگاهی که می بینند **إِلَّا** از مشکات خاتم اولیا. پس رسل از حیثیت ولایت خود نمی بینند^{۲۴} آنچه ذکر کردیم **إِلَّا** از مشکات خاتم اولیا^{۲۵}، پس خاتم رسل از حیثیت ولایت خود، نسبت او به خاتم ولایت نسبت انبیا است و رسل به او.

و هم در آن فص فرموده که چون پیغامبر - صلعم - نبوت را به دیواری از خشت خام تشبیه کرد^{۲۶}، و آن دیوار تمام شد مگر^{۲۷} جای یک خشت، و پیغامبر - صلعم - آن یک خشت بود پس دیوار نبوت به او کامل شد خاتم اولیا را ناچار است از دیدن آن دیوار، **فَأَمَّا**^{۲۸} از وی دو خشت کم می بیند^{۲۹}، و آن خشتها از زر و از نقره است و آن دو خشت یکی زر است و یکی نقره است و خاتم اولیا خود را در موضع آن دو خشت منطبع می بیند پس دیوار به او تمام شود. و سبب دیدن او آن دو خشت را آنست که^{۳۰} او تابع شرع خاتم رسل است در ظاهر، و او است موضع خشت نقره. و چون خاتم اولیا شرع خاتم رسل را از حق بطریق الهام [۲ ب] می گیرد چنانچه جبرئیل می گرفت، هر آینه آن موضع خشت زر باشد در باطن.

و هم در آن فص فرموده که: آنچه آن که^{۳۱} خاتم انبیا نبی بود و آدم میان ماء وطن بود، خاتم اولیا نیز ولی بود و آدم میان

ماء و طین بود.

و در فتوحات در چند موضع تصریح کرده که من خاتم اولیا ام. و هم در فتوحات فرموده^{۳۲} که در واقعه کعبه مشرفه را دیدم که از خشتهای زر و نقره بنا کرده شده و دو خشت ناقص بود: یکی از زر و یکی از نقره؛ و خود را در موضع آن دو خشت منطبع دیدم^{۳۳} آنگاه دیوار به من تمام شد.

و علمای قشری بر شیخ انکار کلی کرده اند و گفته اند که: رسل و خاتم رسل چگونه از مشکات خاتم اولیا نور گیرند^{۳۴} و به او محتاج شوند، و چگونه شیخ خاتم اولیا شد حالانکه بعد او اولیای بی شمار آمدند، و چگونه رسالت، خشت نقره باشد و ولایت، خشت زر، و چگونه خاتم اولیا ولی بود و آدم میان آب و گل بود؟!

اعتراض پنجم: شیخ رضی الله عنه در فص اسحاقی فرموده که: ابراهیم به ولد خود گفت که: من در خواب دیدم که ترا ذبح می کنم و حالانکه خواب حضرت خیال است پس ابراهیم تعبیر آن نکرد و حالانکه آن کبشی بود که به صورت پسر ابراهیم ظاهر شد در خواب. پس ابراهیم تصدیق رؤیا کرد پس پروردگار پسر ابراهیم را از وهم ابراهیم فدا کرد و ذبح عظیم که آن ذبح عظیم تعبیر رؤیای ابراهیم بود عندالله، و حالانکه ابراهیم شعور نداشت. علمای قشری طعن کلی کرده اند و گفته اند که: چگونه نسبت وهم به ابراهیم علیه السلام توان کرد با وجود آنکه^{۳۵} محمد - صلعم - گفت که:

«نحن احق بالشک من ابراهیم». [۳ الف]

اعتراض ششم: آنست که شیخ رضی الله عنه در فص اسماعیلی و در فص ایوبی و در فتوحات مکیه گفته که: کفار اگر چه از دوزخ بیرون نمی آیند و در وی الی ابدالآباد مخلداند، فاما بعد از سالهای بسیار و قرنهای بی شمار ایشان را به آتش عادتی و الفتی می شود چنانچه آن عذاب نزد ایشان عذب^{۳۶} می شود یعنی شیرین می شود و به او ملتذ می شوند آنچنانکه بهشتیان به نعیم جنت ملتذ می شوند.

اعتراض هفتم: آنست که شیخ رضی الله عنه در فص موسوی و در فتوحات مکیه فرموده که: فرعون به ایمان رفته و طاهر مطهر مقبوض شده، و سؤال او به لفظ «ما» از حقیقت حق صحیح است و هو قوله تعالی: «و ما رب العالمین». علمای رسمی درین کلام طعن کلی کرده اند و انواع قدح نموده اند، و حالانکه شیخ درین مقام به لسان شرع و عقل سخن گفته آنچنانکه در جواب ذکر خواهیم کرد ان شاء الله تعالی.

اعتراض هشتم: شیخ درین فص فرموده که ملائکه عالین از انسان اشرف اند؛ زیرا که فرمود: فهو افضل نوع من کل ما خلق من العناصر من غیر مباشرة یدین، فالإنسان فی الرتبة فوق الملائكة الأرضية و السماوية، والملائكة العالون خیر من هذا النوع الانسانی بالنص الالهی. یعنی پس انسان در مرتبه فوق ملائکه زمین و آسمان است و ملائکه عالون ازین نوع انسانی بهتراند به دلیل نص الاهی که فرموده: «أستکبرت أم

كنت من العالين». يعنى: استكبار كردى از سجود، يا از ملايکه عالين بودى که به سجود مأمور نشدند. [۳ پ]

فصل دوم

در اعتراضاتی که به وحدت وجود تعلق
دارد سواء تعلقاً قریباً او بعیداً

اعتراض اول: آنست که در فتوحات فرموده که: سبحان من
أظهر الأشياء وهو عينها. یعنی پا کا آن کسی که چیزها را پدید
کرد و او خود عین آن چیزهاست.

۱۰ اعتراض دوم: آنست که در فص نوحی^{۳۷} فرموده که تنزیه نزد
اهل حقایق در جناب الهی عین تجرید است و تقیید. پس
منزه یا جاهل، یا بی ادب است^{۳۸}.

بعد از آن فرمود که: حق را در خلق ظهوری است^{۳۹} پس
اوست ظاهر در هر مفهومی، و اوست باطن از هر فهمی، الا از
۱۵ فهم کسی که گفت که عالم صورت حق است و هویت او، و
او اسم ظاهر.

بعد از آن به چند سطری فرمود که: و همچنین کسی که
تشبیه کرد و تنزیه نکرد حق را مقید و محدود ساخت و او را
شناخت و کسی که جمع کرد در معرفت خود میان تنزیه و
۲۰ تشبیه، و وصف حق به هر دو صفت کرد پس به درستی و
راستی که او حق را شناخته است. و در فص ادریسی فرمود
که: إنَّ الحقَّ المنزه هو الخلق المشبه. و در فص اسماعیلی

فرموده:

شعر

ولا تنظر الى الحق وتعريه عن الخلق

ولا تنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق

۵ یعنی: مبین به حق چنانچه او را از خلق برهنه، و مبین به خلق چنانچه او را به حق نپوشانی بلکه حق را کسوت خلق ساز، و خلق را کسوت حق دان. آنگاه گفت:

ونزهه وشبهه^{۴۰} وقم فی مقعد الصدق

۱۰ یعنی: حق را تشبیه کن و تنزیه کن و در مقعد صدق قایم شو. بر این سخن علمای رسمی طعن کثی کرده اند و منشأ آن عدم فهم است.

اعتراض سیوم: در فص ادریسی [۴ الف] فرموده که: ابوسعید خراز - که وجهی از وجوه ولسانی از السنه حق است - گفت که: خدا دانسته نمی شود الا به این که میان اضداد جمع کرده است. بعد از آن فرموده که: اوست یعنی حق که نام کرده شده به ابی سعید خراز و غیر آن از نامهای محدثات.

۲۰ اعتراض چهارم: در فص نوحی فرموده که: اگر نوح جمع می کردی میان تشبیه و تنزیه، و به هر دو دعوت می کردی، اجابت او می کردند و قبول دعوت او می نمودندی سرآ و چهاراً^{۴۱}. یعنی پس نوح قوم خود را آشکارا دعوت کرد به سوی تشبیه، ثم دعاهم اسراراً. یعنی پس آنگاه دعوت ایشان به ستر

و پنهانی کرد به سوی تنزیه. ثم قال لهم استغفروا ربکم انه
 کان غفّاراً. یعنی به قوم خود گفت که استغفار پروردگار خود
 کنید که غفار است. و قال: انی دعوة قومی لیلاً و نهاراً. یعنی
 دعوت قوم خود کردم شب به سوی تنزیه، و روز به سوی
 تشبیه. فلم یزدهم دعائی الا فراراً. یعنی: دعوت من ایشان را
 ۵ زیاده نکرد^{۴۲} الا گریختن. و ذکر عن قومه انهم تصامموا عن
 دعوته و لعلمهم بما یجب علیهم من اجابة دعوته. یعنی نوح
 ذکر کرد از قوم خود که ایشان خود را کرساختند از جهت علم
 ایشان به آنکه بر ایشان واجب است اجابت دعوت او. فعلم
 العلماء بالله ما اشار إلیه نوح علیه السلام فی حق قومه من
 الثناء علیهم بلسان الذم. یعنی: پس دانستند علماء بالله آنچه
 ۱۰ اشاره کرد به او نوح در حق قوم خود از ثنا و ستایش بر ایشان به
 زبان مذمت و بدگویی.

بعد از آن حضرت شیخ رضی الله عنه سخنی چند فرمودند که
 حاصل او اینست که اگر نوح در دعوت قوم خود جمع
 ۱۵ می کرد^{۴۳} [۴ پ] میان تشبیه و تنزیه، چنانچه محمد
 صلی الله علیه کرد در آیه «لیس کمثله شیء»؛ زیرا که نفی
 مثل تنزیه است و اثبات سمع و بصر تشبیه است البته اجابت
 دعوت او می کردند آن چنانکه امت محمد — صلعم — اجابت
 ۲۰ محمد کردند، زیرا که او جمع میان تشبیه و تنزیه کرد در
 یک آیت، بلکه در نصف آیت که آن «لیس کمثله» است به
 این تقدیر که «کاف» زاید نباشد پس معنی چنان باشد که:

نیست مثل مثل او چیزی. و اثبات مثل تشبیه است و نفی مثل آن مثل تنزیه است. پس محمد - صلعم - قوم خود را شب تنها دعوت نکرد و روز تنها دعوت نکرد بلکه شب در روز و روز در شب دعوت فرمود یعنی تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه.

۵

و در فص الیاسی فرموده که: در آیت: «لن نؤمن حتی نوتی ما أوتی رسل الله، الله اعلم حیث يجعل رسالته» دو وجه است: یکی آنست که «رسل الله» مبتداء باشد و «الله» خبر او باشد و قوله «الله اعلم حیث يجعل رسالته»^{۴۴} خبر مبتداء محذوف باشد ائی هو اعلم. و یکی آنست که «الله اعلم» مبتداء باشد و «اعلم» خبر او باشد. به وجه اول «رسل الله» الله باشد و به وجه دوم غیر او؛ و اینست تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه^{۴۵}.

۱۰

اعتراض پنجم: شیخ رضی الله عنه در فص نوحی فرموده است که: «ومكروا مكرًا كَبَارًا» لأن الدعوة الى الله مكر بالمدعو. یعنی که قوم نوح علیه السلام مکرری بزرگ کرده اند؛ زیرا که دعوت به سوی حق تعالی مکر است به آن کسی که او را دعوت می کنند. آنگاه بعد^{۴۶} از چند سطر فرموده که: «وقالوا فی مکرهم». یعنی: و گفتند قوم نوح در مکر خود: «لا تذرنا الهتکم». یعنی: ترک مکنید الهان و خدایان خود را. «ولا تذرنا وداً ولا سواعاً ولا یغوث و یعوق و نسرأ». اینها نامهای بتهای ایشان است [ه الف] آنگاه فرمودند: «فانهم لو

۱۵

۲۰

ترکوهم جهلوا من الحقّ علی قدر ما ترکوا من هؤلاء فان للحقّ فی کلّ معبود وجهاً خاصاً يعرفه من يعرفه و یجهله من یجهله». یعنی که اگر قوم نوح آن بتها را ترک می کردند از حق تعالی ترک می کردند بقدر آنچه ترک کردند^{۴۷} از آن بتها جاهل می شدند^{۴۸}؛ چه حق تعالی در هر معبودی وجهی خاص^۵ دارد^{۴۹}، می داند آن وجه خاص را هر که حق را می داند، و نمی داند^{۵۰} به آن وجه خاص هر که حق را نمی داند.

اعتراض ششم: شیخ رضی اللّٰه عنه هم در آن فص فرمود که: قوم نوح غرق شدند در دریای علم باللّٰه تعالی؛ پس در نیافتند جز اللّٰه تعالی یاری دهنده‌ای، پس اللّٰه تعالی یاری دهنده^{۱۰} ایشان شد، پس در وی هالک و فانی شدند تا ابد، پس اگر ایشان را به ساحل طبیعت بیرون می آورد ایشان را از آن منزله رفیعه فرود می آورد. و عبارت شیخ رضی اللّٰه عنه اینست که: «فغرقوا فی بحار العلم باللّٰه فلم یجدوا لهم من دون اللّٰه انصاراً فکان اللّٰه عین انصارهم فهلكوا فیہ الی الأبد فلو اخرجهم الی السیف سیف الطبیعة لنزل بهم عن هذه الدرجه الرفیعة».

اعتراض هفتم: آنست که شیخ در فص ابراهیمی فرموده که: ^{۵۱} «فیحمدنی و احمده و یعبدنی و اعبدہ» یعنی که او حمد من می کند و من حمد او می کنم و او عبادت من می کند و من عبادت او می کنم.

اعتراض هشتم: [آنست که] در فص هودی فرموده که ^{۵۲} وجود من غذای اوست و او غذای من است.

اعتراض نهم: هم درین فصّ فرموده که: «فایاک ان تتقیّد بعقد مخصوص و تکفّر بماسواه [۵ پ] فیفوتک خیر کثیر بل یفوتک العلم بالأمر علی ما هو علیه». یعنی بر حذر باش که مقید شوی به اعتقادی مخصوص و کافر به ماسوای آن اعتقاد، پس از تو فوت شود خیری بسیار، بلکه فوت شود از تو علم به آنچه در واقع است و نفس الامر است آن چنانکه هست.

آنگاه فرمود که: «فکن فی نفسک هیولی لصور المعقّدات کلّها فانّ الله تعالی اوسع و اعظم من ان یحصره عقد دون عقید فانه یقول «فاینما تولّوا فثمّ وجه الله» و ما ذکر ایناً من این و ذکر انّ ثمة وجه الله و وجه الشیء حقیقه». یعنی باش در نفس خویش هیولی مانند از برای صور همه معتقدات؛ زیرا که الله تعالی اوسع و اعظم از آنست که منحصر شود در اعتقادی جداگانه از اعتقادی دیگر؛ زیرا که او در قرآن فرموده که هر جا که روی می آوری در آنجا وجه خداست یعنی ذات او. و هیچ جایی جداگانه ذکر نکرد که وجه او در اوست پس بلکه جا را مطلق ساخت و مقید نشد به جای معین.

اعتراض دهم: در فصّ شعبی^{۵۳} فرموده که: اله معتقدات را حکمی نیست در اله معتقد دیگر. پس صاحب اعتقاد بدیها را از وی نفی می کند و او را نصرت می کند و او نصرت او نمی کند و لهذا او را اثری نیست در اعتقاد منازع آن کس. و همچنین آن منازع هیچ نصرت ندارد در الهی که در اعتقاد اوست^{۵۴}. «فما لهم من ناصرین». یعنی: اصحاب الهة

معتقدات ایشان را یاری دهندگان نیست. پس حق تعالی نفی نصرت کرد از الهة اعتقادات.

و در فص زکریا فرموده که: رحمت خدا حق مخلوق [۶ الف] در اعتقادات را عین ثابتہ دید^{۵۵} پس او را رحمت کرد به ایجاد، و لهذا گفتیم که حق مخلوق در اعتقادات را اول^{۵۶} چیزی که مرحوم شد، او بود.

و در فص محمدی فرموده که: معتقد ستایش الهی می کند که در اعتقاد اوست و خود را بر او می بندد پس اله معتقد مصنوع او باشد پس ثنای او بر او، ثنای او باشد بر نفس خودش؛

و لهذا مذمت معتقد غیر می کند و اگر انصاف داشتی چنین نکردی. فاما او جاهل است به سبب اعتراض بر غیر، در اعتقادی که در حق کرده^{۵۷}. و اگر قول جنید دانستی که گفته است: «لون الماء لون انائه» هر آینه مسلم می داشت از

برای هر معتقدی اعتقاد او، و خدا را در هر صورتی و هر

معتقدی می دانست. پس صاحب ظنّ است نه صاحب علم^{۱۵}

است، و لهذا حق تعالی گفته که: «أنا عند ظنّ عبدی

بی.^{۵۸}» ظاهر نمی شوم إلا در صورت معتقد او، اگر خواهد

اطلاق کند و اگر خواهد قید کند و اله معتقدات محدود می شود

و اوست الهی که در دل گنجد؛ چه اله مطلق در هیچ چیزی

نمی گنجد؛ زیرا که او عین همه چیزهاست و عین خود است^{۲۰}

و در یک شیء نمی توان گفت که او در خود می گنجد یا

نمی گنجد.

اعتراض یازدهم: شیخ رضی اللہ عنہ در فص شعبی فرموده
 کہ: عالم مجموع اعراض است و در هر آنی معدوم می شود و
 مثل او موجود می گردد^{۵۹} آن چنانچه اشاعره در اعراض
 گفته اند پس مکلف در هر آنی دیگری خواهد بود و در
 قیامت^{۶۰} غیر آن باشد کہ در دنیا بود پس عقاب و ثواب بر
 طایع و عاصی نباشد. ۵

اعتراض دوازدهم: بدان - ایدک اللہ بروحہ - کہ شیخ
 رضی اللہ عنہ در فص عزیری فرموده کہ: ولایت رسول از نبوت
 او افضل است نہ آنست کہ^{۶۱} [۶ پ] ولایت غیر رسول از
 نبوت افضل باشد. بعضی از منکران^{۶۲} این معنی را بہ شیخ
 نسبت می کنند و آن بہتاتی عظیم است و بعضی او را کما
 هو نقل می کنند و مشکل دانسته اند تفضیل ولایت نبی بر
 نبوت او. و در جواب حقیقت آن معلوم شود إن شاء اللہ تعالی. ۱۰

اعتراض سیزدهم: شیخ رضی اللہ عنہ در فص عیسوی فرموده
 کہ: عیسی علیہ السلام مردہ، زندہ کرد و لہذا بعضی بہ حلول
 حق تعالی قایل شدند و بعضی گفته اند کہ: اوست اللہ، ولہذا
 کافر شدند فقال تعالی: «لقد کفر الذین قالوا إن اللہ
 هوالمسیح ابن مریم». پس جمع کردند آن کسان میان کفر و
 خطا در تمام کلام، ہمہ، و کافر شدن^{۶۳} ایشان نہ بہ قول
 ایشان است، إن اللہ هو فقط؛ زیرا کہ این کلام بانفراہہ حق
 است و کفر نیست، و نہ بہ قول ایشان است المسیح بن مریم
 فقط؛ زیرا کہ او ابن مریم است بلاشک، بلکہ بہ مجموع این ۲۰

دو کلام کافر شدند. تا اینجا کلام شیخ است.

و شارحان فصوص مثل قیصری و جندی و جامی اتفاق کرده اند که: مراد شیخ آنست که آن کسان به سبب حصر حق در عیسی کافر شدند؛ چه حق تعالی در عیسی محصور نیست بلکه او در همه عالم متجلی است و فی الواقع این عبارت که: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» است مفید حصر است و قول شیخ که: به مجموع این دو کلام کافر شدند نه بکلّ واحد علی انفراد، اشارت به آنست. و علمای رسمی طعن عظیم در اینجا کرده اند و حقیقت حال در جواب معلوم می شود
 ۵
 ۱۰
 إِنَّ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

اعتراض چهاردهم: شیخ رضی الله عنه در فصّ هارون فرمود که: حق تعالی هارون را بر عجل پرستان مسلط نگردانید آن چنانکه موسی را مسلط گردانید تا آنکه حق تعالی در جمیع صور [۷ الف] معبود شود، و لهذا هیچ نوعی از انواع عالم نماند که معبود نشد خواه عبادة تآله، یعنی که او را اله دانسته اند و عبادت کرده اند آن چنانکه بت پرستان و کواکب پرستان؛ و خواه عبادة تسخر، یعنی به سبب جاه و مال که عبادت جاه و مال کرده اند و بزرگ ترین مجلایی که حق در او معبود شد هوی است. قال تعالی: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ».

اعتراض پانزدهم: شیخ رضی الله عنه در فصّ موسوی فرموده^{۶۴} که: چون موسی در جواب فرعون حق را عین عالم ساخت پس فرعون مخاطبة موسی به آن لسان کرد و گفت که: اگر غیر از

من الہی دیگر خواهی گرفت هر آینه من ترا از محبوسان خواهم ساخت؛ زیرا کہ تو جواب بہ چیزی^{۶۵} دادی کہ مؤید من است زیرا کہ حق را عین همه عالم ساختی. و اگر گویی کہ عین در من و تو یکی است من جواب خواهم دادن کہ من مراتب را فرق کردم نہ عین؛ چہ عین متفرق نشد و منقسم نشد و مرتبتی کہ من دارم تحکم است در تو، و من توام در عین، و غیر توام در مرتبہ. و چون موسی علیہ السلام از فرعون این معنی را فہم کرد او را آگاہ کرد کہ تو بر من مسلط نتوانی شد و گفت کہ: تو بر من تسلط خواهی کرد اگر چہ معجزی ظاہر از برای تو بیاورم؟ فرعون گفت: بیار اگر راست می گویی^{۶۶}.

اعتراض شانزدهم: شیخ رضی اللہ عنہ در فص موسوی فرمودہ^{۶۷} کہ: فرعون در منصب تحکم بود و صاحب سیف، ولہذا گفت: «أنا ربکم الأعلى» اگر چہ همه ارباب بودند نسبت با ہمدیگر، فاما من از همه اعلی ترم؛ زیرا کہ من صاحب حکم بحسب ظاہر. از برای این سحرہ صدق او در آن دانستند انکار آن گفتار نکردند و اقرار [۷ پ] بہ او کردند کہ قضا و حکم تو نیست مگر در دنیا، پس ہر حکمی کہ خواهی بکن؛ زیرا کہ دولت از آن تست. پس صحیح شد گفتار او کہ «أنا ربکم الأعلى» اگر چہ او عین حق است فاما صورت از آن فرعون است پس دستہا را برید و پاہا را برید در عین حق بہ صورت باطل.

باب دوم در اجوبه عقليه و شرعيه

بدان آيدک الله بروحه و آيدک بفتوحه که جواب اين اشکالات بروجهی بايد داد که ارباب عقول سليمه و اذهان مستقيمه آن را قبول کنند و از قبيل تاويلات بعیده و توجيهات ناپسندیده نباشد و اين مقصدي است بلند، و مطلبی است ارجمند، والله الموفق.

[فصل اوّل]

[در اجوبه اعتراضات فصل اوّل از باب اوّل]

جواب اعتراض اوّل: چون انسان کامل نزد این طایفه علّت غایی است از ایجاد عالم، آن چنانکه در خبر وارد است که: «لولاک لما خلقت الأفلاک ولا الجنّة ولا النار». پس او سبب وجود عالم باشد. و شیخ رضی اللہ عنہ در فص آدمی چنان فرموده که: «فهو للحق بمنزلة انسان العین من العین». و دلیل چنین فرموده که: «فإنه به نظر الحقّ الی خلقه فیرحمهم». یعنی: حق به سبب انسان نظر به خلق کرد و ایشان را رحمت کرد و از عدم به وجود آورد آن چنانکه در حدیث «لولاک لما خلقت الأفلاک» آمد. پس شیخ انسان را علّت غایی نظر حق مرعالم را داشته آن چنانکه مردمک چشم علّت فاعلی نظر است پس هر دو در آن شریک اند که علّت نظراند، غایه مافی الباب آنست که یکی علّت فاعلی است و یکی علّت غایی است. و به این مقدار از اشتراک بعید نیست که استعاره اسم هر یکی از بهر دیگری کنند که هر دو [الف] در اسم انسان شریک اند و لهذا شیخ او را به منزله انسان عین داشته و او را نفس انسان عین نگفته. این به حسب عقل است. و اما به حسب شرع آنست که در حدیث آمده که:

۱۰

۱۵

۲۰

«الحجر الأسود یمین اللہ فی ارضہ». علمای شریعت این حدیث را چنین تأویل کردند که تحیت سایر مساجد آنست که آینده چون به مسجد درآید دو رکعت تحیت مسجد را بگذارد^{۶۸}، إلا مسجد حرام که تحیت او آنست که طواف کنند و قبل طواف حجر الأسود را تقبیل کنند. و چونکه این حال مانند آنست که چون کسی به حضرت سلطانی در می آید اولاً دست راست آن سلطان تقبیل می کند آنگاه در کلام با او شروع می نماید پس کانه که حجراسود قائم است به مقام یمین^{۶۹} و به منزله اوست با وجود آنکه در حدیث آمده^{۷۰} که حجرالأسود یمین اللہ است و نگفته که به منزله یمین است^{۷۱}.

و شیخ انسان را به منزله مردمک چشم داشته از جهت آنکه او علت غایی است نه علت فاعلی؛ چنانچه ذکر کردیم^{۷۲}. و علی هذا ازین کلام کفری یا نامعقولی لازم نیاید بلکه در وی نوعی از اقتدا است به اسلوب حدیث نبوی. و این جواب از روحانیت شیخ رضی اللہ عنہ به این حقیر واصل شده، نه از شارحان فصوص، و الحمدلله.

جواب اعتراض دوم: بدان — ایدک اللہ بجنوده و جعلک من اهل شهوده — که انسان حادث است یعنی به وجود عینی، ازلی است^{۷۳} یعنی به وجود علمی الهی؛ زیرا که جمیع موجودات را در علم حق ثبوتی و وجودی علمی هست، و مراد شیخ رضی اللہ عنہ از ازلیت انسان اینست لاغیر. نمی بینی که در فصّ موسوی^{۷۴} به این معنی تصریح کرده و گفته که:

«لا تبديل لكلمات الله [۸ ب] وليست كلمات الله سوى اعيان الموجودات فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها». یعنی: نیست کلمات الله مگر اعيان موجودات، پس نسبت کرده شود به آن اعيان قدم از حیثیت ثبوت ایشان، یعنی در علم حق؛ و نسبت کرده شود به ایشان حدوث از حیثیت وجود خارجی. و ازین سخن معلوم شد که سایر اشیاء حادث اند به وجود خارجی، ازلی اند به وجود علمی.

۵

سؤال: اگر گویند که تخصیص انسان چرا فرموده است به ازلیت ثبوتی، با وجود آنکه سایر اشیاء در وجود و ثبوت علمی ازلی اند؟

۱۰

جواب: در حدیث صحیح آمده که: «خلق آدم علی صورته». یعنی علی صورة اسمائه و صفاته^{۷۵}، و لهذا شیخ در فص آدم فرموده که پس ظاهر شد جمیع آنچه در صورت الهی است از اسماء، درین نشأت انسانی، پس یافت رتبه احاطت و جمعیت.

۱۵

و در جای دیگر ازین فص فرموده که راست نشد خلافت، إلا از برای انسان کامل؛ پس حق تعالی انشاء صورت ظاهره او کرد از حقایق عالم و صورتهای او، و انشاء صورت باطنه او کرد بر صورت خودش. و لهذا در حدیث صحیح آمده که حق تعالی می فرماید که چون بنده را دوست دارم سمع او شوم، و نگفت که گوش او شوم و بصر او شوم، و نگفت که عین او

۲۰

شوم. و محصل سخن اینست که جمیع حقایق الهی در انسان موجود است مگر وجوب بالذات که در وی نیست، و جمیع حقایق عالم در انسان موجود است و لهذا او را عالم صغیر نام کرده اند، و او را نسخه عالم داشته اند. پس صور معلومیة او در حضرت علم الهی [۹ الف] جامع باشد مرجع صور معلومات ثابتہ را. پس نسبت او به سایر معلومات نسبت مجمل به مفصل باشد و حق تعالی عالم است به اجمال و تفصیل. و اجمال من حیث المرتبه مقدم است بر تفصیل. پس تخصیص آدم به قدم و ازلیت در وجود علمی به این سبب شد.

سؤال: اگر گویند که نسبت علم حق تعالی به سایر معلومات یک نسبت است چنانچه تقدّم و تأخر در وی متعقل نیست.

جواب: تقدّم و تأخر که ذکر کردیم نسبت به معلومات است با همدیگر^{۷۶}، نه نسبت علم است با معلومات. آنچه مناسب کلام شیخ است رضی اللہ عنہ در فتوحات و فصوص، این اسلوب است.

فاما شارحان فصوص مثل قیصری و شیخنا الشیخ عبدالرحمن الجامی رحمہما اللہ چنان فرموده اند که: حدوث انسان به نشأت عنصری اوست و قدم او به وجود علمی اوست چنانچه ذکر کردیم. و به همین وجه اقتصار نکردند بلکه وجهی دیگر از برای قدم و ازلیت او گفته اند.

اما قیصری چنان گفته^{۷۷} که ازلیت او به وجود غیبی

روحانی اوست زیرا که او از زمان و مکان^{٧٨} متعالی است مطلقاً. و فرق میان ازلیت اعیان و ارواح مجردة و ازلیت حق تعالی آنست که ارواح اگر چه ازلی اند فاما عدم ایشان بر وجود ایشان مقدم است به قدم ذاتی؛ زیرا که وجود ایشان از غیر ایشان است و ازلیت حق عبارت از نفی اولیت است یعنی که او اول ندارد پس عدم سابق او نباشد؛ زیرا که وجود او از ذات اوست و این تصریح است به قدم ارواح.

۵

و اما جامی؛ او نیز به اسلوب قیصری رفته، فاما به قدم ارواح کاملان قایل شده و به حدوث ارواح ناقصان رفته، و به قدم عقل اول هم تصریح نموده، و این مذهب را به شیخ صدرالدین قونیوی [۹-پ] نسبت کرده، فاما نگفته که در کدام کتاب گفته است.^{٧٩}

۱۰

و این حقیر مدت سی سال مطالعه مصنفات شیخ نموده، خصوصاً فتوحات مکیه؛ هرگز عبارتی در کلام شیخ ندیده‌ام که احتمال قدم^{٨٠} فردی از افراد عالم داشته باشد إلا این عبارت، با وجود آنکه عبارتی که در فص موسوی فرموده^{٨١} شارح این عبارت است چنانچه سابقاً ذکر کرده شد، بلکه در فتوحات مکیه در مواضع متعدده دیده‌ام^{٨٢} که تصریح به حدوث ماسوی الله می کند خواه ارواح و خواه اجسام.

۱۵

از آن جمله است که در فتوحات فرموده در باب تاسع و ستین، بعد از آنکه در حقیقت زمان سخنی طویل الذیل فرموده که حق تعالی تقدیر اشیاء در ازل می کند فاما ایجاد اشیاء در

۲۰

- ازل نمی کند؛ زیرا که آن محال است از دو وجه:
- وجه اول آنست که بودن حق تعالی موجد نیست^{۸۳} الا به این که ایجاد کند، و ایجاد نمی کند چیزی که موجود باشد زیرا که تحصیل حاصل لازم می آید^{۸۴}. پس ایجاد نمی کند
- ۵ الا چیزی که معدوم بوده باشد پس چیزی که معدوم بوده محال است که موصوف شود که در ازل موجود است؛ زیرا که او موجود است^{۸۵} به ایجاد موجدی که او را ایجاد کرده پس محال است که بوده باشد عالم، ازلی الوجود، و حالانکه وجود او مستفاد است از موجد او^{۸۶}، وهو الله تعالی.
- ۱۰ وجه دوم از محال که به سبب او نتوان گفت در عالم که او موجود است ازلاً؛ زیرا که ازل نفی اولیت است و حق تعالی اوست موصوف به ازلیت، پس محال است که وجود عالم ازلی باشد؛ زیرا که این سخن راجع است به این که عالم که مستفید وجود است از حق، مستفید وجود نیست. و
- ۱۵ این تناقض است زیرا که عالم اگر وجود او از غیر بودی آغازی داشتی^{۸۷}، و قدم و ازلیت منافی آغاز است پس محال است که عالم [۱۰ الف] به ازلیت موصوف شود، و محال نیست که بگویند که حق در ازل خلق کرد اگر خلق به معنی تقدیر باشد زیرا که تقدیر راجع است به علم. و گاهی محال
- ۲۰ باشد که «خلق» به معنی «اَوْجَد» باشد زیرا که فعل در ازل نمی باشد. این محصل سخن شیخ است و ترجمه غالب عبارت او.

سؤال: اگر گویند که احتمال دارد که مراد شیخ نفی قدم ذاتی باشد از عالم، و اثبات حدوث ذاتی باشد از برای او.

جواب: چون که خلق در ازل به معنی تقدیر علمی جایز داشت و به معنی ایجاد جایز نداشت، این احتمال را زایل گردانید زیرا که وجود اشیاء در علم به وجود علمی معلوم ذات است^{۸۸} زیرا که از لوازم اوست. پس اشیاء در وجود علمی حدوث ذاتی دارند و بر آن تقدیر «خلق» به معنی «قدر» هم جایز نباشد، و حاصل کلام شیخ آنست که قدیم^{۸۹} اثر فاعل نمی تواند بود؛ زیرا که فعل اقتضاء آن می کند که مفعول معدوم باشد تا فاعلی او را ایجاد کند و چیزی که همیشه موجود بوده ایجاد او محال است زیرا که او هرگز معدوم نبوده که او را ایجاد کند. پس ایجاد موجود لازم می آید و آن محال است لانه تحصیل الحاصل^{۹۰}.

سؤال: اگر گویند که احتیاج موجود باقی در بقا امری است معقول، و از وی تحصیل حاصل لازم نمی آید^{۹۱}، و استناد قدیم و باقی به فاعل مانند او باشد چنانچه احداث وجود لازم نیاید بلکه موجودی مستمر مستند باشد به موجودی دیگر مستمر.

جواب: گوییم که باقی که اول وجود دارد تأثیر فاعل در اعطای وجود^{۹۲} به او ابتداءً متصور است پس استناد او در بقا متصور باشد به خلاف موجودی که اول ندارد؛ زیرا که ابتداءً تأثیر [۱۰ پ] در وی متصور نیست پس مانند او نباشد. و از آن جمله آنست که شیخ رضی الله عنه در عقیده خواص که در

اول فتوحات است و در بعضی نسخ فتوحات نمی باشد و او را رساله ای مستقل می سازند و نام او «کتاب المعرفة» است فرموده^{۱۳}: نیست عالم با باری تعالی در وجود خودش. و این تصریح است از شیخ به نفی قدم ذاتی از عالم؛ زیرا که اگر قدیم ذاتی بودی در یک مرتبه بودی معاً.

۵

آنگاه فرمود که: و نیست میان باری تعالی و عالم دوری که مقدر شود. یعنی میان باری و عالم امتدادی زمانی نیست آن چنانکه جماعتی از متکلمین می گویند که قبل خلق عالم امتدادی زمانی موهوم مقدر بود و از جهت ازل غیر متناهی بود و یک طرف او به اول خلق عالم منتهی شد و این تصور کاروهم است؛ زیرا که آن امتداد اگر موجود است در خارج، پس از جمله عالم باشد اگر قدیم باشد خلاف فرض است زیرا که فرض آن بود که جمیع عالم حادث است و خدا بود و هیچ چیزی نبود. و اگر موهوم صرف است و مقدر محض، پس در عدم متوهم و مقدر، او معدوم مطلق است. پس میان حق و عالم امتدادی نباشد با وجود آنکه عالم نبود و شد.

۱۵

و چون تصور این معنی از اشکال خالی نیست^{۱۴}، شیخ رضی الله عنه از برای تفهیم مثالی نموده و بعد از آن فرموده که —ولله المثل الأعلى— دو حیز متجاور از برای دو جوهر چنانچه هر جوهری در حیزی باشد و هیچ کدام از آن دو جوهر در درجه آن در یک مرتبه نباشد^{۱۵} و میان آن دو حیز، حیزی دیگر نیست پس به همین گونه باشد ارتباط وجود حق به وجود

۲۰

عالم؛ چه عبارت بیش ازین گنجایش ندارد درین مسأله.
 آنگاه فرمود: و این [۱۱ الف] مذهبی است سیوم که پیدا
 شده است میان فلاسفه که^{۱۶} به قدم عالم قایل اند، و میان
 اشاعره که به حدوث عالم قایل اند با وجود آنکه میان حق و
 عالم امتدادی زمانی موهوم غیرمتناهی اثبات می کنند.

آنگاه فرمود که: پس منتهی شد قدم از عالم، و قدما به او
 قایل نیستند، و این تصریح است به حدوث عالم. دیگر فرمود
 که: و منتهی شد تقدیر وهمی که گروه اشاعره آن را تقدیر
 کرده اند میان حق و خلق، یعنی آن امتداد موهوم که سابقاً
 ذکر یافت.

و از آن جمله آنست که در آخر باب دوم از فتوحات فرموده
 که: حقایق چنین داد کسی را که بر حقایق واقف شد که
 وجود حق تقیید نیابد به وجود عالم، نه به قبلیت و نه به بعدیت
 و نه به معیت؛ زیرا که تقدم زمانی و مکانی در حق حق
 تقدس و تعالی حقایق آن را در روی آن کس که به او قایل
 شده است انداخته است.

بعد از آن به چند سطر فرمود که: و چون زمان از وجود حق
 و از آغاز وجود عالم منتهی شد پس عالم موجود شد در غیر
 زمان، پس نگوئیم از جهت حقایق که الله موجود است قبل
 عالم؛ زیرا که ثابت شد که قبلیت از صفتهای زمان است. و
 نگوئیم که عالم بعد وجود حق است؛ زیرا که بعدیت نیست،
 و نگوئیم که عالم مع وجود حق است زیرا که حق موجد

فاعل^{۹۷} و مخترع اوست و حالانکه عالم چیزی نبود. پس گفته نشود الا که حق موجود است به ذات خود، و عالم به او موجود است. سؤال: پس اگر متوهمی گوید که^{۹۸}: گئی بود وجود عالم از وجود حق؟

جواب: گوئیم که لفظ گئی سؤال است از زمان، و زمان از عالم، و او مخلوق است مر الله تعالی را. پس این سؤال [۱۱] پ [باطل است، پس نظر کن که چگونه سؤال کنی. پس نماند الا وجودی صرف خالص که از عدم نیست، و اوست وجود حق تعالی؛ و وجودی از عدم و اوست وجود عالم. و هیچ بینیتی نیست^{۹۹} بین الوجودین، و نیست امتدادی^{۱۰۰} مگر توهم مقدر که عقل^{۱۰۱} او را محال می دارد و از وی چیزی نمی گذارد. و در باب بیست و چهارم و بیست و ششم، و در باب چهل و یکم از فتوحات مکیه تصریحات به حدوث عالم و نفی قدم کرده، و اگر آن را ایراد کنیم این رساله به طول می انجامد.

و چون محقق شد که شیخ رضی الله عنه به قدم عالم قایل نیست و به حدوث او قایل است و آن عبارت که در فص آدمی فرمود خود شرح آن در فص موسوی نموده، چنانچه سابقاً مذکور شد پس معلوم شد که شارحان فصوص در شرح آن غلط کلی کرده اند و مراد شیخ ندانسته اند و جناب حضرت شیخ را رضی الله عنه بد نام کرده اند^{۱۰۲}، ولله الأمر من قبل و من بعد و الحمد لله.

و معنی قول شیخ که انسان نشأت دایم ابدی است، آنست که انسان در نشأت آخرت مخلّد است در جنت. و این معنی ظاهر است، و قیصری در شرح فصوص چون به قدم ارواح تصریح نموده این عبارت را به این حمل کرده که چون او به وجود روحی قدیم است هرآینه ابدی خواهد بود؛ زیرا که هر چه ازلی است ابدی است، والّا تخلف معلول از علت تامه لازم می آید. و چون محقق شد که مذهب شیخ آنست که ازلیت انسان به وجود علمی است و حادث است به وجود خارجی، پس ابدیت او در وجود جنانی اخراوی خواهد بود.

جواب اعتراض سیوم: بدان — فتح الله علیک ابواب العرفان — که [۱۲ الف] منشأ این اعتراض عدم علم است به قواعد اهل سنت؛ زیرا که این سخن بر قاعده ای از قواعد اهل سنت مبنی است و آن قاعده آنست که ایشان اثبات صفات زایده از برای باری تعالی به قیاس غایب بر شاهد کرده اند، و مراد ایشان از غایب حق است؛ چه او غایب [است] از ادراک ما و از شائبه^{۱۰۳} آنچه مدرک ماست از صفات انسان. و چنین فرموده اند که: حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام در ما صفات زایده اند بر ذات ما، و عین ذات ما نیستند^{۱۰۴} پس باید که در حق نیز این صفات زایده بر ذات او باشند و عین او نباشند.

وقیاس غایب بر شاهد گاهی صحیح باشد که میان مقیس و مقیس علیه علت مشترکه باشد، و چون میان ما و او

اشتراک در صفات شد چنانچه صفات ما و صفات او در مفهوم مشترک اند اگر چه در لوازم مختلف اند پس مشاهده ما صفات خود را مشاهده او باشد و مشاهده او صفات خود را مشاهده ما باشد، و صادق شد که ۱۰۵ هر وصفی که ما او را به او موصوف کردیم آن وصف صفت ما بوده بلکه ما، یعنی ممکنات عین آن وصف بودیم؛ زیرا که صفات بر ذات او زایداند هر آینه به حسب ذات خویش ممکن باشند و به ذات باری تعالی واجب باشند پس ممکن بالذات، واجب بالغیر ۱۰۶ خواهند بود پس از قبیل ما باشند در امکان. و علی هذا سخن شیخ عین سخن اهل سنت است و جماعتی از کمال نادانی او را مخالف شرع پنداشته اند ۱۰۷.

سؤال: اگر گویند که قیاس غایب بر شاهد دلیلی است ضعیف، و کلام شیخ را بر چنین [۱۲ پ] امور ضعیفه بنا نتوان کرد ۱۰۸ خصوصاً که شیخ در فتوحات و رساله جلالیه و غیرهما تضعیف قیاس غایب بر شاهد کرده و نفی آن نموده.

جواب: چون سخن شیخ بر قواعد اهل سنت صحیح آمد خصم را نمی رسد که تکفیر شیخ کند خواه آن قواعد قوی باشد یا نه، با وجود آنکه ۱۰۹ جواب قوی که هیچ کس او را دفع نتواند کرد ایراد خواهیم کرد إن شاء الله تعالی و آن اینست:

دیگر ۱۱۰ بدان — جعلک الله من اهل — که صفات باری تعالی دو نوع است: یکی صفات ثبوتی، مثل حیات و علم و قدرت و غیرها. و یکی سلبی، مثل لیس بجسم ولا جوهر و

لاعرض و غیرها. و اثبات هر نوع موقوف است به تصور و فهم او؛ زیرا که مادام که متصور نشود نفی و اثبات او ممکن نباشد. و ما گاهی تصور علم^{۱۱۱} و حیات کردیم که علم را و حیات را در خود و امثال خود یافتیم و بعد از آن حیات را و علم را از برای حق اثبات کردیم و برین قیاس سایر صفات ثبوتی می دان، پس صفات که از برای حق اثبات کردیم مماثل صفات ماست در حقیقت، اگر چه در لوازم مختلف اند و این معنی در صفات سلبی ظاهر است مثلاً جسم را تصور کردیم و دانستیم که او ممکن الوجود است پس او را از واجب الوجود سلب کردیم و علی هذا باقی صفات سلبی قیاس باید کرد.

پس سخن شیخ راست آمد که ما باری تعالی را به هیچ وصفی وصف نکردیم إلا که ما عین آن وصف بودیم. و مراد از قول شیخ رضی الله از «ما»^{۱۱۲} یعنی ممکنات.

۵

۱۰

و در نسخه ای از نسخ فصوص چنانست که: ما حق را به هیچ وصف نکردیم إلا که آن وصف از برای ما بود یعنی ما را مانند آن وصف بود اگر چه صفات ما [الف] حادث و متناهی التعلق است و صفات او قدیم^{۱۱۳} و غیر متناهی التعلق است. و چون این کلام کما ینبغی متصور شد لاجرم معنی «خلق الله آدم علی صورته» ظاهر و زاهر و باهر خواهد بود بی شائبه تجسیم و تشبیه.

۱۵

۲۰

سؤال: اگر گویند جماعتی از مشایخ عظام و علمای اسلام^{۱۱۴} که اطلاق لفظ حیات و علم و قدرت و غیرها از

صفات ثبوتیه، بر حق و بر انسان به یک معنی نیست بلکه اشتراک در مجرد لفظ است.

جواب: مراد ایشان آنست که صفات او چون عرض نیست که در هر زمانی متجدد شود، و حادث نیست و متناهی الاثر نیست به خلاف صفات انسان که او عرض است و حادث است و متناهی الاثر است، لاجرم ماهیت شخصیّه آن افراد از صفات حق، که به ذات حق قایم اند، مخالف [است با ماهیت] شخصیّه این افراد از صفات که به ذات انسان قایم اند.

۱۰ و اگر مراد ایشان این معنی نباشد پس لازم می آید که ما از برای حق صفاتی اثبات کردیم که مطلقاً تصور^{۱۱۵} او به وجهی از وجوه نکردیم و ازین^{۱۱۶} معنی جهل ما به صفات حق لازم می آید حالانکه مفهوم علم و قدرت و حیات و غیرها در واجب و ممکن یکی است بداهت و بحث درین باب مکابره است و السلام.

۱۵

جواب اعتراض چهارم: بدان — حرّسک الله من کلّ سوء — که اولاً تعریف ولی باید کرد آنگاه شروع در بیان کلام شیخ کنیم.

۲۰ ولی کسی است که او عارف بالله باشد به صفات او بقدر طاقت بشری^{۱۱۷}، و با وجود آن عرفان بر طاعات و عبادات صوری و معنوی ملازم باشد و از معاصی ظاهر و باطن مجتنب باشد، و ظهور کرامت و خوارق عادات [۱۳ پ] شرط ولایت

نیست فاما ولی محفوظ است و بعین عنایت ملحوظ.

و رسول سه مرتبه دارد: اول ولایت، و دوم نبوت، و سیوم رسالت. و چون حضرت خاتم الانبیاء علیه الصلاة والسلام فرموده که: «اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ.» و دیگر فرموده که: «اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ.» و دیگر فرموده که: «اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي.» علماء محققین در جمع میان این سه حدیث چنان فرموده اند که این سه اسم است اعنی عقل و قلم و نور محمدی صلعم۔ و مستمی یکی بیش نیست و آن روح محمدی^{۱۱۸} است صلعم. پس روح محمد صلعم۔ اول موجودات باشد و ازین حیثیت که او اول کسی [است] که تعقل مبدأ خود کرده است او را عقل اول نام است^{۱۱۹}، و ازین حیثیت که حروف و کلمات موجودات بر لوح وجود ظاهر می گرداند قلم اعلی نام اوست و ازین حیثیت که مدبر جسد عنصری طیب و طاهر خاتم الرسل است محمد صلعم۔ نور محمدی است، و لهذا فرموده است که: «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ.»

و حضرت شیخ رضی الله عنه در اول فتوحات مکیه در باب ثالث فرموده: المفعول الابداعی هو الحقیقة المحمدیة عندنا و العقل الأول عند غیرنا. و جمیع ارواح بشری و ملکی ارضی و سمائی باجمعهم از حقیقت عقل اول پیدا شده باشد از مقارعة سنگ و آهن. پس انوار جمیع انبیا و اولیا از نور محمدی صلعم۔ پیدا شده باشند^{۱۲۰}، و لهذا مکاشفان ولایت شعار همه اتفاق کرده اند که جمیع انبیا و رسل در ازمنه

۵

۱۰

۱۵

۲۰

متقدّمه نواب حضرت محمد — صلعم — بوده اند و لهذا فرموده که: «لو كان موسى حياً لما وسعه إلا أتباعي». و در شب معراج جمیع انبیا مأموم بودند و او امام، و لهذا شریعت او ناسخ شرع سایر انبیا باشد^{۱۲۱} [۱۴ الف] و لهذا فرمود که: «أناسيد ولد آدم».

۵

و شیخ رضی اللہ عنہ در باب عاشر از فتوحات فرموده که: در خبر وارد است که بی علیہ السّلام فرموده که: «من سید ولد آدم و مرا هیچ فخری نیست^{۱۲۲}». و در صحیح مسلم آمده است: «من سید ناسم در یوم قیامت^{۱۲۳}». پس ثابت شد مر او را سیادت و شرف بر ابناء جنس^{۱۲۴} خود، و گفت که: «كُنْتُ نَبِيًّا و آدم بین الماء والطین». یعنی به نبوت خود دانا شدم و آگاه بودم. پس اللہ تعالی او را خبر داده در حالتی که او روح بود قبل ایجاد اجسام انسانی، و انبیا نواب اویند — صلعم — از آدم تا عیسی علیهم السّلام؛ و لهذا مبعوث شد به سایر بنی آدم، به خلاف سایر رسل که هر یکی از ایشان به قومی مخصوص مبعوث شدند. پس از آدم تا زمان بعثت او و تا روز قیامت همه ملک او بوده و از روحانیت او — صلعم — به روحانیت هر رسولی که موجود بود مدد می رسید به آن شرایعی که از ایشان^{۱۲۵} ظاهر می شد در زمانی که رسول بودند؛ اما چون محمد — صلعم — در عالم^{۱۲۶} حس موجود نبود لهذا شرع هر یکی به آن کس منسوب شد و او در حقیقت شرع محمدی است — صلعم — و اگر چه مفقود العین بود آن چنانکه عیسی

۲۰

عليه السلام در آخر زمان می آید و او رسول است و به شرع محمد - صلعم - حکم می کند نه به شرع خود. بعد از این، این معنی را تا آخر آن باب مفصل و مدلل ساخت و همچنین در باب ثانی عشر و غیر آن از ابواب فتوحات [بدان توجه داد].

و بدان - حماک الله^{۱۲۷} من کلّ مکروه - که ولایت چهار نوع است و هر نوع خاتمی دارد و قبل از تقریر این بیاید دانست که آن چنانکه شرع سایر رسل شرع محمد است و همه نواب اویند، شرعی که خاصه اوست در زمان ظهور جسد او

مشمول است بر فواید و قواعد و حقایق و دقایق و فضایل [۱۴] پ [سایر شرایع^{۱۲۸}، و رسالت او مشتمل است بر رسالت سایر رسل، و نبوت او مشتمل است بر نبوت سایر انبیا، و ولایت او مشتمل است بر ولایت سایر انبیا و اولیا. و لهذا فرمود که:

«علمتُ علم الأولین و الآخرین». و با وجود جامعیت او سایر رسالات و نبوات و ولایات در خود خصوصیتی دارد در رسالت و نبوت و ولایت، که هیچ کس آن خصوصیت ندارد، و چون اولیا وارث اویند پس هر کس که وارث آن خصوصیت است

او را محمدی گویند، و هر که وارث باشد از حصه موسی مثلاً، او را موسوی خوانند، و هر که وارث حصه عیسی باشد او را عیسوی نامند و هكذا ابراهیمی و اسحاقی و یعقوبی و ایوبی و سایر اولیا. و اینست که در اصطلاح این طایفه می گویند که:

فلان در قدم فلان پیغامبر است، یا فلان بر قلب فلان پیغامبر است یعنی آن علوم و تجلیات و مقامات و حالات که آن

پیغامبر را بوده این ولی را به واسطهٔ مدد آن پیغامبر و برکت او حاصل است فاما از مشکلات محمد است - صلعم - پس آن ولی مثلاً محمدی ابراهیمی، یا محمدی موسوی، یا محمدی عیسوی باشد.

و چون این مقرر شد، بدان - جعلک الله من اولیائه - که ولایت محمدی سه نوع است:

نوع اول آنست که جامع باشد میان تصرف در عالم به حسب معنی، چنانچه قطب را می باشد؛ و به حسب صورت، چنانچه سلاطین را می باشد و آن دو نوع است:

نوع اول آنست که مقرون به خلافت باشد^{۱۲۹}.

نوع دوم آنست که مقرون به خلافت نباشد.

نوع سوم آنست که جامع نباشد میان تصرف صوری و معنوی.

اما ولایت غیر محمدی که عبارت از ولایت سایر انبیا است او نوع چهارم است و هر نوعی از این انواع چهارگانه خاتمی دارد. خاتم نوع اول از ولایت محمدی که جامع است میان تصرف صوری^{۱۳۰} و معنوی، و مقرون به خلافت باشد علی بن ابی طالب است رضی الله عنه و کرم الله وجهه؛ زیرا که او [۱۵ الف] آخر خلفاء راشدین است و ایمة مهدتین رضوان الله علیهم اجمعین لقوله علیه السلام: الخلافة بعد ثلاثون سنة ثم تصیر ملوکاً^{۱۳۱} عضوضاً و قد استشهد علی رضی الله عنه علی رأس ثلاثین سنة من وفات رسول الله صلعم فمعاویة و من بعده

لا يكونون خلفاء بل ملوكاً. و ذكر الامام حافظ ابن عساكر في تاريخ دمشق في ذكر عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن انس بن مالك رضي الله عنه انه قال قال لي علي رضي الله عنه سمعت رسول الله صلعم يقول: «انا خاتم الانبياء وانت يا علي خاتم الاولياء». و ابن عساكر از كبار ائمه حفاظ محدثين است. و اين خاتم را خاتم كبير گویند.

خاتم نوع دوم از ولایت محمدی که جامع باشد میان تصرف صوری و معنوی، و مقرون به خلافت نباشد مهدی است [علیه السلام] که در آخر الزمان پیدا شود و اسم او محمد است و در خلق مانند رسول الله است و در خلق تحت او باشد و بعد از او هیچ ولی سلطان نشود و این نوع از ولایت به او ختم گردد و او را خاتم صغیر خوانند. و شیخ در باب سیصدوسی و ششم ۱۳۲ در معرفت منزلت و وزراء مهدی تصریح کرده که مهدی خاتم اولیا است و درین باب فرموده:

شعر

ألا إن ختم الأولياء شهيد وعين امام العالمين فقيد
هو السيد المهدي من آل احمد هو الصارم الهندي حين يبيد
خاتم نوع سيوم از ولایت محمدی شیخ محی الدین ۱۳۳
محمد بن علی بن العربی است رضي الله عنه، و او را خاتم
اصغر گویند و او خاتم نوعی از ولایت است که جامع نباشد
میان تصرف صوری و معنوی، بلکه تصرف معنوی داشته باشد
فقط، و مقرون به خلافت نباشد. در باب چهل و سوم از

فتوحات فرموده: [۱۵ پ]

نظم

- أنا ختم الولاية دون شك بورث ۱۳۴ الهاشمی مع المسيح
 و در باب شصت و پنجم از فتوحات فرموده که: دیدم
 رؤیایی از برای خود، و او را بشارتی از الله تعالی گرفتم؛
 زیرا که او مطابق حدیث نبوی است که از رسول — صلعم —
 وارد است وقتی که از برای ۱۳۵ ما مثل خود در انبیا فرمود، پس
 گفت که: مثل من در انبیا مانند مردی باشد که ۱۳۶ دیواری بنا
 کرده و او را کامل ساخت الا یک خشت، پس بودم من آن
 خشت — فلارسول بعدی ولانبتی — و من در مکه بودم در خواب
 دیدم که کعبه بنا کرده شده از خشت ۱۳۷ زر و نقره، یک
 خشت زر و یک خشت نقره، و کامل شده و چیزی در وی
 نمانده. پس نگاه کردم میان رکن یمانی و رکن شامی، دو
 خشت کم دیدم در صف اعلیٰ یک خشت ذهب کم بود،
 و در صفی که تحت اوست ۱۳۸ یک خشت فضه کم بود و دیدم
 نفس خود را که منطبع شدم در موضع آن دو خشت فضه و ذهب؛
 پس کامل شد و در وی چیزی کم نماند، پس بیدار شدم و شکر
 خدا کردم و گفتم که بشارتی است ان شاء الله بختم الولاية. و این
 واقعه را به بعضی از علمای ایشان گفتم در مکه، پس مرا خبر
 دادند آنچه در خاطر من آمد. فأسأل الله ان يتمها علی بمته و
 کرمه فان الاختصاص الالهی لا یقبل التخییر ۱۳۹ ولا الموازنة
 ولا العمل و إنما ذلك فضل الله یوتیه من یشاء والله ذو الفضل العظیم.

خاتم نوع چهارم از ولایت عیسی بن مریم است علیه السلام، و بعد او هیچ ولی موجود نشود اصلاً، و او خاتم اکبر است. شیخ رضی الله عنه در باب رابع و عشرين از فتوحات فرموده که: از شرف محمد - صلعم - آنست که ختم ولایت در امت او به نبی مکرم [۱۶ الف] شده است^{۱۴۰}، وهو عیسی علیه السلام، و او افضل امت محمد است^{۱۴۱}.

و امام محمد بن علی حکیم ترمذی بر او تنبیه کرد در کتابی که آن کتاب را «ختم اولیا» نام کرد و او را افضل از ابوبکر صدیق کرد و از جمیع صحابه و امت؛ زیرا که او اگر چه ولی باشد درین ملت محمدیه، او رسول است و نبی در نفس الأمر. پس او را در روز قیامت دو حشر است؛ حشری در جمله انبیا به علم نبوت و رسالت، و اصحاب او تابع او آیند، پس متبوع باشد مانند سایر رسل؛ و حشری دیگر با ما. پس ولی باشد ازین امت تحت علم محمد - صلعم - و مقدم باشد بر جمیع اولیا. پس الله تعالی از برای او جمع کرد میان ولایت و نبوت. و در روز قیامت از رسل کس نیست که تابع او رسول باشد الا محمد - صلعم - زیرا که در روز قیامت در تابعان او عیسی و الیاس علیهما السلام محشور می شوند. و در باب رابع از فتوحات مثل این سخن فرموده است.

پس مقرر شد و محرر گشت^{۱۴۲} که خاتمان ولایت چهاراند:

خاتم اکبر که عیسی بن مریم است.

- و خاتم اصغر که شیخ محی الدین ابن العربی است ^{۱۴۳}.
- و خاتم کبیر که علی بن ابی طالب است علیه السّلام.
- و خاتم صغیر که محمد مهدی است.
- و حضرت ^{۱۴۴} شیخ رضی اللّٰه عنه در فتوحات از برای ولایت خاتمی دیگر اثبات کرده، و این بنده حقیر در امر آن خاتم حیران شده، گاهی به خاطر می آید که او حضرت شیخ است و گاهی به خاطر می آید که غیر اوست. و اولی و آنسب آنست که محصل کلام شیخ را در امر آن خاتم ترجمه کنم آنگاه [۱۶ پ] شروع در جواب اعتراض نمایم.
- ^{۱۰} شیخ ^{۱۴۵} در باب رابع و عشرین از فتوحات، بعد از آن سخن که سابقاً نقل کردیم از وی، فرموده که: وللولاية المحمدية خاصة دون الولاية العامة ختم اصغر؛ و او دون مرتبه عیسی علیه السّلام است و در زمان ما متولد شد و من او را دیدم و با او مجتمع شدم و معاینه کردم علامتی که در اوست پس هیچ ولی بعد او نباشد از اولیا که دون عیسی علیه السّلام باشد ازین امت، الاّ که او دون او باشد و تحت حیطة ولایت این ختم اصغر باشد و نسبت اولیا که بعد او باشد نسبت عیسی در مقام نبوت به محمد است صلعم که او خاتم انبیا است پس هیچ رسولی و نبیی بعد او نیست در حکم ^{۱۴۶} [چونان او]؛
- ^{۲۰} همچنین هر ولی که بعد این ختم آید.
- و در باب ثالث و سبعین در فصل ثانی عشر فرموده که: ختم دو ختم است: ختمی که اللّٰه تعالیٰ به او ولایت را ختم

می کند، و ختمی که الله تعالی به او ولایت محمدیه را ختم می کند^{۱۴۷}. اما ختم ولایت علی الاطلاق عیسی علیه السلام است پس او ولی به نبوت مطلقه باشد در زمان این امت؛ زیرا که نبوت تشریح و رسالت ندارد پس در آخر الزمان وارث خاتم نزول کند و هیچ ولی بعد او نیست.

و اما ختم الولاية المحمدية فهو الرجل من العرب من اكرمهم اصلاً و يداً؛ و او امروز در زمان ما موجود است و او را شناختم و دیدم آنکه الله تعالی او را از چشمهای مردم پنهان کرده و آن علامتی را برای من کشف کرد در مدینه فاس، حتی آنکه ختم ولایت در وی دیدم، و الله تعالی او را مبتلا گردایند به اهل انکار بر او، در آنچه او به آن متحقق است از حق در سر آرز علم بالله تعالی. و آن چنانکه الله تعالی ختم کرد به محمد - صلعم - نبوت شرایع را، همچنان^{۱۴۸} ختم کرد الله تعالی به ختم محمدی [۱۷ الف] ولایتی که از میراث محمدی حاصل شود نه آن ولایتی که از سایر انبیا حاصل شود؛ زیرا که بعضی از اولیا وارث ابراهیم یا موسی یا عیسی شوند و این نوع از اولیا بعد ازین ختم محمدی پیدا شوند، و بعد او ولیتی که بر قلب محمد باشد پیدا نشود. اینست معنی خاتم ولایت محمدی. و اما ختم ولایت عامه که بعد او هیچ ولی پیدا نشود او عیسی علیه السلام است، و جمع کردم میان عبدالله و اسماعیل بن سودکین - و این هر دو مرید شیخ اند - و میان این ختم، و از برای ایشان دعا کردم و به او

منتفع شدند. تا این موضع ترجمه کلام شیخ است رضی اللہ عنہ، و اکنون بعد از تحریر آن کلمات و تقریر آن منقولات در جواب اعتراض شروع باید کرد و باللہ التوفیق.

- بدان۔ ایدک اللہ بروح القدس۔ کہ سابقاً مقرر شد کہ ارواح و انوار انبیا از نور محمدی صلعم۔ کہ عقل اول است۔
 ۵ فایض شده اند، و دیگر مقرر شد کہ ولایت او مشتمل است بر ولایت سایر اولیا، و علی هذا مشکات خاتم اولیا از مشکات خاتم انبیا مفاض است بلکه ظلّ اوست و اگر خاتم رسل از مشکات خاتم اولیا چیزی اخذ کند سبب تفضیل خاتم اولیا بر خاتم رسل نشود. و مثال ذلک فی الظاهر آنست کہ سلطان یکی از غلامان خود را به واسطه استعدادی و قابلیتیی کہ در وی دیده، او را خزانہ دار بعضی از خزاین ساخته، و هر گاہ کہ خواهد از وی بعضی از جواهر طلب می کند و اگر خواهد کہ به کسی از امراء عظام چیزی از آن جواهر ببخشد به آن خازن می فرماید کہ به او بدهد. پس جاهل اگر شنود کہ سلطان آن جواهر را از آن کس گرفته و آن امراء [۱۷ پ] از وی گرفته اند توهم می کند کہ آن کس از سلطان و از آن امراء اعظم است و ایشان به وی محتاج اند، و اگر عالم آن را شنود می داند کہ آن کس بنده مقرب است نزد آن سلطان، و از کمال تقرب و امانت و دیانت، سلطان او را خزانہ دار ساخته و هر چه از وی اخذ می کند حق و ملک اوست کہ به آن خازن سپرده است. و لهذا شیخ رضی اللہ عنہ در فص شیشی^{۱۴۹}
- ۱۰
- ۱۵
- ۲۰

فرموده که: خاتم الاولیاء^{۱۵۰} حسنة من حسنات خاتم الرسل است محمد - صلعم - مقدم الجماعة و سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة، فقوله «حسنة من حسنات خاتم الرسل» اشارت به آنست که او از وی مفاض است پس عملی از اعمال حسن اوست و فعلی از افعال ملیح اوست. و قوله «مقدم الجماعة» اشارت به آنست که او پیشوای گروه کاملان است و هیچ کس را تقدم و تفضل^{۱۵۱} بر او نیست. و قوله «سید ولد آدم» تصریح به آنست که نسبت جمیع بنی آدم به او نسبت غلامان است با سید؛ و غلام^{۱۵۲} از سید هرگز افضل نباشد.

و اخذ خاتم رسل از خاتم اولیا شبیه است به این که در حدیث آمده که یکی از اصحاب در شب تلاوت قرآن می کرد، حضرت رسالت صلعم فرمود: «رحم الله فلاناً ذکرنی آیه انسيتها». پس قرآن از وی آمد و آن کس از وی گرفته و او در وقتی از اوقات آنچه به وی داده از وی گرفته و آن سبب تفضل آن کس بر او نمی شود اگرچه مذکر او بوده و ازین حیثیت که مذکر است نوعی از انواع تقدم دارد؛ زیرا که سبب نفع گشته باشد بلاشک^{۱۵۳}.

و اخذ حضرت رسالت - صلعم - از مشکات خاتم اولیا شبیه است به این که کسی صورت خود را از مرآت بیند و از مرآت جلیه صورت خود اخذ کند و آن سبب^{۱۵۴} افضلیت مرآت نمی شود خصوصاً که آن کس حدید مرآت را از معدن [۱۸ الف] بیرون آورده باشد و از انواع خبثها صاف کرده باشد و او

را مرآت صاف ساخته ۱۵۵ باشد و صیقلی تمام داده باشد با وجود آن مرآت به آن چیزی از خود نداده بلکه جلیه صورت اوست ۱۵۶ که به او نموده. اخذ خاتم رسل از خاتم اولیا برین قیاس باید کرد اگر چه مرآت فعلی از افعال اوست و حسنه ای از حسنات اوست، و چون جمیع موجودات مجالی و مرایای اسماء و صفات حق اند و اولیا تجلی اسماء و صفات در آن مجالی و مرایا می بینند و خاتم اولیا یکی از آن مجالی و مرایاست، لهذا شیخ فرموده که: خاتم رسل و سایر رسل آن علم خاص که در فص شیشی ۱۵۷ بیان کرده ازین حیثیت که اولیا اند از مشکات خاتم اولیا اخذ می کنند ۱۵۸.

سؤال: اگر گویند: چرا خاتم انبیا آن علم خاص را از خاتم اولیا گرفته و از خود نگرفته؟

جواب: این سؤال بغایت ناموجه است زیرا که مانند آنست که کسی گوید که چرا جلیه صورت خود را از مرآت گرفته و از خود نگرفته؛ چه جایز است که بطریق حکمت الهی و ترتیب معلومات نامتناهی آن چنان باشد که مثل آن علم از مظهري خاص باید گرفت نه از خود و نه از غیر آن مظهر، چنانچه در مرآت، بلکه اخذ خاتم رسل از خاتم اولیا آن علم را مشابهتی تمام دارد به اخذ خاتم رسل، قرآن را از جبرئیل، با وجودی که ۱۵۹ خاتم رسل از جبرئیل افضل است اگر چه او معلم است درین نشأت عنصری.

و شیخ نصیر مقدسی در کتاب «کنز الرموز» در معنی آیه

کریمه «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیک وحیه» چنان فرموده که: رسول — صلعم — جمیع قرآن را از حق تعالی بی واسطه اخذ کرده بود و چون جبرئیل علیه السلام قرآن را بطریق وحی به او می گفت، [۱۸ پ] رسول علیه السلام عجله می کرد و قبل از آنکه کلام از جبرئیل علیه السلام تمام می شنود^{۱۶۰} او آن را می خواند پس حق تعالی به موجب «أدبنی ربی فاحسن تأدیبی» اورا تعلیم ادب کرد که جبرئیل در آن مقام معلم بود و رسول متعلم. و ادب آنست که متعلم مسابقت معلم نکند بلکه این حقیر می گوید که چون خاتم رسل قلم اعلی و عقل اول است و او جمیع علوم از حق بی واسطه گرفته، و به لوح محفوظ که نفس کلیه است داده، و جبرئیل قرآن را^{۱۶۱} از لوح محفوظ گرفته و در نشأت عنصری با محمد — صلعم — آنچه از وی گرفته بود به او داده و این سبب افضلیت جبرئیل نمی شود بر محمد صلعم، و همچنین خاتم اولیا روح او و مشکات او، اولاً خاتم رسل ازین حیثیت که فایض شده آنگاه در نشأت عنصری خاتم ولایت به برکت متابعت شرع خاتم رسل مرتبه ختم ولایت حاصل کرده، و لهذا در بیتی^{۱۶۲} که سابقاً نقل کردیم فرموده که: «من خاتم ولایتم، زیرا که من وارث هاشمی و مسیحم». پس وراثت خاتم رسل را سبب ختم ولایت خود دانسته است و علی هذا اگر خاتم رسل در مرآت خاتم اولیا بعضی از آثار اسماء و صفات مشاهده کند از دایره عقل و شرع خارج نباشد.

و بدان — جعلک اللہ من المقرّبین — کہ مولانا جلال الدین محمد دوانی در شرح رباعیاتی کہ بہ اسم مرحوم و مغفور سلطان با یزید تألیف کردہ بود بہ این مبحث تعرضی کلی نمودہ؛ اولاً گفتہ کہ: حضرت شیخ محی الدین قدس سرہ در تصانیف خود ذکر خاتم الولاية بر وجهی کردہ کہ ظاہرش ۵ ترجیح اوست در حقایق و معارف بر خاتم النبوة صلعم، و بتلویح بلکہ بتصریح اشعار نمودہ بہ آنکہ خاتم الولاية خود اوست.

و بعد از آن بہ چند ورق [۱۹ الف] گفتہ کہ: و این فقیر حقیر را چنان می نماید کہ چون حضرت شیخ قدس سرہ مظهر ولایت محمدی است نور ولایت محمدی را در مرات نشأت خود مشاهده نمودہ باشد و چون نبوت از ولایت مستمد است پس خاتم النبوة ازین حیثیت کہ خاتم النبوة مستمد است از باطن خود کہ ولایت خاصه اوست و ہمہ اولیا از باطن خود مشاهده کردہ، او را چنان نمود کہ مگر این استفاضہ از ۱۵ اوست.

نظم

آن لحظه کہ برآینہ تابد خورشید آیینہ گمان برد کہ خورشید منم
این حقیر چنان عرضہ می دارد کہ قول مولانا جلال الدین
کہ این معنی او را روی نمودہ و این جواب خاصه اوست،
۲۰ بغایت عجیب است زیرا کہ حضرت شیخ رضی اللہ عنہ در
همان فص کہ ذکر خاتم الأولیاء کردہ، فرمودہ: و نمی بینند

هیچ کس این علم را از انبیا و رسل، إلا از مشکات رسول خاتم، و نمی بینند هیچ کس این^{۱۶۳} علم را از اولیا، الا از مشکات ولیّ خاتم، حتی آنکه رسل نمی بینند این علم را، هرگاهی که می بینند إلا از مشکات خاتم الأولیاء.

۵ و شیخ این حقیر مولانا نورالدین عبدالرحمن الجامی رحمه الله در شرح فصوص فرموده که: مشکات خاتم اولیا اوست مشکات رسول خاتم^{۱۶۴}، و الا دو حصر صحیح نباشد، حصر دیدن مرسلین اولاً در مشکات خاتم الانبیاء، و حصر او ثانیاً در مشکات خاتم الأولیا. پس مشکات خاتم الانبیاء اوست ولایت خاصه محمدیه، و اوست بعینه مشکات خاتم؛ زیرا که او قایم است به مظهریت او.

پس قول مولانا جلال الدین که شیخ را چنان روی نمود که مگر استفاضه از اوست، تصریح است به این که شیخ شعور نداشت به این که او مظهر ولایت محمدی است [۱۹] پ] و نور ولایت محمدی در نشأت او ظاهر است و حالانکه شیخ آن دو حصر را از برای آن آورده است که اظهار آن کند که مشکات خاتم اولیا بعینه مشکات خاتم انبیا است آن چنانکه مولانا نورالدین عبدالرحمن الجامی رحمه الله تحریر آن فرموده. و ظاهر آنست که مولانا جلال الدین تتبع فصوص کما هو حقّه نفرموده اند و الا ایراد شیخ آن دو حصر را صریح است^{۱۶۵} به این که مشکات خاتم انبیا عین مشکات خاتم اولیا است، و قوله «وهو حسنه من حسناته» تصریح است به

این که او مظهر اوست پس حضرت شیخ گمان نبرده اند و توهم نکرده اند که آن استفاضه از اوست و الله اعلم.

و اما قول شیخ جهت متابعت جای خشت نقره است و جهت اخذ از حق، جای خشت زر است. این سخنها ظاهر

است؛ زیرا که ولی جمیع احکام نبی از حق اخذ می کند بطریق الهام، چنانچه متیقن و متحقق می شود نزد او که شرع

نبی همان است، به خلاف علمای ظاهر که اخذ آن از کتب و افواه رجال می کنند، و لهذا گفته اند که: فقه از ظنیات است،

و شک نیست که اخذ از حق بی واسطه اشرف است چنانچه زر از نقره اشرف است. و چون خاتم ولایت اخذ شرع به

واسطه نبی کرد و اخذ همان شرع باز از حق بی واسطه کرد پس او را دو اخذ باشد، لهذا دو خشت می بیند: اخذ به واسطه

خشت نقره است و اخذ بی واسطه خشت زر است و چون رسول متبوع است و تابع نیست هر چند که از جبرئیل اخذ می کرد

فاما اوتابع جبرئیل نیست لهذا یک خشت تمثیل فرمود و او را به فضیلت و ذهبت و طینت و غیرها مقید نکرد بلکه او را

مطلق گذاشت؛ زیرا که غرض از آن تمثیل ختم نبوت است [۲۰ الف] آن چنانکه دیوار به آن خشت کامل شد به خلاف

ختم ولایت که او تابع است. غرض از نمودن دیوار^{۱۶۶} اظهار سه چیز است: ختم ولایت به او، و تابعیت او شرح خاتم

الرسال، و اخذ او آن شرع را از حق بطریق الهام. و اما بودن خاتم اولیا ولی و آدم بین الماء و الطین، این

معنی هم ظاهر است؛ زیرا که مقرر شد که ولایت او عین ولایت خاتم الأنبياء است. و خاتم الأنبياء نبی بود و آدم بین الماء و الطین است هر آینه مظهر او مثل او باشد لآن العبد طینه مولاہ. و علی هذا ظاهر شد کہ از کلام شیخ کفری و الحادی و نامشروعی، بلکه بی ادیبی ظاهر نشده است^{۱۶۷}.

سؤال: اگو گویند کہ: علی کلّ حال تفضیل خاتم اولیا بوجه «مافی شیء ما» لازم آید، و آن مقبول نیست.

جواب: در تقریرات و تمثیلات سابقه دفع این معنی واقع شد و شیخ رضی اللہ عنہ در فص شیخی^{۱۶۸} خود جواب این فرمودہ کہ: خاتم اولیا از وجہ انزل است آن چنانکہ از وجہ اعلی است، و در ظاهر شرع ما چیزی کہ^{۱۶۹} مؤید اینست آمدہ است و حکایت اسیران بدر آورد کہ پیغامبر—صلعم— بر آن شد کہ از ایشان فدیہ گیرد و ایشان را رها کند، و عمر رضی اللہ عنہ فرمود کہ ایشان را باید کشت، وحی بہ موافقت قول عمر نازل شد و اللہ تعالی پیغامبر را معاتبہ کرد کہ: «ما کان لنبی أن یکون له أسرى حتى یثخن فی الأرض تریدون عرض الحیاة الدنیا». پیغامبر فرمود کہ: اگر عذابی از آسمان نازل می شدی هیچ کس از وی خلاص نمی شدی الا عمر. پس ازین حیثیت عمر افضل باشد.

و دیگر پیغامبر—صلعم— بہ اهل مدینہ فرمود کہ: تأبیر نخل مکنید. یعنی نر خرما بہ مادّة [۲۰ الف] خرما ندهید. ایشان آن سال چنان کردند، آن سال درخت خرما بر بیرون

نیاورد، رسول فرمود که: شما داناتراید به امور دنیا. پس از برای ایشان افضلیت اثبات کرد در امور دنیا، با وجود آنکه رسول ۱۷۰ سید اولین و آخرین است، فضل عمر در اسیران بدر، و فضل آن مردم در تأبیر نخل قادح نیست در افضلیت رسول صلی الله علیه وسلم.

۵

جواب اعتراض پنجم: بدان — جعلک الله من احبائه — که در اصول فقه خصوصاً در کتاب عضدی مقرر شده که: اجتهاد رسول علیه السلام در امور دینی جایز است. و این مذهب محققین است از اصولیین. و بعد از آن گفته اند که خطا بر او جایز است یا نه؟ مذهب محققین آنست که جایز است لقوله تعالی: «عفی الله عنک لم اذنت لهم». و لقوله صلعم: «لو انی استقبلت من امری ما استدبرت لم أسق الهدی ۱۷۱». و لقوله تعالی: «عبس و تولى أن جاءه الأعمی». و لقوله تعالی: «ماکان لنبی أن یکون له أسرى» الآیة. این منقولات به آن دلالت می کند که رسول — صلعم — درین امور اجتهاد کرده بود و خطا کرد. پس هرگاهی که علمای اصول لفظ خطا بر رسول جایز داشتند و هیچ محذوری از آن لازم نیامد، شیخ خود کمال ادب رعایت کرد و لفظ «خطا» نگفت و لفظ «وهم» گفت. و وهم جانب مرجوح است آن چنانکه ظن جانب راجح است و شک تساوی جانبین است.

۲۰

و غایت کلام شیخ آنست که ابراهیم علیه السلام اجتهاد کرد و تعبیر رؤیا نکرد و حالانکه رؤیای او معتبر بود زیرا که

کبش در خواب به صورت پسر او ظاهر شد^{۱۷۲} آن چنانکه در خواب، علم به صورت شیر ظاهر می شود. و در حدیث آمده که رسول — صلعم — فرمود که: در خواب دیدم که [۲۱ الف] از برای من شیر آوردند، من آن شیر را خوردم چندانکه که ممتلی شدم. گفتند: یا رسول الله به چه تعبیر کردی؟ فرمود که به علم. و در قصه یوسف علیه السلام سالهای ارزانی به صورت گاوهای فربه ظاهر شد و سالهای قحطی به صورت گاوهای لاغر پیدا شد. و چون کبش به صورت پسر ابراهیم در خواب ظاهر شد، تعبیر بایستی کرد و تعبیر نکرد و بر ظاهر حمل کرد و آن مرجوح بود، و چون مجتهد بود واجب است که به موجب اجتهاد خود عمل کند هر چند که در نفس الامر خطا باشد زیرا که حکم الله در حق او همانست که به اجتهاد او حکم کرده^{۱۷۳}. پس به موجب وهم که طرف مرجوح است ذبح واجب شد پس الله تعالی او را فدا کرد به ذبح عظیم، از وهمی که موجب ذبح گشته است. و علی هذا در کلام شیخ کفری یا بی ادیبی نباشد.

جواب دیگر: بدان — متعک الله بالنظر إليه — که حس مشترک آن چنانکه صور از خارج به او می رسد و آن را ادراک می کند صور از داخل به او می رسد و آن را نیز ادراک می کند گویا که در خارج است^{۱۷۴}، و لهذا صاحب سرسام و محموم صفراوی صوری چند^{۱۷۵} مشاهده می کند که در خارج وجودی ندارد، و هر چه نبی علیه السلام در خواب می بیند

عبارت از صوری است که قوه وهم در استعمال متخیله پیدا کرده است مثل انسان دو سر، و انسان بی سر، و مثل ترکیب معنی به صورت، آن چنانکه صداقه جزئیة از برای زید اثبات کند یا صداقه جزئیة از زید سلب کند و ازین قبیل است تصور علم به صورت لبن و دین به صورت قید و سلطان به صورت دریا یا به صورت آفتاب. و بالجمله صور را مشاهده کردن در خواب^{۱۷۶}، از استعمال وهم است قوه متخیله را^{۱۷۷} و ظهور آن در حس مشترک. [۲۱ پ] و علی هذا قوه وهم ابراهیم علیه السلام قوه متخیله او را استعمال کرد و کبش را به صورت پسر او در حس مشترک او ظاهر کرد و وهم سبب آن شد که در ذبح پسر شروع کرد، ففداه الله من وهم ابراهیم بالذبح العظیم، راست شد و بیان واقع باشد.

سؤال: اگر گویند که مقام انبیا^{۱۷۸} از آن منزّه است که خواب ایشان ازین قبیل باشد.

جواب: قال الله تعالى: «قل انما انا بشر مثلکم». و قال علیه السلام: «انما انا بشر اغضبى كما يغضب البشر و ارضى كما يرضى البشر». و در حدیث صحیح^{۱۷۹} آمده است که: رسول را سحر کردند^{۱۸۰} چنانچه او را مخیل می شد که با عورتان خود اختلاط کرده است، و چنین نبود و او را مخیل می شد که کاری کرده است و چنین نبود. و قال تعالى: «یخیل الیه من سحرهم آنها تسعی». یعنی ساحران فرعون چنان سحر کرده اند که نزد موسی علیه السلام مخیل می شد

که ریسمانهای ایشان و عصاهای ایشان حرکت می کند. پس گاهی جایز باشد که ساحر در قوه مخیله موسی علیه السلام و محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم به سحر اثر کند چنانچه غیر واقع را واقع تخیل کنند و آن سبب انحطاط مقام نبوت نشود؛ زیرا که مقتضای نشأت بشریه است پس از تأثیر وهم در حس مشترک به استعمال متخیله که مقتضای بشریت است چگونه انحطاطی در مرتبه نبوت پیدا گردد و هر که پیغامبر آن را از مقتضیات نشأت بشریه مسلوب کند رایحه علم به مشام جان او نرسیده است. واللہ یقول الحق وهویهدی السبیل.

۵

۱۰

جواب اعتراض ششم: بدان — رغوک الله شهود جماله بمحمد و آله — که شیخ رضی الله عنه در فتوحات فرموده در باب ۱۸۱ عشرین و ثلثمائه که: اهل نار در نار ساکن اند و از وی بیرون نمی آیند [۲۲ الف] آن چنانکه حق تعالی فرمود که: «خالدین فیها» یعنی در نار. و فرمود که ۱۸۲: «خالدین فیه» یعنی در عذاب. پس اگر چنین بگفتی نزد ذکر عذاب که «خالدین فیه» امر مشکل می شد و چون اعاده ضمیر به سرایی — که دوزخ است — کرد پس خلود در عذاب لازم نمی آید.

۱۵

۲۰

اگر گوینده ای گوید که: همچنین در بهشت باید گفت که خلود در وی لازم است لقوله تعالی: «خالدین فیها» یعنی در جنت، نه در نعیم؛ زیرا که نگفت که «خالدین فیه» پس

- ما گوئیم و همچنین می گفتیم فاما چون حق تعالی در نعیم اهل جنت فرمود که «عطاء غیر مَجْدُوذٍ» یعنی عطای غیر مقطوع. و دیگر فرمود که: «لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ» لهذا گفتیم به خلود در نعیم و در سرای نعیم هر دو، و هرگز وارد نشد مثل این در عذاب اهل نار، و لهذا به خلود عذاب قایل نشدیم. پس ۵ اگر بگویی که حق تعالی فرموده است که: «خالدین فیه و ساءلهم یوم القیامة حملاً» ما بگوئیم که این در موطنی از موطن آخرت است و ضمیر «فیه» عاید است به وزر که گناه است، نه عاید است به عذاب^{۱۸۳}. پس چون بنده را بدارند در ۱۰ حمل اثقال که آن اوزار است آن چنانکه حق تعالی فرمود: «ولیحملنَّ اَثْقَالَهُمْ مَعَ اَثْقَالِهِمْ». یعنی البته بارهای گران خود را بردارند و بارهای گران دیگر به آن بارها نیز بردارند، و آن در زمانی است مخصوص. پس حق تعالی می گوید که «خالدین فیه» یعنی خالداند در حمل وزر از موضعی که او را بر می دارند در وقتی که از قبور بیرون می آیند تا آنکه او را به ۱۵ نار برسانند و در وی در آیند ایشان در آن مدت مخلداند در حمل آن وزر، چنانچه از [۲۲ پ] پشتهای ایشان گرفته نشود؛ زیرا که حق تعالی می گوید که: «من أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ یَحْمِلُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ وِزْرًا خَالِدین فیه.» ضمیر «فیه» به وزر عاید شود و برداشتن وزر را در روز قیامت فرمود و مدت روز قیامت از ۲۰ خروج ناس است از قبور تا وقتی که به منازل خود نزول کنند در جنت و نار^{۱۸۴}، و آن روز منقضی شود و به انقضای او

منقضی شود جمیع آنچه در وی بوده است از آنچه در وی مغلّد
 بوده اند از حمل اوزار. و چون آن روز منقضی شد نماند از برای
 خلود ظرفی که در وی باشد و منتقل شود^{۱۸۵} حکم به نار و
 جنت و عذابی و نعیمی که مختص است به هر دو، و وارد نشد
 در عذاب چیزی که دلالت می کند بر خلود در او، آن چنانکه
 وارد شده است خلود در نار.

فاما عذاب در نار لابد منه است و مغیب باشد از ما مدّت او
 که تا کی خواهد بود و از جهت نصوص یقینی در وی نداریم
 الا آنکه ظواهر چنان می دهد که اجلی دارد، فاما کمیت او
 مجهول است و هیچ نصی بر او وارد نشده است،^{۱۸۶} و اهل
 کشف همه با ظاهر علی السوی اند پس ماندیم ما و قوله تعالی
 «إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يَرِيْدُ». یعنی^{۱۸۷} هر چه خواهد همان
 شود. و لازم نیست اهل ایمان را بیش ازین، مگر آنکه که
 نصی بیابد متواتر، مفید علم، و یقین کند^{۱۸۸} پس آن وقت^{۱۸۹}
 قطع کند مؤمن به او. و این ترجمه عبارت شیخ بود.

و بر دانای فرزانه ظاهر است که تمسک^{۱۹۰} شیخ درین
 سخن به ظواهر نصوص است و محصل^{۱۹۱} کلامش آنست که
 در خلود عذاب نص نیامده است آن چنانکه در خلود نعیم، و
 اگر آید قبول باید کرد. پس او در نصوص وارد طعن نکرده تا
 تکفیر او لازم آید بلکه اعتماد بر نصوص کرده و طلب آن نموده.
 ازین مقدار [۲۳ الف] غافل نباید شدن که بعد ازین بکار
 خواهد آمدن.

و در باب سابع عشر چون ملاحظه کرده اند که بعضی از متصوفه گویند که: چون عذاب ابدی نیست پس اسماء جلال مثل منتقم و قهار و غیرها^{۱۹۲} معطل شود و تعطیل در اسماء جایز نیست؛ فرموده اند که: صفات نسب و اضافات است و نسب و اضافات اموری است عدمی، و نیست مگر ذات واحده من جمیع الوجوه، لذلک جایز شد که حق تعالی رحمت عباد خود کند در آخر الأمر، و عذاب را بر ایشان سرمد نکند؛ زیرا که مکرهی نیست که او را بر آن اکراه کند و اسماء و صفات اعیانی نیستند که در خارج موجود باشد تا حکمی بر او واجب گردانند در اشیاء. پس هیچ مانعی از شمول رحمت نیست مرجع را؛ و چون مکره و موجب ندارد، لهذا گفت: «ولو یشاء الله لهدى الناس جميعاً» پس حکم این مشیت^{۱۹۳} در دنیا و آخرت است. و که می تواند که دلیلی بیاورد که وارد نشد الا سرمد عذاب بر اهل جهنم البته، یا بر یکی از اهل عالم. و هیچ نصی نیست که ما به او رجوع کنیم که احتمال به او راه نیابد در سرمد عذاب، آن چنانکه ما را در سرمد نعیم است پس نماند الا جواز، و آنکه او رحمن دنیا و آخرت است. و چون این را فهم کردی تشنیع تو کم گردد بلکه بالکلّیة زایل شود.

و در باب پنجاه و هشتم فرموده که: عرش مستوی رحمن است^{۱۹۴} نظری به گناهان دارد پس نظر به گناهان نکند الا به عین رحمت، و لهذا می باشد مال و عاقبت اصحاب گناهان به

رحمت. و بعد از چند سطر فرمود که: اعمال فجّار^{۱۹۵} در اسفل
 [۲۳ پ] سافلین است پس اگر رحمن به ایشان^{۱۹۶} رحمت
 کند به آن نظری که ذکر کردیم ایشان را نعیمی در همان منزل
 که دارند بدهد، فلايموتون فيها ولايحيون، پس ایشان در نعیم
 نار دایمین مؤبّداند مانند نعیم نایم به رؤیایی که در حال
 خواب می بیند و به آن شاد و متنعم شود. و گاه باشد که او در
 جامه خواب خویش مریض و زحمت دار و فقیر باشد و خود را
 در خواب ذا سلطان و نعمت و ملک بیند. پس اگر تو در وی
 نگاه کنی ازین حیثیت که او ملتذ است به آن چیزها که در
 خواب می بیند می گویی که او در نعیم است و راست
 می گویی؛ و اگر نگاه کنی در وی ازین حیثیت که او در
 جامه خواب زبر درشت است و حالت سختی دارد و فقر دارد و
 جراحتهای دارد می گویی که او در عذاب است، این چنین
 می باشند اهل نار، فلايموت فيها ولايحيي. هرگز بیدار
 نمی شود ابداً از آن خوابی که دارد اینست رحمتی که الله
 تعالی به او اهل نار را رحمت می کند.

و در موضعی دیگر از فتوحات فرموده که: در حدیث
 شفاعت آمده که روز قیامت مردم از عظیم هول، التجابه انبیا
 عليهم السلام آورند، هر یکی از انبیا گوید: نَفْسِي نَفْسِي،
 بدرستی و راستی الله تعالی امروز غضبی کرد که قبل آن
 غضبی مثل او نکرد و بعد آن غضبی مثل آن نخواهد کرد. پس
 اگر عذاب ابدی غیر متناهی بودی عدم تناهی عذاب غضبی

باشد از آن غضب اعظم باشد چه جای آنکه مثل او باشد و هم بعد او باشد؛ زیرا که غضب روز قیامت متناهی است و این غضب غیر متناهی است پس اعظم [۲۴ الف] از وی باشد به مقدار غیر متناهی. و این دلیلی است روشن بر عدم سرمد [ی بودن] عذاب اهل جهنم.

سؤال: اگر گویند که چرا جایز نباشد که غضبی که سبب سرمد عذاب است نتیجه آن غفلت باشد که در روز قیامت بود^{۱۹۷}؟

جواب: غضب و رضا و رحمت و امثالها نه صفات حقیقی اند مثل حیات و علم و قدرت و امثالها، بلکه از قبیل افعال اند؛ زیرا که غضب جوشش خون دل است از شعور به امری^{۱۹۸} غیر ملایم پیدا شده، نتیجه آن آنست که به معضوب علیه فعلی ایقاع کند^{۱۹۹} غیر ملایم او، مثل قتل و ضرب و حبس و امثالها. و همچنین رحمت رقت قلب است و نتیجه آن آنست که به مرحوم مال و جامه و طعام دهد^{۲۰۰} و نتایج در حق حق به اسماء مبادی آن نتایج مسمی می شود. پس غضبی که در روز قیامت است عبارت از خلق^{۲۰۱} اموری چند است متناهی [که] غیر ملایم مغضوب علیهم است و سرمد عذاب عبارت از خلق اموری ناملایم غیر متناهی است و خالق جمیع امور حق است پس صادق شد که او غضبی بعد از روز قیامت کرده که از غضب روز قیامت اعظم است، یعنی خلق اموری غیر متناهی بعد روز قیامت کرده و در روز قیامت خلق اموری

متناهی کرد.

سؤال: چرا جایز نباشد که اموری که در روز قیامت مخلوق شده بطریق عادت، اللہ تعالیٰ سبب خلق آن امور غیر متناهی شده باشد و سبب ایجاد غیر متناهی مِنْ حَيْثُ اِنَّهٗ سَبَبُهَا اعْظَمُ از آن امور غیر متناهی است؟

جواب: اسناد افعال به حق تعالیٰ حقیقت عقلیه است، و اسناد آن افعال به اسباب عادی مجازی عقلی است؛ زیرا که به تأویل فاعل است مانند بنی الامیر المدینة است، و اسناد فعل به فاعل حقیقی بی تأویل ظاهر است و اسناد [۲۴- پ] او به فاعل مجازی خلاف ظاهر؛ زیرا که به تکلیف تأویل می شود و ترک ظاهر جایز نیست الاً بضرورت، خصوصاً که انبیا علیهم السلام اسناد آن افعال به فاعل حقیقی کرده اند و گفته اند که: «إِنَّ اللّٰهَ غَضِبَ».

سؤال: اگر گویند که ضرورت موجود است و آن آنست که خلود عذاب امریست ضروری، و لهذا ارتکاب آن تأویل کردیم.

جواب: ضروری بودن او ازین حدیث نخواهد بود، ماند که ۲۰۲ از غیر او باشد، و مدعای شیخ آنست که هیچ دلیلی نیست که دلالت بر آن کند چنانچه سابقاً از وی نقل کردیم. و اگر باشد، ببايد گفتن ۲۰۳ تا در وی تأمل کنیم اگر قطعی یقینی باشد قبول کنیم و اگر محتمل باشد دفع کنیم. و ظاهر آنست که نیست پس ترک ظاهر و ارتکاب تأویل جایز نباشد

والله اعلم.

دیگر در کلام قدیم آمده است که: «لابثین فیها أحقاباً* لایذوقون فیها برداً ولا شراباً* الا حمیماً و غساقاً* جزاء وفاقاً». و گاهی جزاء وفاق باشد که مدت عذاب موازن مدت معصیت باشد، و چون مدت معصیت متناهی است باید که مدت عذاب هم متناهی باشد و لهذا فرمود که: «لابثین فیها أحقاباً». یعنی بودن ایشان در دوزخ احقاباً، یعنی سالهای بسیار، «لایذوقون فیها» یعنی نمی چشند در آن سالهای بسیار الا حمیماً و غساقاً جزاء وفاقاً.

سؤال: اگر گویند که چون کافر مصمم شد^{۲۰۴} بر این که اگر عمر او غیر متناهی باشد او بر همان مذهب باشد لهذا عذاب او غیر متناهی باشد^{۲۰۵}.

جواب: حکم بر امور اخروی جز به نصوص کتاب و سنت^{۲۰۶} نتوان کرد، به مجرد این سخن [حکم به] سرمد عذاب نتوان کرد. پس اگر نصی به این معنی وارد است قبول باید کرد [۲۵ الف] و الا فلا.

سؤال: اگر گویند که چون کسی نیت کند که فردا کافر شود حالاً کافر می شود بلاشک، و چون کافر نیت آن داشت که فردا و پس فردا و هکذا الی نهایه کافر شود لهذا عذاب او غیر متناهی باشد.

جواب: کسی که نیت کرد که فردا کافر شود در کفر او فی الحال شکی نیست و سخن در وی نیست، سخن در سرمدی

[بودن] عذاب است^{۲۰۷}، و او امری است اخروی غیبی، و خبر از وی دادن جز به نصّ قطعی نتواند بود، و سخن در آن نصّ است که آیا این چنین نصّی هست یا نه؟
سؤال: اگر گویند شرک ظلمی عظیم است پس جزاء او غیر متناهی باشد.

جواب: گوییم که این هم موقوف است به نص^{۲۰۸}، و بالجمله سرمد [ی بودن] عذاب امری است عظیم، و اگر واقع بودی بایستی که شارع بر وی تنصیص بکردی تا احتمال شک و شبهه بر طرف بودی^{۲۰۹}. و چون تنصیص نکرد پس معلوم شد که واقع نیست.

سؤال: اگر گویند که اجماع منعقد است^{۲۱۰} که عذاب کفار سرمدی است.

جواب: اگر مراد اجماع عوام امت است^{۲۱۱} دلیل نمی شود، و اگر مراد اجماع اهل حلّ و عقد است از مجتهدین امت، پس جواب از دو وجه است:

وجه اول آنست که امام رازی در کتب خود فرموده است که دلیل برین که اجماع حجّت است نقلی است و ادلّه نقلیه افاده نمی کند مگر ظنّ. و چون اصل اجماع ظنی باشد هر آینه اجماع جز ظنّ افاده نمی کند و اجماع ظنی در اعتقادیات حجّت نشود.

وجه دوم سلّمنا که اجماع مفید یقین است فاما اجماعی که ممکن الوقوع است و خرق او موجب کفر است اجماع صدر

- اول است از صحابه رضی اللہ عنہم اجمعین؛ زیرا کہ ایشان [۲۵ پ] محصور و معدود و معروف بودند؛ چہ محل ایشان جز مگہ و مدینہ و کوفہ و شام نبود، و اما غیر صحابه محصور و معدود و معروف نبودند و در اقطار ارض متفرق بودند پس اجماع ایشان متعذر الوقوع است. و اجماع صحابه باید کہ ۵ معنی او متواتر باشد بہ مجرد لفظ او، آنگاہ خرق او موجب کفر گردد و الا فلا. و در سرمد عذاب این اجماعی متواتر المعنی ہرگز واقع نشد^{۲۱۲}. آری نزد عوام امت سرمد عذاب متفق علیہ است و آن دلیل نشود.
- ۱۰ و مراد از عوام کسانی اند کہ مجتہد نباشند ہر چند کہ طرفی از علوم داشتہ باشند نہ زمرہ بازاریان و دہاقین و ارباب حرف و اجناد؛ چہ ایشان در چنین مقاعد و معاهد از دایرہ نفی و اثبات خارج اند.
- و از جملہ چیزہایی کہ دلالت کند بر این کہ اجماع بر سرمد عذاب واقع نیست، آنست کہ شیخ الإسلام ابن تیمیہ ۱۵ حنبلی کہ از کبار^{۲۱۳} ائمہ محدثین اہل سنت است بہ این رفتہ کہ کفار بعد از سالہای بسیار و قرنہای بی شمار از دوزخ بیرون می آیند. و حدیثی روایت می کند کہ رسول^{۲۱۴} صلی اللہ علیہ وآلہ و سلم فرمودہ کہ: «والذی نفسی بیدہ لیاتین علی جہنم زمان تصفق ابوابہا ینبت فی قعرہا الجرجیر». و این حدیث مشہور است فاما علما ا و را ضعیف دانستہ اند الا ابن تیمیہ کہ او را تقویت کردہ و تصحیح سند او

نموده.

و حدیثی دیگر روایت می کند از عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ که او فرموده که: اهل دوزخ از دوزخ بیرون می آیند اگر چه در وی به عدد رمل عالج بمانند، و عالج نام موضعی است که ریگ بسیار دارد و در وی مجتمع است.

و ابن تیمیه درین باب مبالغتی [۲۶ الف] کلی می کند، و غیر این حدیث، حدیثی چند ایراد می کند، و حالانکه خلود کفار در جهنم متواتر است و مجمع علیه است نزد اکثر علما^{۲۱۵}، و ابن تیمیه منع اجماع و تواتر می کند بلکه از کبار صحابه خلاف آن نقل می کند. و علی هذا منع اجماع و تواتری که ما نمودیم از آن اخف و اهون باشد با وجودی که^{۲۱۶} آیات در خلود کفار در جهنم وارد است و او همه را تأویل می کند آن چنانکه آیه «ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فیها» را به طول مدت تأویل کرده اند^{۲۱۷} و حضرت شیخ رضی اللہ عنہ در فتوحات در عذوبت عذاب اهل جهنم طوری دیگر فرموده است آن را، ایراد آن لازم است^{۲۱۸} تا این رساله جامع امهات کلام شیخ باشد.

در باب عشرين و ثلاثمائة فرموده است که: سرای اشقیاء و ملائکة عذاب ایشان در تعظیم و تمجید حق اند آن چنانکه سرای نعیم و ملائکة نعیم بی فرقی همه بنده مطیع اند. یکی نعیم می دهد از بهر خدا، و یکی انتقام می کند از برای او. و همچنین قبضتین — یعنی اشقیاء و سعدا — نیست در ایشان

جارجہ، و نیست در ایشان جوهر فردی، إلا کہ او مسبح اللہ است^{۲۱۹} و مقدس است مر جلال او را، و عالم نیست به آنچه نفس مدبّر او را در وی تصریف می کند آن نفسی کہ او مکلف است به عبادت حق. پس اگر جوارح می دانستند آنچه نفس می داند از تعیین آنچه معصیت است و آنچه طاعت است ۵ هرگز موافقت نفس به معصیت نمی کردند^{۲۲۰}؛ زیرا کہ جوارح نمی بینند هیچ چیزی از موجودات الامسبح مر اللہ و مقدس مر جلال او را. و ایشان را قوتی عظیم است در حفظ و یاد داشتن. پس نفس آن جوارح را در هیچ امری تصریف نمی کند الا کہ آن جوارح آن امر را یاد می کنند و می دانند، و ۱۰ نفس می داند کہ او طاعت است یا معصیت است و چون نفس در روز قیامت انکار کند [۲۶ پ] نزد سؤال، حق تعالی می فرماید کہ گواهی از تو بر تو بیاوریم پس از جوارح سؤال کند از^{۲۲۱} افعال کہ ایشان را در آن افعال تصریف کرد؟ پس بگوید به چشم کہ: به من بگو کہ ترا به چه چیز بکار برد؟ ۱۵ بگوید کہ به من در فلان چیز و فلان چیز نظر کرد. و همچنین به گوش و دست و پای و پوست و زبان بگوید، و ایشان گواهی دهند به آنچه ایشان را در وی بکار برده. پس حق تعالی به نفس بگوید کہ هیچ چیزی ازینها انکار می کنی؟ پس متحیر می شود و می گوید کہ: نه. ۲۰ و جوارح نمی دانند کہ معصیت و طاعت چیست و چون نفس را عذاب کنند به آنچه مماس جوارح می شود از آتش و

انواع عذاب، فاما جوارح متعذب و شیرین در می یابند آنچه بر ایشان طاری می شود از انواع عذاب^{۲۲۲}، ولهذا اورا عذاب نام کرده شد؛ زیرا که جوارح آن را عذب در می یابند آن چنانکه خازنان نار آن را عذب در می یابند ازین حیثیت که ایشان از برای خدا انتقام می کنند و همچنین جوارح آن را عذب می دانند؛ زیرا که خدا ایشان را محلّ انتقام کرد از آن که نفس حکم بر آن جوارح می کند پس المها بر نفس ناطقه چیزی بعد از چیزی واصل می شود به واسطه آنکه روح حیوانی آن را از حواس اخذ می کند و به او می رساند و جوارح ندارد الا نعیم دایم در جهنم، آن چنانکه خازنان نار، پس انسان تخیل می کند که عضو متآلم می شود از جهت آنکه او در نفس خود احساس دارد و چنین نیست بلکه متآلم اوست.

و بعد از چند سطر فرمودند که: و اگر جوارح متآلم می شدند^{۲۲۳} ایشان نیز انکار می کردند آن چنانکه نفس انکار کرد و گواهی نمی دادند.

سؤال: اگر گویند که اهل اسلام اتفاق کرده اند که: عذاب بر نفس و جسد است هر دو، و برین تقدیر [۲۷] الف] معذب نفس است فقط.

جواب: مراد اهل اسلام به این که عذاب بر جسد و نفس است معاً، اثبات حشر اجساد است خلافاً للفلاسفه که به حشر روحانی، فقط، قایل اند و مقصودشان آنست که جسد معاد می شود و به دوزخ در می آید و به نار محرق می شود و محلّ

ضرب و نکال می گردد، نه آنست که او مدرکِ الم است؛ زیرا که مدرکُ نفس است و جسد آلت ادراک است.

و شیخ به این تصریح کرده که جسد محلّ اسباب عذاب است فلا اشکال. و سخن شیخ بنا بر آنست که اجسام مع قطع نظر از ارواح مدرک اند ادراکی را که مناسب ذات ایشان است ۵ لقوله تعالی: «وان من شیء الا یسبح بحمده.» و تسبیح فرع علم است.

و نزد این طایفه محقق است که جمیع اشیاء^{۲۲۴} حیّ اند و مسبح اند نه به تسبیح حالی، چنانچه علماء ظاهر می گویند بلکه به تسبیح قالی. و جمیع اهل کشف به این متفق اند و ۱۰ ظواهر احادیث و آیات به این معنی دلالت می کند مثل قوله تعالی: «وانّ منها لما یهبط من خشية الله.» و قوله: «قالتا اتینا طائعین.» و قوله: «فی الأرض یومئذ تحدّث اخبارها بأن ربک أوحی لها.» و قوله: «والطیر صافات کلّ قد علم صلاته و تسبیحه.» و قوله: «علمنا منطق الطیر.» و قوله عن الهدهد: ۱۵ «أحطت بمالم تحط به.» و قوله علیه الصّلاة والسّلام: «إنّ المؤذن یشهد له مدی صوته من رطب و یابس.» و سنّت در رفتن به جامع روز عید آنست که از راهی روند و از راهی باز آیند^{۲۲۵} تا که راه گواهی دهد، و سنگ پاره در دست رسول تسبیح می کرد و طعام تسبیح می کند و آهو و شتر به او سخن می گفتند و درخت سخن او قبول کرد و نزد او آمد [۲۷ پ] و امثال او بی شمار است^{۲۲۶}.

سؤال: اگر گویند که اگر در نفس الأمر آن چیزها حی و عالم و ناطق بودندی کلام و تسبیح ایشان معجز نشدی.

جواب: چون نطق و تسبیح ایشان از سایر خلق مخفی بود، ظهور آن به برکت قول او عین اعجاز است و علماء قشری این ظواهر را بی موجبی تأویلات بارده می کنند و آن غلط عظیم است. و علی هذا قول شیخ که عذاب کفار از عذوبت است حق و صدق است و هیچ محذوری یا کفری از وی لازم نمی آید و اگر استیعاب به قول فتوحات می کردیم مجلدی عظیم الحجم می شد و در آنچه ایراد کردیم کفایت کلی است ارباب فطانت را.

۵

۱۰

جواب اعتراض هفتم: بدان — جعلک الله من العارفين — که قبل از شروع در جواب لابد است از تقدیم مقدمه ای چند که در اثنای کلام رجوع به آن لازم است.

مقدمه: لفظی که از برای معنی موضوع است اگر غیر آن معنی احتمال ندارد او را نص گویند و محکم خوانند و اگر احتمال غیر آن معنی داشته باشد اگر احتمال آن دو معنی را بالسویه باشد چنانچه هیچ کدام نسبت به او اولی نباشد او را مشترک گویند و متشابه نیز خوانند و او^{۲۲۷} نسبت با هر یکی از این دو معنی محتمل است مثل قرء نسبت به حیض و طهر، و اگر احتمال او آن دو معنی را بالسویه نباشد بلکه یکی نسبت به او اولی باشد از آن دیگر، پس آن لفظ را نسبت به آن معنی که اولی است ظاهر گویند، و به آن معنی که اولی نیست مرجوح

۱۵

۲۰

گویند و محمل نیز خوانند.

مقدمه: چون استدلال به نص کنند در مقابل او نص باید آوردن نه مشترک و نه ظاهر و نه مرجوح. [۲۸ الف] و چون به ظاهر استدلال کنند در مقابل ۲۲۸ او ظاهر باید با نص، نه مشترک و نه مرجوح، و استدلال به مشترک و مرجوح روا نیست.

مقدمه: چون کسی استدلال به کتاب و سنت کند تکفیر او، بلکه تفسیق او جایز نیست هر چند که خطا کند؛ زیرا که او به کتاب و سنت دست زده است و در دامن نبوت در آویخته است خصوصاً که به کمال علم و عمل متصف باشد زیرا که از اهل قبله است.

مقدمه: منکر مسایل اجتهادیه کافر نیست؛ زیرا که کافر کسی است که انکار ما علم مجیئه من الرسول ضروری کند و مؤمن کسی است که تصدیق کند به ما علم مجیئه من الرسول ضروری. و همچنین انکار احادیثی که راویان ایشان آحاد است کفر نیست چه کفر انکار امور یقینیہ دینیہ است. و بعد از آنکه این مقدمات به خاطر خطیر قرار یافت شروع در مقصود کنیم و تحریر مبحث به اسلوبی که ما آن را اختراع کردیم نمایم آنگاه کلام شیخ را رضی الله عنه مطابق و موافق او نقل کنیم.

بدان — شرح الله صدرک و رفع ذکرک و سیر امرک —
که فرعون تلفظ کلمه شهادت کرد بقوله تعالی حتی اذا ادركه

الغرق قال: «آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنوا إسرائيل و
 أنا من المسلمين». و این نص است زیرا که ذکر بنی اسرائیل
 از آن جهت کرد که توهم آن نکند که او ایمان به خود آورد؛
 چه او سابقاً می گفت که: «انا ربکم الأعلى» و «ما علمت
 لکم من الیه غیری.» پس رفع این احتمال کرد بقوله: «الذی
 آمنت به بنوا اسرائیل» آن چنانکه ساحران گفته اند که: «امنا
 ربّ العالمین ربّ موسی وهارون» تا توهم آن نکنند که ایشان
 ایمان به فرعون آورده اند، آنگاه [۲۸ پ] فرعون تأکید ایمان
 نمود بقوله: «وانا من المسلمين».

سؤال: اگر گویند که قوله تعالی «الآن وقد عصيت قبل و كنت
 من المفسدين» دلالت می کند به این که ایمان او مقبول
 نیست.

جواب: این آیت دو احتمال دارد:

احتمال اول آنست که این تفریع و توبیخ باشد به این که
 در زمان طویل تقصیر و تفریط کرده و درین زمان^{۲۲۹} قصیر
 یسیر تدارک نموده، و این احتمال اقوی و اولی است؛ زیرا که
 ظاهر این کلام تصدیق اوست به اخلاص در ایمان او. و اگر
 در ایمان مخلص نبودی بایستی که نفی اصل ایمان می فرمود
 آن چنانکه در اعراب فرمود که: «قالت الاعراب امنا قل لم
 تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم». و
 ظاهر این کلام توبیخ است فقط، نه عدم قبول^{۲۳۰}.

احتمال دوم آنست که این توبیخ از برای عدم قبول ایمان

او باشد و این احتمال بعید است زیرا که درین کلمات قرینه‌ای که دلالت کند به عدم قبول، نیست الا مجرد توبیخ، و توبیخ به مجرد دلالت به عدم قبول نمی‌کند الا دلالتی بعید. پس این کلام به ایمان او دلالت کرد بطریق تنصیص، و علی هذا دلیل به ایمان آوردن فرعون دو نص باشد و نسبت ۵ این دو کلام به احتمال اول^{۲۳۱} ظاهر باشد و به احتمال دوم مرجوح باشد و مرجوح معارض یک نص نمی‌شود، فکیف که معارض دونص گردد نهایت امر آن باشد که نسبت این کلام به احتمال دوم^{۲۳۲} ظاهر باشد و ظاهر است که ظاهر معارض نصین نمی‌توان بود بلکه معارض یک نص نمی‌شود.

سؤال: اگر گویند که این ایمان، ایمانِ بَأْس است لقوله تعالی: «فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا سنت الله».

جواب: ما را در جواب دو مقام است:

مقام اول آنست که این آیت مجمل است و بیان او در آیتی دیگر آمده است؛ زیرا او دلالت نمی‌کند الا به این که ایمان بَأْس نافع نیست و از وی معلوم نشد که در دنیا [۲۹ الف] و آخرت نافع نیست یا در دنیا نافع است و در آخرت نافع نیست، یا در آخرت نافع است و در دنیا نافع نیست پس این مقدار در وی مجمل باشد و بیان این آیه در آیتی دیگر واقع است و هی قوله تعالی: «فلو لا کانت قریه آمنه فنفعها ایمانها الا قوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیاة الدنیا و متعنا هم الی حین» یعنی اهل قریه ایمان

نیاوردند در حالت مشاهده عذاب که ایمان ایشان نافع ایشان شد الا قوم یونس که چون ایمان آوردند در حالت مشاهده عذاب، ما عذاب را از ایشان دور کردیم در حیات دنیا. پس ازین آیت معلوم شد که نفی نفع ایمان بأس در دنیاست و به آخرت متعرض نشد پس احتمال دارد که در آخرت نافع باشد و علی هذا آن آیت نصّ نباشد در نفی نفع ایمان بأس مطلقاً، هم در دنیا و هم در آخرت، بلکه احتمال آن دارد که مراد حق در او آن باشد که درین آیت بیان فرموده است. و اذا حصل الاحتمال بطل الاستدلال.

سؤال: اگر گویند که دلیل عدم نفع^{۲۳۳} ایمان بأس اجماع است.

جواب: این سؤال^{۲۳۴} در جواب اعتراض ششم معلوم شد، به آنجا باید رجوع کرد تا معلوم شود که ما در حجیت اجماع چه گفتیم.

مقام دوم آنست^{۲۳۵} — لانسلم — که این ایمان، ایمان بأس است و گاهی ایمان بأس باشد که فرعون رجا و امید از نجات قطع کرده باشد، و حالانکه او قطع طمع از نجات نکرده؛ زیرا که او مشاهده آن کرد که بنی اسرائیل در میان آب [۲۹ پ] در راه خشک می روند، و دانست که آن به برکت ایمان ایشان باشد^{۲۳۶} به موسی و إله موسی، پس مسارعت به ایمان کرد، و لهذا گفت که «آمنت به بنوا اسرائیل.» شاید که او هم نجات یابد آن چنانکه ایشان نجات

یافتند.

- سؤال: اگر گویند که قوله تعالی: «وقال موسى ربنا إنك أتيت فرعون و ملاء زينه و أموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم و اشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم» قال قد اجيبت دعوتكما» دلالت می کند که قوم فرعون و فرعون هر دو ایمان آوردند نزد رؤیت عذاب الیم؛ چه دعای موسی و هارون همین بود و حق تعالی فرمود که: دعای شما مستجاب شد و برین تقدیری که سابقاً مقرر شد لازم آید که ایمان قوم فرعون نیز صحیح باشد و ظاهر این آیت آنست که هر دو صحیح نیست؛ زیرا که ضمائر فی قوله «على أموالهم» الی قوله «حتى يروا» به فرعون و قوم او هر دو راجع اند.

جواب: رجوع ضمائر دو احتمال دارد:

- یکی آنست که به فرعون و قوم او، هر دو راجع شوند.
- دوم آنست که به قوم او راجع باشد فقط. و مراد از «عذاب الیم» عذاب آخرت باشد نه غرق، پس قوم فرعون در حالت غرق ایمان نیاورده باشند و فرعون تنها آورده باشد، و لهذا حق تعالی از فرعون خبر داد که او در حالت غرق ایمان آورد و از ایشان خبر نداد.
- و در اکثر مواضع قرآن مراد از «عذاب الیم» عذاب قیامت است، و لهذا فرموده است که «إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ • وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْإِلِيمَ»

ولا تحقّ الكلمة على الكافر الذي علم أنه لا يؤمن. و اگر چه این کلام نسبت به احتمال اول ظاهر است [۳۰ الف] و نسبت به احتمال دوم مرجوح است فاما ظاهر معارض نصّ نمی شود خصوصاً که جانب مرجوح قایم الاحتمال است.

سؤال: اگر گویند که قوله تعالى «يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبئس الورد المورد» و اتبعوا في هذه لعنة و يوم القيامة بئس الورد المرفود» دلالت می کند به این که فرعون با قوم خود در دوزخ در آیند و ایشان در دنیا ملعون اند و در روز قیامت در بدترین حال اند.

جواب: در آیتی دیگر آمده است که: «أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب» و نگفت «أدخلوا فرعون وآله.» پس جایز است که مراد در آن آیت آن باشد که قوم فرعون تنها به آتش روند و او نرود. و چون ضمیر «أوردهم» به قوم او راجع است «اتبعوا» نیز به قوم او راجع باشد.

سؤال: اگر حال چنین بودی پس چه فایده دارد قوله «يقدم قومه.» یعنی پیش ایشان رود، «فأوردهم النار.» یعنی ایشان را به نار وارد گردانید؟

جواب: فایده آن آنست که چون او^{۲۳۷} در دنیا دعوی الوهیت کرد به باطل، در آخرت قدام ایشان رود و ایشان را به دوزخ برد تا بدانند که آن دعوی باطل است نزد او، آن چنانکه در نفس الأمر باطل است و در حالت رجوع و عدم دخول او به ایشان، بدانند که آن به برکت ایمان است.

سؤال: اگر گویند که: قوله تعالی «فأخذه الله نکال الآخرة و الاولی» دلالت می کند بر این که او در دنیا معذب بود^{۲۳۸} به غرق، و در آخرت نیز [۳۰ پ] معذب خواهد بود البته؛ زیرا که به صیغه ماضی فرمود و گفت: «فأخذه». و تعبیر از امور مستقبله به لفظ ماضی از برای تحقق وقوع است.

جواب: این وجه محتمل است، فاما وجهی دیگر احتمال دارد، و آن آنست که نکال آخرت و نکال دنیای او همین غرق باشد در دنیا، و صیغه ماضی از برای این معنی آورده باشد، و لهذا تقدیم «آخره» بر «أولی» فرمود. و چون این احتمال قائم است استدلال ساقط است.

این مجمل کلام شیخ است در امر فرعون، که ما آن را به این اسلوب تنقیح کردیم. و با وجود این مباحثه و استدلال که در فصوص است در فتوحات می فرماید که^{۲۳۹}: «أمره الی الله». یعنی امر فرعون در قبول ایمان او و عدم قبول او، به خدا حواله شده است^{۲۴۰}.

با وجود آن عبارتی که در فتوحات فرموده که^{۲۴۱} از وی مفهوم می شود که فرعون از اهل نجات نیست بلکه از اهل هلاک است و در سلک کفار است، در باب ثانی و ستین فرموده که: مجرمین چهار طایفه اند، همه در ناراند و از نار بیرون نمی آیند، و ایشان متکبران اند بر الله تعالی، مثل فرعون و مانند او از کسانی که دعوی ربوبیت از برای نفس خود کرده اند و نفی از خدا نموده اند. پس گفت: «ما علمت لکم من آله

غیری» و گفت: «أنا ربكم الأعلى». یعنی نیست در آسمان خدایی غیر من، و همچنین نمرود و غیر او، و دوم مشرک اند، و سوم معطل اند و چهارم منافق اند.

و در کتاب القدس فی مناصحة النفس فرموده که: اگر سر الوهیت را استعمال کنی و ازین ادویة عبودیت استعمال نکنی بیرون شدی تو با فرعون و نمرود.

و چون شیخ درجایی امر فرعون [۳۱ الف] به خدا حواله کرده و درجایی به کفر او و بودن او از اهل نار تصریح نموده، پس معلوم شد که هر چه در باب ایمان او گفته از قبیل مباحثه است نه از قبیل اعتقاد.

سؤال: اگر گویند که: اگر از قبیل مباحثه بودی نه از قبیل اعتقاد، پس چرا گفتی که: فقبضه الله طاهراً و مطهراً؟

جواب: چون دلیل بر ایمان او تقریر کرد و آن خالی از قوتی نبود بنابر آن عبارت «طاهر و مطهر» فرمود و آن چنانست زیرا که بنابر قوت ادله، ایمان او ثابت است و بنابر ثبوت ایمان، و ان الايمان يجب ما قبله طاهر و مطهر باشد.

و چون این مقدار محرر شد شروع در نقل کلام شیخ باید نمود والله الموفق لا رب غيره، شیخ در باب ثامن و تسعين و مائه از فتوحات در توحید ثانی عشر فرموده که: حتی إذا ادركه الفرق قال: «آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنوا اسرائيل». این توحید استغاثه است و او توحید^{۲۴۲} صله است؛ زیرا که او «الذي» آورد تا رفع کند التباس نزد سامعین را، آن

چنانکه ۲۴۳ سحره کرده اند هنگامی که ایمان آورده اند به ربّ العالمین ۲۴۴، پس گفتند: «ربّ موسی و هرون» از برای رفع التباس از اذهان سامعین ۲۴۵. و لهذا فرعون ایشان را وعید داد به صلب و بریدن دست و پای. بعد از آن فرعون تتمیم کلام خود کرد و گفت که: «وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ.» زیرا که دانست که اله آنست که به او انقیاد کنند و به هیچ چیز منقاد نشود.

و علی بن ابی طالب رضی الله عنه از یمن به مکه می آمد ۲۴۶ و رسول صلی الله علیه وسلّم از مدینه به مکه می آمد از برای حج و از برای عمره، و علی نمی دانست که قرآن کرد میان حج و عمره، یا افراد حج را از عمره ۲۴۷؛ پس گفت:

۱۰ اَمَلْتُ بِمَا أَمَلَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ. [۳۱ پ] یعنی احرام کردم به آنچه رسول الله به او احرام کرد. و نمی دانست که رسول الله به چه احرام کرد پس از وی مقبول شد با وجود آنکه به علم محقق نبود پس اگر به علم محقق باشد به قبول شدن اولی و آخری باشد. پس فرعون اعلام داد به آن تا قوم خود را اعلام کند به رجوع او از آنچه دعوی کرده بود که او ربّ اعلیٰ ایشان است.

فأمره الی الله؛ زیرا که او ایمان کرد نزد دیدن بأس، و نافع نشد مثل آن ایمان که رفع عذاب دنیا کند الا قوم یونس، و متعرض نشد به آخرت؛ و بعد از آن الله تعالی او را تصدیق کرد ۲۰ در ایمان خودش بقوله: «الآن وقد عصیت قبل.» پس دلالت کرد به اخلاص او در ایمان او. و اگر مخلص نبودی در روی،

بگفتی آن چنانکه در اعراب گفت آن اعرابی که گفتند^{۲۴۸}:
 «آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في
 قلوبكم». پس الله تعالی گواهی داد از برای فرعون به ایمان،
 والله تعالی از برای کسی گواهی ندهد به صدق در توحید، الا
 که جزاء او خواهد داد به آن اخلاص در توحید.

و فرعون بعد از ایمان او عصیان نکرد پس الله تعالی او را
 قبض کرد طاهراً. و چون کافر مسلم شود بر او واجب است که
 غسل کند پس بود غرق او غسل او و تطهیر او، از این حیثیت
 که خدا او را اخذ کرد، و او در آن حالت نکال آخرت و اولی،
 و گردانید آن را عبرتی از برای هر کسی که ترسناک باشد. و
 ایمان او مانند ایمان کسی نیست که غرغره کند؛ زیرا که
 مُغْرَغَرٌ مَتِيْقِنٌ است^{۲۴۹} به این که مفارق است و قاطع است به
 آن؛ و این غرق در اینجا چنین نبود؛ زیرا که فرعون دریا را
 خشک دید در حق مؤمنین، پس دانست که آن از برای [۳۲
 الف] ایشان نشد مگر به سبب ایمان، پس او متیقن به موت
 نشد بلکه غلبه کرد بر ظن او حیات، پس او نیست از کسانی
 که موت نزد او حاضر شد، پس گفت که: من اکنون توبه
 کردم، و نیست از کسانی که کافر بمیرند، فأمره الى الله،
 ولما قال الله: «فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية»
 كما كان قوم يونس، فهذا ایمان موصول^{۲۵۰} و قدم الهوية ليعيد
 ضمير به عليه ليلحق بتوحيد الهوية.

و در باب تاسع و ستین و ثلثمائه در فصل تاسع از فتوحات

- مکیه فرموده: چون الله تعالی گفت: «فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا» پس ایشان ایمان نیاوردند الا تا آنکه از ایشان رفع آن بأس کند و او مندفع نشد والله تعالی ایشان را اخذ کرد به آن بأس، و ذکر نکرد که آن ایمان ایشان را در آخرت نفع نکند، و تأیید آن می کند قوله تعالی: «فلولا کانت قریة آمنت ۵ فنفعها ایمانها الا قوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیاة الدنیا.» پس اینست معنی قول ما که ایمان، ایشان را نافع نشد در رفع عذاب از ایشان در حیات دنیا، آن چنانکه نفع کرد قوم یونس را، پس حق تعالی تعرض به آخرت نکرد.
- ۱۰ و در باب سابع وستین و مائه فرموده که: حق تعالی به موسی و هارون گفت: «فقولا له قولاً لیتناً» از جهت مناسبت باطن او؛ چه او به حسب باطن از اذلاً است و استدلال^{۲۵۱} ظاهر او از جبروت و کبریائی است که داشت^{۲۵۲} پس به واسطه قول لیتن یاد کند مسکنتی و ذلتی که در باطن اوست و ظاهر و باطن علی السواء گردد، پس خمیرمایه قول لیتن در ۱۵ باطن او عمل می کرد و مناسبت او قوی می شد تا هنگامی که بأس او منقطع شد از تابعان او، و حایل شد غرق میان او و طمعهای او، التجا آورد [۳۲ پ] به آنچه باطن او می داد از آنچه بر او بود از ذلت و افتقار، پس گفت: «آمنت انه لا اله ۲۰ الا الذی آمنت به بنوا اسرائیل» از برای رفع اشکال، آن چنانکه سحره گفتند: «امنا برب العالمین رب موسی وهرون» از برای رفع ارتیاب و ازاله اشکال. بعد از آن گفت: «وأننا

من المسلمین.» پس حق تعالی مخاطبه او کرد به لسان عتاب «الآن و قد عصیت». یعنی این زمان اظهار کردی آنچه می دانستی پیش ازین، و عصیان کردی و بودی از مفسدین در تابعان خود، «فالیوم ننجیک.» پس او را بشارت داد قبل قبض روح او ببندنگ، و تا باشی تو از برای کسانی که بعد از تو آیند آیتی و علامتی، هرگاهی که بگویند^{۲۵۳} آنچه تو گفتی ایشان را نجات شود آن چنانکه ترا بود؛ چه عذاب متعلق نمی شود الا به ظاهر تو، پس ابتداءً غرق، عذاب بود و شدت موت در او شهادتی خالص بری که هیچ معصیتی متخلل او نشد پس مقبوض شد بر افضل عملی. این همه از برای آنست که هیچ کس از رحمت الله تعالی مأیوس و نومید نشود، «فانه لا ییأس من رحمة الله الا القوم الکافرون.» و اعتبار به خاتمه عمل است.

آنگاه بعد از چند سطر فرمود که^{۲۵۴}: پس مقبوض شد فرعون، و تأخیر در اجل او نشد در حالت ایمان او، مبادا که رجوع کند به آنچه بر او بود از دعوی. پس غافل شدند اکثر ناس، و حکم کردند بر مؤمن به شقاوت. و اما قوله تعالی: فاوردهم النار، فما فيه نصّ انه یدخلها معهم بل قال الله تعالی: «ادخلوا آل فرعون اشدّ العذاب» ولم یقل ادخلوا فرعون وآله. و رحمت الله از آن اوسع است که ایمان مضطر^{۲۵۵} را [۳۳ الف] قبول نکند و کدام اضطرار اعظم است از اضطرار فرعون در حال غرق، و حالانکه الله تعالی می گوید که:

- «أمن يجيب المضطر إذا دعاه و يكشف السوء». پس قرین ساخت اجابت و دور کردن بدی به دعای مضطر؛ و فرعون ایمان آورد خالصاً، و حق تعالی غرق او نکال آخره و اولی ساخت پس عذاب او نبود بیشتر از غرق^{۲۵۶} در آب شور، و او را قبض کرد بر احسن عملی و صفتی که ایمان است. ظاهر آیه ۵ این معنی می دهد^{۲۵۷} و تقدیم ذکر «آخره» کرد و تأخیر «اولی» کرد تا معلوم شود که عذاب به غرق اولی است^{۲۵۸} و نکال آخرت. پس از برای همین «آخره» را در ذکر تقدیم کرد به «اولی»، و اینست فضل عظیم.
- ۱۰ و در فصّ موسوی^{۲۵۹} فرموده که: و چون آل فرعون موسی را در میان تابوت، یعنی صندوق، در دریا یافتند نزد درخت فرعون، او را موسی نام کرد؛ زیرا که «(مو^{۲۶۰})» آب است و «سا» اسم درخت است به زبان قبطی. پس فرعون خواست که او را بکشد زن فرعون گفت — و او مُنطق بود به نطق الهی — به فرعون در حقّ موسی که این قره عین است از برای ۱۵ من واز برای تو؛ چه زن فرعون را الله تعالی از^{۲۶۱} برای کمال خلق کرده بود آن چنانچه رسول صلی الله علیه وسلم فرمود که: «کامل شد از زنان چهار کس: مریم بنت عمران و آسیه امرأة فرعون و خدیجه و فاطمه.» پس موسی قره عین آسیه شد به کمال که او را حاصل شد، و قره عین فرعون شد به ایمان که ۲۰ خدا به او داد نزد غرق. پس الله تعالی او را قبض کرد طاهراً مطهراً، نیست در وی چیزی از خبث؛ زیرا که او را قبض کرد

نزد ایمان او، قبل از آنکه چیزی از آثام کسب کند، و اسلام [۳۳ پ] ما قبل خود را قطع و محومی کند از گناهان، و حق تعالی او را آیتی و علامتی ساخت بر عنایت خود سبحانه و تعالی به هر که خواهد تا آنکه هیچ کس یأس از رحمت الله تعالی نکند «فانه لا ییأس من رحمة الله إلا القوم الکافرون». ۵

پس اگر فرعون از کسانی بودی که از رحمت الله تعالی یأس دارند مبادرت و شتابی به ایمان نمی کردی پس بود موسی آن چنانکه زن فرعون گفت در او که او قره عین است از برای او و از برای فرعون، شاید که نفع ما کند، و چنین بود چه الله تعالی هر دو را به موسی علیه السلام نفع کرد. ۱۰

آنگاه ۲۶۲ بعد از چند سطر فرمود که: و اما قوله تعالی «فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا سنت الله التي قد خلت فی عباده» دلالت نمی کند بر آنکه آن ایمان ایشان را نفع نمی کند در آخرت به دلیل استثنا در قوم یونس؛ زیرا که در قوم یونس استثنا کرده و گفته: «فلولا کانت قرية آمنه فنفعها ایمانها إلا قوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیاة الدنیا». پس حق در آن آیت آن خواسته است ۲۶۳ که آن ایمان از ایشان عذاب را در دنیا رفع نمی کند، و لهذا فرعون در دنیا معذب شد با وجود ایمانی که از وی صادر شد. این سخن گاهی باشد که امر فرعون مانند امر کسی باشد که او متیقن ۲۶۴ شده است به انتقال، از دنیا به آخرت، در آن ساعت. و قرینه حال چنان می دهد که متیقن به انتقال نبود؛ ۲۰

زیرا که معاینه مؤمنین کرد که در طریق خشک می روند به سبب ضرب موسی بحر را به عصا. پس فرعون متیقن به هلاک نشد در حالت ایمان آوردن، به خلاف محتضر که موت نزد او حاضر باشد که او متیقن است به انتقال از دنیا به آخرت. پس فرعون را به محتضر الحاق نکنند در عدم قبول ایمان او، پس فرعون ایمان آورد به آن الهی که بنی اسرائیل به او ایمان آوردند در حالتی که او به نجات متیقن بود [۳۴ الف] و او را نجات حاصل شد فاما نه به آن صورتی که او می خواست. پس الله تعالی او را نجات داد از عذاب آخرت در نفس خود، و بدن او را نجات داد از نیستی در آب، آن چنانکه گفت:

«فالیوم ننجیک ببدنک» تا باشی از برای کسانی که بعد تو آیند آیتی و علامتی؛ چه اگر او به صورت غایب می شد در آب، قوم او می گفتند که او محتجب شده است، پس ظاهر شد به صورت معهوده مرده، تا بدانند که اوست پس نجات عام شامل شد فرعون را حساً از حیثیت بدن او، و معنأً از حیثیت نفس و روح او. و من حقت علیه کلمة العذاب الاخروی لایؤمن ولوجاء ته کلّ آیه حتی یروا العذاب الالیم ائی یذوق العذاب الاخروی. پس فرعون ازین صنف خارج شد اینست ظاهر که قرآن به او وارد شد؛ ثمّ انا نقول بعد ذلك و الامر فیہ الی الله لما استقرّ فی نفوس عامّة الخلق من شقائه و مالهم نصّ فی ذلك یتندون الیه^{۲۶۵}.

اینست ترجمه کلام شیخ رضی الله عنه در فتوحات و

فصوص؛ اگر چه در آن ترجمه تقدیمی و تأخیری و زیادتی و نقصانی واقع است فاما محصل کلام شیخ فوت نشد و از جمیع آن معلوم شد که شیخ منع نصی که ایمان او را منافی باشد می کند و می گوید که: این چنین نصّ نیست، و سه بار فرموده که: أمره الی الله، و جمیع آیاتی که خصم به آن استدلال کرد آورده، و آن را محتمل ساخته و از نصیّت بدر برده، آن چنانکه سابقاً این حقیر تحریر نموده، و علی هذا شیخ درین مسأله مجتهد باشد به ظواهر قرآن، و لهذا گفت که: اینست ظاهر که قرآن به او وارد شد. و علی هذا اگر مصیب باشد دو اجر دارد، و اگر مخطی باشد یک اجر؛ پس تکفیر او نتوان کرد و بعد از اطلاع بر آنچه درین [۳۴ پ] رساله محرّر شده است هر که تکفیر او کند از کمال جهل یا نادانی باشد^{۲۶۶} یا از کمال عناد و مکابره باشد، و الله يقول الحقّ و هو یهدی السبیل.

جواب اعتراض هشتم: بدان — رفع الله شأنک و صانک عما شأنک — [که] شیخ رضی الله عنه فرموده است که جمیع ملایکه از بشر افضل اند، بلکه فرموده که ملائکة عالین که ایشان را ملایکه مهیمین و ملایکه کزو بین خوانند، از نوع انسانی افضل اند. و آن سبب تکفیر نمی شود؛ زیرا که جماعتی از اهل سنّت و جماعت به تفضیل ملک بر بشر مطلقاً قایل شده اند مثل امام محمد حجة الاسلام ابوحامد غزالی و عبدالله حلیمی، و هیچ کس ایشان را تکفیر نکرد و مبتدع

نساخت، پس شیخ کہ بہ افضلیتِ مَلک مطلقاً قایل نیست بلکہ بہ افضلیتِ بعضی قایل شد من باب الأولى تکفیر و تبذیر اوروا نباشد.

امام محمد غزالی رضی اللہ عنہ در کتاب احیاء علوم الدین^{۲۶۷} در کتاب صیام فرمودہ کہ: الإنسان رتبته فوق رتبة البہائم لقدرته بنور العقلی علی کسر شهواته، ودون رتبة الملائكة^{۲۶۸} لاستیلاء الشهوات علیہ، انتهى.

فصل دوم

[در أجوبة اعتراضات فصل دوم از باب اول]

جواب اعتراض اول: بدان — علمک الله علماً لدنياً — که قبل از شروع در أجوبه تقدیم مقدمه ای چند باید کرد تا فهم آن أجوبه آسان گردد. و الله الموفق.

مقدمه: متکلمین دو فرقه اند: یکی گمراه و اهل بدعت مانند معتزله، دوم راهبر و اهل سنت اند که اشعریه و ماتریدییه اند. و هر دو طایفه را متکلم گویند خواه سنی باشد و خواه معتزلی. وجودیه نیز دو طایفه اند: یکی ملحدانند، و یکی موحد؛ و بیان مذهب هر دو طایفه از جمله ضروریات است تا فرق میان موحدین و ملحدین معلوم شود، و [بیان] آن در دو وصل است. [۳۵ الف]

وصل اول

در بیان مذهب وجودیه ملحدین لعنة الله عليهم أجمعين بدان — حماک الله من قرناء السوء — که این طایفه خبیثه می گویند که باری تعالی در خارج موجود مستقل^{۲۶۹} متعین ممتاز از عالم ارواح و اجسام نیست بلکه او مجموع عالم

است، تعالی الله عن ذلك علواً كبيراً، و نسبت او به سایر افراد عالم نسبت کلی طبیعی است به افراد. پس عالم الله است و الله عالم، چیزی دیگر غیر عالم نیست که او را الله گویند، بلکه آنچه هست همین عالم است لا غیر. و این کفری است صریح و قولی است قبیح؛ و حضرت شیخ رضی الله عنه ۵ در فتوحات در عقیده خواص — و در بعضی از نسخ فتوحات نمی باشد و گاه باشد که رساله مستقل باشد او را رساله المعرفة نام است — نفی این مذهب کرده و فرموده که: و من هنا أيضاً زلت اقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ماثمة الا مانرى فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس امراً آخر و سبب ۱۰ هذا المشهد لكونه ما يتحققون به تحقق اهله فلو تحققوا به قالوا بذلك.

و سید شریف در حاشیه تجرید، و مولانا سعدالدین در شرح مقاصد ذکر این وجودیه کرده اند و اظهار کفر و جهالت ایشان نموده اند. ۱۵

اما سید شریف در حاشیه چنین فرموده که: جماعتی از صوفیه به این رفته اند که نیست در واقع الا ذات واحد، و در وی ترکب نیست اصلاً، و او را صفاتی است که عین اوست، و او حقیقت وجود است که منزّه است در حد ذات خود از شوائب عدم و سمات امکان، و مر او راست تقیدات به قیود اعتباری، ۲۰ و به حسب آن نماینده می شود موجودات متمایزه، پس متوهم می شود از آن تعدد حقیقی، و این خروج است از طور تحقیق

عقل؛ چه بداهت او شاهد است^{۲۷۰} به تعدد موجودات به تعدد حقیقی [۳۵ پ] و شاهد است به اینکه ذوات و حقایق مختلف اند بالحقیقه^{۲۷۱}، نه به اعتبار فقط. و کسانی که به این گفتار رفته اند دعوی می کنند [که] اسناد آن به مکاشفات و مشاهدات ایشان است و وصول به آن به مباحث عقل و دلالات او ممکن نیست، بلکه عقل معزول است در آنجا، آن چنانکه حس و مدرکات عقل معزول است.

و اما کسانی که به درجات عقل مقیداند و قایل اند به اینکه هر چه عقل شهادت کند به او، مقبول است و هر چه شهادت نکند بر او، مردود است؛ و می گویند که طوری و رای طور عقل نیست، چنین می دانند که مکاشفات و مشاهدات به تقدیر صحت او ملوث^{۲۷۲} است به چیزی که موافق عقل است پس ایشان به شهادت بداهت عقل بر ایشان مستغنی اند^{۲۷۳} از اقامت برهان بر ابطال امثال آن، و می شمردند تجویز او را مکابره^{۲۷۴}، که التفات به او نباید کرد. این ترجمه کلام سید است.

و اما مولانا سعدالدین در شرح مقاصد چنین فرموده اند که: مشهور شده است میان جمعی متفلسفه و متصوفه که حقیقت واجب وجود مطلق است و چون ایشان ایراد کردند که وجود مطلق مفهومی کلی است و در خارج تحقیقی ندارد و افراد غیر متناهی دارد، و واجب موجود است در خارج، و واحد است و در وی تکثری نیست جواب دادند به اینکه او واحد شخصی

- است و موجود است به وجودی که عین اوست و تکثر در موجودات به واسطه اضافات است نه به واسطه تکثر وجودات ایشان است؛ زیرا که وجود چون منسوب شود به انسان، موجودی حاصل شود و چون منسوب شود به فرس، موجودی دیگر حاصل شود و علی هذا. و این جواب احتراز است از ۵
 شناعت تصریح به اینکه واجب موجود نیست و به اینکه وجود جمیع اشیاء حتی [۳۶ الف] قاذورات واجب است، تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً، والّا تکثر وجودات و بودن وجود مطلق مفهوم کلی که وجود ندارد الا در ذهن، ضروری است و جمیع حکما اتفاق کرده اند که وجود مطلق از ۱۰
 معقولات ثانیه است و امور اعتباریه است^{۲۷۵} و تحقق در خارج ندارد. این ترجمه بعضی از کلام اوست و مقصود ازین مقدار حاصل است چه مراد تصور مذهب ایشان است لا غیر.
 و جماعتی گمان برده اند که مذهب شیخ رضی الله عنه این است و حاشا الله و معاذ الله که مذهب او این باشد. ۱۵

وصل دوم

- در مذهب وجودیه موحدین رضوان الله علیهم اجمعین بدان — جعلک الله فی زمره اولیائه^{۲۷۶} — که شیخ ۲۰
 رضی الله عنه در مصنفات خود فرموده که واجب الوجود وجود مطلق است، و بعضی از معتقدان نادان و منکران با حرمان

گمان آن برده‌اند که مراد او مذهب وجودیّه است که مولانا سعدالدین آن را شرح نموده است و آن بهتانی است عظیم، و کلامی است غیر مستقیم. و ما درین وصل کلام شیخ را ترجمه کنیم آنگاه در بیان او شروع کنیم.

شیخ رضی اللہ عنہ در عقیدہ اولی از فتوحات فرموده که: ۵
عالم همه موجود است به او، و او موجود است به نفس خود، ندارد افتتاحی وجود او، و ندارد نہایتی بقای او، بلکه او وجودی است مطلق.

منکران شیخ چون این عبارت^{۲۷۷} را در اول فتوحات دیدند، و در بعضی از مصنفات او مثل آن یافتند، جزم کردند که شیخ از وجودیّه است و تکفیر او کردند^{۲۷۸}.

و بعضی از معتقدان شیخ چون مثل این عبارت دیدند اعتقاد کردند که مراد شیخ آنست که باری تعالی وجود مطلق است یعنی از معقولات ثانیہ است، و چون مطلق به آن معنی۔ ۱۰
در خارج موجود نیست به تکلفات کلی ارتکاب کرده‌اند و گفته‌اند که او کلی طبیعی است و در حدّ ذات خود وجود مستقل ندارد پس دایماً و ازلاً [۳۶ پ] و ابداً او را مظهری از مظاهر می‌باید که در ضمن او متحقق گردد و به قدم عالم قایل شدند و انواع اعتقادات فاسده از آن اصل فاسد لازم آمد، لاجرم ملحد شدند و از دایرہ شریعت بیرون رفتند. ۱۵

و مراد شیخ رضی اللہ عنہ که باری تعالی وجود مطلق است آنست که باری تعالی علت است و نه معلول است آن ۲۰

چنانکه ۲۷۹ در باب ششم از فتوحات فرموده است که: حق تعالی اوست موصوف به وجود مطلق؛ زیرا که او سبحانه نه معلول است مرچیز را، و نه علت است بلکه او موجود است به ذات خود.

سؤال: اگر گویند که ۱.م معلولیت او ظاهر است ۲۸۰ فاما ۵
عدم علتیت او ظاهر نیست.

جواب: علت دو معنی دارد: یکی لغوی، و به آن معنی شامل فاعل است و قابل است و غایت است و صورت و شرط و معد و ارتفاع مانع ۲۸۱، و شک نیست که باری تعالی به این معنی علت است زیرا که او فاعل و صانع عالم است. ۱۰

دوم اصطلاحی، چنانچه فلاسفه می گویند که ذات باری بی ملاحظه امری دیگر، خواه آن امر اعتباری نفس الامر باشد مثل امکان عقل اول و وجوب او بالغیر، و خواه موجود خارجی باشد مثل قدرت و ارادت، نزد اهل سنت او علت تامه عقل اول است و این معنی ایجاب است، و علی هذا وجود باری تعالی ملازم وجود عقل اول است و به او مقید باشد؛ چه انفکاک او از وی محال است، و چون وجود او مقید شد به غیر، پس مطلق الوجود نباشد. ۱۵

و عبارت شرح مواقف اینست که: فإنهم — یعنی فلاسفه — صرّحوا ۲۸۲ بانّ ایجاد تعالی العالم من لوازم ذاته فیمتنع خلوه عنه فانکروا القدرة و اثبتوا ۲۸۳ له الایجاب. و این عین تقيید است وجود حق را به وجود عالم که مستلزم قدم اوست. و چون ۲۰

شیخ رضی اللہ نفی علیّت به این معنی کرده باشد هر آینه اثبات اختیار کرده باشد پس ذات حق من حیث هی مع قطع النظر از امور اعتباری نفس الامری^{۲۸۴} مثل قدرت و اراده [۳۷ الف] از وی هیچ چیز صادر نشد^{۲۸۵} پس علت نباشد. و لهذا شیخ رضی اللہ عنه در باب بیست و یکم از فتوحات ذکر کرده که: بدان که ذات حق نشد ظاهر از او چیزی اصلاً ازین حیثیت که ذات است بی آنکه منسوب شود به او امری آخر، و آن امر آخر که به ذات نسبت آن کنند که او قادر است بر ایجاد، و این سخن نزد ماست و نزد اهل حق به آن ذات نسبت کنند که او علت است؛ و نیست این مذهب، مذهب ما، و او صحیح نمی شود، ولکن بود غرض ما از جهت آن^{۲۸۶} مخالف ما که نزد او مقرر کنیم [که] او نسبت وجود عالم به ذات حق نکرد ازین حیثیت که او ذات است تا آنکه نسبت نکرد به او علیّت. و لهذا ایراد مذهب او کردیم و با وجود نسبت قادریت به آن ذات لابد است از امر ثالث، و او اراده ایجاد است مرآن عین را که^{۲۸۷} مقصود اوست به ایجاد^{۲۸۸}؛ پس موجود نشد کون إلا از فردیت، یعنی سه چیز: ذات و قدرت و ارادت، نه از احدیت، یعنی ذات حق که احد است^{۲۸۹}.

و در باب دوم از فتوحات فرموده که: حق تعالی موجود است به ذات خود، و مطلق الوجود است و مقید نیست به غیر خود، و نه معلول است و نه علت است مر چیزی را^{۲۹۰}، بلکه او خالق معلولات و علل است و ملک قدوس لم یزل است، و عالم

موجود است به الله سبحانه، نه به ذات خود، مقید است به وجود حق تعالی.

پس فرق عظیم باشد میان قول شیخ رضی الله عنه که الله تعالی وجود مطلق است، و میان قول وجودیه ملاحظه که [گفته اند] الله تعالی وجود مطلق است؛ چه معنی اول آنست که او علت نیست یعنی موجب نیست، و معنی دوم آنست که او وجود عام است که از معقولات ثانیه است. و اول ایمان صحیح است و دوم کفری صریح است. [۳۷ پ]

مقدمه: وجود واجب الوجود^{۲۹۱} عین ذات اوست، و کلام ما در وجود خاص است نه در وجود مطلق^{۲۹۲}، که وجود عام است که عبارت از ثبوت و حصول و تحقق است؛ زیرا که او زاید است بر سایر موجودات در ذهن و در خارج؛ زیرا که او در خارج، معدوم است؛ چه اگر وجود واجب تعالی عین ذات او نباشد بلکه غیر او باشد در خارج، هر آینه موجود خارجی باشد. پس صفتی باشد و عارض ذات باری باشد و ممکن بالذات باشد^{۲۹۳}؛ چه تعدد واجب بالذات محال است، و علی هذا اتصاف باری تعالی به آن صفت لابد است او را از علتی، جایز نیست که آن علت غیر ذات باری تعالی باشد و الا لازم آید که واجب الوجود بالذات در وجود خود محتاج باشد به غیر. پس ممکن بالذات و واجب بالغیر باشد و آن محال است، و اگر آن علت ذات باری باشد بدهت عقل حاکم است به اینکه ایجاد فرع وجود است. پس مادام که موجود فی

نفسه نباشد علت وجود نمی تواند بودن، و علت مقدم است بر معلول به قدم ذاتی؛ پس قبل این وجود موجود بود اگر آن وجود سابق عین این وجود لاحق است تقدم شیء علی نفسه لازم می آید، و اگر غیر اوست تسلسل لازم آید تا انتها به وجودی که عین ذات است و هو المطلوب.

۵

سؤال: اگر گویند که ذات باری تعالی من حیث هی هی علت است.

جواب: هر چه معروض وجود است او به نظر به ذات خود من حیث هی هی وجود مسلوب است از او؛ زیرا که ماهیت من حیث هی هی جمیع امور عارضه از او مسلوب است به این معنی که نه عین او یابد و نه جزء او. پس او در حد ذات خود از همه معرّا باشد پس ماهیت من حیث هی هی [۳۸ الف] در ذات خود معدوم باشد^{۲۹۴} و ایجاد کردن از معدوم محال است بدیهه، پس بلا شرط وجود موجد نمی تواند بودن خواه ایجاد خود کند و خواه ایجاد غیر. و منازعه درین باب مکابره است و السلام.

۱۵

دلیل دیگر؛ هر مفهومی که مغایر وجود است مانند انسان مثلاً، مادام که وجود به او منضم نشود در نفس الأمر بوجهی از وجوه او در نفس الأمر موجود نیست قطعاً، و مادام که ملاحظه انضمام وجود به او نکنند حکم به اینکه او موجود است نتوان کردن؛ پس هر مفهومی که مغایر وجود است او محتاج است در موجود بودن خود در نفس الأمر به غیری که آن وجود است،

۲۰

و هر چه محتاج است در موجود بودن به غیر، او ممکن است چه ممکن را معنی دیگر نیست الا آنکه او محتاج است در موجود بودن به غیر؛ پس هر مفهومی که مغایر وجود باشد او ممکن باشد و علی هذا وجود باری تعالی مغایر او نباشد^{۲۹۵} و الا ممکن باشد. تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً.

۵

سؤال: اگر گویند که ممکن آنست که محتاج باشد در موجود بودن خود به غیر که موجد او باشد نه محتاج به غیر که وجود او باشد.

جواب: چون احتیاج به غیر در موجودیت است پس موجودیت او از غیر مستفاد کرده باشد و معلول او شده باشد^{۲۹۶} و در موجود بودن خود بر آن غیر موقوف باشد پس ممکن باشد خواه آن غیر را وجود او گویند و خواه او را موجد او نامند.

دلیل دیگر؛ واجب در حد ذات خود منافی عدم است و او ابعده مفهومات است از قبول عدم؛ زیرا که ماعدای او امتناع از قبول عدم لذاته نمی کند بلکه به واسطه وجود امتناع از عدم می کند و شک نیست که واجب آنست که منافی [۳۸ پ] عدم لذاته باشد نه آنست که منافی عدم^{۲۹۷} به واسطه غیر باشد، و وجود منافی عدم است لذاته، نه به واسطه وجود دیگر، و الا تسلسل در وجودات لازم آید پس لازم آمد که وجود عین واجب باشد^{۲۹۸}.

۲۰

دلیل دیگر؛ اگر وجود باری عز اسمه غیر او باشد اگر در خارج موجود باشد ممکن باشد و وجود او غیر او نباشد دفعاً

للتسلسل؛ پس باری تعالی در موجودیت خود محتاج باشد به
ممکنی که غیر اوست و آن ممکن در موجودیت خود محتاج به
غیر نباشد^{۲۹۹} پس باری تعالی به امکان اولی باشد تعالی الله
عن ذلك علواً كبيراً. و اگر در خارج نباشد بلکه در خارج
وجود او محال باشد^{۳۰۰} و محمول به ذات باری باشد پس او
وجود عام باشد^{۳۰۱}؛ چه وجود عام را معنی دیگر نیست الا
آنکه او بودن است و هستی، و در خارج موجود نیست؛ چه او
از معقولات ثانیه است و بر باری و غیره محمول است و سخن
ما در وجود خاص است نه در وجود عام.

۵

مقدمه: چون مقرر شد که ذات باری عین وجود اوست^{۳۰۲}

۱۰

پس وجود او وجودی مجرد باشد یعنی عارض ماهیت نیست و
نسبت وجود عام به او نسبت عرض عام است، و در خارج
وجودی غیر او موجود نیست خلافاً للمشائیین، که ایشان
می گویند که وجودات ممکنات در خارج موجوداند، و وجود
وجود عین وجود است تا تسلسل لازم نیاید.

۱۵

سؤال: اگر گویند که چون وجود باری عین او باشد^{۳۰۳} پس
او را موجود نتوان گفتن؛ چه معنی موجود ذوالوجود است.

جواب: معنی وجود ما قام به الوجود است خواه از قبیل قیام
صفت به موصوف باشد مانند [۳۹ الف] قیام وجود ممکنات به
ماهیات ایشان، خواه از قبیل قیام الشیء بنفسه باشد مانند
قیام وجود واجبی به نفس خود، با وجود آنکه^{۳۰۴} محمول در
قول ما الواجب موجود وجود خاص نیست که عین واجب است

۲۰

در خارج و در ذهن، تا اعتراض لازم آید، بلکه محمول وجود عام است که عین وجود واجب است در خارج، و غیر اوست در ذهن. و بالجمله وجود خاص بر واجب حمل موافات است و حمل وجود عام بر او حمل اشتقاق است^{۳۰۵}.

۵ وقال مولانا عبدالرحمن الجامی رحمه الله: حقیقت وجود که عین واجب است در حمل بر واجب احتیاج به اشتقاق ندارد بلکه به موافات محمول است، و اگر صیغه موجود را از وجود به آن معنی اشتقاق کنند معنی موجود ذوالوجود خواهد بود اعم^{۳۰۶} من أن یکون الوجود نفسه او غیره.

۱۰ سؤال: اگر گویند که پس قیام وجود مجاز باشد و علی هذا موجود بودن او هم مجاز خواهد بود.

جواب: مولانا جلال الدین دوانی رحمه الله فرموده که: از آنکه اطلاق قیام بر آن مجازی باشد لازم نیاید که اطلاق موجود بر او مجازی باشد کما لایخفی علی من له ادنی بصیرة.

۱۵ سؤال: اگر گویند که متبادر به ذهن از لفظ وجود امری است کلی که مانع^{۳۰۷} شرکت نیست پس چگونه عین واجب باشد با وجودی که واجب جزئی حقیقی است.

جواب: سخن ما در حقیقت وجود است که در نفس الأمر است نه در آنچه به اذهان متبادر است از مدلول لفظ؛ زیرا که

۲۰ جایز است که لفظ وجود در اذهان امری کلی باشد و عارض اعتباری باشد مر حقیقت واجب را. و آن حقیقت در حد ذات خود [۳۹ پ] جزئی حقیقی ممتنع الاشتراک باشد و آن مانند

مفهوم واجب باشد به قیاس حقیقت واجب؛ چه مفهوم واجب امری است کلی و حقیقت او جزئی حقیقی.

مقدمه: حقیقت نار مثلاً تا در خارج موجود نشود احراق و اشراق ندارد و سبب پیدا شدن آن احراق و اشراق وجود خارجی نار است و علی هذا احراق و اشراق آثار و احکام وجود خارجی ناراند^{۳۰۸} و وجود خارجی نار مبدأ آن آثار و احکام است. و غرض ما از این مقدمه دانستن آن مبدأ است.

حکماء مشائیین می گویند که: وجودی که عارض ماهیت نار می شود در خارج، و مبدأ آن آثار و احکام اوست و وجود وجود عین وجود است پس نار به وجودی موجود است که عین اوست و عارض اوست و وجود او به خود موجود است نه به وجودی که او عارض او شود.

و حکماء اشراقیین می گویند که: فاعل نفس ماهیت را در خارج پیدا کرده بی آنکه وجودی عارض او گرداند بلکه ایجاد ماهیت بر قول ما مثل ایجاد وجود است بر قول شما، یعنی ماهیت بذاتها اثر فاعل است در خارج، و چون ماهیت در خارج پیدا شد عقل او را ملاحظه کرد و معنی هستی و بودن و وجود و تحقق و گون و حصول از وی انتزاع گردد و بر او حمل کند و گفت که: الماهیه موجوده^{۳۰۹}. پس در خارج نیست الا ماهیت فقط، و وجود و هستی که بر او محمول است امری اعتباری است^{۳۱۰}، نه آنست که او موجود خارجی باشد بلکه او از معقولات ثانیه است.

و مراد از معقولات ثانیہ آنست کہ چون ماہیت انسان تعقل کنیم [۴۰ الف] در ذہن ما صورت او در می آید و آن صورتی کہ در ذہن حاصل است معقول اول است و در خارج چیزی ہست کہ محاذی اوست^{۳۱۱} و آن انسانی است کہ در خارج موجود است و چون آن صورت حاصلہ در ذہن باری دیگر ملاحظہ کنیم^{۳۱۲} می بینیم کہ در ذہن چند صفتی دارد کہ در خارج نداشت. از آن جملہ آنست کہ در ذہن کلی است و مانع شرکت نیست و در خارج جزئی بود و مانع شرکت بود. پس این کلیہ معقول ثانی باشد و وجودی کہ بر ماہیت محمول می شود ازین قبیل است؛ چہ ماہیت اولاً در خارج اثر فاعل می گردد و آنگاہ صورت او در عقل در می آید بعد از آن عقل در وی معنی حصول و گون و وجود و بودن ادراک می کند و بر او حمل می کند. و این مذهب مختار محققین است از متکلمین و حکماء، و اکثر متأخرین بہ او قایل شدہ اند، فاما از کنہ او غافل اند و از لب او بی حاصل؛ و اگر درین مذهب تأمل وافی واقع شود معلوم شود کہ او عین قول اشعری است کہ وجود ہر شیء عین آن شیء است و عین قول شیخ محی الدین است کہ [گفتہ]: وجود اشیاء ذات حق است. و ما إن شاء اللہ آن را در دو وصل بیان کنیم.

۲۰

وصل اول

در بیان آنکہ این سخن عین قول اشعری است رضی اللہ

عنه که: وجود هر شیء عین آن شیء است. چون این سخن ظاهر البطلان است در بادی الرأی، چه بر آن تقدیر اشتراک وجود لفظی باشد نه معنوی، و آن باطل است؛ زیرا که ما چون اعتقاد کنیم که صانع عالم موجود است فاما ندانیم که او واجب است یا ممکن، جوهر است یا عرض؛ و چون اعتقاد کنیم، که عرض است شبهه آید و آن اعتقاد را دور [۴۰ پ] کند، پس اعتقاد کنیم که او جوهر است باز شبهه آید و آن را برطرف کند، پس اعتقاد کنیم که او واجب است و ظاهر است که اعتقاد موجود بودن او زایل نمی شود هنگام زوال اعتقاد عرضیه به اعتقاد جوهریه، و زوال اعتقاد جوهریه^{۳۱۳} به اعتقاد واجبیه. پس اگر وجود عین جوهر و عرض بودی بایستی که اعتقاد موجودیه زایل شدی آن چنانکه اعتقاد جوهریه و عرضیه زایل شد. پس معلوم شد که وجود مشترک است میان جوهر و عرض به اشتراک معنوی نه به اشتراک لفظی^{۳۱۴}.

و چون جناب شیخ ابوالحسن اشعری رضی الله عنه از آن اجل و ارفع است که سخنی بگوید که ظاهر البطلان باشد هر آینه علماء محققین سخن او را بر این حمل کرده اند که مراد شیخ اشعری آنست که وجود در خارج ممتاز نیست از ماهیت [به] امتیاز خارجی؛ یعنی در خارج چیزی نیست که او را ماهیت گویند، و چیزی دیگر نیست که او را وجود گویند تا که آن موجود که در خارج است عارض آن ماهیت که در خارج است شود به عروض خارجی^{۳۱۵}، مانند عروض سواد

۵

۱۰

۱۵

۲۰

مرجسم را، چه در خارج چیزی هست که او را جسم گویند و چیزی دیگر هست که او را سواد خوانند و او عارض جسم شده است در خارج به عروض خارجی^{۳۱۶}، بلکه بودن ماهیت در خارج همین نفس^{۳۱۷} پیدا شدن اوست، و وجودی که بر او محمول است معنی مصدری دارد که نفس حصول و تحقق است لا غیر.

و این کلام عین کلام اشراقیین است؛ چه ایشان گفته اند که: ماهیات [۴۱ الف] بذواتها اثر فاعل است یعنی ذات فاعل مستتبع ذات معلول است و چون ذات معلول در خارج پیدا شد^{۳۱۸} عقل انتزاع کون و حصول و وجود از وی می کند و بر او حمل می کند.

پس هیچ فرقی نشد^{۳۱۹} میان این دو کلام، الا به اینکه اشراقیین به وجود ذهنی قایل اند پس می گویند که: وجود عین ماهیت است در خارج، و غیر ماهیت است در ذهن؛ زیرا که او محمول است بر او، و محمول می باید که به موضوع متحد باشد و در ذهن مغایر شود تا حمل صحیح شود و چون که شیخ اشعری به وجود ذهنی قایل نیست فلذا گفت که: وجود عین ماهیت است فقط.

وصل دوم

در بیان آنکه این کلام عین قول شیخ اجل

شیخ محی الدین است رضی الله عنه

شک نیست که وجود به معنی مصدری که عبارت از کون و حصول و ثبوت و تحقق است در خارج موجود نیست پس او مبدأ آثار و احکام خارجیہ نمی تواند بودن از سه وجه ۳۲۰. ۵

وجه اول آنست که او معدوم است در خارج، و معدوم در خارج مبدأ موجود خارجی نمی شود بدیہۃ؛ زیرا که چیزی که او در حد ذات خود متحقق نمی باشد ۳۲۱ سبب تحقق دیگری نتواند بودن، و منازع درین باب مکابر است و ۱۰

السلام. ۴

وجه دوم آنست که سابقاً مقرر شد که ماهیت انسان مثلاً مادام که وجود به او منضم نشود در نفس الأمر، به وجهی از وجوه، او در نفس الأمر موجود نیست قطعاً ۳۲۲، و مادام که ملاحظۃ انضمام وجود به او نکنند حکم به اینکه او موجود است نتوان کرد اصلاً، [۱؛ پ] و چون وجود از معقولات ثانیہ است و در خارج وجودی ندارد و ماهیت در خارج موجود نیست انضمام میان دو معدوم خارجی در ذهن ممکن است فاما در خارج محال است کما لایخفی علی من له ادنی تأمل ۳۲۳، و ۱۵

انضمام دو معدوم خارجی در ذهن مفید امر خارجی نمی تواند بودن بداهۃ؛ آری هر گاهی که دو امر اعتباری که در خارج معدوم باشند به امری که در خارج موجود باشد قایم ۲۰

شوند ملاحظه انضمام بینهما، به اعتبار اجتماع هر دو در آن موجود که هر دو به او قایم اند ممکن است.

و همچنین اگر امر اعتباری به موجود خارجی قایم شود و

امر اعتباری دیگر به او عارض شود ملاحظه انضمام میان آن دو

امر نیز ممکن است، اما ملاحظه انضمام میان آن دو معدوم که

چنین نباشد ممکن نیست بلکه قول به اینکه انضمام میان آن

دو^{۳۲۴} امر اعتباری که به موجودی خارجی قایم اند خالی از

بُعدی نیست، و مادام که وجود در خارج به ماهیت منضم نشود

ماهیت بر عدم خود باقی است، و لهذا حکماء مشائیین به این

رفته اند که وجود موجود است در خارج، و عارض ماهیت

است در خارج، تا معنی انضمام متصور گردد.

وجه سوم آنست که: وجود به معنی مصدری از جمله آثار و

احکام خارجیّه ماهیت است؛ زیرا که اولاً ماهیت در خارج

محقق می گردد آنگاه عقل او را ملاحظه می کند و معنی وجود

از وی اخذ می کند و بر او حمل می کند. پس وجود به این

معنی متأخر باشد از حصول ماهیت در خارج^{۳۲۵}، پس مبدأ

آثار خارجیّه و احکام نتواند بودن، و السّلام.

تمّه

این تمّه زبده جمیع مقدمات است^{۳۲۶} و مقصود بالذات

اوست چون آثار و احکام ماهیات وجودی طلب می کند که

مبدأ [۴۲ الف] آن آثار و احکام گردد، و وجودی که در

خارج موجود باشد جز یکی نیست و آن ذات واجب الوجود

است تقدس و تعالی. پس او مبدأ آثار و احکام ماهیت باشد به این معنی که او نفس ماهیت را در خارج به جمیع لوازم و عوارض که دارد پیدا کرد و بعد ذلک عقل معنی کون و حصول از ماهیت اخذ می کند و بر او حمل می کند^{۳۲۷} و این کلام بعینه کلام شیخ اشعری و حکماء اشراقیین است^{۳۲۸} غایة ما فی الباب آنست که اسلوب تعبیر مختلف است و مقصود واحد است کما قیل:

نظم

عبارتنا شتی و حسنک واحد و کلّ الی ذلک الجمال یشیر
و کمال وضوح این معنی در دو تکمله خواهد شد ان شاء الله
تعالی.

تکلمة اول: جمیع حکما و اکثر متکلمین به وجود ذهنی
قایل اند و اما اهل سنت از متکلمین اگر چه به وجود ذهنی
قایل نیستند فاما از کلام ایشان قول به وجود اشیاء در علم حق
سبحانه و تعالی لازم می آید؛ زیرا که ایشان در اصول فقه
تصریح کرده اند به اینکه معدوم مکلف است به امور شرعیه.

و قاضی عضدالدین و ابن الحاجب می فرمایند که این قول
خاصه اهل سنت است و سایر طوائف بر ایشان انکار عظیم
کرده اند و گفته اند که: هر گاهی که تکلیف نایم و غافل و
مغشی علیه^{۳۲۹} و مجنون ممتنع باشد تکلیف معدوم من باب
الأولی ممتنع شود. و اهل سنت جواب آن چنین داده اند که
این اعتراض گاهی وارد شود که مراد آن باشد که معدوم در

- حالت عدم بالفعل مکلف باشد و این معنی مراد نیست بلکه مراد تعلق علمی است یعنی آن معلومی که در خارج معدوم است و الله تعالی دانست که او موجود خواهد شد^{۳۳۰} [۴۲ پ] به شرایط تکلیف متوجه شد حکم بر او در ازل، به آنچه فهم خواهد کرد^{۳۳۱} و به فعل خواهد آورد^{۳۳۲} در لایزال. و این^۵
- تصریح است به وجود علمی؛ چه اگر اشیاء در علم حق نباشند آن تعلق عقلی و توجه ازلی هیچ معنی ندارد و بالجمله معلومات حق تعالی معدوم مطلق نیستند؛ زیرا که نزد او متمیزاند^{۳۳۳} نزد عالم البتّه به وجهی از وجوه وجودی دارد خصوصاً که اهل سنت به این قایل اند که حق تعالی عالم است به جزئیات بر وجه جزئی، و علی هذا اشیاء نزد حضرت حق در علم قدیم او حاضراند به ماهیاتها الکلیّة و اشخاصها الجزئیة. و این مبحثی طویل الذیل است این موضع احتمال شرح او نمی کند و غرض درین موضع به آن تمام می شود که اشیاء در علم او موجوداند به وجود علمی، خواه کلی و خواه^{۱۵} جزئی؛ و آن موجودات علمیه را به اصطلاح شیخ و اتباع او اعیان ثابته خوانند و اگر خوف اعتراضات مردم نا اهل نبودی احتیاج به این تطویل نشدی^{۳۳۴} کما قال علی رضی الله عنه: «العلم نقطة کثرها الجاهلون».
- ۲۰ تکلمه دوم: حق تعالی چون خواهد که ماهیتی از ماهیات جزئیّه که در علم او مرتسم و مصوّر و حاضر است نسبتی خاص می دهد و به واسطه آن نسبت آثار و احکام آن ماهیت در

خارج ظاهر می شود^{۳۳۵} پس آن ماهیت موجود فی الخارج می شود و ذات باری که وجود است مبدأ آثار و احکام آن ماهیت شده است^{۳۳۶}، و علی هذا وجود عارض ماهیت نشد بلکه مبدأ شد مر حصول و تحقق ماهیت را در خارج. و سابقاً معلوم شد که حصول و تحقق امر اعتباری نفس الامری است ۵

[۴۳ الف] که از پیدا شدن ماهیت در خارج، عقل آن را در ماهیت ادراک می کند و بر او حمل می کند. و چون عبارت ضیق است بیش از آن نتوان گفت که بعد از پیدا شدن ماهیت یا بعد از ظهور ماهیت عقل معنی کون اخذ می کند پس اعتراض نباید کرد که پیدا شدن و ظاهر شدن همان نفس بودن است که کون و وجود و تحقق است زیرا که فطانت و فهم در اخذ معانی از الفاظ اللفظ^{۳۳۷} و اشرف از آنست که مقید شود به ظواهر مدلولات، بلکه اقتضای آن می کند که معنی را قبل از اتمام تعبیر به الفاظ اخذ می کند و السلام.

۱۰

و سید شریف رحمه الله در حاشیه تجرید در دو موضع بیان این معنی نموده و چنین فرموده که: وجود حقیقتی متشخصه است در حد ذات خود، و در وی تعدد نیست به وجهی از وجوه، و او قایم است به ذات خود، و عدم به او متطرق نمی شود اصلاً، و امکان به او راه نمی یابد قطعاً، و او حقیقه واجب است تعالی، و معنی بودن غیر او موجود آنست ۲۰

که مرآن حقیقتی که او ممتنع القیام است به غیر، نسبتی مخصوصه است به آن، اگر چه آن نسبت مجهول کیفیه است.

و این حقیر می گوید که: این نسبت مجهول کیفیّه نیست بلکه معلوم است؛ چه او عبارت از نسبت مبدائیه است و نسبت مبدائیه مجهول کیفیّه نیست.

و در موضعی دیگر از حاشیّه تجرید فرموده که: واجب وجود مطلق است یعنی معرّاست از تقید [۴۳ پ] به غیر و انضمام به او؛ و علی هذا متصوّر نمی شود عروض وجود مر ماهیات ممکنه را، پس نیست معنی موجود بودن ماهیات ممکنه را الا آنکه آن ماهیات ممکنه را نسبتی مخصوصه است به حضرت وجودی که قائم است به ذات خود، و آن نسبت بر وجوه مختلفه است و انحاء شتی است و متعذّر است اطلاع بر ماهیات آن نسبت. پس موجود کلی باشد اگر چه وجود خاص جزئی حقیقی باشد^{۳۳۸}. آنگاه فرمود که: هذا ملخص ما ذکره بعض المحققین من مشایخنا و قال ولا يعلمه إلا الراسخون فی العلم.

چون سید شریف که امام متأخرین است این معنی را پسندیده است و معرفت او را به راسخین در علم حواله کرده، باید که مبتدیان نارسیده و پیران نابالغ زبان اعتراضات واهیه و شبه فاسده دراز نکنند و به قصور فهم معترف شوند والسلام.

و چون این معنی منقح و مقرر شد باید که فروع او روشن کنیم^{۳۳۹} تا جواب آن اعتراضات آسان گردد والله الموفق.

فرع: و علی هذا موجود خارجی دو چیز است: یکی ماهیت ممکنه که آثار و احکام دارد، و دوم مبدأ آن آثار و احکام در

خارج که ذات حق است و مبدأ من حیث انه مبدأ مفارق و
 مباین ذی المبدأ که ماهیت است نیست بلکه مقارن و مجامع
 و مع خواهد بود اما آن مقارنت و مجامعت و معیت نه مانند
 مقارنت عرض به عرض است و نه مانند عرض به جوهر است و
 نه مانند مقارنت جوهر به جوهر است، بلکه مقارنت مبدأ به
 ذی المبدأ است و درین مقارنت حیز و مکان و موضع و محل
 دخل ندارد بلکه مجرد تأثیر است و تأثر و فعل است و انفعال و
 مقوله فعل. و انفعال گاهی بالفعل باشد که فاعل بالفعل فاعل
 باشد نه بالقوة، و منفعل بالفعل [۴۴ الف] منفعل باشد نه
 بالقوة. پس ذات وجود مقارن ماهیت باشد و الیه الاشارة بقوله
 تعالی: «وهو معکم اینها کنتم واللّه بكلّ شیء محیط» فافهم
 مقارنة الوجود للماهية.

سؤال: چون آثار و احکام مختلف است چه آثار و احکام نار
 احراق و اشراق و تسخین است و آثار و احکام آب برودت و
 سیلان و رطوبت است و علی هذا سایر اشیاء. و وجود واجبی
 سبحانه و تعالی یک حقیقت است که در وی اختلاف و تباین
 به هیچ وجه نیست پس چگونه مبدأ آثار متضاده و متباینه گردد
 و چگونه افراد جمع عالم شود در یک زمان، و مقارن همه اشیاء
 گردد در یک آن ۳۴۰؟

جواب: درین جواب احتیاج واقع است به اینکه مثال
 محسوس به طریق ضرب المثل — ولله المثل الأعلى فی
 السّموات والأرض — ایراد کنیم. مثال: چون آبگینه های

مختلف الألوان والأکوان در مقابل آفتاب واقع شود و نور آفتاب بر آن ابگینه‌ها افتد و به آن رنگهای مختلف منصبغ گردد و بر آن دیواری که خلف آن ابگینه‌هاست افتد، جمیع آن اکوان و الوان و مقادیر در آن دیوار می‌نماید و حالانکه نور آفتاب در حد ذات خود از آن الوان معرّا و مبرّاست و جمیع آن الوان به سبب او ظاهر شود لاغیر، و علی هذا ظهور آثار مختلفه از واحد حقیقی لتعدد القوابل جایز باشد و مقارنت در همه حال باشد^{۳۴۱}؛ چه او خارج از دایره زمان است پس مقارنت او با جمیع اشیاء در آن واحد ممکن باشد کما بین فی موضعه والسلام.

۱۰

وجه تمثیل: اعیان ثابتة که موجودات [۴۴ پ] علمی ازلی اند کما تقدّم به مثبت آن ابگینه‌هاست، و الوان آن ابگینه‌ها مانند آثار و احکام آن اعیان است؛ چه هر یکی از آن اعیان آثاری و احکامی خاص دارد که دیگری ندارد آن چنانکه آن ابگینه‌ها هر یکی رنگی دارد که دیگری ندارد، و مبدئیت وجود واجبی مر آثار و احکام اعیان ثابتة در خارج مانند اشراق نور آفتاب است بر آن ابگینه‌ها، و دیواری که خلف آن ابگینه‌هاست مانند خارج است که مقابل ذهن است، و نوری که منصبغ شده است به الوان ابگینه‌ها و بر دیوار افتاده مانند موجودات خارجی است فافهم ولا تتوهم، واللّه اعلم.

۲۰

و این مثال و فرع چند نتیجه دارد:

نتیجہ اول: از فرع معلوم شد کہ وجود خارجی دو چیز است: یکی ماہیت، و یکی مبدأ مقارن؛ و علیٰ هذا موجود خارجی دو جهت دارد: جهت خلقیت و امکان و عبودیت، و آن جهت ماہیت است و این جهت را بہ اصطلاح این طائفہ فرّق گویند، و ہر کہ این جهت را عین باری گوید کافر است؛ چہ این جهت امکان صرف است و عبودیت محض است.

دوم جهت مبدائیت؛ و آن جهت، جهت حقیقت و وجوب و ربوبیت است و در اصطلاح این طائفہ این جهت را جمع گویند.

نتیجہ دوم: از مثال معلوم شد کہ: نوری کہ بر دیوار افتادہ است و بہ الوان مختلفہ ظاہر شدہ است موجود خارجی اوست لاغیر، و آنچه محقق الوقوع است بر دیوار، نور است فقط، و الوانی کہ در وی روی نمودہ است^{۳۴۲} معدوم موجودنماست و موهوم محقق الفناست و جهت نوریت جمع و جهت لونیت فرق است و موجود خارجی جامع است میان دو جهت؛ پس او برزخ باشد [۴۵ الف] میان وجوب و امکان «مرج البحرین يلتقيان بينهما برزخ لا یبغیان». پس وجوب امکان نگردد و امکان وجوب نشود، اما جاہل معاند میان ماہیت و مبدأ و نور و لون فرق نکند بلکہ ہر دو را یکی پندارد، و عالم محقق ماہیت را ماہیت داند و مبدأ را مبدأ شناسد نور را نور و لون را لون، و خلط میان جمع و فرق نکند کما قال الشیخ رضی اللہ عنہ:

نظم

العبد عبدٌ و الرَّبُّ ربٌّ فلما تغالط ولا تخلط
مثال دیگر: ولله المثل الأعلى، شراب و جام را از کمال
شفافیت جام و لطافت شراب چشم پندارد که هر دو یکی
است و عقل داند که دوشیء اند.

وجه تمثیل: جام به مثبت ماهیت است و شراب مانند
مبدأ است و اجتماع هر دو به مثبت موجود خارجی است.
معنی مثال را اخذ کن و صورت او را طرح کن.

فكاننا شيئا في اعياننا كصفي الزجاجة في صفي الصهبا
فالعلم يشهد مخلصين تألفا والعين تعطي واحداً للرأى
وقال الشيخ رضى الله عنه:

ولكنه مزج رقيق منزّه ۳۴۳
یری واحداً والعلم يشهد ثانياً ۳۴۴

نتیجه سوم: موجود خارجی ازین حیثیت که جامع است
میان ماهیت ممکنه و مبدأ واجب، اگر از حیثیت اشتمال او بر
مبدأ او را عین او گویند دور نباشد؛ و اگر از حیثیت اشتمال
بر ماهیت او را غیر او دانند بعید نیست پس او نه عین است و
نه غیر است و هم عین است و هم غیر است.

مثال دیگر؛ ولله المثل الأعلى. اگر صورتی در مرایای
متعدده مختلفه در صغر و کبر و طول و عرض و اعوجاج و
استقامت روی نماید هر آینه در هر آینه بقدر استعداد خود آن
صورت را خواهد نمود پس در آن صورت اختلافی [۵؛ پ]
بسیار روی خواهد نمود، و آن صورت در حد ذات خود از آن

اختلافات معرّا و مبرّاست.

وجه تمثیل: آن مرایای مختلفه مانند اعیان ثابته و صور علمیه اند، و آن صورت به مثابه مبدأ است پس مبدأ اگر چه واحد است به وحدت حقیقی^{۳۴۵}، فاما به واسطه اختلاف قوایل متعدده به حسب هر قابلی مبدائیت او مختلف می شود و آن صورت که در مرآت است^{۳۴۶} و به اختلاف متصف اند نه عین آن صورت اند از جهت ظهور اختلاف و از جهت آنکه همه ظلال اند و عکوس اند و وجود متأصل ندارند، و نه غیر آن صورت اند زیرا که آن صورت بنفسها و حقیقتها در مرآت ظاهر شده، و هم عین او یند و هم غیر او یند.

نتیجه چهارم: مبدأ آثار و احکام هر چند که واحد حقیقی است فاما نسبت به هر ماهیتی وجه خاص دارد که به دیگری ندارد، از آن وجه خاص که به آن ماهیت دارد آثار و احکام آن ماهیت ظاهر می شود و به واسطه آن وجه خاص، آن ماهیت در ماهیتی دیگر^{۳۴۷} اثر می کند تا فاعل غیر حق نباشد. و از آن وجه خاص شجره موسی گفت که: «إنی انا الله» و حسین بن منصور گفت: «انا الحق». ولهذا عارف قونوی مولانا جلال الدین رومی رضی الله عنه فرموده:

نظم

حقا که هم او بود که می گفت انا الحق — در صوت الهی^{۳۴۸}
منصور نبود آنکه بر آن دار برآمد — نادان بگمان شد
و معجزات انبیا و کرامات اولیا ازین وجه خاص ظاهر

می شود، و ازین وجه خاص الھام حاصل می شود.

مثال این وجه خاص سرایت واحد است در اعداد؛ چون واحد خود را مکرر سازد از تکرار اول اثنین ظاهر می گردد و در تکرار دوم ثلاثه، و هکذا الی غیر النہایہ، و حیثیت حصول واحد در اثنین و ثلاثه و اربعه وغیرہ وجه خاص است، و اما اسم او ظاهر [۶۶ الف] نمی شود؛ چه آن را اثنین و ثلاثه و اربعه گویند نہ واحد. و مجتمع نمی شود اسم او و ذات او در مراتب اعداد؛ چه اگر اسم او ظاهر شدی حقیقت عدد باطل شدی اگر چه آن عدد را واحد نیز گویند آن چنانکہ می گویند کہ: اربعة واحدة و ثلاثة واحدة، و هکذا سایر الأعداد^{۳۴۹}.

و سالک چون در سلوک در آید و بہ حق متوجہ شود بہ این وجه خاص متوجہ گردد^{۳۵۰}، ولہذا اکابر مشایخ فرمودہ اند کہ: حق را در خود باید طلب کردن. و لہذا شمس الدین محمد شیرین المشہور بالمغربی رضی اللہ عنہ می فرماید:

نظم

آنکہ عمری در پی او می دویدم سو بسو
ناگہانش یافتم بادل نشسته روبرو
آخر الأمرش بدیدم معتکف در کوی دل
گر چه بسیاری دویدم از پی او کوبکو

وله أيضاً:

آنچه مطلوب دل و جانست با جان ودلست
لیک از مطلوب خود جان بی خبر، دل غافلست

منزل جانان به جان و دل همی جوید دلم
 غافل از جانان که اورا در دل و جان منزلت
 در میان آب و گل سازد وطن آن جان و دل
 منزلش گرچه برون از خطه آب و گلست
 هر کسی دارند با خود اینچنین گنج نھان
 لیک هر کس راز خود بر خود طلسمی مشکست^{۳۵۱}
 و چون این مقدار از مقدمات مقرر و محرر گشت در بیان أجوبه
 شروع باید کرد و بالله التوفیق.

جواب اعتراض اول: بدان - جعلک الله من اهل التخلی - که
 حضرت شیخ رضی الله عنه از آن اشرف و انزه است که
 ممکنات را عین واجب و بنده را به اسم اله جل جلاله خواند،
 و مراد او از عینیت آنست که در نتیجه سوم مذکور شد و دلیل
 بر آن آنست که در باب خامس و مائتین از فتوحات فرموده
 که: تخلی نزد قوم اختیار خلوت است [۶ پ] و اعراض
 است از هر چه شاغل باشد از حق؛ و نزد ما تخلی از وجود
 مستفاد است زیرا که در اعتقاد چنین واقع شده است، که آن
 وجود غیر حق است و در نفس الأمر نیست الا وجود حق. و
 این کلام عین آن کلام است که سابقاً مبین شد که وجود حق
 تعالی مبدأ آثار و احکام است؛ چه محصل سخن شیخ در اینجا
 آنست که وجودی مستفاد^{۳۵۲} در اعتقاد مردم چنانست که او
 غیر حق است و در نفس الأمر او نفس حق است.

آنگاه بعد از چند سطر فرموده که: فهو عین کل شیء فی

الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى، بل هو هو و
 الأشياء أشياء. یعنی او عين كل شيء است در ظهور، نه
 آنست که او عين أشياء باشد در حدّ ذوات أشياء، بلکه او
 اوست و اشیا اشياء اند. و چون عينيت را به ظهور مقيد کرد
 همان سخن باشد که در نتیجه سوم مقرر شد که موجود خارجی
 ۵ از این حیثیت که مشتمل است بر مبدأ که واجب الوجود است
 اگر او را عين او گویند بعيد نیست؛ زیرا که موجود خارجی
 من حیث انه موجود متضمن مبدأ است، و من حیث ذاته، که
 نفس ماهیت است، رایحه ای از مبدأ در وی نیست پس از
 ۱۰ حیثیت اولی مبدأ عين او باشد، و از حیثیت ثانیه مبدأ مبدأ
 باشد و او او باشد. و علی هذا کلام شیخ معقول^{۳۵۳} و مطابق
 ایمان باشد و کفر و نامعقول نباشد.

جواب اعتراض دوم: بدان - جعلک الله من العارفين المكاشفين -

که جواب این اعتراض از دو وجه است:

۱۵ وجه اول: قبل از شروع در مقصود تقدیم مقدمه ای لازم
 است که مبنای کلام شود و اسناد او به ائمه اهل سنت باشد.
 [۴۷ الف]

مقدمه: بدان - حرسک الله من کلّ مکروه - که انبیا
 صلوات الله عليهم تنزیه حق کرده اند و مبالغه کلی عظیم در
 آن باب فرموده اند چنانچه نزد خاص و عام محقق شد که حق
 ۲۰ تعالی منزّه و مقدّس است از هر چیزی که در وی شایبه امکان
 است و با وجود آن تنزیه، کلامی چند از حق آورده اند و از

حق فرموده اند که دلالت به تشبیه^{۳۵۴} می کند مثل «لما خلقت
بیدی * کلّ شیء هالک الا وجهه * الرحمن علی العرش
استوی * یا حسرتا علی ما فرطت فی جنب الله * و لتصنع علی
عینی * خلق الله آدم علی صورته * قلب المؤمن بین اصبعین
من اصابع الرحمن * لایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی
احبه فاذا احبته کنت سمعه وبصره و یده و رجله و لسانه».

ومثل قوله: لعبدی یوم القیامة جعت فلم تطعمنی و عطشت
فلم تسقینی و مرضت فلم تعدنی .

و مثل: «ما تقول النار هل من مزید فلا تمثلی حتی یضع
الجبار قدمه فیها».

ومثل: «إن الله یفرح بتوبة عبده».

ومثل^{۳۵۵}: «من تقرب الی شبراً تقربت منه ذراعاً و من
تقرب الی ذراعاً تقربت منه باعاً و من اتانی یمشی ایتته
هرولة^{۳۵۶}».

و مثل: «تنزل ربنا الی السماء الدنیا».

و مثل: «رأیت ربی فی صورة شاب أمرد» و امثال این در
کتب سماوی و احادیث نبوی بسیار است. بعضی تأویل این
متشابهات کرده اند و بعضی توقف نموده اند و حواله علم آن به
الله تعالی کرده اند، با وجود قطع و جزم که الله تعالی نه جسم
است و نه جسمانی، و نه روح است و نه روحانی^{۳۵۷}؛ و علی
کلّ تقدیر تنزیه حق از انبیا [۷ پ] وارد است، و تشبیه از
ایشان صادر است پس جمع میان تنزیه و تشبیه واجب است.

سؤال: اگر گویند که: چون تأویل کنیم یا توقف کنیم و حواله علم آن به حق کنیم با وجود جزم به اینکه او از شوایب امکان منزّه است لاجرم تشبیه مطلقاً بر طرف می شود و از وی اثری نمی ماند^{۳۵۸}، و تنزیه مجرد می شود که رایحه ای از تشبیه ندارد، پس چگونه جمع میان تشبیه و تنزیه واجب باشد. و ۵ اگر تنزیه صرف ملاحظه کنیم و تشبیه به او منضم کنیم جمع بین النقیضین لازم می آید^{۳۵۹}؛ زیرا که تنزیه نفی تشبیه می کند و تشبیه رفع تنزیه می کند و جمع بین نفی و اثبات در امر واحد من جهة واحدة محال است.^{۳۶۰}

جواب: ما را در جواب این سؤال سه مقام است: ۱۰

مقام اوّل: چون این الفاظ و عبارات تشبیهی بلاشک و شبهه از انبیا صادر است بر ما لازم است که ایمان به او بیاوریم خواه تأویل کنیم و خواه توقف کنیم. از امام مالک رحمه الله معنی «الرّحمن علی العرش استوی» پرسیدند که چیست؟ فرمود که: استوی معلوم است و کیفیت او مجهول ۱۵ است و ایمان به او واجب است و سؤال از وی بدعت است. و ما مجرد ایمان به آن الفاظ را و عبارات را تشبیه می گوئیم و آن اصطلاح مجرد نیست؛ زیرا که آن الفاظ و عبارات دلالت تشبیه می کند بلاشک، غایه ما فی الباب آنست که ما یا تأویل می کنیم یا توقف می نماییم و حواله آن به حق ۲۰ می کنیم^{۳۶۱}، و آن منافی این تسمیه نیست والسلام.

مقام دوم آنست که اکابر محدثین اهل سنت و جماعت

مثل ابن خزیمه و ابن تیمیه اتفاق کرده اند بر عدم تأویل و عدم توقف، و گفته اند که: [۴۸ الف] بدین استوی و وجه و علم و قدرت و سمع و بصر و کلام و بقا می گویند که همه صفات حقیقی اند و قایم اند به ذات حق، و مع هذا می گویند که: سمع او مانند سمع ما نیست، و بصر او مانند بصر ما نیست و کلام او مانند کلام ما نیست. و محدثین مثل ابن خزیمه و ابن تیمیه، بلکه مثل امام احمد بن حنبل نیز می گویند: بدین او مثل یدین ما نیست فاما یدین دارد و او صفت حقیقی است و هكذا وجه او مثل وجه ما نیست فاما وجه دارد و او صفت حقیقی است و هكذا سایر متشابهات.

و ایشان به این مذهب متفرد نیستند بلکه امام و شیخ اهل سنت و جماعت ابوالحسن اشعری رضی الله عنه با ایشان درین معنی موافق است، فاما در چند صفت، نه در جمیع متشابهات. و ما قول شیخ اشعری را در آن صفات نقل می کنیم^{۳۶۲}:

فمنها الاستواء؛ شیخ اشعری دو قول دارد:
 قول اول: آنست که او عبارت از استیلا است^{۳۶۳}.
 دوم: آنست که او صفت زاید است بر ذات، كالصفات الحقیقیة^{۳۶۴}.

و منها الوجه؛ شیخ اشعری دو قول دارد:
 اول: آنست که او عبارت از وجود است.
 دوم: آنست که او صفت ثبوتی و زاید است بر ذات. و

- استاد ابواسحق اسفراینی و سایر سلف بر این اند ^{۳۶۵}.
- و منها الیدین؛ شیخ اشعری یدین را دو صفت ثبوتی گفته،
و زاید بر ذات و سایر صفات دانسته، اندر و سایر سلف و قاضی
ابوبکر باقلانی با او متفق است.
- ۵ و منها العین؛ شیخ اشعری گاهی عین را صفت ثبوتی زاید
گفته، و گاهی او را عین بصر گفته است ^{۳۶۶}.
- و منها القدم، بفتح القاف، و منها الرجل، و منها الیمین،
و منها الجنب؛ گاهی همه را صفات زاید گفته، و آن مذهب
جمیع سلف است [۸ پ] و گاهی تأویل کرده و گفته ^{۳۶۷}
- ۱۰ این صفات صفات تشبیهی است ^{۳۶۸}، و سایر سلف و اکابر
محدثین همه را چون حقایق زاید بر ذات اعتقاد کرده اند؛
لاجرم اگر این نوع از صفات را تشبیه خوانند خارج از دایره
شرع نباشد.
- مقام سوم: آنست که در فصل اوّل، در جواب اعتراض
۱۵ سیوم مقرر شد که اهل سنّت اثبات صفات زاید به قیاس
غایب بر شاهد کرده اند، و این سخن در آن موضع تنقیح کلی
یافته؛ چنانچه کلام شیخ رضی اللہ عنہ در آنجا راست آمده، و
علی ذلک التقدير صفات ثمانیه که حیات و علم و قدرت و
ارادت و سمع و بصر و کلام و بقا است معانی مشترکه باشد ^{۳۶۹}
- ۲۰ میان ما و حق. و این مقدار از تشبیه کافی و وفاقی است و لهذا
معتزله اهل سنّت را مشبهه می خوانند و آن به واسطه قیاس
غایب بر شاهد است که عین تشبیه است و این مقام اقوی و

اظهر است از جهت آنکه روی تشبیه در وی بی شبهه روشن است و هر جا که نام تشبیه می بریم مراد ما از وی این معنی است لا غیر. و ما درین معنی موافق اهل سنت باشیم هر اعتراضی که بر ما وارد است بر ایشان نیز وارد باشد فما هو جوابهم هوجوابنا مثله، والسلام^{۳۷۰}.

وجه دوم: درین وجه تقدیم مقدمه ای لازم است که اساس و بنای بیان گردد.

مقدمه: در صحیح مسلم آمده که: ابوسعید خدری رضی الله عنه روایت کرده که جماعتی از رسول صلی الله علیه پرسیدند که ما در روز قیامت رب خود را می بینیم؟ رسول صلی الله علیه فرمود که: نعم؛ چون روز قیامت شود منادی ندا کند که هر امتی در پی معبود خود رود پس هر کسی که غیر خدا عبادت می کرد [۴۹ الف] همه در آتش بیفتد، و نماند الا کسانی که خدا را عبادت می کرد از بر و فاجر، پس بیاید به ایشان رب العالمین در ادنی صورتی از آن صورتهای که او را در وی دیدند و بگویند که چه انتظار می برید امتی که چیزی را عبادت می کرد در پی او می رود پس بگویند که مفارقت مردم در دنیا کردیم با وجود درویشی، یعنی چگونه امروز با ایشان رویم. پس بگویند که: «انا ربکم الاعلی»، بگویند: نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شیئا، دو بار یا سه بار. پس بگویند: هیچ میان شما و او نشانه ای هست که شما او را به آن علامت و نشانه بشناسید. پس بگویند که: نعم فیکشف عن

ساق. پس هیچ کس نماند که او به اختیار خود سجود می کرد
 الاّ که سجود کند و هر که به ریا سجود می کرد و تقیه می کرد
 پشت او یک لخت شود چنانچه هر چند خواهد که سجود کند
 بر پشت افتد و آن کسانی که سجود کرده اند چون سر از سجود
 بردارند بینند که او متحوّل شده است در صورت خودش، آن
 صورتی که او را در وی دیدند، فیقول انا ربکم، فیقولون
 نعم أنت ربنا.

و این حدیث را حدیث تحوّل گویند؛ چه حق تعالی از
 صورتی به صورت دیگر تحوّل کرده و در صورت او را انکار
 کردند و در صورتی دیگر به او اعتراف نمودند و باز در آن
 صورتی که او را^{۳۷۱} در وی انکار کردند باز به او اعتراف
 آوردند چون ذات حق تعالی منزّه است از صورت و از تحوّل و
 از تغیر؛ لاجرم معنی این باشد^{۳۷۲} که ذات مقدّسه او آن
 چنانکه جایز است که او را در خواب به صورت مخصوصه
 مشاهده کنند در بیداری به همان [پ ۴۹] نوع تجلی کند؛ چه
 در حدیث آمده که: رسول صلی الله علیه وسلم فرموده که:
 «رأیت ربّی فی صورة شاب» و در روایتی «فی أحسن
 صورة».

و امام رازی در کتاب تأسیس التقدیس فرموده که: جایز
 است که رسول علیه السّلام ربّ خود را در خواب دیده باشد در
 صورت مخصوصه، و آن جایز است زیرا که رؤیا از تصرفات
 خیال است و او منفک نمی شود از صورتی متخیله. و چون امام

رازی که از اکابر اهل سنت است این معنی را جایز داشته در خواب، چرا مثل او در یقظت جایز نباشد. و مشاهده حق تعالی در روز قیامت و تحوّل او از صورتی به صورتی ازین قبیل باشد ولا مانع من ذلک لا عقلاً و لا شرعاً، و علی هذا ظهور حق در صور بطریق تمثیل است آن چنانکه علم به صورت لبین ظاهر می شود چنانچه سابقاً در فصل اوّل در جواب اعتراض پنجم تحریر یافت.

پس ظهور حق در صورت تشبیه باشد و تجرّد او و وجوب وجود او تنزیه باشد، و جمع میان تنزیه و تشبیه متصور باشد و محال نباشد. و بعد از آنکه این مقدمه مقرر شد در تفصیل جواب شروع کنیم واللّه الموفق.

چون تنزیه تمیز است لهذا تحدید و تقیید باشد، و چون ذات حق تعالی کما تقرّر مبدأ جمیع آثار و احکام است و وجه عینیّت دارد نسبت به اشیاء و وجه غیریت نیز دارد^{۳۷۳} و وجه عینیّت تشبیه است و وجه غیریت تنزیه است، و فی الواقع او عین است من وجه، و غیر است من وجه، هر آینه تنزیه فقط تحدید و تقیید باشد، و تشبیه فقط نیز تحدید و تقیید باشد و هر دو طرف افراط و تفریط است [۵۰ الف] و کمال اعتدال آنست که نسبت به ذات من حیث هی تنزیه باشد و نسبت به ذات من حیث العینیّه تشبیه باشد چنانچه نه این مانع آن شود و نه آن مانع این گردد. پس منزّه اگر این معنی را نمی داند جاهل است و اگر می داند و تنزیه مجرد از تشبیه

می کند بی ادب است، و علی هذا حق منزّه از حیثیت ذات واجب الوجود اوست و خلق مشبه من حیث العینیه. و دیگر نباید دیدن حق را ازین حیثیت که مبدأ آثار و احکام است و مقارن و غیر مباین است و او را از خلق^{۳۷۴} برهنه و معرّا کنند چه او از آن حیثیت در آن آثار و احکام به موجب «وهو معکم اینما کنتم» مستجنّ است و به آن آثار و احکام ظاهر است ظهور نور آفتاب به الوان آبگینه ها، چنانچه سابقاً مقرر شد، دیگر چیزی که غیر حق باشد من کلّ الوجوه، و او را کسوت حق نسازند بلکه چیزی که من وجه غیر اوست و من وجه عین اوست که آن موجود خارجی است از حیثیت عینیت او را کسوت حق سازند تا غیر حق کسوت حق نشود. و چون که چنین کردی پس او را تنزیه کن از حیثیت ذات بی چون او، و تشبیه کن در حیثیت معیت و مقارنت او و مبدائیت او امر سایر آثار و احکام را، و به این تقدیر در مقعد صدق قایم شو^{۳۷۵}، نه در مقعد کذب؛ چه تو بیان واقع و نفس الامر کردی پس خواه در جمع عینیت باش و خواه در فرق غیریت، که ترا ضرر دینی نخواهد رسید.

جواب اعتراض سوم: سابقاً مقرر شد که باری تعالی من حیث انه مبدأ للآثار و الأحکام نسبت به هر ماهیت وجهی خاص دارد که به دیگری ندارد. پس ابوسعید خراز وجهی از وجوه حق باشد بلاشک [۵۰ پ] ولاریب. و در حدیث آمده که: «إذا قال الامام: سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد فإن

اللّٰه قال على لسان عبده سمع اللّٰه لمن حمده». و این حدیث نبوی از آنچه سابقاً مقرر شد که مبدأ جمیع آثار است فاما مبدائیت او مره ر شیء را به حسب آن شیء است^{۳۷۶} مانند ظهور آفتاب به حسب الوان، و صورت به حسب مرایا خبر می دهد؛ زیرا که اختلاف مقتضیات ماهیات سبب تنوع و اختلاف مبدأ مشهود می شود^{۳۷۷} و آن مانند آلت است، و درین مقام که او را قرب فرایض گویند بنده آلت حق می شود؛ چه او به زبان او می گوید و به چشم او می بیند و هکذا سایر قوی و جوارح؛ و این به خلاف قرب نوافل است که در حدیث «بی یسمع و بی یبصر» الی آخر الحدیث، از وی خبر داده است. و علی هذا ابوسعید که گفته^{۳۷۸}: خدا را نمی توان دانستن الاّ به اینکه میان اضداد جمع کرده است معنی او آنست که ذات باری من حیث هی واحد من جمیع الوجوه است و در او حیثیتی دون حیثیتی، و وجهی دون وجهی نیست آن چنانکه فلاسفه می گویند، ما با ایشان تا این موضع متفقیم اما خلاف میان ما و ایشان بعد ازین واقع است^{۳۷۹} که: صفات نزد ایشان عین ذات است مفهوماً، و وجود او نزد ما عین ذات است وجوداً فقط، و غیر ذات است مفهوماً. و نزد اشاعره صفات زاید است بر ذات مفهوماً و وجوداً. پس طریق ما وسط باشد میان طریق فلاسفه و طریق اشاعره، و خیر الأمور أوسطها.

و چون ذات باری واحد من جمیع الوجوه است پس اول و

آخر باشد من جهة واحدة، و ظاهر و باطن باشد من جهة واحدة؛ اگر چه اولیت او نسبت به ما از جهتی باشد و آخریت او نسبت به ما از جهتی دیگر باشد و همچنین ظاهریت و باطنیت او.

- ۵ و چون نسبت به او اول عین [۵۱ الف] آخر است و ظاهر عین باطن است پس او جامع باشد میان اضداد، و این معنی در غیر او متصور نیست؛ چه این وحدت حقیقی در ما مفقود است، ولذا شیخ رضی الله عنه در باب رابع و عشرین از فتوحات مکیه فرموده که: گفت ابوسعید خزاز که: خدا را نشناختم الا به اینکه او میان ضدین جمع کرده است، آنگاه تلاوت کرد: «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» یرید من وجه واحد لا من نسب مختلفة كما یراه من اهل الفکر من علماء الرسوم.

- و اما معنی قول شیخ رضی الله عنه که [گفته]: حق تعالی نام کرده شده به ابي سعید خزاز و غیر آن از نامهای محدثات؛ آنست که: موجود خارجی آن چنانکه سابقاً مقرر شد که عبارت از دو شیء است ماهیت و مبدأ آثار و احکام که مقارن ماهیت است، و ماهیت من حیث ذاتها نمود بی بود است و آنچه موجود است نفس مبدأ است آن چنانکه الوان آبگینه ها نمود بی بود است در آن دیوار که او را خارج گفتیم سابقاً، و آنچه محقق الوجود است بر دیوار مجرد نور است لا غیر؛ اگر چه در نظر نور منصبغ بر دیوار واقع است لاجرم مستمی و موجود و

مشهود نفس مبدأ باشد فاما من حيث تقييده و تمیيزه به آثار کلّ ماهیت. و لهذا اسماء مختلف شد و کثیر شد از جهت اختلاف حیثیات و کثرت ماهیات^{۳۸۰}. فأفهم ولا تتوهم، واللّه اعلم.

جواب اعتراض چهارم: - جعلك الله من ورثة

المحمدیین - که اعتراض مردمان بر شیخ رضی اللّٰه عنه درین مقام از عدم اطلاع است بر کلام قدمای اهل سنت و جماعت^{۳۸۱}؛ چه این معنی که شیخ به او اشارت فرموده اکابر اهل سنت به او تصریح کرده اند. از آن جمله [۵۱ پ] است^{۳۸۲} امام فخرالدین رازی رضی اللّٰه عنه که در کتاب تأسیس التقدیس فرموده که: بدان که متشابهات شبهه عظیم شده است از برای خلق در الهیات و نبوات و شرایع.

اما الهیات؛ پس کسی که ایمان به غیر آن دارد در باری تعالی اعتقادات باطله کرده و مجسم و مشبه^{۳۸۳} شده و او را به چیزی چند وصف کرده که منافی الوهیت است. ۱۵

و اما نبوات، پس کسی که عارف است به وجوه تنزیه متشابهات را مِطْعَنه ساخته در نبوت، و گفته که اگر این شخص نبی و رسول بودی اول مراتب آن بودی که ربّ خود را بداند، و چون که او ربّ خود را ندانسته است و او را به صفات محدثات موصوف گردانیده است پس ممتنع باشد بودن او رسول. ۲۰

و اما شرایع؛ پس کسی که طهارت رسول از جهل و

نادانی دانسته است گفت که: قرآن مغیر و مبدل شده است؛ زیرا که حق تعالی فرموده که: قرآن هدایت کننده و شفا دهنده است و بیان و حکمت است. و به ضرورت معلوم است که متشابهات شبهی عظیم است از برای ضلال خلق. و اگر متشابهات را بر این حمل کنیم که تکلم به کلام مجاز واقع شده است چنانچه تأویلات متشابهات نموده اند، فاما کسی که تصریح به حق کند تا دفع آن اوهام فاسده کند و در قرآن موجود نیست الفاظی که دلالت به تنزیه کند بر سبیل تصریح، الا «لیس کمثله شیء». و دلالت او به تنزیه دلالتی ضعیف است. گویا مراد امام از ضعف دلالت او بر تنزیه آنست که بعد او فرموده است: «وهو السَّمیع البصیر» و وجود «کاف» در او؛ چه معنی او با وجود «کاف» لیس مثل مثله شیء باشد. [۵۲ الف]

آنگاه فرمود که: و ذکر کردند انواع فواید در انزال متشابهات، و ذکر آن فواید فرمود، و در ذکر فایده ای که آخر فواید است گفت که او اقوی از جمیع فواید است و غرض ما ایراد آن فایده است لاغیر؛ و آن فایده آنست که: چون قرآن مشتمل است بر دعوت خلق اعم از خواص و عوام^{۳۸۴}، و عقول عوام قوی نیست بر ادراک حقایق عقلیه محضه، پس هر کسی از عوام که در اول الأمر بشنود اثبات موجودی که نه جسم است و نه متحیز است و نه مشارئیه است گمان برد که آن عدم محض است پس در تعطیل واقع شود، پس اصلح آن بود

که عوام مخاطب شوند به الفاظی که دلالت کند بر بعضی از آنچه مناسب باشد به آنچه ایشان تخیل کرده اند و مخلوط باشد بر آنچه بر حق صریح دلالت کند. تا این موضع ترجمه کلام امام فخر رازی است.

۵ و اما امام غزالی رضی الله عنه در کتاب إجماع العوام عن علم الکلام^{۳۸۵} بر همین فایده اقتصار کرده در انزال متشابهات، بلکه فایده انزال متشابهات را همین داشته لا غیر^{۳۸۶}.

۱۰ و علی هذا کلام حضرت شیخ رضی الله عنه عین این باشد، فاما چون در اسلوب تعبیر مغایرت واقع شده، لهذا قاصران از درجه ادراک توهم عناصواب کرده اند، و علی هذا تشبیهی که از برای فهم عوام جایز داشته اند همانست که شیخ فرموده که: اگر نوح جمع میان تنزیه و تشبیه می کرد و قوم خود را به هر دو دعوت می کردی اجابت او می کردند.

۱۵ و بیان آن تفصیلی طلب می کند. ببايد دانست که قوم نوح از عبده اصنام بودند و عبده اصنام دو نوع اند:

نوع اول در کمال تنزیه بودند چنانچه تنزیه [۵۲ پ] ایشان به مرتبه افراط رسیده بود که عبادت اصنام^{۳۸۷} به واسطه افراط در تنزیه واقع شد بیانش آنست که ایشان می گفتند که بر ما عبادت صانع واجب است^{۳۸۸} و صانع عالم چون در کمال تنزیه و تقدیس است ما را قابلیت و صلاحیت عبادت او نیست پس ما عبادت ملایکه که مقربان اویند می کنیم و

چون ملائیکه را نمی بینیم عبادت ایشان نیز متعذر است پس ما عبادت کواکب می کنیم که هیاکل و اجساد ملائیکه اند و هر که تقرّب^{۳۸۹} به جسد کسی کند همانا که تقرّب به روح او کرده باشد، و چون که معبود دایماً مشاهده او کند و کواکب گاهی طالع اند و گاهی غارب اند. پس از برای هر کوکبی ۵
صنمی باید ساختن تا که آن صنم را عبادت کنند و غرض عبادت کوکب است و غرض از عبادت کوکب عبادت ملائیکه است و غرض از عبادت ملائیکه عبادت صانع عالم است پس ظاهر شد که این مذهب از کمال افراط در تنزیه پیدا شد.

۱۰ نوع دوم در کمال استغراق و انهماک بودند در ملاحظه اجسام و جسمانیات، چنانچه تصور مجردات مطلقاً نمی کنند بلکه وجود مجردات را محال دانسته اند آن چنانکه مجسمه در ملت ما، و این طایفه دو نوع اند:

۱۵ نوع اوّل به وجود صانع عالم قایل بودند فاما از کمال تجسیم او را نوری در کمال عظمت می دانستند و ملائیکه را انواری چند مختلف در صغر و کبر می پنداشتند پس صنمی بغایت عظیم ساختند و او را به انواع جواهر و معادن مزین کردند و او را بر مثال صانع عالم جلّ جلاله کردند و اصنام دیگر مختلف در صغر و کبر ساختند بر مثال ملائیکه، و ۲۰ عبادت اصنام می کردند^{۳۹۰} و غرض عبادت صانع عالم است^{۳۹۱}. و قرآن مجید از حال این دو طایفه خبر داده و هو

[۵۳ الف] قوله تعالى: «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى».

نوع دوم معطل بودند و به وجود صانع عالم قایل نبودند بلکه در عالم عناصر همین کواکب را می دانستند لاغیر، و به علم نجوم و خواص ایشان بغایت عالم بودند پس رصد اوضاعی چند کردند و ملاحظات عدیده نمودند و از برای هر کوکبی صنمی ساختند که طلسمی باشد در تأثیر در امور، و از برای هر طلسمی مجوزات مخصوصه و غرایم مخصوصه در اوقات مخصوصه پیدا کردند و چون آن مناسبات را رعایت می کردند آثار عجیبه از آن طلسمات ظاهر می شد و عبادت اصنام می کردند و غرض ایشان عبادت عکواکب بود، کواکب را آله عالم می گفتند و شمس را اله الاله می نامیدند سبحان ربک رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین.

پس معلوم شد که عبده اصنام سه نوع اند:

نوع اول از افراط در تنزیه کافر شدند.

و نوع دوم از کمال تفریط در تشبیه کافر شدند.

نوع سوم از کمال بلادت و استغراق در اجسام معطل شدند و ظاهر آنست والله اعلم که قوم نوح هر سه نوع بودند و چون در علم قدیم حق تعالی چنین بود که قوم نوح ایمان نیاورند و به کفر و ضلالت بمیرند؛ لاجرم چنین تقدیر فرمود که دعوت نوح قوم خود را چنین باشد که سبب زیادت گمراهی ایشان گردد

کما قال تعالیٰ: «فلم یزدهم دعائی إلا فراراً»۔
 پس نوح گاهی دعوت به تنزیه می کرد فقط ۳۹۲، چون
 مشبّه قوم او آن تنزیه را می شنیدند ۳۹۳ از وی می رمیدند ۳۹۴؛
 و گاهی دعوت به تشبیه می کرد فقط، چون منزّه قوم او آن
 تشبیه را می شنیدند از وی می رمیدند [۵۳ پ] و آن از مکر
 الهی بود لقوله تعالیٰ: «یضلّ به کثیراً و یرهدی به کثیراً» نعوذ
 باللّٰه من مکر اللّٰه.

پس اگر نوح در یک کلام جمع می کرد میان تشبیه و
 تنزیه، هر که آن کلام را می شنید از مشبّه و منزّه، در وی
 چیزی می دید که مناسب خیال اوست آن چنانکه سابقاً از
 امام رازی نقل کردیم پس به واسطه شنیدن آن مناسب اقبال
 می کرد و قبول می نمود و فرار نمی کرد؛ ولهذا ایمان نیاورد
 به نوح علیه السّلام از قوم، إلا جماعتی قلیل، و نذا آمد: «لن
 یؤمن من قومک إلا من قد آمن»۔

پس اگر نوح جمع می کرد میان تشبیه و تنزیه در یک
 کلام، آن چنانکه محمد صلی الله علیه جمع کرد میان تشبیه و
 تنزیه در یک کلام که آیت «لیس کمثله شیء وهو السّميع
 البصیر» است البتّه ایمان به او می آوردند آن چنانکه امت
 محمد صلی الله علیه ایمان به او آوردند.

پس جماعتی که فطرت ایشان مقتضی تنزیه محض بود به
 او ایمان آوردند مثل معتزله، اگر چه به اعتزال گمراه شدند،
 فاما کافر نیستند بلکه از ورطه کفر خلاص شدند و ربقة اسلام

را در گردن در آویختند و در سلک امت اجابت داخل شدند.
و جماعتی که فطرت ایشان مقتضی تشبیه صرف بود مثل
کرامیه، ایمان به او آوردند اگر چه به واسطه تشبیه گمراه
شدند، فاما کافر نیستند بلکه از مهلکه کفر نجات یافتند و
قلاده اسلام را در گردن در آویختند و در سلک امت اجابت
در آمدند. پس غایه ما فی الباب آنست که این دو طایفه مبتدع
شدند و شر بدعت به خیر اسلام قلیل آنست.

۵

و جماعتی که فطرت ایشان در کمال اعتدال بود مثل اهل
سنت و جماعت؛ چون دیدند [۵۴ الف] که محمد صلی الله
علیه در دعوت خود جمع کرد میان تشبیه و تنزیه، سر آن را
دانستند و وضع کل شیء فی محلّه نمودند و دانستند که سر
ایراد تشبیه آنست که مردم جامد الطبع عدیم الفهم به تعطیل
نیفتند اگر چه مشبه شوند فاما ضرر تشبیه اقل است از ضرر
تعطیل بما لایتناهی.

۱۰

و جماعتی که اکابر اهل سنت بودند و میان نظر و
استدلال و کشف احوال جامع بودند، دانستند که فایده انزال
متشابهات آنست، فاما گفتند که مجرد آن موجب نسبت انبیا
به اظهار غیر واقع در لباس واقع می شود و آن امری است بغایت
شنیع، خصوصاً در الهیات، بلکه آن فایده تبعاً و عرضاً مقصود
است نه بالذات.

۱۵

۲۰

و مقصود بالذات آنست که بیان صفات باری و تجلیات او
کنند؛ زیرا که صفات دو نوع است: صفات تشبیهی و صفات

تنزیهی؛ و عقل به مجرد فکر و نظر به صفات تنزیهی می رسد، اما به مجرد فکر و نظر به صفات تشبیهی نمی رسد. و بعثت رسل از برای اظهار اموری است که عقل به مجرد به او نمی رسد مثل اموری که به معاد تعلق دارد و اثبات جنت و نار حسی حقیقی و حشر و نشر حسی حقیقی و تعیین عبادات که در آخرت نافع، و مناهی که در آخرت ضار است.

و از آن جمله صفاتی که باری تعالی به آن متصف است در نفس الأمر، فاما عقل به مجرد به او نمی رسد مثل سمع و بصر و کلام، و لهذا اکابر اهل سنت اکثر آن امور متشابهه را صفات حقیقی زاید بر ذات داشته اند کما تقدم، این در صفات حقیقی است و اما در تجلیات چون توحیدی که سابقاً در مقدمات^{۳۹۵} و امثله معلوم شد؛ لاجرم صور جمیع اشیاء عالم تجلیات او باشد آن چنانکه [۵۴ پ] در حدیث نحول مذکور شد.

و علی هذا ایراد تشبیه مطابق نفس الأمر باشد نه مجرد احتراز تعطیل است فقط، تا کذب رسول در الهیات لازم آید بضرورت دفع التعطیل، بلکه مراد اول و مقصود بالذات بیان آن نوع از صفات است غایه ما فی الباب فایده دیگر لازم اوست و آن احتراز است از وقوع عوام در تعطیل.

و اگر مراد حق آن بودی که او را به صفات تنزیهی فقط بشناسند در عقول کفایت کلی بودی زیرا که اکثر عقول علما و حکما منطبع است بر قول به صفات تنزیهی، و احتیاج به

انبیا در الهیات نبودی بلکه عقول سلیمه از ایشان در الهیات مستغنی بود، و احتیاج نبودی الا در شرایع و امور معاد فقط، و حالانکه الهیات اعظم و اشرف اجزاء نبوات است و چون رسل صلوات الله علیهم در الهیات اموری چند آوردند که عقل مجرد به آن نمی رسد معلوم شد که آن امور از جمله الهیات^{۳۹۶} است که معرفت او واجب است در علم به حق جلّ و علا. هذا نهاية الكلام فی هذا المقام والسلام.

و اما باقی کلام شیخ رضی الله عنه درین اعتراض؛ جواب از آن بغایت دقیق است و احتیاج می شود به تقدیم مقدمه ای چند که سبب تسهیل فهم گردد والله الموفق و المعین.

مقدمه: کلام در معانی کلام الله دو نوع است: نوع اول: تفسیر است و او راجع است به مدلول الفاظ از حیث لغت و صرف و نحو معانی و بیان و بدیع، و سبب نزول، و مقصود اول و بالذات اوست و هر که این معنی تفسیری را نفی کند که کلام الله معنی دیگری غیر از آن ندارد^{۳۹۷} او ملحد و زندیق است بلاشک.

نوع دوم: تأویل است به لسان اهل اشارت، و آن طریق اولیا و علماء محققین است فاما شرطی چند دارد:

شرط اول: آنست که معنی ظاهر تفسیری را اعتقاد کنند و

او را مقصود بالذات دانند^{۳۹۸}. [۵۵ الف]

شرط دوم: آنست که معنی که^{۳۹۹} به لسان اشارت

گویند مخالف قواعد اهل سنت نباشد بلکه موافق باشد اگر چه بوجه بعید متکلف باشد^{۴۰۰}.

شرط سوم: آنست که منافی و مخالف ضروریات دینی نباشد نزد علمای صاحب فهم و صاحب اطلاع، اگر چه نزد علمای بی فهم و کم اطلاع مخالف نماید.

شرط چهارم: آنست که کسی که تأویل کند صاحب دیانت باشد مثل شیخ روزبهان صاحب کتاب عرائس التأویل، و ابوعبدالرحمن سلمی صاحب حقایق التأویل و مثل ابوالحکم بن برجان و مثل شیخ محی الدین ابن العربی رضی الله عنهم؛ و صاحب الحاد و بدعت و فلسفه نباشد مثل شیخ شهاب الدین مقتول صاحب کتاب الواح و کتاب حکمة اشراق، و مثل باطنیه و حروفیه - اصحاب فضل الله حروفی - و نقطیه - اصحاب محمود پسیخانی گیلانی.

و چون این شروط محقق گردد تأویل او مسلم باشد و الآفلا. ولهذا مولانا سعدالدین تفتازانی در شرح عقاید فرموده: ^{۴۰۱} وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها و مع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض العرفان.

مقدمه: سابقاً تلویحی در جواب اعتراض ششم به آن رفته که نزد این طایفه مقرر است که جمیع اشیاء، ناطق و حی و عالم و مستبح اند و آیاتی چند و احادیثی چند در اثبات آن

مطلوب ایراد کرده شد، بنابر آن می گوئیم که: جسد بنی آدم مثلاً من حیث هو حیات ذاتی دارد که به واسطه آن حیات ذاتی [۵۵ پ] رب خود را می داند^{۴۰۲} و تسبیح او می کند، اگر چه صاحب آن به رب خود کافر است و هرگز او را تسبیح نکرده^{۴۰۳} بلکه او را نشناخته و روح او که نفس ناطقه است از این حیثیت که او شیء است و در عموم «و ان من شیء الا یسبح بحمده» داخل است از حیثیت آن شیئیّت او به رب خود عالم است و او را تسبیح می کند اگر چه او از آن معنی غافل است.

و این معنی شبیه آنست که افلاطون می گوید که: نفس به جمیع علوم عالم است و جمیع معلومات در ذات او موجود است.

و تعلم و کسب علوم عبارت از تذکر است و التفات است به آنچه در وی حاصل است و لهذا چون مسأله بطریق تعلیم در می یابد قبول او می کند و اگر در ذات خود آن را در نمی یافت^{۴۰۴} کی قبول آن می کرد، اما به واسطه تعلق به جسد و انهماک در شهوات از ذات خود غافل شده، و از آنچه در اوست نیز ذاهل گشته، پس او می داند، و نمی داند که می داند. و صوفیه این علم را فطری گویند.

و باز جسد بنی آدم من حیث تعلق الروح به حیات عرضی دارد و هر علمی که به واسطه جسد روح را حاصل شود کسبی باشد نه به آن معنی که بطریق نظر و استدلال حاصل شده،

بلکہ بہ این معنی کہ بہ واسطہٴ جسد حاصل شدہ، پس او بہ این معنی اعم از نظری باشد۔

و علیٰ ہذا جسد علم فطری دارد لاغیر، و روح علم فطری دارد من حیث انہا شیء من الأشياء المسبحة؛ و علم کسبی دارد، و جمیع اشیاء بہ علم فطری موخّدانہ خصوصاً بنی آدم۔
 ۵ «فطرة الله التي فطر الناس عليها» کلّ مولود ہو یولد علی الفطرة»۔ و بہ علم کسبی کافر می شوند «فابواه یهودانہ و ینصرانہ و یمجسانہ»۔

مقدمہ: گاہ باشد کہ [۵۶ الف] یکی از محجوبان مثل عوام اہل ایمان، و مراد از عوام درین مقام غیر اہل ولایت است کہ ارباب تجلی و کشف اند کہ ۴۰۵ از علم فطری جسد خود و علم فطری روح خود خبر ندارند، یا مثل کفار، چون یہود و نصاری و عبدة اصنام سخنی گویند و یا فعلی کنند و سبب و مبدأ آن سخن علم فطری او باشد و او را علم بہ آن علم نباشد، و کاملی صاحب کشف و تجلی مثل نبی ولی آن سخن را ۱۵ شنود یا آن فعل را بیند ۴۰۶ و داند کہ سبب و مبدأ او علم فطری جسدی آن محجوب است یا علم فطری روح او، اگر چہ او از آن بی خبر است۔ و آن کامل جواب آن محجوب بوجہی دہد کہ عبارت او دو وجہ داشتہ باشد: وجہی مناسب آن علم فطری، و وجہی مناسب آن محجوب من حیث العلم الفکری۔
 ۲۰ و آن محجوب آن وجہی کہ مناسب اوست بہ فکرت داند و او را مراد پندارد۔ و چون کاملی دیگر آن جواب را شنود وجہی

که فطری است داند و وجهی که فکری است نیز داند و گوید که آن کامل ازین جواب دو معنی خواسته: آن واین. و مردم نادان چون این دو معنی را شنوند یکی که فکری است گویند که مراد اوست، و یکی که فطری است گویند که اوبعید است یا غیر واقع است. و سبب آن عدم معرفت است به مقاصد کاملان، والسَّلام. باید که ازین مقدمات غافل نشوند که بعد ازین در أجوبة اعتراضات آتیه بکار خواهد آمدن.

۵

و چون این مقدمات در خاطر طاهر ظاهر شد، بیاید دانستن که قول شیخ رضی الله عنه در کلام نوح علیه السَّلام: انی دعوت قومی لیلاً و نهاراً، یعنی لیل تنزیه و نهار تشبیه است از [۵۶ پ] باب اشارت، نه از باب تفسیر است؛ چه تنزیه نفی مماثلت و مشابَهت است و او امر سلبی و عدمی است^{۴۰۷} پس از ذات منزّه هیچ چیزی مدرک نشد الا سلب، و اما او در حد ذات خود مدرک نشد آن چنانکه ظلمت که عبارت از شب است، و شب امری است عدمی، و در وی هیچ چیز مدرک نمی شود الا عدم ادراک؛ پس به شب تنزیه مناسب باشد.

۱۰

۱۵

و روز که عبارت از نور است امری وجودی است و خود مدرک می شود^{۴۰۸} و به واسطه او چیزها نیز مدرک می شوند.

و تشبیه کما تقدّم اثبات صفات وجودی حقیقی است مثل سمع و بصر و کلام و یدین و غیرها. و صفات وجودی ظهوری دارد پس مناسب روز و نور باشد. و قس علی هذا قوله: ثمّ اِنی اعلنتُ لهم و اسررت لهم اسراراً. اعلان تشبیه و اسرار تنزیه

۲۰

است ۴۰۹.

و اما قول شیخ رضی اللہ عنہ؛ پس دانستند علماء باللہ آنچه اشارت کرد نوح به او در حق قوم خود از ثنا و ستایش بر ایشان به زبان مذمت و بدگویی؛ چون حق تعالی تقدیر کرده بود در ازل الآزال که قوم نوح ایمان نیاورند و اصرار به کفر کنند از کمال غضب و قهر و جلال و مکر و استدراج الہی دعوت نوح چنان شد که سبب زیادتی گمراهی و ضلال ایشان گشت من قوله «یضلّ من یشاء».

پس نوح گاهی به تنزیه، فقط، دعوت می کرد و گاهی به تشبیه، فقط، دعوت می کرد، و چون کمال در جمع بود میان تشبیه و تنزیه؛ قوم نوح به علم فطری روحی و علم فطری جسدی می دانستند که کمال در جمع است میان هر دو، و اگر چه به حسب فکرت ازین معنی غافل و ذاهل بودند [۵۷ الف] و لهذا از وی فرار نمودند و اجابت دعوت او نکردند.

و چون نوح علیہ السلام از کمل رسل اولی العزم بود این معنی مخفی نباشد بر او^{۴۱۰} البتہ، پس ستایش ایشان کرد من حیث الفطرة به لسان مذمت، و من حیث الفكرة، و گفت که: من دعوت ایشان کردم در روز به تشبیه و در شب به تنزیه، پس دعوت من ایشان را زیاده نکرد الا گمراهی از حیثیت فکر و عقل که قاعدہ تکلیف است.

سؤال: اگر گویند که: رسول از برای هدایت و نجات مبعوث است نه از برای گمراهی و هلاک؛ دیگر چون تنزیه

فقط تقيید است و تحدید است، و تشبیه فقط، نیز تقيید و تحدید است^{۴۱۱} پس مقام نوح از آن منزّه باشد^{۴۱۲}.

جواب: بعثت رسل اولاً و بالذات از برای هدایت و نجات است فاما از بعثت ایشان^{۴۱۳} ثانياً و بالعرض گمراهی و هلاک بعضی لازم می آید و تنزیه فقط مرتبه عظیم است و از مراتب کمال است و تشبیه دو نوع است:

نوع اول مذموم است و آن تشبیه حق است به خلق در ذات، چنانچه مجسمه را واقع است و او کفر است اقل مؤمنان امت نوح از آن برتر است که این نوع از تشبیه به او منسوب باشد؛ چه جای حضرت نوح علیه الصلوة و السلام.

نوع دوم محمود است و مشروع است و آن تشبیهی است که سابقاً مکرر و مقرر و محرر شد فتذکر. و تشبیه به این معنی فقط، مرتبه عظیم است و از مراتب کمال است.

و اکمل ازین دو، مرتبه جمع است میان تشبیه محمود و تنزیه؛ و این مرتبه خاصه محمد است صلی الله علیه وآله و سلم، که او از نوح اکمل است و اول رسل نوح بود و آخر رسل محمد است صلی الله علیه.

شیخ رضی الله عنه درین فص فرموده که: تنزیه و تشبیه فقط فرقان است؛ زیرا که فرق است میان [۵۷ پ] هر دو، و جمع میان هر دو قرآن است و لهذا ما اختص بالقرآن الآ محمد صلی الله علیه وآله وسلم و هذه الأمة التي هي خیر امة اخرجت الناس. پس «لیس کمثله شیء» جمع کرد میان هر دو، و آن

قرآن است کما تقدّم سابقاً فافهم.

و اما توجیه قول شیخ آیة «لن نوّمن حتّٰی نوّتی مثل ما اوتی رسل اللّٰه أعلم حیث یجعل رسالته» بطریق اشارت امری است عجیب و طرحی است غریب، و منکران بی فهم و کم علم درین باب طعن کلی کرده اند و قبل از شروع در تحقیق آن، بعضی از کلام شیخ را از باب اشارت نقل کنیم^{۴۱۴} تا توطیہ ای باشد از برای تحقیق آن، و اللّٰه الموفّق.

شیخ رضی اللّٰه عنه در باب رابع و خمسین از فتوحات مکیه فرموده که: اصحاب ما اصطلاح نکرده اند در آن چیزی که در شرح کتاب اللّٰه آورده اند^{۴۱۵} الاّ به تعلیم الهی، و علماء رسوم آن را ندانستند پس اگر از ایشان سؤال کنی که شرح آن چگونه است؟ گویند که: او مانند قال است آن چنانکه اگر کسی از امری از امور ضیق الصدر باشد و در وی متفکر باشد و شخص دیگر شخصی را ندا کند که یا فرج، آن کسی که ضیق الصدر بود آن را بشارتی گیرد و گوید که: فرج اللّٰه عنی هذا الضیق. آن چنانکه رسول صلی اللّٰه علیه وآله وسلم کرد که در حالت مصالحه با مشرکین چون او را از دخول مکه منع کردند، یکی از مشرکین نزد او آمد و نام او سهیل بود پس رسول صلی اللّٰه علیه وسلم گفت: سهل الأمر؛ و حالانکه پدر آن کس او را سهیل از برای آن نام نکرد که آن امر سهل شود بلکه او را اسم علم ساخت تا آنکه او به آن اسم معروف شود و از دیگران ممتاز گردد.

و چون معنی اشارت نزد شیخ آن باشد پس معلوم شد که معنی ظاهری آیت مقصود بالذات است و این معنی که شیخ فرموده از قبیل اشارت است و علی هذا [۵۸ الف] کسی که از اهل مشاهده وجود حق باشد^{۴۱۶} و تجلی او در اشیاء و ظهور او در اشیاء بیند^{۴۱۷} آن چنانکه سابقاً مقرر شد و محرر، و او درین فکر مستغرق باشد و قول رسول صلی الله علیه [که گفت]: «هذه يدالله» و اشارت به دست خود کرد در ضمیر او باشد، و قوله تعالى «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» و «إن الذين يبایعونک إنما يبایعون الله» و «فأجره حتی یسمع کلام الله» و «من یطع الرسول فقط اطاع الله» ضمیر^{۴۱۸} او باشد، و قوله صلی الله علیه عن ربه «كنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله» حال او باشد، و وحدت وجود آن چنانکه سابقاً مقرر شد مشهود او باشد و درین مجموع فرو رفته باشد چنانچه غیر آن بر دل او لایح نشود و این آیت را تلاوت کند یا از کسی دیگر شنود بلاشک و شبهه در فهم منیر او آید که رسل الله، الله اند.

و توجیه آن بطریق نحو آن باشد که شیخ فرموده است و تفصیل او آنست که: «إذا جاءتهم آية.» یعنی چون آید به ایشان آیتی، قالوا، گفتند ایشان، لن نؤمن، هرگز ایمان نیاوریم، حتی نوتی، تا آنکه داده شویم، مثل ماوتی، مانند آنچه به او داده شد یعنی رسول را صلی الله علیه، رسل الله، یعنی رسل الله عین الله اند آن چنانکه در جواب اعتراض

اول بیان کردیم در معنی «سبحان الله من اظهر الأشياء و هو عینها» فتذکر اعلم حیث يجعل رسالته، یعنی او اعلم است به آن جایی که رسالت خود می کند.

و محصل سخن آنست که کلام کفار تمام شد درین قول که «لن نؤمن حتی نوتی مثل ما أوتی رسل الله». و چون «أوتی» فعل «مالم یسم فاعله» است مفعولی [۵۸ پ] که قایم مقام فعل است ضمیر عاید به رسول است، أتى نؤمن بالآية حتى نوتی مثل ما أوتی هذا الرسول المبلغ اياها، أتى بالآية. و «رسل الله الله» جمله دیگر باشد چنانچه «رسل الله» مبتداء باشد و «الله» خبر او، و «اعلم» خبر مبتداء محذوف باشد یعنی هو اعلم.

این وجه اشارت است درین آیه، و او مفید تشبیه است زیرا که بودن رسل الله عین الله تشبیه است اما نه از حیثیت جسم و روح و ماهیت ممکنه، بلکه از حیثیت وحدت وجود، کما تقدم فافهم.

و وجه تفسیر در آیت آنست که مفعولی که قایم مقام فاعل است «رسل الله» است و «الله» مبتداء است و «اعلم» خبر او. و این وجه مفید تنزیه است زیرا که بودن رسل الله غیر الله من حیث الماهية الممكنة جسداً و روحاً عین تنزیه است.

پس این آیت به معنی اشارتی و به معنی تفسیری^{۴۱۹} تنزیه در تشبیه و تشبیه در تنزیه باشد، و علی هذا حضرت شیخ از طعن قاصران مبراً و معراً باشد و سبب طعن ایشان عدم

اطلاع است بر حقایق و معارف این طایفه، والسلام.
 جواب اعتراض پنجم: لفظ مکر در چند^{۴۲۰} موضع از کلام الله
 واقع شده و به الله مضاف کرده^{۴۲۱}، كما قال: «ومكروا و
 مكر الله والله خير الماكرين».

وقال الله تعالى: «أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم
 الخاسرون».

و مکر الله تعالی نه از قبیل مکر بنی آدم است؛ چه مکر
 بنی آدم مکر قبیح است که سبب فریب دادن مردم می شود به
 اینکه چیزی چند بنماید که غیر واقع باشد تا مردم به آن مغرور
 شوند و در امر غیر ملایم واقع شوند، و آن در^{۴۲۲} حق باری تعالی
 محال است فاما نمودن چیزی که در واقع خلاف اوست تا آن
 کس مغرور شود در حق باری تعالی محال نیست [۵۹ الف] بلکه
 واقع است و در حق بنی آدم اسم مکر به آن بلکه واقع است و در
 حق باری به آن نمودن. قال تعالی: «سنتدر جهنم من حیث
 لا یعلمون» و أملی لهم إن کیدی متین * ایحسبون انما نمدهم به
 من مال و بنین نسارع لهم فی الخیرات بل لا یشرعون». و قال الله
 تعالی: «انما نملی لهم لیزدادوا إثماً».

و چون به موجب توحید ذاتی و وحدت وجود که سابقاً
 مقرر و مبرهن شد حق تعالی عین اشیاء است و با همه است.
 و قوله تعالی: «وهو معکم اینما کنتم» * ما یكون من نجوى ثلاثة
 الآ هو رابعهم» الآیة، اشارت به این معنی است پس دعوت به
 حق تعالی مجرد معرفت باشد، نه آنست که او از جایی مفقود

است و در جایی موجود است ۴۲۳.

و دعوت عبارت ازین است که مدعورا از آنجا که حق در او مفقود است به آن جایی که حق در او موجود است ۴۲۴ دعوت کنند؛ چه حق تعالی در همه جا و با همه شیء موجود است زیرا که او مبدأ جمیع آثار است و احکام، ۵
کما تقدّم. و چون که مرسل و مرسلٌ الیه و رسول و رسالت و داعی و مدعوالیه ۴۲۵ و مدعو و دعوت طلب چهار چیز می کنند و حالانکه به حسب توحید ذاتی همه یک شیء اند؛ لاجرم آن نمودنی باشد مخالف واقع، اگر کسی از نادانی تعدّد حقیقی گمان برد همانا که دعوت در حق او مکر باشد ۴۲۶.

۱۰ و اگر کسی از کمال عرفانی داند که تعدّد حقیقی نیست بلکه موجود حقیقی یکی است و وجود و اعتبارات و نسب به ماهیات مختلفه مختلف است و به هر وجهی و اعتباری حکمی دارد و دعوت از وجهی به وجهی و از اعتباری به اعتباری واقع است پس دعوت در حق او مکر نباشد، فاما ۱۵
دعوت ازین حیثیت که طالب تعدّد است در اول [۵۹ پ] نظر مکر است تا آنکه که توفیق رفیق او شود و به عین تحقیق وجوه و اعتبارات را مشاهده کند ۴۲۷ آنگاه حیثیت مکر زایل شود، و شیخ دعوت را به آن اعتبار مکر گفته، ولا محذور فیه، فافهم والله اعلم.

۲۰ و قول شیخ رضی الله عنه که: قوم نوح در مکر خود گفتند که بتهای خود را ترک مکنید، تا آخر، اشارت است به ظهور

حق در اشیاء، چنانچه سابقاً در وحدت وجود و توحید ذاتی مقرر شد. و اشارت است به علم فطری جسدی و روحی که پیش ازین محرر شد.

و علی هذا لسان حال دعوت چون به مکر که نمودن تعدد است کما تقدم دعوت کرد لسان حال وحدت از حیثیت خود به موجب علم فطری ایشان از ایشان به گفتار قولی سر برزد و ایشان من حیث الفكرة ازین معنی غافل و ذاهل اند آن چنانکه در مثل مشهور است که: زمین به میخ گفت که چرا مرا بشکافی؟ میخ به او گفت که از کسی سؤال کن که مرا می گوید. قالت الأرض للوتد لِمَ تشقنی^{۴۲۸}؟ قال: سئل من یدقنی. این سؤال و این جواب راه انسان فهم می کند و میخ و زمین از آن بی خبراند همچنین این معنی را از قوم نوح، کامل مشاهده تجلی وحدت در می یابد و ایشان ازین معنی بی خبر و بی شعوراند.

و چون حق تعالی مبدأ آثار و احکام جمیع اشیاء است و به سبب آن مبدائیت با همه اشیاء مقارنت و معیت دارد خواه مسجد و خواه دیر و بتخانه، خواه کعبه و خواه بت، کما تقدم فی وحدة الوجود؛ لاجرم در هر عابدی و هر معبودی وجهی خاص دارد کما تقدم. پس عارف کامل حق را در همه اشیاء مشاهده می کند «ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله فیہ» اشارت به این [۶۰ الف] معنی است، و اگر یک شیء از اشیاء از وی خالی و عاری می دارد همانا که او را از معرفت به حق آن

مقدار فوت می شود که در آن شیء بود.

- سخن شیخ را به آن محمل صحیح باید حمل کرد نه به آنکه از وی لازم آید که بت پرستی حق است نعوذ بالله من ذلک، و علی هذا فطرت بت پرست اله حق نمی داند «فطرة الله التي فطر الناس عليها.» اگر چه بت پرست ازین معنی به ۵
- حسب فکرت غافل است و بی خبر، و فطرت او من حیث هی حق را در جمیع اشیاء مشاهده می کند و فکرت او من حیث هی همه اشیاء را غیر مطلق و مباین محقق مرحق را می داند پس فکرت او بت را من حیث المغایرة می بیند و حق تعالی را ۱۰
- من حیث وجهة الخاص، کما تقدم^{۴۲۹}، عبادت می کند و تسبیح به حمد او می کند، و «إن من شیء الا یسبح بحمده» حتی الکافر من حیث فطرته فانه شیء من الأشیاء، و إن کفر به من حیث فکرتة فالکافر یسجد لله من حیث فطرته طوعاً و من حیث فکرتة کرهاً والله یسجد من فی السماوات و فی الأرض طوعاً أو کرهاً» اشارت به این معنی است فافهم ولا تتوهم والله ۱۵
- سبحانه اعلم.

- جواب اعتراض ششم: چون قوم نوح من حیث الفطرة عالم اند به حقایق اشیاء، و مسبح اند مر باری تعالی را، و مانع ایشان از شعور به آن امر فطری تعلق جسدانی و ارتباط هیولانی که موجب فکرت رؤیت که سائر معارف فطریه است^{۴۳۰} بود؛ ۲۰
- لاجرم چون غرق شدند آن علاقه منقطع شد پس شعور به علوم فطریه و معارف جبلیه ایشان را واقع شد و «بدالهم من الله

مالم یكونوا یحتسبون» حق تعالی در حق کافر فرموده: «فكشفتنا عنک غطاءک — یعنی جسدک — [۶۰ پ] فبصرک الیوم حدید». و لهذا کفار بعد الموت صدق انبیا می دانند و حق تعالی را کماینبغی للبشر می شناسند، و معلوم می کنند که آنچه در دار دنیا اعتقاد کردند همه باطل بود و حق خلاف او بود، فاما آن علم در آن وقت سبب نجات از جهنم نمی شود بلکه سبب کمال حسرت و ندامت می شود نعوذبالله من ذلک. و لهذا یوم قیامت را یوم التغابن و یوم الحسرة نام است.

۱۰ پس قوم نوح بر این تقدیر در بحار علم بالله غرق شدند اگر چه سبب سعادت اخروی نشود، اما علم ایشان بعدالموت فطری جبلی است فقط، و رایحه ای از علم فکری ندارد؛ چه علم فکری موقوف تعلق به جسد است.

سؤال: اگر گویند که: قوله تعالی «من کان فی هذه أعمى فهو فی الآخرة أعمى و اضلّ سبیلاً» منافی این معنی است.

۱۵ جواب: مراد آنست — واللّه اعلم — که هر که درین عالم دنیوی شقی بود یعنی متّصف بود به اسباب شقاوت، در آخرت شقی خواهد بود بلکه از آن بدتر؛ چه او در دنیا شقی بالقوة بود از جهت اتصاف^{۴۳۱} او به اسباب شقاوت، فاما معذب نبود و در آخرت شقی بالفعل است؛ چه او معذب است. واللّه سبحانه و تعالی اعلم بمراده نعوذبالله من حال الأشقیاء^{۴۳۲} حالاً و مآلاً.

- و چون قوم نوح را آن علم فطری که در ذات ایشان کامن بود^{۴۳۳} ظاهر شد و خدا را به او شناختند و دانستند که او مبدأ آثار و احکام است علی الاطلاق، هر آینه در وی فانی شوند؛ چه علم به توحید موجب نفی تعدد است اگر چه آن علم در آن^{۴۳۴} حالت سبب نجات نگردد. و چون حال حصول این علم^۵ به این اسلوب [۶۱ الف] مرایشان را قیاس کرده شود^{۴۳۵} به حال ایشان در دنیا که عدم علم بود و کفر و معصیت بود البتہ حال حصول علم هر چند که سبب نجات نشود از حال عدم حصول او ارفع و اشرف است. پس غرق ایشان و عدم خروج ایشان از آب رحمتی عظیم باشد؛ چه اگر بیرون می آمدند به انواع کفر و عصیان مشغول می شدند، قال اللہ تعالی: «ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه». پس گناهان ایشان زیاده تر می شد و مستحق عذاب می شدند که از آن عذاب که بعد از غرق در اویند اشد و اعظم باشد. و دیگر اگر بیرون می آمدند^{۴۳۶} از ظهور علم فطری جبلی به حق تعالی و به خود محروم می شدند. ولہذا شیخ رضی اللہ عنہ فرموده که: اگر ایشان را به ساحل طبیعت، یعنی جسد عنصری بیرون می آورد یعنی غرق نمی کرد ایشان را از آن منزلت رفیعہ فرو می آورد، و علی ہذا فلا إشکال بعد العلم بحقیقة الحال^{۴۳۷}.
- ۲۰ جواب اعتراض ہفتم: حمد حق بنده را ظاهر است در وی اشکال نیست، فاما عبادت حق بنده را خالی از اشکالی نیست، و معنی آن از معنی «عبادت» ظاهر می شود.

عبادت در لغت اطاعت و انقیاد است^{۴۳۸} از برای امر مطاع، و چون اولیا اطاعت امر حق تعالی کما ینبغی نموده اند حق تعالی نیز اجابت دعای ایشان کرده، و هر چه از وی طلب کردند روا داشته، کما ورد فی الحدیث: «رب اشعث اغبر ذی طمرین لایؤبه لواقسم علی الله لأبره». و قبول داشتن سخن و روا داشتن مطلوب اطاعت است بلا شک.

قال ابوطالب لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ما اطوع لك ربك يا محمد؟ فقال له رسول الله صلعم: و أنت يا عم ان اطعته اطاعك.

و میان امر و دعا [۶۱ پ] در معنی فرقی نیست^{۴۳۹} اگر چه به حسب اصطلاح طلب فعلی از اعلیٰ به ادنی امر است کقوله تعالیٰ: «اقمتم الصلوة.» و از ادنی به اعلیٰ التماس و دعا، کقوله: «رب اغفر لی و لوالدی.» و امثال امر به صلوات طاعت است و امثال او به مغفرت نیز طاعت است و طاعت عبادت است.

و چون معنی ظاهر شد امر لفظ آسان باشد فاما از غرابتی خالی نیست و در علم بدیع این نوع را مشاکله گویند؛ زیرا که طاعت حق بنده را عبادت نگویند^{۴۴۰} بلکه اجابت گویند، فاما چون در صحبت شیء آمد که از وی به عبادت تعبیر می کنند او را نیز بطریق مشاکله عبادت گفت. کما قال تعالیٰ: «تعلم ما فی نفسی ولا أعلم ما فی نفسک». پس لفظ نفس بر حق اطلاق کرد. قال الشاعر:

قالوا اقترح شيئاً نجدلك طبخةً * قلت اطبخوا الی جبةً و قميصاً
پس لفظ طبخ بر خیاطی اطلاق کرده و علی هذا لا اشکال إلا
عند الجهال، و السلام.

جواب اعتراض هشتم: مراد از غذا چیزی است که سبب بقای
وجود گردد خواه آن چیزی حسی باشد مثل اطعمه و اشر به، و
خواه معنوی. و چون سبب وجود و بقای بنده ذات حق است
زیرا که او کما تقدم مبدأ آثار و احکام است لاجرم او غذای
ما باشد و چون در ظهور خالقیت و رازقیت و مصوریت و
بالجملة جميع اسماء افعال مثل مبدع و موجد و مکون،
بی مخلوق و مرزوق و مصور و مبدع و موجد و مکون ثبوتی ندارد
لا تقدیراً و لا وجوداً، هر آینه ما سبب وجود و بقای آن اسماء
باشیم پس ما غذای او باشیم در ثبوت اسماء افعال. و حينئذ
فلا اشکال اگر چه این عبارت نیز از غرابتی خالی نیست،
والله اعلم. [۶۲ الف]

جواب اعتراض نهم: بدان — جعلک الله من اهله — که آن
چنانکه حق تعالی مبدأ آثار و احکام ماهیات خارجیہ است او
مبدأ آثار و احکام ماهیات ذهنیه است، نیز آن چنانکه من
حيث المبدئية مقارن ماهيات خارجيه است كذلك من حيث
مبدئية للآثار و الأحكام الذهنية او مقارن ماهيات ذهنية است
فهو مع الموجودات الذهنية كما هو مع الموجودات الخارجية
بلا فرق.

و چون اعتقادات بنی آدم در حق باری تعالی مختلف

است هر آینه صور معلومیت او^{۴۴۱} در ذهن مختلف باشد؛ چه صورت معلومیت حق در ذهن فلسفی مثلاً آنست که او موجب است و به سمع^{۴۴۲} و بصر و کلام متصف نیست و صفات او عین ذات اوست وجوداً و مفهوماً.

و صورت معلومیت او در ذهن اشعری بر عکس اینست و هکذا سایر صور که در اذهان سایر بنی آدم است و هر صورتی از آن صور ذهنیه مجالی و مظاهر او باشند در ذهن، آن چنانکه موجودات خارجی مجالی و مظاهر او یند در خارج.

و چون که او در حدّ ذات خود از جمیع قیود و حیثیات مطلق است و بی قید است و به حسب قوایل مقید می شود آن چنانچه در مثال نور آبگینه های مختلفه الألوان والأکوان گفته شده؛ لاجرم عارف محقق حق را آن چنان اعتقاد می باید کرد که^{۴۴۳} او بذاته ظاهر است در جمیع صور اعتقادی، و هیچ صورتی از وی خالی نیست با وجودی که او از جمیع لوازم و توابع آن صور در حدّ ذات خود منزّه و مقدّس است و هر کسی او را بقدر استعداد و طاقت خود دانسته، و اوست که به صور جمیع اعتقادات ظاهر شده، پس هیچ اعتقادی از وی خالی نباشد، اما او در اعتقادی [۶۲ پ] محصور نیست. پس ذهن و فهم این چنین عارف هیولانی که در حدّ ذات خود مطلق و بی رنگ و بی قید و بی صورت است و به جمیع صور اعتقادات متلبّس می شود و هیچ منافاتی و مابینتی به هیچ صورتی از صور اعتقادات ندارد.

و علی هذا حق تعالی در روز قیامت در صور تجلی کند، و در بعضی از صور او را انکار کنند، و در بعضی از صور اقرار کنند. آن عارف که در دنیا او را به صورتی از صور مقید و محصور نمی دانست بلکه او را در جمیع صور مشاهده می کرد^{۴۴۴} در آخرت او را در جمیع آن صور بشناسد و در هیچ صورتی او را انکار نکند؛ چه آن صوری که حق تعالی در وی تجلی می کند در روز قیامت، صور معتقدات است پس هر کسی که صورت معتقد خود دید^{۴۴۵} به او اقرار می کند و الا انکار می کند^{۴۴۶}، و عارف مطلق الاعتقاد هیولانی فهم صور معتقدات را کما کان فی الدنیا قایلاً لها کذلک یکون فی الآخرة معراً بها، واللّه اعلم.

جواب اعتراض دهم: بدان — جعلک الله من اهل الیقین — که عُقلا و اصحاب تقلید حق را آن چنان تصور کرده اند که مناسب فهم و ادراک ایشان است. پس ایشان به حسب فهم و ادراک خود سعی کلی نموده اند و صورتی در ذهن خود راست داشته اند و آن صورت را از چیزهایی که نزد ایشان بداست منزّه و مقدّس کرده اند و به چیزهایی که نزد ایشان خوب است موصوف ساخته اند. پس در حقیقت آن صورت مصنوع و مخترع ایشان است و مجعول و مفعول ادراک و فهم ایشان است.

و اگر در معتقدات هفتاد و سه فرقه اسلامیّه تأمل کنی [۶۳ الف] و در معتقدات فرق یهود و نصاری و مجوس و عبده اصنام و صابین نظر شافی نمایی، این معنی نزد تو ظاهر

می شود؛ چه هر یکی از این فرق به حسب قابلیت و فهمی که دارند حق را به وجهی تصور کرده که نزد او مستحسن است و دائماً حمایت و رعایت آن معلوم خود می نماید و بدیها را از وی نفی می کند و خوبیها را به وی نسبت می کند و معلوم غیر خود را نفی می کند و بدیها را [به وی نسبت می کند] و خوبیها را از وی نفی می کند، «ولایزالون مختلفین - الآ من رحم ربک» و هم الأنبیاء والأولیاء و الرّاسخون فی العلم^{۴۴۷}؛ زیرا که انبیا و وارثان ایشان از برای حق صورت معلومه و حقیقتی خاصه از پیش خود اختراع نکرده اند بلکه عقول و اذهان و افهام خود را از فکر مطهر ساخته اند و توجه به تعریف الهی کرده اند کما قال الله تعالی: «قل انما اتبع ما یوحی الّی».

وقال علیه السّلام: «لا أُحصى ثناء علیک أنت کما اثنت علی نفسک».

پس حق تعالی را به نظر و فکر نشناخته اند تا معلوم ایشان مصنوع ایشان باشد بلکه حق را به تعریف الهی، إِمّا بالوحي للأنبیاء أو بالالهام للأولیاء شناخته اند.

و چون این مقدار معلوم شد کلام شیخ ظاهر و زاهر باشد و چون صورت مجعوله به فکر، ممکن از ممکنات است و موجودی از موجودات ذهنیه است لاجرم حقیقت او در علم الهی ثابت باشد و وجود او در ذهن به واسطه مبدائیت حق است کما تقدّم، که حق مبدأ آثار و احکام ذهنیه و خارجیّه

است. ۴۴۸ لهذا شیخ فرمود که: رحمتِ الهی حق، مخلوق [را] در اعتقادات عین ثابتہ دید پس او را رحمت کرد به ایجاد، [۶۳ پ] یعنی او را موجود گردانید در اذهان معتقدین.

و چون وجود حق در اذهان و افہام بقدر استعداد اذهان و

- ۵ افہام است نہ بہ حسب ذات منزہۃ مطلقۃ اوست لهذا مختلف الظہور شد ۴۴۹ بہ حسب اختلاف قابلیتات اذهان و افہام؛ و نزد ہر قومی بہ مقدار قوۃ ادراک ایشان ظاہر شد، و لهذا فرمود کہ: «أنا عند ظنّ عبدی بی». یعنی: من نزد بندہ ظاہر می شوم بہ حسب کمال او، نہ بہ حسب ذات خودم، «فلا یظنّ بی إلاّ خیراً» یعنی: پس گمان نبرد بہ من الاّ بہ ۱۰ خیر ۴۵۰. و این معنی از جنید است ۴۵۱ رضی اللہ عنہ: «لون الماء لون انائہ». یعنی: رنگ آب رنگ ظرف است؛ چہ آب در حدّ ذات خود رنگ مخصوص ندارد و بہ رنگ ظرفها ظاہر می شود آن چنانکہ ذات مطلقۃ حق تعالی در حدّ حقیقت خود از جمیع قیود ۴۵۲ و لوازمی کہ اذهان و افہام در ۱۵ وی تصوّر کردہ مطلق است و بہ حسب قابلیتات اذهان و افہام ظاہر می گردد.

پس حقی کہ در دل گنجیدہ است آن حق است کہ

اذہان و افہام او را تصوّر کردہ اند، نہ آن حق است کہ ذات او

- ۲۰ مطلق است و او مبدأ آثار و احکام ذہنیہ و خارجیہ است؛ چہ

او عین جمیع اشیاء است کما تقدّم، و در شیء نمی توان

گفت ۴۵۳ کہ او در خود می گنجد یا نمی گنجد؛ زیرا کہ در

گنجیدن و عدم گنجیدن مغایرت شرط است.

پس الهی که در دل گنجیده است اله معتقد است کما قال^{۴۵۴}: «[لا یسعی ارضی ولا سمائی] و یسعی قلب عبدی

المؤمن.» نه الهی که او در خارج موجود است و مبدأ اشیاء است؛ چه او منزّه^{۴۵۵} و مقدّس از حلول است در دل. و چون

اله معتقدات مظهر اوست لهذا آلت ملاحظه او واقع شد؛ زیرا که صورت ذهنیه آلت ملاحظه امور خارجیه است. [۶۴ الف]

جواب اعتراض یازدهم: بدان - جعلک الله من اهل المشاهده - چیزی که به ذات خود قایم باشد و در قیام خود به

محلی یا موضوعی محتاج نباشد ذات حق است فقط، و آنچه او را نزد علماء رسوم جوهر خوانند نزد این طایفه موجود نیست،

بلکه او امری است موهوم، و حقیقتی است معدوم، و عالم من اوله الی آخره مجموع اعراض است.

سؤال: اگر گویند که عرض بنفسه قایم نشود و البته او را موضعی^{۴۵۶} می باید که آن عرض در وی حال شود و به او قایم

شود. جواب: عدم قیام عرض بنفسه مسلم است اما آنکه او را موضعی می باید که به او قایم شود، یا حلول او^{۴۵۷} در او مسلم

نیست بلکه عرض را چیزی می باید که او به ذات او قایم باشد و سبب قیام عرض گردد، اما حلول او در او لازم نیست، و آن

چیزی که سبب قیام عرض است ذات حق است و لهذا عرض بیش از یک آن در خارج موجود نمی باشد، نعم اگر عرض در

خارج بیش از یک آن موجود می شد او را موضعی می بایست که در وی حال شود و سبب قیام به او دو و سه و چهار آن، و اکثر من ذلک در خارج باقی باشد؛ اما چون عرض در خارج بقا ندارد بلکه آن وجود آن عدم است او را به موضعی احتیاج نیست بلکه او را به قیومی احتیاج است که در آن وجود او در ۵ خارج سبب ظهور او گردد لا غیر؛ و آن قیوم ذات وجود مطلق است.

پس ما را به جزء لایتجزی احتیاج نباشد و به هیولی و صورت جسمیه هم احتیاج نیست، و اعراض در یکدیگر حال اند و با یکدیگر مجاوراند و مقوم^{۴۵۸} مجموع ذات حق ۱۰ است، و وجود ایشان در خارج یک آن بیش نیست، و در آن وجود معدوم [۶۴ پ] می شوند. پس آن هم ظرف وجود است و هم ظرف عدم است، نعم اگر وجود عرض در آنی بودی و عدم او در آنی دیگر بودی البته در آن محتاج بودی به موضعی که در وی حال شود و سبب قیام او گردد، و لیس الأمر ۱۵ کذلک.

و تجدد اعراض به دو طریق است:

اول: آنست که عرض معدوم شود، و عرضی دیگر مثل او موجود گردد.

دوم: آنست که یک عرض معدوم شود و باز بعینه موجود شود و چون وجودین متغایراند؛ لاجرم آن عرض نسبت به هر موجودی غیر خودش باشد نسبت به وجودی دیگر. پس صادق ۲۰

باشد که عرض موجود^{۴۵۹} در آنِ ثانی غیر آن عرض است که موجود بود در آنِ اول، لا اختلاف الوجودین، و عین آن عرض اول است؛ زیرا که اوست که اولاً موجود بود و بعده معدوم شد آنگاه باری دیگر موجود گشت.

۵ و علی هذا اعتراض مجاب باشد به این وجه که مکلف در دنیا بعینه همانست که در آخرت معاد شد نه غیر او، تا لازم آید که مکلف در دنیا غیر مثاب و معاقب است در آخرت.

تتمه: چون صفت جمال وجود عالم طلب می کند، و صفت جلال عدم عالم اقتضا می کند هر آینه عالم در هر آنی به صفت جلال و قهر و غلبه احدیت معدوم شود و به صفت جمال و رحمت و غلبه واحدیت باز موجود می شود و هکذا الی ابدالآباد الی غیر النهایة.

۱۰ و طایفه اشاعره که معظم اهل سنت و جماعت اند به تجدّد اعراض قایل اند و بر قواعد ایشان لازم می آید که جواهر نیز متجدّد شوند مانند اعراض.

۱۵ بیانش آنست که ایشان اولاً به این رفته اند که علت احتیاج ممکن به مؤثر حدوث است نه امکان، خلافاً للفلاسفه، و چون ازین معنی لازم آید^{۴۶۰} که عالم بعد از آنکه موجود شد او را [الف ۶۵] احتیاجی نماند به باری تعالی، چنانچه اگر عدم باری جلّ و تعالی عن ذلک علواً کبیراً فرض کنند عدم او وجود عالم را مؤثر نیاید زیرا که احتیاج عالم به او در حدوث بود و چون حادث شد احتیاج نماند؛ لهذا به تجدّد اعراض قایل

شدند و گفتند که: جواهر محتاج اند به اعراض در وجود یا در بقا یا در تشخیص، و علی کلّ حال وجود جوهر بی عرض محال است، پس جوهر دائماً به عرض محتاج است و عرض دائماً متجدّد است پس عالم دائماً محتاج باشد به باری تعالی، و یک آن از وی استغنا ندارد.

۵

و این حقیر خاکی می گوید که: چون جوهر در وجود یا در بقا یا در تشخیص به عرض محتاج است پس وجود جوهر یا بقای او یا تشخیص او در هر آنی متجدّد می شود^{۴۶۱} آن چنانکه وجود عرض متجدّد شود؛ زیرا که هذا الجوهر مثلاً ولتکن^{۴۶۲}

۱۰

«ج» در وجود خود محتاج است به علت تامه که مجتمع است از چند چیز، ولتکن تلک الاجزاء «ا. ب. ج. د» مثلاً، و آخر آن اجزاء که به او علت تامه کامل گردد هذا العرض است، ولتکن «د» پس هر گاهی که هذا العرض که «د» مثلاً معدوم شد و هذا العرض الآخر که «ه» مثلاً موضع «د» شود و

۱۵

جزء آخر علت تامه گردد، هر آینه آن علت تامه معدوم شود^{۴۶۳} و علت تامه دیگر پیدا شود؛ زیرا که کلّ به عدم جزء معدوم شود، چه «ا. ب. ج. د» علتی تامه منفرد است و «ا. ب. ج. ه»

«ه» علت تامه منفرد است غیر اول کمالایخفی، و چون علت تامه معدوم شود لازم است که معلول نیز که وجود جوهر

۲۰

است مثلاً معدوم گردد، و الا یلزم وجود المعلول مع عدم علّة التامه، وهو محال لان عدم العلة علّة لعدم المعلول بلاشک. و چون علت تامه دیگر متحقق گردد معلولی دیگر موجود شود و

الآ يلزم تخلف المعلول عن علّة التامة وهو محال.
 پس از تجدد عرض، تجدد علت وجود جوهر لازم می آید و
 از تجدد علت وجود جوهر، تجدد وجود جوهر لازم می آید
 ضرورة [۶۵ پ] وهو المطلوب.

سؤال: اگر گویند که جوهر به عرض ما محتاج است نه به
 عرضی معین، و از تجدد عرض ما تجدد جوهر لازم
 نمی آید ۴۶۴.

جواب: چون عرض جزء علت گردد بالفعل، البتّه متعین
 متشخص خواهد بود زیرا که عرض ما در خارج موجود نیست
 الا در ضمن افراد که هذا العرض و ذلك العرض است اعنی
 اعراض متعیّنه متشخصه، و آن عرض معین و مشخص جزء
 علت تامة می شود نه عرض ما، و السلام.

جواب اعتراض دوازدهم ۲۶۵: بدان — جعل الله قلبك بيته
 المعمور — که نبی من حيث قربته الى الله و تخلقه باخلاقه و
 قعوده على بساط أنسه في مقعد صدقه و اخذه منه بلا واسطة هو
 وليّ، و من حيث تبليغه ما أمر به هو رسول و نبی. و شك
 نیست که طرف قرب به حق و اخذ از وی بی واسطه اشرف
 است از طرف پیغام رسانیدن؛ زیرا که طرف اولی جهت حق
 است و طرف دوم جهت خلق. و هذا ظاهر لا يحتاج الى
 زیادة بیان و المباحث معاند اوبلید، و السلام.

جواب اعتراض سیزدهم: بدان — رزقك الله النظر الى وجهه
 الکریم — که چون باری تعالی مبدأ جمیع آثار و احکام است

و او ازین حیثیت مقارنت و معیت دارد به جمیع اشیاء، و از حیثیت معیت عین جمیع اشیاء است کما تقدّم سابقاً فراجعہ و تذکر؛ لاجرم قول به اینکه او عین عیسی بن مریم است فقط، و حصر او در وی موجب تقييد و حصر است^{۴۶۶} و ازین چند فساد لازم می آید:

۵

اول: کذب؛ زیرا که او عین همه اشیاء است نه عین عیسی فقط.

دوم: حلول یا اتحاد یا تجسیم باری تعالی لازم می آید و آن کفر است بلاشک.

۱۰ سیوم: قلب حقایق؛ چه حقیقت باری تعالی واجب الوجود است [۶۶ الف] و مطلق الوجود است و حقیقت عیسی علیه الصلّاة و السّلام ممکن الوجود است و وجود مقید؛ پس حصر وجود حق در ذات عیسی کفر باشد و السّلام.

جواب اعتراض چهاردهم: بدان — جعل الله لك طريقاً موصلاً

۱۵ إلیه — که امر و فرمان الهی دو نوع است:

نوع اول: امر کلام تشریعی، که به واسطه رسل و انبیا علیهم السّلام واصل می شود.

نوع دوم: امر ارادی ایجادی که به مجرد اراده ظهیر می یابد. و اگر امر ارادی موافق امر تشریعی می شود مکلفان

۲۰ امر تشریعی را قبول می کنند و به جای می آورند^{۴۶۷} و الا فلا؛

پس عصیان امر تشریعی ممکن است بلکه واقع است فاما عصیان امر ارادی محال است و جمیع عالم مطیع امر ارادی اند

خواه جماد و نبات، و خواه حیوان و انسان و ملک و جنّ و شیاطین، و خواه کافرین، و خواه مؤمنین؛ زیرا که مراد حق هرگز متخلف نمی شود.

و چون صفات حق دو نوع است^{۴۶۸}: صفات جلالی و قهری، و صفات جمالی و لطفی. و هر دو نوع مظاهر و مجالی دارند؛ چه مظاهر جلال و قهر کفاراند و مظاهر جمال و لطف مؤمنان اند؛ لاجرم اسباب شقاوت و اسباب سعادت مقصود و مراد حق باشد و از جمله اسباب شقاوت و بعد و حرمان عبادت حق است در مظاهر کونیّه، مثل اصنام و کواکب و آتش و غیرها. و سبب سعادت قرب و وجدان عبادت حق است من حیث تجرّده عن المظاهر^{۴۶۹} فی مرتبه وجوب وجوده و غنائه الذاتی عن العالمین.

و دعوت جمیع انبیا و رسل به این مرتبه است و دعوت شیاطین و جمیع کافرین و ارباب هوی به مظاهر است و مجالی، و اصل جمیع معاضی هوی است. [۶۶ پ] پس او اعظم مظاهر جلالی قهری باشد^{۴۷۰}.

و چون صفات جلالی بی مظاهر جلالی صورت نمی بندد؛ لاجرم مقتضای ذات حق آن باشد که در جمیع صور جلالی و قهری معبود شود و من حیث الأمر التشریعی آن عابدان را مظهری جلال و قهر گرداند. و بالجمله چون ذات حق تعالی مبدأ جمیع آثار و احکام است با همه اشیا مقارنت و معیت دارد از اصنام و کواکب و آتش و غیرها.

و چون ذات مستحق عبادت است بالذات، خواه در مظاهر و خواه در غیر مظاهر؛ لهذا امر ارادی چنان شد که ذات را در جمیع مظاهر عبادت کنند اگر چه آن عبادت سبب شقاوت شود. لایسأل عما یفعل و هم یسألون، والسّلام.

- ۵ جواب اعتراض پانزدهم: بدان — نور الله عین قلبک بنور المعرفة — که در ما تقدّم بیان آن شده که روح و جسم را علم فطری هست و به آن علم فطری خدا را می دانند و او را تسبیح می کنند، فراجع و تذکر.
- و بعد از آن بدانکه فرعون جواب موسی علیه السّلام را گاهی از حیثیت علم فکری می داد^{۴۷۱} و گاهی از حیثیت علم فطری؛ اگر چه فرعون به علم فکری خبر از جواب فطری نداشت و از آن غافل و ذاهل بود فاما عارف کامل صاحب کشف آن را می داند. و چون موسی در جواب فرعون خدا را ربّ مشرق و مغرب ساخته و آن به لسان اهل اشارت، اشارت است به اینکه او عین عالم است^{۴۷۲}؛ چه ربّ عبارت از مرتبی و منشی و موجد است و او مبدأ آثار و احکام است و مبدأ آثار و احکام من حیث انه مبدأ مقارن عین است کما تقدّم فتذکر.
- و چون فرعون^{۴۷۳} دعوی الوهیت کرد به لسان علم فکری، و لسان علم فطری از وی سر برزد^{۴۷۴} [۶۷ الف] و از حیثیت وجه خاص که سابقاً مبین شد به سخن در آمد، و فرعون از آن غافل است و موسی علیه السّلام که صاحب کشف است و تجلی، از آن آگاه است، و گفته که: چون خدا را عین عالم
- ۱۰
- ۱۵
- ۲۰

ساختی و من از جمله عالمم، پس من در دعوی الوهیت صادق باشم و اگر چه تو نیز با من درین امر شریکی؛ فاما مرتبه من مرتبه تحکم است به حسب ظاهر. چون موسی علیه السلام این معنی را از فکرت^{۴۷۵} فرعون فهم کرد و او را به آن زبان جواب داد و گفت: «أولو جثک بشیء مبین». یعنی مرتبه تحکم من دارم که معجز توام ظاهر کرد و آورد^{۴۷۶}. پس اگر من آن معجز را بیاورم تو در من تحکم خواهی کردن^{۴۷۷}؟ فرعون ملزم شد^{۴۷۸} و هیچ چاره نداشت الا آنکه بگوید که^{۴۷۹}: آن معجزی که داری بیاور اگر از راستگویانی. و بالجمله این مکالمه به لسان فطرت است نه به لسان فکرت^{۴۸۰}؛ والسلام.

جواب اعتراض شانزدهم: بدان ۱- جعلک الله من الذین لاخوف علیهم ولا هم یحزنون - که رب در لغت صاحب و مالک است، یقال: رب الدار. قال الله تعالی: «أما أحد کما فیسقی ربه خمرأ». پس به حسب لغت جمیع مالکین ارباب اند.

و چون فرعون - والله اعلم - مذهب داشت و به وجود صانع عالم قایل نبود و معطل بود و خود را از جمیع مردمان اعظم و اعلم می دانست خصوصاً که در مرتبه تحکم و سلطنت بود، و لهذا گفت: «انا ربکم الاعلی» * ما علمت لکم من الیه غیری». و چون در آن زمان و در آن مکان هیچ کس از فرعون اعظم نبود در مرتبه تحکم و تسلط ظاهری^{۴۸۱}، لهذا شیخ رضی الله عنه فرمود که: سحره صدق فرعون دانستند در آن گفتار که «انا ربکم الاعلی» بود و انکار او نکردند، بلکه به

او اقرار کردند [۶۷ پ] وگفتند که: «إنما تقضى هذه الحياة الدنیا». یعنی حکم تو نیست الا در دنیا؛ نه آنست که شیخ گفته که: سحره صدق فرعون در دعوی الوهیت دانستند. فافهم والله سبحانه اعلم بحقیقة الحال الاسلام^{۴۸۲}.

الخاتمة

بدان — ختم الله لك بكل خير — که این فقیر خاکی مصنف این کتاب ابو الفتح محمد بن مظفر الدین محمد بن حمید الدین عبدالله المشهور بالشیخ المکی سی و هفت سال است که خدمت کلام خجسته فرجام فرخنده انجام حضرت شیخ اکبر و کبریت احمر و خاتم اصغر ونور از هر ابو عبدالله محمد بن علی بن العربی رضی الله عنه می نماید و افعال اشکال از خزاین معارف افضال او به مفاتیح الاخلاص می گشاید اکنون با وجود تزلزل بال و تشویش حال از اجوبه شمه ای تقریر و تحریر یافت توقع از درویشان دلریش و عارفان نیک اندیش آنست که در اصلاح^{۴۸۳} زلل و سد خلل بکوشند و ذیل عفو سر را بر مزال قدم و مزال قلم بپوشند. والله يقول الحق و هو یهدی السبیل. و این خاتمه مشتمل است بر چند فصل:

فصل اوّل

در مناقب حضرت شیخ رضی اللہ عنہ

از آن جمله آنست که او خاتم ولایت خاصهٔ محمدی است که بعد از وی بر قلب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم موجود نمی شود. و این منقبت اعظم مناقب است نزد اهل معرفت.

* *

و از آن جمله آنست که مصنفات او در علم توحید و حدیث وفقه — نظماً و نثراً — قریب هزار مصنف است، منها: الفتوحات المکیه قریب صد هزار بیت کتابت است، و تفسیر قرآن دو مقدار فتوحات است و نام او «الجمع و التفصیل فی أسرار التنزیل» نهاد و غیر آن از مصنفات.

* *

و از آن جمله آنست که نه ماه طعام نخورده و آب نیاشامیده و خواب نکرده [۶۸ الف] و یک آن از توجه به حق تعالی غافل نشده؛ و چون نه ماه تمام شد حق تعالی روحانیات منازل بیست و هشتگانه را در عالم مثال مطلق ممثل و مجسد گردانید و به صورت بیست و هشت دختر بکر ظاهر شد^{۴۸۴} و به حضرت شیخ ارزانی فرمود که ملک او شده اند^{۴۸۵} و شیخ

بکارت همه را ببرد.

* *

و از آن جمله آنست که شیخ رضی اللہ عنہ در شهر تونس
 بوده و خلف امام با جماعت نماز ادا می کرده از وی صیحه ای
 بی اختیار صادر شده و بی خود افتاده، هر که آن صیحه را
 شنیده از امام و مصلی و غیر هم تا آنکه زنانی چند که در
 بالای بام بودند و تفرج می کرده اند، همه بی خود شده اند و بر
 زمین افتاده اند، و آن زنان که در بالای بام بودند و در کنار بام
 بودند از بام افتاده اند میان صحن مسجد، و هیچ ضرری به
 ایشان نرسیده و چون شیخ به خود آمده همه به خود آمده اند.

* *

و از آن جمله آنست که شیخ فرموده که: محبوب من در
 خارج مجستد می شد از برای من، آن چنانکه جبرئیل علیه
 السلام مجستد می شد^{۴۸۶} از برای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم؛ و نمی توانستم که در وی نگاه کنم و او به من مخاطبه
 می کرد و من سخن او را می شنیدم و فهم می کردم و مرا چند
 روز چنان کرد که مطلقاً طعام نمی خوردم، هر بار که مایده را
 می آورده اند^{۴۸۷} بر کنار مایده واقف می شد و به من می گفت
 به زبانی که من آن را می شنیدم که: تأکل و أنت تشاهدنی؟
 پس از خوردن ممتنع می شدم و در خود جوع نمی دیدم، و از
 وی ممتلی می شدم چنانچه فربه شدم و ستر شدم^{۴۸۸} از نظر
 من به او، و آن قایم مقام غذا می شد و اصحاب من و اهل بیت

من متعجب می شدند از فربهی من باوجود عدم غذا؛ زیرا که من روزهای بسیار [۶۸ پ] می ماندم و هیچ چیزی نمی چشیدم و هیچ جوعی و عطشی در نمی یافتم فاما محبوب من از مقابله چشم من دور نمی رفت^{۴۸۹} اگر بر می خاستم او هم با من بر می خاست و اگر می نشستم او نیز می نشست^{۴۹۰}.

۵

* *

و از آن جمله آنست که شیخ رضی الله عنه در مدینه قرطبه بود حق تعالی او را مطلع گردانیده بر اعیان سایر انبیا و رسل، از آدم تا محمد علیهم الصلوة و السلام، چنانچه جمیع انبیا در مجلس حضرت محمد صلی الله علیه حاضر شدند و هیچ کس از ایشان با شیخ متکلم نشد الا هود علیه السلام که او با شیخ متکلم شد و به او گفت که انبیا از برای تهنیت تو به ختم ولایت محمدیه جمع شده اند.

۱۰

* *

و از آن جمله آنست که شیخ رضی الله عنه چون به جوار حق منتقل شد بعد از چند روز روح مطهر او مجسم شد و به خانه درآمد، یکی از کنیزکان که شیخ را به او نظر عنایتی بود شیخ را دید و نعره زد و گفت^{۴۹۱} که: سیدی سیدی؛ شیخ به او در سخن آمد و از حال او پرسید.

۱۵

* *

و از آن جمله آنست که شیخ رضی الله عنه صبی بود و هنوز شارب او سبز نشده بود و موی روی او بیرون نیامده بود

۲۰

[که] به مرتبه کشف و فیض الهی رسیده بود، روزی درس صبی نزد قاضی قرطبه ابوالولید بن رشد رفت و او از اکابر حکما و اعظام علما بود و مصنفات او بی شمار است، قاضی ابوالولید چون شیخ را دید از روی محبت و تعظیم برخاست و شیخ را معانقه کرد آنگاه گفت که: نعم. شیخ گفت که: ۵
نعم. قاضی شاد و خرم شد؛ چون شیخ فرح او را دید گفت که: لا. پس قاضی منقبض شد آنگاه به شیخ گفت که: چون دیدی امر را در کشف و فیض الهی، آیا او آن چنان است که نظر و استدلال به ما روی نموده یا نه. شیخ [۶۹ الف] فرمود که: نعم لا. و بین نعم ولا تطیر الأرواح من موادها و الأعناق ۱۰
من اجسادها.

پس رنگ قاضی زرد شد و او را مرض افکل عارض شد و معنی و اشارت شیخ را دانست و شکر خدا کرد که در زمان خود کسی دید که در خانه او درآمد و او جاهل بود و به مجرد دیدن او عالم شد بی درسی و بی مطالعه‌ای و بی قرائتی و ۱۵
بی مباحثه‌ای، و گفت که این حالتی است که مادر کتب او را اثبات کرده بودیم فاما از کسانی که صاحب این حالت بودند ندیده بودیم، فالحمد لله الذی انا فی زمان فیه واحد من اربابها الفاتحین مغالیق ابوابها.

۲۰

* *

و از آن جمله آنست که شیخ الاسلام شهاب الدین عمر سهروردی صاحب عوارف المعارف، چون به شام آمدند

ملاقات شیخ کردند فاما میان ایشان مکالمه و مخاطبه واقع نشد دو ساعتِ نجومی چنین نشستند، آنگاه مفارقت کردند، بعد از آن جماعتی از شیخ الاسلام شهاب الدین سهروردی پرسیدند که: شیخ محی الدین ابن عربی را چون دیدی؟ شیخ شهاب الدین فرمود که: رأیته بجرأ لاساحل له. و در روایتی آمده که: رأیته بحر الحقائق.

و از شیخ محی الدین پرسیدند که: شیخ شهاب الدین را چون دیدی؟ شیخ محی الدین فرمود که: رأیته رجلاً مملواً من السنّة من فرقه الی قدمه. و در روایتی آمده که: رأیته طشتاً من ذهبٍ مملواً من السنّة.



و از آن جمله آنست که یکی از ۴۹۲ مریدان شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام التماس کرد که قطب فرد و غوث جامع را به او بنماید. شیخ عزالدین روز بروز حواله می کرد؛ روزی آن مرید مبالغتی [۶۹ پ] کلی کرد، در آن ۴۹۳ ساعت حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی الله عنه در گذار بودند؛ شیخ عزالدین به شیخ محی الدین رضی الله عنه اشارت کرد و گفت: هذا هو القطب الغوث.



و از آن جمله آنست که شیخ محی الدین رضی الله عنه در شام سالهای بسیار اقامت نموده اند، جمیع اهل شام از منکرین و معتقدین اتفاق کرده اند و اجماع نموده اند که درین

مدت هرگز تکبیرة الاحرام در جماعت در جامع امیه ۴۹۴ در
صلوات پنجگانه از شیخ فوت نشد.

* *

و از آن جمله آنست که شیخ ابواسحاق فیروزآبادی
صاحب قاموس اللغة کتابی در مناقب حضرت شیخ
محی الدین تصنیف کرده و نام او را «اغتباط» نهاده و در آن
کتاب فرموده که شیخ محی الدین چون از مسوّدۀ فتوحات مکیه
فارغ شد او را در بالای بام کعبه بی جلد و بی جزو بندی
یکسال او را در آن موضع گذاشت بعد از یک سال او را فرود
آورد یک ورق از جای خود بدر نرفته بود و یک ورق تر نشده
بود با وجود آنکه بادهای مخالف عظیم و بارانهای عمیم که در
مکه می باشد.

و در بلدة دمشق بعضی از جهال پنج بار زهر موش وزر نیخ
را در چیزی نهاده و به خورد این حقیر داده چنانکه این حقیر بر
هلاک مشرف شده توجه به حضرت شیخ کرده، و روی به
أرحم الراحمین آورده، در آن ایام بعضی از ارواح با این حقیر
مکالمه و مخاطبه نمودند از ایشان احوال حضرت شیخ پرسیدم،
بعد از مدت قلیله آواز شیخ شنیدم و مدت دو روز و دو شب
تقریبا به این حقیر مخاطبه می کرد و به برکت آن این حقیر از
سَمِّ الفار و زر نیخ خلاصی [۷۰ الف] یافت، ولله الحمد
والمنة.

و مولانا سید احمد دربندی المشهور به سید لاله چند بار

حضرت شیخ را در بیدرای دیده. و حال شیخ با احباب خود این چنین است دائماً نزد ایشان ظاهر می شود و با ایشان مکالمه می فرماید، و «کلُّ میسر لما خلق له».

و بالجمله حضرت شیخ از کمل ورثه محمدتین است و از اعظم افراد الهیین است، و تعداد حالات و مقامات او از دایره تقریر و تحریر بیرون است و کرامات و خوارق عادات نسبت به مقام حضرت شیخ^{۴۹۵} نقصان عظیم است، و فی هذا کفایة و السلام.

۴

فصل دوم
در سلسله حضرت شیخ
رضی اللہ عنہ و الباس خرقہ

- حضرت شیخ رضی اللہ عنہ خرقہ تصوف را از دست چند
کامل پوشیده؛ منهم: الشيخ جمال الدین یونس بن یحیی
العباس القصار. حضرت شیخ از دست او خرقہ پوشیده در مگہ
در حرم مقابل کعبہ؛ و او از دست شیخ وقت عبد القادر بن اُبی
صالح بن عبد اللہ الجیلی پوشیده، و بہ او مصاحبت کرده و از
وی ادب آموخته؛
و او از دست اُبی سعید المبارک بن علی المخزومی^{۴۹۶}
پوشیده؛
و او از دست اُبی الفرّج طرسوسی پوشیده؛
و او از دست اُبی الفضل عبدالواحد بن العزیز التمیمی
پوشیده؛
و او از دست اُبی بکر محمد بن دلف بن حجدر
الشبلی^{۴۹۷} رضی اللہ عنہ و عنہم پوشیده؛
و شبلی با ابوالقاسم الجنید مصاحب شدہ و ادب از وی
آموخته؛
و او از خال خود سری سقطی گرفته؛

- و او از معروف بن فیروز کرخی گرفته؛
 و او از علی بن موسی الرضا گرفته؛
 و او از پدر خود محمد الباقر گرفته؛
 و او از [۷۰ پ] پدر خود زین العابدین گرفته؛
 و او از پدر خود امیرالمؤمنین حسین گرفته ۴۹۸؛
 و او از پدر خود علی بن ابی طالب علیه السلام گرفته ۴۹۹؛
 و او از محمد صلی الله علیه گرفته.
 و امیرالمؤمنین حسین از جد خود — محمد صلی الله علیه
 وآله وسلم — بی واسطه نیز گرفته؛
 و محمد صلی الله علیه از جبرئیل علیه السلام گرفته؛
 و جبرئیل از حضرت الله جلّ جلاله گرفته.
 شیخ محی الدین رضی الله عنه از شیخ جمال الدین یونس
 پرسیدند که جبرئیل از خدا چه گرفت؟ فرمود که: من از شیخ
 خود عبدالقادر جیلی سؤال کردم که او از وی چه گرفت؟
 فرمودند که: اخذ عنه العلم و الأدب. ۱۵

* *

- و منهم الشيخ ابو عبدالله محمد بن القاسم بن عبدالرحمن
 التميمي الفاسي، شيخ از دست او خرقة پوشیده؛
 و او از دست تقی الدین عبدالرحمن بن میمون بن النورزی
 نیز پوشیده. ۲۰

و حضرت شیخ فرمودند که این دو شیخ هر دو فرمودند که
 خرقة را از دست ابی الفتح محمود بن احمد بن محمود

المحمودی پوشیده بودند ۵۰۰.

و او از دست اَبی الحسن علی بن محمد البصری.

و او از اَبی الفتح شیخ الشیوخ؛

و او از اَبی اسحاق بن شهر یار المرشد؛

۵

و او از حسین یا حسن اکاری؛

و او از شیخ کبیر عبداللہ خفیف؛

و او از جعفر حدّاد؛

و او از ابو عمرو اصطخری؛

و او از اَبی تراب نخشی؛

۱۰

و او از شقیق بلخی؛

و او از ابراهیم بن ادهم؛

و او از موسی بن زید راعی؛

و او از او یس قرنی؛

و او از عمر بن الخطاب و علی بن اَبی طالب رضی اللہ

۱۵

عنہما و عنہم اجمعین؛

و عمرو و علی ۵۰۱ از رسول اللہ صلی اللہ علیہ گرفته اند ۵۰۲.

• •

و منهم الشیخ ابوالحسن علی بن عبداللہ بن جامع، شیخ از

دست او خرّقه پوشیده؛ [۷۱ الف] و او از دست خضر علیہ

۲۰

السّلام پوشیده.

• •

و منهم ابوالعبّاس الخضر علیہ السّلام؛ شیخ به او بارہای

بسیار ملاقات کرده و مکالمات و مطارحات نموده.

حکایت: شیخ در باب خامس و عشرین از فتوحات مکیه فرموده که خضر صاحب موسی علیهما السلام را اللہ تعالیٰ عمر او را دراز کرده الی الآن، روزی شیخ من ابوالعباس العربی کلامی فرمودند، من در قبول آن توقف نمودم، چون به منزل خود بازگشتم شخصی دیدم، ابتداء بر من سلام کرد^{۵۰۳} و گفت که: یا فلان صدق کلام ابی العباس فیما ذکر لک. به نزد شیخ باز آمدم، شیخ فرمود که: یا ابا عبداللہ من محتاج شوم در هر مسأله که به تو بگویم که خضر آید نزد تو، و به تو بگوید که: فلان را تصدیق کن، من دانستم که آن خضر بوده است.

حکایت: شیخ در آن باب فرموده که: من در کشتی بودم در تونس^{۵۰۴}، مرا خواب گرفت، در جنب کشتی استادم، جمیع مردم در خواب بودند، در بحر نگاه کردم، از دور شخصی دیدم در نور قمر غرق شده^{۵۰۵}، و او بر روی آب می آید تا آنکه به من رسید، نزد من ایستاد و یک پا را برداشت و بر یک پا ایستاد، من به پای او نگاه کردم، دیدم که قطعاً تر نشده بود، آنگاه آن پا را فرود آورد و آن دیگر را برداشت او نیز تر نبود، آنگاه با من سخن گفت و به سوی مناره رفت و میان کشتی و مناره بیشتر از دو میل بود این مسافت را به دو یا به سه گام قطع کرد. پس آواز او می شنیدم که خدا را در بالای مناره تسبیح می کرد، چون صبح شد به شهر در آمدم به یکی از صالحین ملاقات کردم به من گفت که: چگونه بود شب توبا

خضر و به توجه [۷۱ پ] گفت و توبه او چه گفتی؟
 حکایت: شیخ در آن باب فرموده که: بطریق سیاحت به
 ساحل بحر محیط رفتم و شخصی با من همراه بود و انکار
 کرامات می کرد به مسجدی خراب در آمدیم که صلات ظهر
 را ادا کنیم، پس جماعتی نیز از سایحان به آن مسجد در آمدند
 از بهر نماز، آن شخصی که بر روی آب دریا آمد و با من در
 تونس متکلم شد از جمله ایشان بود؛ چون نماز آخر شد آن
 شخص برخاست و در محراب حصیری صغیر بود او را گرفت و
 در هوا گسترانید، نه گز از زمین بالا تر رفت^{۵۰۶} و بر آن حصیر
 ایستاد و آغاز صلات سنت ظهر کرد، من به یکی از سایحان
 سخن بگفتم، چون آن شخص را دیدم که این چنین کرد به او
 گفتم که: نمی بینی که این شخص چه می کند^{۵۰۷}؟! به من
 گفت که به سوی او برو، و از وی سؤال کن. پس به سوی او
 رفتم چون نماز را تمام کرد این نظم که از آن من بود بر او
 خواندم:

شعر

شُغِلَ الْمُحِبُّ عَنِ الْهَوَاءِ بَسْرَهُ فِي حُبِّ مَنْ خَلَقَ الْهَوَاءَ وَسَخَّرَهُ
 الْعَارِفُونَ عَقُولَهُمْ مَعْقُولَةً عَنِ كُلِّ كَوْنٍ تَرْتِضِيهِ، مُقَلَّطَهُ
 فَهْمُهُ^{۵۰۸} لَدِيهِ مَكْرَمُونَ، وَفِي الْوَرَى أَحْوَالَهُمْ مَجْهُولَةٌ وَ مُسْتَرَّهُ

گفت: یا فلان من این را نکردم الا در حق این کسی که
 منکر خوارق عادات است. پس روی به آن کس آوردم و
 گفتم که این چه کس است؟ گفت که: خضر است
 علیه السلام».

فصل سیوم در اعتقاد شیخ بطریق اجمال

اگر عبارات شیخ را درین باب ترجمه کنیم امر به طول می کشد پس اولی آنست که محصل آن باجمال [۷۲ الف] تقریر کنیم واللہ الموفق.

اعتقاد شیخ درباری تعالی آنست که ۵۰۹: او موجود حقیقی است و وجود او عین ذات اوست و کنه ذات او مدرک نمی شود، و تعین او عین ذات اوست و او جزئی حقیقی است. و صفات ثبوتی دارد مثل حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام؛ و آن صفات عین اویند ۵۱۰ به حسب وجود خارجی، و غیر اویند به حسب مفهوم.

و صفات سلبی دارد مثل: لیس بجوهر و لاجسم و لا عرض و لا حال و لا محل و لا یتحد بغيره و لا یتحدده غيره.

و او فاعل مختار است و موجب بالذات نیست اگر چه سبق علم ازلی به وجود بعضی از اشیاء و عدم بعضی از اشیاء مستلزم ایجاب علمی است.

و معلومات او قدیم است در علم او، و غیر متناهی است بالفعل اجمالاً و تفصیلاً، کلیتاً و جزئیتاً.



اعتقاد شیخ در نبوت آنست که: او مکتسب نیست و «ذلک فضل اللّٰه یؤتیہ من یشاء». و جمیع کلام انبیا حق و بر ظاهر محمول است و مراد از کلام انبیا مفهوم اول است، نه آنست که مفهوم باطنی دارد کمال قال الباطنیہ^{۵۱۱}، مگر امثال مضروبہ کہ مراد مفهوم اول نیست.

* *

اعتقاد شیخ در عالم آنست کہ: عالم موجود است لافی زمان، و نبود و شد و هیچ قدیمی نیست مگر ذات باری تعالی، لاغیر.

۱۰ و عرش و کرسی و مافیہما فانی نمی شوند^{۵۱۲}؛ زیرا کہ عرش سقف جنت است و کرسی ارض جنت. و سبع سماوات و ارضین سبع ہالک می شود و صورت ایشان مبدل می شود و مجموع آن جہنم می شود. پس جوف کرسی کہ فلک ہشتم است موضع جہنم است. [۷۲ پ].

* *

۱۵ اعتقاد شیخ در حشر و نشر آنست کہ: جسم عنصری کہ بہ موت ہالک شد معاد می شود بعینہ و حقیقتہ، و روح باری دیگر بہ او متفق می شود و در جنت یا در جہنم ابدالآباد مخلد است و نعیم حسی حقیقی غیر عقلی و غیر خیالی، و عذاب حسی حقیقی غیر عقلی و خیالی در جنت حسی حقیقی و نار حسی حقیقی دارد، و نعیم^{۵۱۳} و عذاب عقلی و خیالی آن چنانکہ فلاسفہ می گویند نیز دارد.

اعتقاد شیخ در امور اخرویه آنست که: صراط و میزان و حوض و صحف و امثالها مما ورد فی الكتاب والسنة جميع آن حسی حقیقی و معنوی عقلی و مثالی خیالی است، نه آنست که معنوی یا خیالی باشد^{۵۱۴} و حسی حقیقی نباشد.

* *

۵

اعتقاد شیخ در تکلیف آنست که: بنده هر چند که ولی کامل و عارف و مشاهد و صاحب تجلی باشد هرگز به مرتبه ای نمی رسد که تکلیف از وی مرتفع شود و الا فلا؛ و هر که غیر این اعتقاد کند کافر و ملحد و زندیق است و جمیع امور شرعیّه بر همان حکم است که علمای ظاهر از فقها و محدثین و مجتهدین گفته اند؛ نه آنست که حکمی دیگر دارد و رای آن حکم.

۱۰

و جمیع اولیا و علما و خواص و عوام در احکام شرعیّه متساوی الاقدام اند، نه آنست که احکام شرعیّه نسبت به بعضی واجب باشد و نسبت به بعضی واجب نباشد آن چنانکه اسماعیلیه می گویند.

۱۵

وصیت و التماس

ای عارف فرزانه و ای عالم یگانه! چون این رساله سامی و نامه نامی^{۵۱۵} و کتاب گرامی به بصر حدید و قلب شهید تصفح فرمایی و در زوایا و خبایای او تأمل شافی و وافی و کافی

۲۰

نمایی، و در مطاوی و فحاوی او تصفح [۷۳ الف] فرمایی و در زوایا و خبایای او تأمل کنی و چیزی در یابی که مخالف نماید به قواعد دینیّه و علوم یقینیّه، عجله مکن، فانّها من الشیطان، و رفق را رفیق خودساز من الرّحمان، و مراجعه به ابواب ۵۱۶ فتوحات مکیّه و مصنّفات غزالیّه و مؤلّفات رازیّه بکن، فانّها نعم الاخوان، و آن کلام که باطل نماست به میزان انصاف بسنج، و از قول لا ادری مرنج «فإنّ فوق کلّ ذی علم علیم» واللّه الهادی الی صراط مستقیم.

و چون این وصیت را قبول فرمودی و به موجب او عمل نمودی، این فقیر عاصی — الخائف من یوم «یؤخذ التواصی و الأقدام» — را به ثنای جمیل «وان لم یکن من ذلك السبیل» یاد فرمای، و گاهگاهی او را در ادعیّه صالحه داخل نمای. واللّه وکیلی علیک والأمر بعد ذلك إلیک فانک ما تلقظ من قول الا و رقیب عتید حاضر لدیك فانظر ما تقول و احذر الفضول واللّه یقول الحق و هو یهدی السبیل ۵۱۷.

* * * *

قال العبد الأصغر ابوالفتح ابن مظفر لَمَّا فرغت من تسوید هذه الرسالة جعلها الله فی كفة حسناتی بعد العصر ۵۱۸ من یوم الأحد ثامن عشر شوال ختم بالخیر والاقبال سنة أربع و عشرين و تسعمائة الهجرية النبویة المحمّديّة علی صاحبها افضل الصلوات والتسلیمات فی مدينة ادرنه جعلها الله للمسلمین مأمّنه و صلّی الله علی سیدنا محمّد وآله وسلّم تسليماً كثيراً و

الحمد لله رب العالمين.

*

فلما وقع الفراغ من هذا التسويد بعون الله الملك الشهيد
على يد حاجي بن حاجي ابراهيم احوج العبيد في شهر رجب
المرجب سنة أربع و ثلاثين و تسعمائة الهجرية النبوية ٥
المصطفوية عليه الصلاة و السلام.

ء

اختلاف نسخ *

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| ۱۸: دا: این عبارت بر قدم حمل کرده. | ۱: دا: به تقییل اعتاب. |
| ۱۹: مل: حضرت شیخ قدس الله سره در آن | ۲: مل: سلیم خان. |
| فص فرموده که ما وصف حق به هیچ | ۳: مل: خیرالدنیا. |
| وصف نمی کنیم. | ۴: دا، بر: امیرالمؤمنین. |
| ۲۰: مل: خود + را. | ۵: مل: تحریر کنم. |
| ۲۱: مل: خود مشاهده کرده باشد. | ۶: مل: تألیف کردم. |
| ۲۲: مل: و نیست این الا از برای. | ۷: دا: الجانب الغربی فی مشکلات الشیخ |
| ۲۳: دا: حتی رسل آنکه نمی بیند. | محمی الدین ابن العربی. مل: ... |
| ۲۴: مل، بر: بیند. | محمی الدین الغربی. |
| ۲۵: مل: از خاتم اولیا. | ۸: بر: برده اند. |
| ۲۶: دا: از خشت تشبیه کرد. | ۹: بر: دانسته اند. |
| ۲۷: دا: آن دیوار تمام مکر. | ۱۰: مل: در اجوبه اعتراضات. |
| ۲۸: مل: آن فاقا. | ۱۱: مل: شیخ + رضی الله عنه. |
| ۲۹: مل: کم بیند. | ۱۲: مل: و آن دو نوع است. |
| ۳۰: دا: دو خشت که. | ۱۳: مل: یک است. |
| ۳۱: مل: آنجا که. | ۱۴: مل: فصل باب اول. |
| ۳۲: مل: و هم فرموده. | ۱۵: دا، مل: فص آدم. |
| ۳۳: مل: در موضع خشت منطبق دیدم. | ۱۶: دا: مردمک عین انسان است. |
| ۳۴: دا: خاتم اولیا گردد. | ۱۷: دا: لازم نمی آید. |

• در اینجا به امهات نسخه بدلها توجه داده شد، و از تذکار اختلاف نسخی که در مفهوم و یا شیوه نگارش و... مؤلف مؤثر نبوده، احتراز شده است.

- ۳۵: دا: با وجود که.
- ۳۶: بر: عذاب.
- ۳۷: دا، بر: نوح.
- ۳۸: دا: بی ادبی است.
- ۳۹: دا: حق را در خلقی ظهور است.
- ۴۰: دا: و تنزه و شبهه.
- ۴۱: دا: فدعا و چهاراً.
- ۴۲: دا: ایشان زیاده نکرد.
- ۴۳: دا: اگر نوح دعوت قوم خود جمع می کرد.
- ۴۴: دا: قوله اعلم احيث يجعل رسالته.
- ۴۵: مل: از پایان اعتراض پنجم فصل اول تا اینجا افتادگی دارد.
- ۴۶: دا: می کنند بعد.
- ۴۷: مل: از حق تعالی بقدر آنچه ترک کردند.
- ۴۸: مل: جاهل شدند.
- ۴۹: مل: وجه خاص دارد.
- ۵۰: مل: و جاهل است.
- ۵۱: دا: اعتراض هفتم در فص ابراهیمی فرموده که.
- ۵۲: دا: اعتراض هشتم هم درین فص فرموده. مراد فص ابراهیمی است که درست نیست و مطالب آن در فص هودی آمده مطابق «مل».
- ۵۳: مل: شعيب عليه السلام.
- ۵۴: مل: هیچ نصرتی در الهی که در اعتقاد اوست. دا: هیچ نصرت ندارد و الهی که در اعتقاد اوست.
- ۵۵: مل: در اعتقادات عین ثابت دید.
- ۵۶: مل: در اعتقادات اول.
- ۵۷: دا: اعتقادی در حق کرده.
- ۵۸: مل: أنا عند ظنّ عبد.
- ۵۹: مل: مثل آن موجود گردد.
- ۶۰: دا، بر: دیگری خواهد و در قیامت.
- ۶۱: دا: نیست که.
- ۶۲: دا: بعضی منکران.
- ۶۳: مل: کافر شدند.
- ۶۴: دا: موسی علیه السلام فرمود.
- ۶۵: بر: بر آنچه.
- ۶۶: مل: بیاوراگر راستگویی.
- ۶۷: دا: موسی علیه السلام فرمود.
- ۶۸: دا، بر: تحیت مسجد بگزارد.
- ۶۹: دا: قائم است مقام یمین.
- ۷۰: دا، بر: با وجود در حدیث آمده.
- ۷۱: دا: به منزله یمین.
- ۷۲: مل: از آغاز اعتراض اول تا اینجا ندارد.
- ۷۳: مل: وجود خارجی ازلی است.
- ۷۴: دا: فص موسی.
- ۷۵: دا: علی صورة علمه وصفاته.
- ۷۶: مل: به اسم دیگر.
- ۷۷: دا: آن گفته.
- ۷۸: مل: احکام.
- ۷۹: مل، دا: «است» نبود.
- ۸۰: دا: اضمآن قدم.
- ۸۱: دا: موسی فرموده.
- ۸۲: دا: فتوحات مکیه مواضع متعدده دیده ام.
- ۸۳: مل: آنست که حق موجد نیست.
- ۸۴: مل: لازم آید.
- ۸۵: دا: عبارت «که موصوف شود که... موجود است» نبود.
- ۸۶: مل: مستفاد که باشد از موجد او.

- ۸۷: دا: آغازی بودی.
 ۸۸: مل: به وجود علمی معلول ذات است.
 ۸۹: دا: آنست قدیم.
 ۹۰: مل: زیرا که تحصیل للحاصل.
 ۹۱: مل: تحصیل لازم نمی آید.
 ۹۲: دا: تأثیر در اعطای وجود.
 ۹۳: مل: فرموده + مسئله.
 ۹۴: مل: این خالی از اشکال نیست.
 ۹۵: مل: در یکدیگر نیست.
 ۹۶: مل: میان قدما یعنی فلاسفه که.
 ۹۷: دا: موجود فاعل.
 ۹۸: مل: پس اگر متوهمی سؤال کند که.
 ۹۹: مل: و هیچ نسبتی نیست.
 ۱۰۰: مل: امتداد.
 ۱۰۱: مل: علم.
 ۱۰۲: دا: حضرت شیخ بدنام کرده اند.
 ۱۰۳: مل: شاهد
 ۱۰۴: دا: مل: در همه نیستند به صورت نیست + اند. بهیات جداگانه کتابت شده است.
 ۱۰۵: دا: صادق که
 ۱۰۶: دا: بالقهر.
 ۱۰۷: دا: پنداشتند.
 ۱۰۸: دا: امور ضعیفه نتوان کرد.
 ۱۰۹: دا: با وجود که.
 ۱۱۰: دا: جوابی دیگر.
 ۱۱۱: دا: عقل.
 ۱۱۲: دا، مل: و مراد شیخ رض ماه.
 ۱۱۳: مل: وصفات حق قدیم.
 ۱۱۴: مل: جماعتی از مشایخ عظام و علمای اسلام گفته اند.
 ۱۱۵: دا: که مطلقاً که تصور.
 ۱۱۶: مل: وین.
 ۱۱۷: مل: طاقت البشری.
 ۱۱۸: دا: روح محمد.
 ۱۱۹: مل: کرده است.
 ۱۲۰: دا: نور محمدی صلعم شده باشند.
 ۱۲۱: دا: شود.
 ۱۲۲: دا: و هیچ فخری نیست.
 ۱۲۳: دا: و در صحیح مسلم: من سید ناسم در یوم قیمة.
 ۱۲۴: مل: انبیاء جنس.
 ۱۲۵: دا: که ایشان.
 ۱۲۶: دا: اما چون در عالم.
 ۱۲۷: مل: آیدک الله.
 ۱۲۸: دا: سایر شرایع + است.
 ۱۲۹: مل: «نوع اول... باشد» نبود.
 ۱۳۰: دا: «اما ولایت غیر محمد... تصرف صوری» نبود.
 ۱۳۱: دا: تصیر ملکا.
 ۱۳۲: دا: سی و شش.
 ۱۳۳: دا: محی الدین + است.
 ۱۳۴: دا: لورثی.
 ۱۳۵: دا: وقتی از برای.
 ۱۳۶: دا: مردی که.
 ۱۳۷: دا: و + از خشت.
 ۱۳۸: دا: و در صف که تحت اوست. مل: و در صفی که در تحت اوست.
 ۱۳۹: مل: التحجیر، التجیر.
 ۱۴۰: دا: از شرف محمد صلعم که ختم ولایت در امت او نبی مکرم شده است.
 ۱۴۱: دا: وهو عیسی علیه السلام و بعد او هیچ ولی موجود نشود اصلاً و او

- خاتم اکبر است و او افضل امت محمد است.
- ۱۶۷: مل، دا: بلکه بی ادبی ظاهر نشد.
- ۱۶۸: دا: شیث.
- ۱۶۹: دا: در ظاهرش شرع چیزی که.
- ۱۷۰: دا: با وجود رسول.
- ۱۷۱: دا: لو استقبلت من امری ما سقت الهدی. مل: لو استقبلت من امری اللّٰه ما استدبرت ما سقت الهدی.
- ۱۷۲: دا: به صورت پسر ظاهر شد.
- ۱۷۳: مل، بر: که او به او حکم کرده.
- ۱۷۴: مل: گویا در خارج است.
- ۱۷۵: دا: صور چند.
- ۱۷۶: دا: صور مشاهده در خواب.
- ۱۷۷: دا: از استعمال قوه متخیله است.
- ۱۷۸: دا: مقام ابراهیم.
- ۱۷۹: دا: «صحیح» نبود.
- ۱۸۰: مل: کرده اند.
- ۱۸۱: دا: فرموده که در باب.
- ۱۸۲: دا: فرمود که.
- ۱۸۳: دا: سرگناه است عاید است به عذاب.
- ۱۸۴: مل: در جنت و نار.
- ۱۸۵: مل: منتقل شد.
- ۱۸۶: دا: «است» نبود.
- ۱۸۷: مل: پس.
- ۱۸۸: مل: تعیین کنند.
- ۱۸۹: مل: آن هنگام.
- ۱۹۰: دا: ظاهر است تمسک.
- ۱۹۱: مل: ظواهر نصوص و محصل.
- ۱۹۲: دا: مل: مبلی و غیرها (?).
- ۱۹۳: مل: نسبت.
- ۱۹۴: دا: مسوای رحمن است.
- ۱۹۵: مل: فجار + را.
- ۱۴۲: مل: مقرر و محرر شد.
- ۱۴۳: دا: «است» نبود.
- ۱۴۴: مل: و اما حضرت.
- ۱۴۵: دا: «شیخ» نبود.
- ۱۴۶: دا: وحکم. مل: و در حکم.
- ۱۴۷: دا، مل: ولایت محمدیه ختم می کند.
- ۱۴۸: دا: نبوت شرایع همچنان.
- ۱۴۹: دا: شیث.
- ۱۵۰: دا: خاتم اولیا.
- ۱۵۱: دا: و هیچ کس تقدم و تفضل. مل: و هیچ کس را تقدیم و تفضیل.
- ۱۵۲: دا: غلامان است و غلام.
- ۱۵۳: مل: زیرا که سبب نفع گشته بلاشک.
- ۱۵۴: دا: به + سبب.
- ۱۵۵: دا: صاف و از گذر ساخته.
- ۱۵۶: دا: حلیه او صورت اوست. مل: حلیه صورت است.
- ۱۵۷: مل: در اول فص شیثی.
- ۱۵۸: دا: اخذ کنند. مل: می گیرند.
- ۱۵۹: دا: با وجود که.
- ۱۶۰: دا: می شد.
- ۱۶۱: دا، بر: و قرآن را.
- ۱۶۲: دا: ولهدا بیثی.
- ۱۶۳: دا: هیچ علم.
- ۱۶۴: مل: خاتم الانبیاء.
- ۱۶۵: مل: این حصر را صریح است. دا: آن دو حصر صریح است.
- ۱۶۶: مل: آن + دیوار.

- ۱۹۶: مل: رحمن ایشان را.
 ۱۹۷: مل: «بود» نبود.
 ۱۹۸: دا: از شعور امری.
 ۱۹۹: دا: اتباع کند.
 ۲۰۰: مل: دهند.
 ۲۰۱: دا: عبارت است از خلق.
 ۲۰۲: مل: شاید که.
 ۲۰۳: دا: بیاید گفت.
 ۲۰۴: مل: مصمم بود.
 ۲۰۵: دا: غیر متناهی شد.
 ۲۰۶: مل: حکم به امور اخروی به نصوص کتاب و سنت.
 ۲۰۷: مل: اوست.
 ۲۰۸: دا: موقوف نص است.
 ۲۰۹: بر، مل: منعقد شده.
 ۲۱۱: دا: اجماع عوام ائمه است.
 ۲۱۲: مل: «نشد» نبود.
 ۲۱۳: مل: ابن تیمیه حنبلی از کبار.
 ۲۱۴: دا: می کند رسول.
 ۲۱۵: دا: و مجمع علیه نزد اکثر علما.
 ۲۱۶: مل، دا: با وجود که.
 ۲۱۷: دا: مدت کرده اند.
 ۲۱۸: دا: ایراد لازم است.
 ۲۱۹: مل: مسیح لله حق است.
 ۲۲۰: مل: نمی کردند.
 ۲۲۱: مل: کند که از.
 ۲۲۲: دا: «فاما جوارح... می شود» نبود.
 ۲۲۳: مل: می شدند.
 ۲۲۴: دا: که جمیع عالم اشیاء.
 ۲۲۵: دا: از راهی باز دیگر آیند.
 ۲۲۶: دا: «و امثال او بی شمار است» نبود.
 ۲۲۷: دا: و اگر او.
 ۲۲۸: دا: استدلال در مقابل.
 ۲۲۹: مل: ازین زبان.
 ۲۳۰: دا: نه در عدم قبول.
 ۲۳۱: دا: دوم.
 ۲۳۲: دا: «و به احتمال دوم... به احتمال دوم» نبود.
 ۲۳۳: مل: نفی.
 ۲۳۴: مل: مسئله.
 ۲۳۵: مل: آنست + که.
 ۲۳۶: دا: «باشد» نبود.
 ۲۳۷: دا: که او چون او.
 ۲۳۸: دا: است.
 ۲۳۹: دا: با وجود این مباحثه و استدلال در فصوص و در فتوحات می فرماید که.
 ۲۴۰: مل: حواله کرده شده است.
 ۲۴۱: مل: فرموده اند که.
 ۲۴۲: مل: و توحید.
 ۲۴۳: دا، مل: نزد سامعین آنچه آنکه.
 ۲۴۴: دا: به رب عالم است.
 ۲۴۵: مل: از سامعین.
 ۲۴۶: دا: از یمن مکه آمد.
 ۲۴۷: دا: «و علی نمی دانست... عمره» نبود.
 ۲۴۸: دا: آنچه آنکه در آن اعرابی که گفتند.
 ۲۴۹: دا: زیرا مفرغر میقین است.
 ۲۵۰: مل: موصوف.
 ۲۵۱: دا، مل: استزال.
 ۲۵۲: مل، دا: از جبروت و کبریائی که داشت.

- ۲۵۳: مل: هرگاهی بگویند.
 ۲۵۴: دا: آنگاه از چند سطر فرمود که.
 ۲۵۵: مل: که مضطر.
 ۲۵۶: دا: غم، مل: عمر.
 ۲۵۷: دا: این می دهد.
 ۲۵۸: مل: به غرق اوست.
 ۲۵۹: دا: موسی علیه السلام.
 ۲۶۰: دا: مواسم.
 ۲۶۱: دا: چه زن فرعون الله تعالی او را.
 ۲۶۲: دا: از + آنگاه.
 ۲۶۳: مل، دا: در آن آیت آن خواسته است.
 ۲۶۴: دا: که متیقن شده است.
 ۲۶۵: دا: من شقائه بستندون الیه.
 ۲۶۶: دا: از کمال جهل است نادانی است. مل: از کمال جمل او نادانی است.
 ۲۶۷: دا: کتاب احیاء الدین.
 ۲۶۸: دا: دون الملائكة.
 ۲۶۹: مل: در خارج مستقل.
 ۲۷۰: مل: بداهت شاهد است.
 ۲۷۱: مل: حقایق مختلف بالحقیقه اند.
 ۲۷۲: مل: مؤول.
 ۲۷۳: مل: عقل مستغنی اند.
 ۲۷۴: دا، مل: او مکابره.
 ۲۷۵: مل: انوار اعتباریه است.
 ۲۷۶: مل: فی برکة اولیائه.
 ۲۷۷: مل: چون عبادت.
 ۲۷۸: دا: شیخ از وجودیه و تکفیر او کردند.
 ۲۷۹: مل: نه معلول آنچنانکه.
 ۲۸۰: دا: عدم معلولیت ظاهر است.
 ۲۸۱: مل: موانع.
 ۲۸۲: مل: مرحوا.
 ۲۸۳: دا: وشوله.
 ۲۸۴: دا: «مثل امکان بالغیر» در حاشیه دارد.
 ۲۸۵: مل: نشود.
 ۲۸۶: مل: آنکه.
 ۲۸۷: دا: عین که.
 ۲۸۸: مل: است به ایجاد.
 ۲۸۹: مل: که او احد است.
 ۲۹۰: دا: مرچیز را.
 ۲۹۱: دا: وجود وجوب الوجود.
 ۲۹۲: مل: نه وجود مطلق.
 ۲۹۳: مل: ذات باری و ممکن بالذات باشد.
 ۲۹۴: مل: من حیث هی در خارج معدوم باشد.
 ۲۹۵: مل: باری غیر او نباشد.
 ۲۹۶: مل: «و معلول او شده باشد» نبود.
 ۲۹۷: دا: «لذاته... عدم» نبود.
 ۲۹۸: دا: وجود واجب است.
 ۲۹۹: دا: «نباشد» نبود.
 ۳۰۰: دا: بلکه در وجود او محال باشد.
 ۳۰۱: دا: «و محمول به ذات... عام باشد» نبود.
 ۳۰۲: مل: وجود است.
 ۳۰۳: مل: عین اوست.
 ۳۰۴: دا: با وجود که.
 ۳۰۵: مل: وجود عالم بر او حمل استفاق است. دا: وجود عام استفاق است.
 ۳۰۶: دا: بر + اعم.

- ۳۰۷: مل: تابع.
- ۳۰۸: مل: واحکام ناراند.
- ۳۰۹: مل: بوجوده.
- ۳۱۰: دا: محمول است اعتبار است.
- ۳۱۱: دا: «معقول او است... محاذی اوست» نبود.
- ۳۱۲: ذا: در ذهن آید باری دیگر ملاحظه کنیم.
- ۳۱۳: مل: و جوهریه.
- ۳۱۴: دا: میان جوهر و عرض اشتراک معنوی نه اشتراک لفظی.
- ۳۱۵: دا: شود عروض خارجی.
- ۳۱۶: دا، مل: در خارج عروض خارجی.
- ۳۱۷: مل: در خارج نفس.
- ۳۱۸: دا: و چون ذات در خارج پیدا شود.
- ۳۱۹: دا: پس فرقی نشد.
- ۳۲۰: بر، دا، مل: سه وجه + است.
- ۳۲۱: دا: متحقق نمی باشد، مل: متحقق نباشد.
- ۳۲۲: دا: موجود است قطعاً.
- ۳۲۳: مل: «انضمام میان دو... ادنی تأمل» نبود.
- ۳۲۴: دا: «معدوم که چنین... میان آن دو» نبود.
- ۳۲۵: مل: «اخذ می کند... ماهیت در خارج» نبود.
- ۳۲۶: مل: زبده جمع این مقدمات است.
- ۳۲۷: دا: «و بر او حمل می کند» نبود.
- ۳۲۸: دا: کلام اشعری است و حکماء اشراقیین است.
- ۳۲۹: دا: منسی علیه.
- ۳۳۰: دا: که موجود خواهد شد.
- ۳۳۱: دا: شد.
- ۳۳۲: دا: خواهد کرد.
- ۳۳۳: دا: متحیزاند.
- ۳۳۴: مل: تطویلات شدی.
- ۳۳۵: مل: «نسبتی خاص می دهد... ظاهر می شود» نبود.
- ۳۳۶: دا: نشده است.
- ۳۳۷: دا: از آن لطف.
- ۳۳۸: مل: «باشد» نبود.
- ۳۳۹: دا: باید که در فروع اوروشن کنیم، مل: باید که در فرع و نتایج او شروع کنیم.
- ۳۴۰: مل: «و چگونه افراد... در یک آن» نبود.
- ۳۴۱: مل: و مقارنت همه حال نباشد.
- ۳۴۲: مل: در وی نموده است.
- ۳۴۳: دا: رقیق مهره.
- ۳۴۴: دا: شهید ثانی.
- ۳۴۵: دا، مل: واحد است به وحدت حقیقی.
- ۳۴۶: دا: و آن صور در مرآت است. مل: و آن صور که مرآت است.
- ۳۴۷: مل: «که به آن ماهیت... در ماهیتی دیگر» نبود.
- ۳۴۸: دا: در صورت بلخی، مل: در صورت بلهی.
- ۳۴۹: دا: سایر اعداد.
- ۳۵۰: مل: متوجه می شود.
- ۳۵۱: مل: در حاشیه ابیات دیگر آن غزل شمس مغربی آمده است به این قرار:

- ۳۷۲: دا: «لاجرم این معنی این باشد».
- ۳۷۳: دا: وجه غیریت و تنزیه دارد.
- ۳۷۴: مل: ورا خلق.
- ۳۷۵: مل: قایم شوند.
- ۳۷۶: دا: مرهرشیء به حسب آن شیء است. مل: مرهرشیء را است.
- ۳۷۷: دا: مشهود است.
- ۳۷۸: دا: «گفته» نبود.
- ۳۷۹: دا: بعد ازین درین واقع است.
- ۳۸۰: مل: از جهت اختلاف کثرت ماهیات.
- ۳۸۱: دا: و جماعت است.
- ۳۸۲: دا: از آنجمله که، مل: از آنجمله.
- ۳۸۳: مل: مجسمه و مشبهه.
- ۳۸۴: دا، مل: بر دعوت خلق خواص و عوام.
- ۳۸۵: دا، مل: إلیجام العوام فی علم الکلام.
- ۳۸۶: دا: متشابهات همین داشته لاغیر.
- ۳۸۷: دا: که بر ماعبادت اصنام.
- ۳۸۸: مل: بر ما عبادت واجب است.
- ۳۸۹: مل: ملایکه اند تقرب.
- ۳۹۰: دا: «و اصنام دیگر... می کردند» نبود.
- ۳۹۱: مل: صانع است.
- ۳۹۲: مل: تنزیه می کردند.
- ۳۹۳: دا: قوم او آن تشبیه را می شنیدند.
- ۳۹۴: مل: می رمیدند + و آن از بکر الهی بود لقوله: یضلّ به کثیراً.
- ۳۹۵: مل: که در مقدمات.
- ۳۹۶: دا: «اموری چند... الهیات» نبود.
- ۳۹۷: دا: دارد.
- سایه بر خورشید مگزین گر تو مرد عاقلی
سایه بر خورشید نگزیند کسی کوعاقل است
نیست انسان هر که باشد بر صراط مستقیم
میل کردم جانب چیزیکه هر دم مایل است
چون بدانستی که حق هستی و باطل نیست
روپی حق گیر و بگذر ز هر چه باطل است
نقطه توحید و عین جمع در یای وجود
حاصل است آن را که بر خطه عدلت حاصل است
چیست دانی در میان جان جانان مغربی
برزخ جامع خط موهوم و حد فاصل است
۳۵۲: مل: استفاد + است.
۳۵۳: مل: معقول + باشد.
۳۵۴: دا: دلالت تشبیه.
۳۵۵: دا: مل: و مثل + سمع و بصر.
۳۵۶: دا: در حاشیه دارد: هر ولة بالترکی یلمک.
۳۵۷: دا: نه روح و نه روحانی.
۳۵۸: دا، مل: اثری نماند.
۳۵۹: مل: «و اگر تنزیه... می آید» نبود.
۳۶۰: دا: من واحده محال است.
۳۶۱: دا: «می کنیم» نبود.
۳۶۲: دا: اشعری در آن صفات کنیم.
۳۶۳: مل: عبارت از وجود است.
۳۶۴: مل: «دوم آنست... الحقیقه» نبود.
۳۶۵: مل: «ومنها الوجه... اند» نبود.
۳۶۶: دا: «است» نبود.
۳۶۷: مل: کرده اند و گفته، دا: «گفته» نبود.
۳۶۸: مل: تشبیه است.
۳۶۹: دا: و بقا معانی مشترکه باشد.
۳۷۰: مل: هو جوابنا والسلام.
۳۷۱: دا: صورتی او را.

- ۳۹۸: دا: دارند.
- ۳۹۹: دا: شرط دوم که معنی که.
- ۴۰۰: مل: اگر چه بعید متکلف باشد.
- ۴۰۱: مل: اما ما ینذهب بعض المحققین.
- ۴۰۲: مل: «که به واسطه... می داند» نبود.
- ۴۰۳: مل: هرگز اوراتسیح اونکرده.
- ۴۰۴: دا: آن را در می یافت..
- ۴۰۵: دا، بر: کشف که.
- ۴۰۶: دا: یا فعل را بیند.
- ۴۰۷: دا: و اورا امرسلبی وعدمی است.
- ۴۰۸: دا: و مدرک می شود.
- ۴۰۹: مل: تشبیه و اسرار تشبیه است.
- ۴۱۰: مل: «براو» نبود.
- ۴۱۱: مل: نیز تقييد است.
- ۴۱۲: مل: منزّه است.
- ۴۱۳: مل: «فاما از بعثت ایشان» نبود.
- ۴۱۴: دا: بعضی از کلام شیخ در باب اشارت نقل کنیم.
- ۴۱۵: دا: در کتاب الله آورده اند.
- ۴۱۶: مل: اهل مشاهده وحدت حق باشد.
- ۴۱۷: دا، مل: «بیند» نبود.
- ۴۱۸: دا: سمیر.
- ۴۱۹: دا: به معنی اشارتی و معنی تفسیر.
- ۴۲۰: دا: لفظ مکررا در چند.
- ۴۲۱: مل: مضاف شده.
- ۴۲۲: مل: و آن بلکه.
- ۴۲۳: دا: «است» نبود.
- ۴۲۴: مل: که در حق او موجودست.
- ۴۲۵: دا: «ومدعوالیه» نبود.
- ۴۲۶: مل: «از نادانی تعدد... مکر باشد» نبود.
- ۴۲۷: دا: مشاهده شود.
- ۴۲۸: بر، مل: تشعبنی.
- ۴۲۹: مل: «من حیث... تقدم» نبود.
- ۴۳۰: دا، مل: «است» نبود.
- ۴۳۱: دا: از اتصاف.
- ۴۳۲: مل: حال الشقاوة.
- ۴۳۳: مل: کامل بود.
- ۴۳۴: دا: آن علم هر چند درین
- ۴۳۵: دا: مرایشان قیاس کرده شود.
- ۴۳۶: دا: اگر بیرون آیند.
- ۴۳۷: دا: فلا اشکال بعد ان علم بحقیقة الحال.
- ۴۳۸: دا: اطاعت است و انقیاد است.
- ۴۳۹: دا: فرق است.
- ۴۴۰: دا: یزرا که طاعت حق بنده عبادت نگویند.
- ۴۴۱: مل: حق.
- ۴۴۲: دا: و سمع.
- ۴۴۳: دا: می کند که.
- ۴۴۴: دا، مل: مشاهده کرد.
- ۴۴۵: دا: «دید» نبود.
- ۴۴۶: مل: اقرار نمی کند.
- ۴۴۷: مل: فی العلم + صلوات الله علی نبینا وعلیهم و سلامه.
- ۴۴۸: دا: «است» نبود.
- ۴۴۹: مل: مختلف الأمور.
- ۴۵۰: دا: الآخیر.
- ۴۵۱: دا: معنی جنید است.
- ۴۵۲: دا: قیودی.
- ۴۵۳: مل: درشی ءاونمی توان گفتن.
- ۴۵۴: مل: معتقدات کما قال.
- ۴۵۵: دا: منزّه است.

- ۴۵۶: دا: موضوعی
 ۴۵۷: مل: قایم شود بواسطه حلول او.
 ۴۵۸: مل: قیوم.
 ۴۵۹: دا: «غیر خودش ... موجود» نبود.
 ۴۶۰: دا: آمد.
 ۴۶۱: دا: متجدد شود.
 ۴۶۲: دا: ولیکن.
 ۴۶۳: مل: «شود» نبود.
 ۴۶۴: دا: عرض ما تجدد عرض لازم نمی آید.
 ۴۶۵: دا: دوازدهم.
 ۴۶۶: دا: تقید است و حصر است.
 ۴۶۷: دا: امر تشریحی را قبول و به جای می آورند.
 ۴۶۸: مل: و چون صفات دو است.
 ۴۶۹: دا: عن المظالم.
 ۴۷۰: دا: پس او اعظم جلالی قهری باشد.
 ۴۷۱: دا، مل: موسی (ع) گاهی کردن از حیثیت علم فکری می داد.
 ۴۷۲: دا: «است» نبود.
 ۴۷۳: مل: «فرعون» نبود.
 ۴۷۴: مل: سرزد.
 ۴۷۵: مل: فطرت.
 ۴۷۶: مل: ظاهر توانم آوردن.
 ۴۷۷: دا: تو در تحکم خواهی
 ۴۷۸: دا: هزم شده.
 ۴۷۹: دا: الآ به آنی که بگوید.
 ۴۸۰: مل: به لسان فکرت است.
 ۴۸۱: دا: ظاهری + داشت.
 ۴۸۲: دا: «بحقیقه الحال الأسلم» نبود.
 ۴۸۳: مل: اصطلاح.
- ۴۸۴: مل: ظاهر ساخته.
 ۴۸۵: مل: شدند.
 ۴۸۶: دا: «می شد» نبود.
 ۴۸۷: مل: می آوردم.
 ۴۸۸: مل: سیر شدم به او.
 ۴۸۹: مل: بدر نمی رفت.
 ۴۹۰: مل: در می نشست.
 ۴۹۱: دا: «وگفت» نبود.
 ۴۹۲: دا: که از.
 ۴۹۳: دا: از آن.
 ۴۹۴: مل: جامع بنی امیه.
 ۴۹۵: دا: مقام شیخ.
 ۴۹۶: مل: علی بن محمد بن یوسف قرشی الهکاری.
 ۴۹۷: مل، دا: ابی بکر محمد بن خلف بن حجندر الشبلی.
 ۴۹۸: مل: امام حسین گرفته.
 ۴۹۹: دا: علی رضی الله عنه.
 ۵۰۰: دا: پوشیده پوشیدند.
 ۵۰۱: مل: و ایشان.
 ۵۰۲: مل: «گرفته اند» نبود.
 ۵۰۳: دا: ابتداء بر من کرد.
 ۵۰۴: مل: مبنای تونس.
 ۵۰۵: دا: «غرق شده» نبود.
 ۵۰۶: دا، مل: «رفت» نبود.
 ۵۰۷: دا: این شخص می کند.
 ۵۰۸: مل، دا: فهم.
 ۵۰۹: دا: باری تعالی که.
 ۵۱۰: مل: آن صفات او یابد.
 ۵۱۱: مل: کما یقول الملاحظه.
 ۵۱۲: مل: می شوند.
 ۵۱۳: مل: «نعیم» نبود.

۵۱۷: مل: يهدى السبيل + تمت. پايان
نسخه‌های مل و برپايان نسخه بر.
۵۱۸: دا: بعد + بعد العصر.

۵۱۴: مل: «باشد» نبود.
۵۱۵: دا: رساله سامی و نامی.
۵۱۶: دا: و مراجعه ابواب.

تعليقات وارجاعات

تعلیقات و ارجاعات

[۱- الف] اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری.

در بیشترینہ کتب صوفیہ بہ عنوان حدیث نبوی مذکور است
بنگرید بہ کشف المحجوب ہجویری ۷۰، تفسیر حدایق ۳۸،
عبر العاشقین ۵۹، التصفیة فی احوال المتصوفة ۱۸۳، تذکرۃ
الاولیاء ۱۹، کاشف الاسرار ۱۳۶، نامہ ہای عین القضاة ۲:
۳۷۰، العروة لاهل الخلوة والجلوة ۱۳۵ پ، در رباب نامہ
۳۷ می خوانیم:

دان کہ در ہر طایفہ مردی گزین
ہست حق را کاو بود خاص و امین

در لباس مختلف پیدا شدہ
گرچہ جملہ پیش حق یکتا بُدہ
اغلب اندر صورت تقوی و شرع
کردہ در دنیا ہمہ طاعات، زرع
باز بعضی عکس این اندر مجوز
ظاہرش تاریک و باطن عین نور
ہمچو سلطانی کہ گردد در جہان
با لباس دون کہ تا ماند نہان

از بد و نیک و از خاص و زعام
 باشد از پنهان چوماه اندر غمام
 حق زغیرت کرده از خلقش نهان
 در لباس دون و در خلق مهان
 اولیایی فی قبایی گفت اله
 قبه چه بود فهم کن ای مرد راه
 جز ولی نشناسد او را هیچ کس
 زانکه محرم سر حق را اوست بس
 [۲- الف] فهو الحادث الازلی... و شیخ داود قیصری... این عبارت را بر قدم
 ارواح حمل کرده است.

قیصری در شرحش ۷۰-۷۲۰ به تفصیل و با ادله وافی قدمت
 روحی این حادث ازلی را عنوان کرده است. کمال الدین
 حسین خوارزمی در شرح فصوص [۱۵ ب]- که ترجمه شرح
 قیصری است- می نویسد: «پس او انسان حادث است به
 جسد که نشأت عنصریه او به عدم زمانی است، و ازلی است
 به روح و حقیقت که عین او در علم حق ازلی است و پیدا
 شده، و دایم ابدی است از آنکه باقی به بقای موجد خود است
 در دنیا و آخرت، و کلمه فاصله است که تمیز می کند حقایق
 را، و تفصیل می نماید آنچه را ذات او محتوی است به ظاهر
 شدن در علم و عین، به حسب غلبه هر صفتی در صورتی که
 مناسب اوست، و کلمه جامعه است در میان حقایق الهیه
 کونیه، و نیز جامع است از روی باطن و ظاهر در میان اسماء و
 مظاهرش».

[۳- الف] آنجا که خاتم انبیایی بود و آدم میان ماء و طین بود.
 متضمن حدیث معروف «كنت نبياً و آدم بين الماء و
 الطین» است که به صورتهای زیر نیز در جامع الصغیر ۲: ۹۶ و

مسند احمد ۴: ۶۶ آمده است:

(۱) عن رجل قال قلت يا رسول الله متى جعلت نبياً قال و آدم بين الروح والجسد.

(۲) كنت نبياً و آدم بين الروح والجسد.

(۳) إني عبد الله خاتم النبيين و إن آدم عليه السلام لمنجدل في طينته. نیز بنگرید به: احادیث مشنوی ۱۰۲، انس التائبین ۳۴۱-۳۴۲، نقد النصوص ۱۸، العروة لاهل الخلوة و الجلوة ۹۷.

[۷- الف] و شارحان فصوص مثل قیصری و جندی...

شرف الدین داود قیصری متوفی ۷۵۱ هجری از شاگردان ممتاز شیخ عبدالرزاق کاشانی بوده و فصوص را نزد همو درس خوانده و از پس استاد، شرحی شبیه به شرح استاد بر فصوص الحکم پرداخته است، اما شرح قیصری از شرح کاشانی ارزش بیشتری پیدا کرده و دلیل آن به ظن این حقیر عبارت است از: اولاً اینکه قیصری در شرحش از منطق بیان زبان و معناشناسی عبارات موجز و رمزناک شیخ اکبر کاملاً آگاه بوده و در تقسیم عبارات فصوص به بندهای بسیار دقیق و از لحاظ معناشناسی بسیار کامل، موفق شده است.

ثانیاً اینکه قیصری قبل از شروع به شرح فصوص مقدماتی منظم و بسیار عمیق باختصار برگزار کرده که آراء و عقاید الهیاتی و فلسفی عرفانی مهمی را که در ایضاح و تبیین فصوص بسیار بسیار مددکار است به بررسی گرفته.

ثالثاً همچنانکه دیگران نیز گفته اند، قیصری به جمیع جزئیات فصوص توجه داشته و از شرح هیچ یک از مسایل فصوص الحکم احتراز نکرده و همه کلیات و جزئیات فصوص را به شرح

برداشته است. بعلاوه اینها چون شرح قیصری حاوی مسایل شروح قبل از وی مانند شرح عبدالرزاق کاشانی و شرح صدرالدین قونوی نیز هست، بر عمق و ارزش وی افزوده است. باری بنابراین دلایل مزبور نه تنها مقدمات قیصری بر شرح فصوص بارها ترجمه و شرح شده— بلکه شرح او دستمایه شروحنی چون شرح بابا رکنا و جامی و محب الله بهاری نیز بوده، و همچنان بوسیله کمال الدین حسین خوارزمی ترجمه گونه‌ای از آن شده است.

هنگامی که تعلیقات الجانب الغربی را می‌نوشتم ترجمه فارسی آقای منوچهر صدوقی سها از مقدمه قیصری بر شرح فصوص عرضه شد. ایشان در دیباچه خود فقط به ترجمه شرح گونه فخرالعلماء کردستانی و شرح آقای آشتیانی بر مقدمات قیصری— که هر دو به فارسی است اشاره کرده‌اند— بنگرید به صفحه هیجده— نگارنده همچنانکه در مقدمه خود بر متن مصحح شرح فصوص خوارزمی به تفصیل سخن گفته‌ام و در مقدمه همین رساله نیز باختصار یاد کرده‌ام کمال الدین حسین خوارزمی دوبار به ترجمه فارسی مقدمات قیصری بر فصوص دست یازیده است بطوریکه یکبار، بکمال و تمام مقدمه قیصری را ترجمه کرده و در آغاز شرح فصوص خود گنجانده، و بار دیگر سه قسمت عمده مقدمه مزبور را به پارسی برگردانیده و در آغاز شرح مثنوی، یعنی جواهر الأسرار و زواهر الانوار جای داده است— بنگرید به مقالات چهارم تا هفتم، نیز بنگرید به پایان دیباچه همان کتاب— ترجمه آقای صدوقی سها، ترجمه روانی است ولیکن مسلماً که به پای روانی و شیوایی و پختگی و گویایی ترجمه خوارزمی نمی‌رسد. چون

کتاب الجانب الغربی چاپ شده و فرصت بررسی دقیق و قیاس همه جانبه ترجمه خوارزمی و ترجمه آقای صدوقی سها را ندارم، خواننده ارجمند را ارجاع می‌دهم به مقدمه قیصری، ترجمه صدوقی سهاص ۲۲، قیاس شود با جواهر الاسرار ج ۱: ص ۱۷۶.

اما شرح جندی؛ مؤید الدین جندی از پختگان و پیروان مکتب ابن عربی بوده که در سده هفتم هجری می‌زیسته. از احوال او اطلاعات دقیقی نداریم جز آنچه جامی در نفحات ۵۵۹ آورده و در منابعی چون کشف الظنون ۲: ۱۵۴۰، معجم المؤلفین ۱۳: ۵۴، الذریعه ۱۷: ۱۵۰، طرائق الحقائق ۲: ۳۱۸ باختصار از او یاد شده است، اما خود او در مقدمه و در لابلاى اثر فارسی خود — نفحة الروح و تحفة الفتوح — اشاراتی به سیر و سلوک و چگونگی توبت و سفرهای روحانی و جسمانی خود کرده که مغتنم است — بنگرید به مقدمه نگارنده بر آن رساله ۱۱ تا ۲۳ —

بهر حال شرح جندی بر فصوص از کهنترین، و بنا بر قولی اولین شرح فصوص الحکم است که به زبان تازی پرداخته شده، جندی نیز در اثرش مقدماتی را گنجانیده که بیشتر بر اسماء الحسنی و مباحث حروفی تکیه دارد که بسیار بسیار از طرز فکر استادش یعنی قونوی متأثر است. این شرح به اهتمام آقایان سیدجلال الدین آشتیانی و دکتر غلامحسین ابراهیمی مقابله و چاپ شده است صرف نظر از اغلاط مطبعی درین چاپ، شیوه علمی نیز مدنظر مصححان نبوده، و این چاپ عاقل است از حلیه فهارس کلیدی که محققان امروزینه را به مثبت کلیدهایی است که گشاینده ابواب بسته مطالب کتاب می‌شود.

[۸ - الف] لولاك لما خلقت الأفلاك ولا الجنة ولا النار.

حدیث موضوعی است که در اللؤلؤ المرصوع ۶۶ به صورت «لولاك ما خلقت الجنة و لولاك ما خلقت النار» آمده. بنگرید به احادیث مشنوی ۱۷۲. صوفیه این خبر را همراه با خبر «كنت كنزاً مخفياً» روایت می کنند و نتیجه مأخوذ از آن را چنین برمی گیرند که مقصود از آفرینش عالم حضرت مصطفی است صلی الله علیه و آله و سلم، و کمال خلقت در وجود او (ص) ختم می شود. نیز بنگرید به: کاشف الأسرار ۳۰، التصفیه ۳۰۵، تفسیر ابوالفتوح ۲: ۱۴۵. در شرح تعرف ۲: ۴۶ به صورت «لولا محمد ما خلقت الدنيا و الاخرة ولا السماوات و الأرض و لا العرش و لا الكرسي و لا اللوح و لا القلم و لا الجنة و لا النار و لولا محمد ما خلقتك يا أهم» آمده است.

[۸ - ب] الحجر الأسود يمين الله في أرضه.

حدیث نبوی است، خطیب بغدادی در تار یخش از جابر بن عبدالله روایت کرده است و در جامع الصغير ۱: ۵۸۷-۵۸۸ به چندین صورت آمده است که دو صورت مذکور در آن کتاب نزدیک است به روایت شیخ مکی بقرار زیر:

(۱) الحجر يمينُ الله في الأرض يصفح بها عباده.

(۲) الحجر يمين الله تعالى فمن مسحه فقد بايع الله. نیز بنگرید به تمهيدات عين القضاة ۹۴.

[۹ - الف] خلق آدم على صورته.

حدیث نبوی است در جامع الصغير ۱: ۶۰۶ در دو مورد احادیثی روایت شده در کیفیت خلقت آدم (ع) به صورت زیر:

(۱) خلق الله آدم من تراب الجابية، و عجنه بهاء الجنة.

(۲) خلق الله آدم على صورته، وطوله ستون ذراعاً، ثم قال:

اذهب فسلم على أولئك النَّفَرِ — وهم نفرٌ من الملائكة جلوس — فاستمع ما يحيونك فإنها تحيتك وتحيّة ذرّيتك، وفذهب فقال: السّلام عليكم، فقالوا: السّلام عليك ورحمة الله، فزادوه «و رحمة الله» فكل من يدخل الجنّة على صورة آدم في طوله ستون ذراعاً، فلم تزل الخلق تنقص بعده حتى الان.

در انسان کامل ۳۲۳ سوای روایت مزبور، به صورت «إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن» نیز آمده است. نیز بنگرید به: جواهر الأسرار ۲۲۰، جامع الأسرار سیّد حیدر آملی ۱۳۵، رشف الالحاظ ۳۶، نقد النصوص ۹۳. در صحیح مسلم ۸: ۳۲ به صورت: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته» آمده است. در تمهیدات عین القضاة ۲۷۱ و ۳۲۳ صورت زیر نیز دیده می شود: «إن الله خلق آدم و اولاده على صورة الرحمن» عزیز نسفی در تفسیر آن می نویسد: «ای درویش! نبی صورت عقل اول است و از این جهت فرمود که: انّ الله تعالى خلق آدم على صورته. یعنی: على صورة آدم. عقل اول موجودات است و آدم اول مخلوقات است و آدم خاکی اول آدمیان و آدم فرزندان است. این آدم را بر صورت آن آدم آفرید». انسان کامل ۴۰۱.

[۹- الف] حق تعالی می فرماید که چون بنده را دوست دارم سمع او شوم.

متضمن این حدیث نبوی است: «إن الله تعالى قال من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب و ما تقرب اليّ عبدی بشیء أحبّ اليّ ممّا افترضته علیه و ما يزال عبدی يتقرب اليّ بالتّوافل حتى احبّه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصره و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشى بها و إن سألني لأعطيّه و إن استعاذني لأعيذنه و ما ترددت عن شیء أنا

فاعله ترددی عن قبض نفس المؤمن یکره الموت و انا اکره
مساءته. به نقل احادیث مشنوی ۱۸، نیزبنگرید به:
جواهرالأسرار ۱۶۴ و ۲۱۶، جامع الأسرار ۶۰۵، رسالة نقد
النقود ۶۷۵، مشارق الدراری ۱۴ و ۱۸۴، تمهیدات عين القضاة
۲۷۱ و دیگر کتب عرفانی.

[۹-الف] واورا نسخه عالم داشته‌اند.

ظاهراً ناظر بر مضمون این رباعی است که بتصریح علاء
الدوله سمنانی در العروة ۲۴۲ از نجم الدین کبری است و
بعضی نیز مانند احمد بن موسی در شرح گلشن راز - که شرحی
است بسیار مفید و در حوزه تفکر ابن عربی - آن را به ابوسعید
ابی الخیر نسبت داده است که درست نیست و باید از نجم
کبری باشد.

ای نسخه نامه الهی که تویی
وی آئینه جمال شاهی که تویی
بیرون زتون نیست هر چه در عالم هست
در خود بطب هر آنچه خواهی که تویی

[۹-ب] واقا جامی نیز به اسلوب قیصری رفته.

مگی تصور کرده است که شرح جامی شرحی است
مستقل، درحالیکه چنین نیست بلکه جامی از تألیف مجموع
آراء صدرالدین قونوی، مؤید الدین جندی، سعدالدین فرغانی،
عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری، شهاب الدین سهروردی،
علاءالدوله سمنانی، ابومحمد اصفهانی، سید شریف جزجانی،
فخرالدین عراقی و ابن فارض و... بر فصوص الحکم شرحی
نگاشته است به نام نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص که با
تصحیح آقای ویلیام چیتیک بچاپ رسیده مصحح دانشمند

جميع ماخذ جامی را بادقت و روش علمی باز نموده است.
بنگرید به مقدمه مصحح برآن کتاب ۵۴-۶۷.

[۱۱ - الف] کتاب المعرفة.

بنابر تصریح مکی این رساله قسمتی از آغاز فتوحات بوده که جداگانه استنساخ شده و به این نام خوانده شده است، مطالبی را که مکی ازین رساله نقل کرده است با مقدمه فتوحات، طبع دارالکتب العربیة بمصر، معروف به چاپ کشمیری مقابله کردم و معلوم شد که در مقدمه فتوحات طبع مزبور نبود ظاهراً مراد «رسالة فی معرفة الله تعالی» باشد که تحت شماره ۳۶۰ در ابن عربی آقای جهانگیری آمده است. نیز این تصریح مکی مبین آن تواند بود که چرا محققان در تعداد و شمار آثار ابن عربی اختلاف دارند و از چهارصد تا نزدیک به پنجصد اثر به ابن عربی نسبت می دهند. بنگرید به نفحات الانس ۶۳۴، قیاس کنید با یواقیت ۱۰. شعرانی می گوید که — همانجا ۳ — در نسخ فتوحات تصرفاتی بسیار شده و بهمین مناسبت وی عبارات زیادی را — که با عقاید و آراء مسلمانان در تعارض بوده — از آن کتاب حذف کرده و تهذیبی از فتوحات ترتیب داده و با شیخ شمس الدین مدنی متوفی ۹۵۵ — که نسخه ای معتبر از فتوحات تهیه دیده بوده — درباره آن تهذیب سخن گفته، و مورد تأیید مدنی نیز قرار گرفته بوده است. باری سخن مکی درباره فتوحات و اینکه رساله المعرفة قسمتی از مقدمه فتوحات بوده نیز دلیلی است بر له کاری که شعرانی برفتوحات انجام داده است.

[۱۴ - الف] اول ما خلق الله العقل.

از اخبار اوایل است که بوجوه عدیده آمده است باینقرار:

- * اوّل ماخلق الله الجوهر.
- * اوّل ماخلق الله روحی.
- * اوّل ماخلق الله العرش.
- * اوّل ماخلق الله العقل.
- * اوّل ماخلق الله العلم اعلى.
- * اوّل ماخلق الله القلم.
- * اوّل ماخلق الله نوری.

نجم الدين دايه در مرصادالعباد ۳۰ می نویسد: «آنکه
خواجه عليه السلام فرمود: اوّل... القلم و... العقل و...
روحی، هر سه یکی است و بسیار خلق درین سرگردان شدند
تا چگونه است».

عزیرالدین نسفی در انسان کامل ۳۹۸-۳۹۹ نوشته است
که: «ازین بیچاره درخواست کردند که می باید که در
احادیث اوایل رساله ای جمع کنید و بیان کنید که مراد ازین
احادیث یک جوهر است یا مراد از هر حدیثی جوهری جداگانه
است». و نسفی معتقد است که «جوهر، روح، عرش، قلم،
عقل، علم و نور» یک جوهر است و بر اثر پذیرش و قبول
اوصاف و صفی و بمناسبت مقامهای مختلف به نامهای مختلف
یاد شده است. نیز بنگرید به عنوان السعادة خطی ورق ۱۵،
نصوص الخصوص ۱۱۸-۱۱۹، المصباح فی التصوف ۶۰ و
دیگر کتب صوفیه.

[۱۴ - الف] اوّل ماخلق الله القلم.

بنگرید به: تعلیقه مزبور.

[۱۴ - الف] اوّل ماخلق الله نوری.

بنگرید به: تعلیقه ۱۴ - الف.

[۱۴- الف] كنت نبياً و آدم بين الماء والظين.

بنگرید به: تعلیقه ۳- الف.

[۱۴- الف] لو كان موسى حياً لما وسعه إلا أتباعي.

حدیث نبوی است ابونجیب سهروردی در آداب المریدین ۱۹۷ می نویسد: «و اما فخر کردن و اظهار دعوی؛ و ادب اندرین آنست که قصد او اظهار نعمت خدای تعالی بود بروی. و این چیز در غلبات حال باشد چنانکه رسول علیه الصلاة والسلام گفت: انا سید ولد آدم ولا فخر. و گفت: آدم ومن دونه تحت لوائی يوم القيامة. و گفت: لو كان موسى حياً لما وسعه إلا أتباعي».

علاءالدوله سمنانی در العروة ۳۷۰ می نویسد: «... و هیچ زیان نمی دارد پیغامبری ایشان به ختم پیغامبر ما علیه الصلاة والسلام، چنانکه نزول عیسی علیه السلام هیچ زیان نمی دارد از آنکه او نیز خلائق را به دین مصطفی دعوت می کند و همچنین اقتدا می کند به امام امت او».

[۱۴- ب] انا سید ولد آدم.

حدیث نبوی است درسین ابن ماجه ۲: ۱۴۴۰ و جامع الصغير ۱: ۴۱۳ چنین آمده است:

(۱) انا سید ولد آدم يوم القيامة، و أوّل من ينشق عنه القبر، و أوّل شافع، و أوّل مشفع.

(۲) انا سید ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، و بیدی لواء الحمد ولا فخر، و ما من نبی يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائی، و انا أوّل شافع و أوّل مشفع ولا فخر.

[۱۵- ب] ابن عساكر.

نام افراد خاندان بنوعساكر است ازین خاندان افراد بسیار

مشهور و عالمی برخاسته اند مانند حسن بن هبة الله متوفی ۵۱۹، و ثقة الدين ابوالقاسم علي بن ابي محمد الحسن دمشقی شافعی که در ۴۹۹ هجری در دمشق بدنیا آمد و در همانجا صرف و علوم عربی را فراگرفت و حدیث را سماع کرد و بعد از فعالیت‌های علمی و ارزنده — که شرحش درین تعلیقه مقدور نیست — به سال ۵۷۱ درگذشت. از او آثار عمده‌ای بجای مانده است از مهمترین آثارش یکی تاریخ دمشق است که به شیوه تاریخ بغداد پرداخته و تذکره‌ایست بسیار ارزشمند که مورد نظر مکی نیز بوده است. بنگرید به معجم الأدبا ۵: ۴۶ — ۱۳۹، و فیات الاعیان ش ۴۱۴، منظر الانسان ۴۱۴.

[۱۵- ب] مهدی است علیه السلام که در آخر الزمان پیدا شود و....

متضمن این حدیث نبوی است که در سنن ترمذی ۳: ۳۴۳ به صورت «لولم یبق من الدنیا الا یوماً لطول الله ذلک حتی بلی». در سنن ابي داود ۲: ۲۰۷ می خوانیم:

(۱) لولم یبق من الدنیا الا یوم قال زائدة لطول الله ذلک الیوم حتی یبعث فیہ رجل منی او من اهلی بیتی یواطیء اسمہ اسمی و اسم ابیه اسم ابي. یملا الأرض قسطاً و عدلاً کما ملئت ظلماً و جوراً.

(۲) لا تذهب أولاً تنقضی الدنیا حتی یملک العرب رجل من اهل بیتی یواطیء اسمہ اسمی.

(۳) لولم یبق من الدهر الا یوم لبعث الله رجلاً من اهل بیتی یملاها عدلاً کما ملئت جوراً.

نیز بنگرید به: المقالات و الفرق ۷۶، اصول الکافی ۱: ۳۴۱، بیان الاحسان لأهل العرفان ۲۰ ب، العروة ۲۸۸ — ۲۸۹، در نوادر کاشانی ۱۵۲ به صورت «المهدی من ولدی، اسمہ اسمی

و کنیتہ کنیتی اشبه الناس بی خلقاً و خلقاً له غیبة و حرة تفضل
فیہا الأمم ثم یقبل كالشهاب الثاقب یملأها عدلاً و قسطاً كما
ملئت جوراً و ظلماً» آمدہ است.

[۱۵- ب] ألا ان ختم الأولیاء شهید.

این اشعار را شیخ در شأن و وصف حضرت مهدی (ع) گفته
است. قبل از اشعار مزبور در فتوحات، جزء ۳: ۳۲۷ طبع مصر
نوشته است: «و اعلم ایدنا الله ان الله خلیفة یخرج و قد
امتلت الأرض جوراً و ظلماً، فیملؤها قسطاً و عدلاً، لولم یبق
من الدنیا الا یوم واحد، طول الله ذلك الیوم، حتی یلی هذه
الخلیفة من عتره رسول الله من ولد فاطمة یواطی اسمه اسم
رسول الله جده الحسین بن علی، یتباع بین الرکین و المقام،
یشبه رسول الله فی خلقه و ینزل عنه فی الخلق، لانه لا یكون أحد
مثل رسول الله فی اخلاقه».

[۱۶- الف] انا ختم الولاية دون شک.

پاره ای از سخنان شیخ اکبر در مسأله ختم ولایت خالی از
اضطراب نیست در اشعاری که در شأن حضرت مهدی (ع)
آورده و نیز حدیث «لولم یبق... الخ» را قبل از آن اشعار در
فتوحات درج کرده است - ہنگرید: تعلیق ۱۵- ب - در باب
چهل و سوم صفحہ ۲۴۴ از مجلد اول فتوحات سروده است
انا ختم الولاية دون شک ہ بورث الهاشمی مع المسیح
نیز نقل رؤیایی از خود می کند کہ آن ہم بر ختم ولایت وی
دلالت دارد. باری مکی نیز این نوع از ولایت را کہ ابن عربی
مدعی آن شدہ با وجود صراحت بیان وی بہ ولایت اصغر و صغیر
واکبر و کبیر عجیب دانستہ است.

[۱۶- الف] حکیم ترمذی.

محمد بن علی بن الحسن بن بشیر حکیم ترمذی از محدثان و حافظان و صوفیان معروف سده چهارم هجری مراد است که تا سال ۳۱۸ هجری حیات داشته. از تصانیف او می‌توان الاکیاس والمغترین، ریاضة النفس، کتاب الکسب، نوادر الاصول فی معرفة اخبار الرسول و علل العبودیة را یاد کرد. بنگرید به طبقات الشافعیه سبکی ۲: ۲۰، لسان المیزان ۵: ۳۰۸، عثمان یحیی: مقدمه ختم الأولیاء.

آنچه بر شهرت ترمذی تأثیری بسزا داشته تألیف مهم و معروف اوست به نام «ختم الأولیاء» که در خصوص مسأله ولایت و مقام ولی و مطلب و مقصد خاتم اولیا پرداخته شده است. ترمذی درین کتاب دقیقاً برمسأله ولایت بشیوه‌ای بحث می‌کند که نزدیک است به عقاید شیعه در باب موضوع مزبور. بنگرید به: الصلة بین التصوف والتشیع ۴۶۸. و همین شیوه تدقیق ترمذی برمسأله ولایت مورد نظر ابن عربی قرارگرفت و نه تنها او را به پاسخ پرسشهای حکیم ترمذی واداشت و رساله‌ای درین خصوص پرداخت بل در فتوحات و فصوص و دیگر آثارش به اندیشه‌های ترمذی درین خصوص توجه داشت و به تفسیر پاره‌ای از آنها همت گماشت.

تأثیر اندیشه‌های ترمذی خاصه در زمینه ولایت، نه تنها بر ابن عربی روشن است بل در تمامی دوره‌های تاریخی تصوف اثر افکار حکیم ترمذی را می‌توان دید. مع الأسف تاکنون در باب زندگی و آراء و آثار ترمذی تحقیقی جامع نشده، مهمترین کاری که تاکنون درین زمینه انجام شده تصحیح و تنقیح علمی کتاب ختم الأولیاء اوست که به وسیله آقای عثمان یحیی به سال ۱۹۶۵ میلادی در بیروت بچاپ رسیده

است. نیز ضمیمه همان کتاب رساله‌ای بسیار مفید از حکیم ترمذی به نام «بدو شأن... الحکیم ترمذی» در حالات و سیر و سلوک و واقعات او بچاپ رسیده است. مقدمه تحقیقی آقای عثمان یحیی — دانشمند پرکار و عمیق عرب — بر چاپ ختم الأولیاء و رساله مذکور دارای جزئیات بسیار ارزنده‌ای در باره کتابشناسی و برخی از مطالب مربوط به حیات حکیم ترمذی است که می‌تواند راهنمای خوبی برای تحقیقات آتی در باره این حکیم متآله باشد.

[۷۱- الف] مدینه فاس.

شهر معروف مراکش بوده و در قرن دهم هجری از مراکز مهم فرهنگی و علمی و فنی عالم اسلام بحساب می‌آمده است — بنگرید به: مراصد الاطلاع ۳: ۱۰۱۴ — ابن عربی برای اولین بار به سال ۵۹۱ هجری به این شهر وارد شد و بشارت پیروزی لشکر موحدین را بر نصاری بداد، و نیز دفعات مکرر به این شهر آمد و شد کرد. بنگرید به: ابن عربی، حیات و مذهب. ۴۴.

[۱۷- ب] و جمع کردم میان عبدالله و اسماعیل سوذکین.

مراد عبدالله بدر حبشی است که از یاران نزدیک و از تلامذ بسیار پرمایه ابن عربی بوده است. ابن عربی حلیه الأبدال را به خواهش همو و محمد صدفی نوشته، و نیز بدر حبشی در مؤلفه‌اش به نام «الانباء علی طریق الله» که از کتابهای مهم عرفان بوده به بزرگداشت شیخ اکبر پرداخته است. و اسماعیل سوذکین نیز از یاران ابن عربی بوده است بطوریکه شیخ او را فرزند روحانی خویش می‌خوانده. وی در نشر آراء و عقاید ابن عربی تلاشهایی داشته و از جمله

«تجلیات» شیخ را شرح کرده است، نیز همو سؤالی از شیخ کرده بوده که شیخ به پاسخ آن پرداخته و این سؤال و جواب به نام «رسالة فی سؤال اسماعیل بن سود کین» معروف شده و ضمن مجموعه رسایل ابن عربی در حیدرآباد بچاپ رسیده است.

[۱۹ - الف] أدبني ربّي فاحسن تأديبي.

حدیث نبوی است که به روایت ابن مسعود در ادب الإماء ابن السمعانی آمده است. در کشف المحجوب هجویری ۴۳۲ می خوانیم: «قال النبي عم حسن الأدب من الايمان، و نیز گفت: أدبني ربّي فاحسن تأديبي». نیز رک: جامع الصغير ۱: ۵۱، تمهيدات عين القضاة ۶۶، مرموزات اسدی ۱۳۳، التصفيه ۲۴۲، مناهج الطالبين و مسائلک الصادقين ۱۱۲ ب.

[۱۹ - الف] جلال الدين دواني

محمد بن اسعد صديقي دواني شافعي، ملقب به جلال الدين متوفى ۹۲۸ مراد است که از متکلمان و منطقیان و مفسران و فقیهان بسیار معروف و بنام سده هشتم و نهم هجری بشمار می رود. وی در کازرون به دنیا آمد و در فارس قاضی بود، مؤلف اعیان الشیعة بیست و پنج اثر را به او نسبت می دهد و از امهات آثار اوست: شرح هیاکل النورسهروردی، شرح التهذیب تفتازانی، شرح عقاید الايمان عضدالدين ایجی و تعلیقه علی الأنوار لعمل الأبرار اردبیلی. بنگرید به: کشف الظنون ۳۹، ۱۸۴، ایضاح المکنون ۱: ۵۴، اعیان الشیعة ۴۳، معجم المؤلفین ۹: ۴۷ - ۴۸.

[۲۰ - الف] فرمود که تأییر نخل مکنید.

مراد حدیثی است که به خبر تأییر نخل معروف شده و به

صور زیر در کتب حدیث آمده است:

(۱) قدم نبی الله المدینه و هم یأبرون النخل، فقال: ما تصنعون؟ قال: کنا نصنعه، قال: لعلکم لولم تفعلوا کان خیراً، قال فترکوه فنقصت، قال: فذکروا ذلک له فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتکم بشیء من دینکم فخذوا به، وإذا أمرتکم بشیء من رأیی فإنما أنا بشر.

(۲) أن النبی مرّ بقوم یلقحون، فقال: لولم تفعلوا لصلح، قال: فخرج شیصاً: فمر بهم، فقال: ما لخلکم؟ قالوا: قلت کذا کذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنیا کم.

نیز بنگرید به: صحیح مسلم ۱۸۳۵، سنن ابن ماجه ۲: ۸۲۵، أضواء علی السنّة المحمدیة ۹۳.

[۲۱- الف] پس هر گاهی که علماء اصول لفظ خطا بر رسول جایز داشتند...

در زمینه عصمت و عدم عصمت انبیا از گناه - اعم از کبایر و صغایر - دو قول است: گروهی به عصمت انبیا علیهم السلام مطلقاً قایل شده اند و گفته اند که انبیا عمداً و سهواً از کبایر معصوم اند و اگر زلتی از صغایر بر اثر فراموشی از ایشان ظاهر می شود به حکم حدیث نبوی «أحبّ الله عبداً لم یضره ذنب» او را زیان ندارد.

گروه دیگر گفته اند که انبیا عصمت مطلق ندارند اینان به آیت ۱۲۱ از سوره طه (۲۰) استناد می کنند که فرموده است: «و عصی آدم ربّه فغوی».

عده ای نیز همانند علاء الدوله سمنانی گفته اند که: انبیا مطلقاً از کبایر معصوم اند و همچنان از احتراز از صغایر عصمت دارند.

اما به نزد گروه محققه اثنی عشری عصمت انبیا از شروط

مسلم نبوت است زیرا که ارسال نبی لطفی است از حق بر بندگان، و این لطف آنگاه مکمل و محقق تواند بود که رسول مبرا از خطا و عصیم از معصیت باشد؛ چه اگر نبی عصمت نداشته باشد و از او کبایر و صغایر در وجود آید در اطاعت و انقیاد او از طرف امت وی خلل وارد می شود و مطلوب غایی از ارسال نبی محرز نمی گردد.

نیز پیداست که نبی حامل و ناقل نوامیس الهی و اسرار ربانی است و اوست که حجج الهی و اوامر و نواهی حق را در زمین می گستراند، حائز بودن این صفات همراه با خطاهایی از کبایر و صغایر نمی تواند که در یک تن جمع شود.

همچنان حکماء شیعی مانند ملاصدرا و دیگران گفته اند که قوای طبیعی و شهوی و حیوانی و نفسانی نبی جمیعاً تحت قدرت عقلانی او در می آید و جمیع اعمال او تابع عقل می شود از اینرو او را از ارتکاب معاصی اعم از کبایر و صغایر بدور می دارد. برای توضیح بیشتر بنگرید به: العروة لاهل الخلوۃ والجلوة ۲۰۹-۹۲، بیان الاحسان لاهل العرفان ۲۸ پ.

[۲۱- الف] لوأنی استقبلت من أمری...

قسمتی از حدیثی است نبوی که در صحیح مسلم ۲: ۸۸۸ در باب حجة النبی (ص) آمده به این صورت: حتی اذا کان آخر طوافه علی المروة فقال: لوأنی استقبلت من أمری ما استدبرت الم أسق الهدی. وجعلتها عمرة.

[۲۲- الف] إنما أنا بشر؛ غضب كما بغضب...

درین رساله به عنوان حدیث نبوی آمده است در کتب حدیث آن را ندیدم، نیز به یادآورنده این حدیث نبوی است: إنما أنا عبد: آكل كما يأكل العبد، و اشرب كما يشرب العبد.

جامع الصغیر ۱: ۳۹۴ نیز بنگرید به: احادیثی نظیر آن در صحیح مسلم ۱: ۴۰۲، ۴: ۱۸۳۵.

[۲۹ - الف] ابن تیمیہ حنبلی.

مراد احمد بن حلیم بن عبدالسلام حرانی حنبلی است که از جمله محدثان و حافظان و مفسران و فقیهان بسیار نامبردار عالم اسلام است متولد ۶۶۱ و متوفی ۷۲۸ هجری قمری. وی در بحران تولد شد و در کودکی با پدر به دمشق رفت و در همانجا به سماع حدیث پرداخت، دیری نپایید که در دمشق و قاهره شهرت یافت و به تألیف و تصنیف آثار گرانبهایی پرداخت از آن جمله است: مجموعة فتاوی در پنج مجلد، السياسة الشرعية فی اصلاح الراعی والراعیة وقواعد التفسیر و غیره. بنگرید به: تذكرة الحفاظ ذهبی ع: ۲۷۸، معجم المؤلفین ۱: ۲۶۱.

[۲۶ - الف] والذی نفسی بیده لیاتین علی جهنم زمان تصفق ... درین کتاب به عنوان حدیث نبوی آمده است در کتب حدیث نشانی از آن ندیدم جامی در نقد النصوص ۱۹۰ به صورت «سیاتی علی جهنم زمان تنبت من قعرها الجرجیر» نقل کرده و به صورت «تنبت من قعر الجهنم الجرجیر» دو بار در شرح فصوص خوارزمی آمده است.

[۲۷ - ب] إِنَّ الْمُؤذِنَ بِشَهْدِ الْهَمْزِ صَوْتُهُ مِنْ رَطْبٍ وَيَابَسٍ.

حدیث نبوی است در جامع الصغیر ۲: ۶۵۹ و سنن نسائی ۳: ۵۶ به صورت های زیر آمده است:

- (۱) الْمُؤذِنُ يَغْفِرُ لَهُ مَدَّ صَوْتِهِ، وَأَجْرُهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ صَلَّى مَعَهُ.
- (۲) الْمُؤذِنُ يَغْفِرُ لَهُ مَدَّ صَوْتِهِ وَيَشْهَدُ لَهُ كَلَّ رَطْبٍ وَيَابَسٍ وَ شَهِدَ الصَّلَاةَ يَكْتُبُ لَهُ خَمْسَ وَعِشْرُونَ صَلَاةً، وَيَكْفُرُ عَنْهُ مَا بَيْنَهُمَا.

نیز بنگرید به: سنن ابن ماجه ۱: ۲۴۰.

[۳۵ - الف] امام محمد غزالی و تفضیل ملایکه بر بشر.

غزالی این بحث را در کتاب صیام از احیاء علوم الدین آورده است و نیز در کیمیای سعادت در اصل ششم از رکن اول ۱: ۲۱۳ - ۲۱۴ بطور غیرمستقیم اشاره‌ای به این مطلب دارد بدینسان که: «پس ازین جمله بشناسی که هر کدام از روزه به ناخوردنِ طعام و شراب اقتضار کند روزه وی صورتی بی روح باشد که روح و حقیقت روزه آنست که خویشتن به ملایکه مانند کند که ایشان را شهوت نیست اصلاً، و بهایم را شهوت غالب است و از ایشان دورند بدین سبب. و هر آدمی که شهوت بر وی غالب بود هم در درجهٔ بهایم بود و چون شهوت وی کم گشت شباهتی گرفت به ملایکه، و بدین سبب بدیشان نزدیک گشت نزدیکی به صفت نه به مکان، و ملایکه نزدیک اند به حق تعالی، پس وی نیز نزدیک گشت». در پیرامون افضل بودن و رجحان دادن انسان بر ملایکه و بعکس، از دیرباز در میان عرفا و متصوفه بحثهایی دقیق و عمیقی بوده است. ابونجیب سهروردی بطور کلی ملایکه را بر نوع آدمی افضل می داند مگر رسولان را. بنگرید به: آداب المریدین ۵۱ - علاءالدوله سمنانی در العروة لاهل الخلوة والجلوة، باب دوم، قایلان ۷۳ - ۷۴، این مورد را به بحث گرفته و هر یک را - آدمی و ملایکه را - در مکانش افضل دانسته است. رجوع کنید به ۲۰۶ - ۲۰۹، تعلیقات نگارنده بر آداب المریدین ۳۲۰ - ۳۲۱، کشف المحجوب ۲۹۰ - ۳۰۲.

[۳۵ - ب] سید شریف.

علی بن محمد بن علی جرجانی حسینی حنفی از حکما و

بزرگانی است که چندین علم را درخود جمع کرده بود در جرجان به سال ۷۴۰ زاده شد و در شیراز به سال ۸۱۶ درگذشت. آثاری از وی به فارسی بازمانده است مانند ترجمان القرآن که باهتمام آقای دکتر دبیرسیاقی بچاپ رسیده، و نیز رساله وجودیه که بکوشش مرحوم سید نصرالله تقوی چاپ شده است. تعریفات او به عربی از مهمترین کتب درین مایه است که بارها در پترزبورک و ایران و هندوستان بطبع رسیده، و نیز آثار مهمی به عربی پرداخته و از آن جمله است: حاشیه برشرح تنقیح تفتازانی در اصول، شرح تذکرة نصیریه در هیأت، حاشیه تفسیر بیضاوی، حاشیه بر مطول تفتازانی. بنگرید به: بغیة الوعاة ۳۵۱، روضات الجنات ۶۹۷-۴۹۹.

[۳۵-ب] مولانا سعدالدین.

مسعودبن عمر بن عبدالله ملقب به سعدالدین و معروف به تفتازانی از بزرگان علم معانی و بیان و فقه و منطق مراد است که در قریه تفتازان از نواحی نسا به سال ۷۱۲ تولد شد و در سمرقند به سال ۷۹۱ درگذشت. از وی تصانیف بسیاری بجای مانده است که به عربی است و برخی نیز به فارسی ترجمه شده. از امهات آثار او می توان از شرح تلخیص مفتاح سکاکی و حاشیه کشاف زمخشری، و تهذیب فی منطق، و المقاصد فی علم کلام، و حقائق التنقیح لصدر الشریعة فی الأصول را نام برد. بنگرید به: الدرر الكامنة ۳۵۰: ۴، روضات الجنات ۳۰۹، فهرست نسخه های خطی فارسی ۲ (۱): ۹۶۴ و ۱۴۹۴ و ۱۴۹۸ و ۱۵۰۱.

[۳۶-ب] ... بلکه او [تعالی] وجودی است مطلق.

اینکه حق تعالی وجودی است مطلق، بنابر گفته سعدالدین

تفتازانی در شرح مقاصد درمیان جمعی فلاسفہ و متصوفہ رایج بوده کہ سید شریف جرجانی و تفتازانی از آنها بہ وجودیہ ملحدین تعبیر کردہ اند شیخ مکی در همان صفحہ می کوشد تا عبارات شیخ را طوری تفسیر کند کہ ارتباطی بہ عقاید وجودیہ ملحدین پیدا نکند۔ بنگرید بہ ہمین رسالہ ۳۶۔ الف و ب۔

این مسألہ یعنی مطلقیت وجود از نظر گاہ ابن عربی در سدهٔ ہفتم و ہشتم درمیان خصمان ابن عربی بحث انگیز بوده و تعبیراتی مختلف از قول او شدہ است۔ علاء الدولہ سمنانی ہم در العروۃ و ہم در چہل مجلس بر این قول ابن عربی خردہ گرفتہ بطوریکہ در چہل مجلس ۲۰۴۔ ۲۰۵ مریدی از او می پرسد کہ: آنکہ محی الدین اعرابی حق را وجود مطلق گفتہ، معاقب بود در قیامت یا نہ؟ شیخ جواب می دہد کہ: «من این نوع سخنان را قطعاً نمی خواہم کہ بر زبان رانم کاشکی ایشان نیز نگفتندی؛ چہ سخن مشکل گفتن روانیست، اما چون گفتہ اند ناکام تاویل آن می باید کرد تا درویشان را شبہہ و انکاری نیفتد و نیز در حق بزرگان بی اعتقاد نشوند۔

من می دانم کہ محی الدین اعرابی ازین سخن این خواستہ کہ وحدت حق را در کثرت ثابت کند وجود مطلق گفتہ است تا معراج دوم را بیان تواند کرد کہ معراج دو است:

یکی آنکہ «کان اللہ ولم یکن معہ شیء» و در یافتن این آسان است۔ دوم آنکہ «والان کما کان» و شرح این مشکل تر است۔ او خواست کہ ثابت کند کہ کثرت مخلوقات در وحدت حق هیچ زیادت نکند وجود مطلق در خاطر او افتادہ است۔ چون یک شق او برین معنی راست بودہ او را خوش آمدہ و از شق دیگر کہ نقصان لازم می آید غافل مانده۔ پس چون قصد،

اثبات و حدانیت بوده حق تعالی از او عفو کرده باشد». جامی در نفحات الانس ۵۵۴ و معصوم علیشاه در طرائق ۳۲۴: ۱ به نقل از جامی در پاسخ به این اعتراض علاءالدوله بر ابن عربی آورده‌اند که: علاءالدوله ندانسته که وجود را سه اعتبار است: یکی به اعتبار وجود بشرط شیء که وجود مقید است، و دوم وجود بشرط لاشیء که وجود عام است، و سوم وجود لابشرط شیء که وجود مطلق است، و آنچه ابن عربی به عنوان «وجود مطلق» عنوان کرده به اعتبار سوم است درحالیکه علاءالدوله آن سخن را بر وجود عام حمل کرده و به نفی و انکار وی پرداخته است. نیز بنگرید به العروة ۳۶.

[۴۲- ب] قاضی عضد الدین.

مراد عبدالرحمن بن احمد بن عبدالغفار بن احمد ایجی شیرازی است که به سال ۷۱۸ در ایج از نواحی شیراز تولد شد و در جوانی به تحصیل فقه و کلام و نحو و معانی و بیان پرداخت و دیری نپایید که سرآمد زمانه شد و در ۷۵۶ در قلعه دریمیان درحالی که محبوس بود درگذشت. از آثار اوست: الرسالة العضدیة فی الوضع، الفوائد الغیائیة فی المعانی و البیان، الموافق فی علم الکلام و تحقیق التفسیر فی تکثیر التنویر. بنگرید به: الدرر الکامنة ۲: ۳۲۳، معجم المؤلفین ۵: ۱۱۹-۱۲۰.

[۴۳- الف] العلم نقطة کثرها الجاهلون.

از سخنان حضرت علی (ع) است. در رساله نقدالنقود فی معرفة الوجود ۶۹۵ و ۷۰۰ به صورت «العلم نقطة کثرها جهل الجهلا» آمده، سعدالدین حتمویه در المصباح فی التصوف ۵۷ نیز صورت مثبت درین متن را به حضرت امیر نسبت داده

است. حیدر بن محمد اصفهانی در کاشف الأسرار خطی ورق ۵ می نویسد: «و کلام حضرت علی (ع) درین علم بسیار است یکی اینکه فرموده که: العلم نقطة وانا نقطة دیگر فرمود که: العلم نقطة کثرها الجاهلون».

[۴۶ - الف] حقا که هم او بود که می گفت انا حق.

مستزادی است معروف و منسوب به مولوی معنوی که در

دیوان شمس الحقائق ۹۹۹ به اینصورت آمده است:

| | |
|---------------------------------------|------------------|
| هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد | دل برد و نهان شد |
| هر دم به لباس دگر آن یار برآمد | گه پیرو جوان شد |
| گاهی به دل طینت صلصال فرورفت | غواص معانی |
| گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق | خود رفت به کشتی |
| گه گشت خلیل و زد ل نار برآمد | آتش گل از آن شد |
| یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی | روشن کن عالم |
| از دیده یعقوب چو انوار برآمد | تا دید عیان شد |
| حقا که هم او بود که می کرد شبانی | اندر ید بیضا |
| گه چوب شد و بر صفت مار برآمد | زان بحر کفان شد |
| می گشت دمی چند برین روی زمین او | از بهر تفرج |
| عیسی شد و برگنبد دوار برآمد | تسبیح گنان شد |
| بالله که هم او بود که می آمد و می رفت | هر قرن که دیدی |
| تا عاقبت آن شکل عرب وار برآمد | دارای جهان شد |
| منسوخ چه باشد؟ چه تناسخ بحقیقت | آن دلبر زیبا |
| شمشیر شد و از کف کرار برآمد | قتال زمان شد |
| حقا که او هم بود که می گفت: انا الحق | در صوت الهی |
| منصور نبود او که بر آن دار برآمد | نادان بگمان شد |
| رومی سخن کفر نگفته است و نگوید | منکر مشویدش |

کافر شده آن کس که به انکار برآمد از دوزخیان شد
 همچنانکه نوشته اند — دکتر شفیع کدکنی: گزیده غزلیات
 شمس ۵۷۴ — درین مستزاد که تخلص «رومی» برای مولوی
 انتخاب شده دلیلی است براینکه مستزاد مزبور از مولوی نباشد،
 زیرا در هیچ یک از آثار مولوی، تخلص مزبور دیده نمی شود و
 این عنوان را بعدها به مولوی داده اند.

[۴۶ - ب] آنچه مطلوب دل و جانست با جان و دلست.

غزل شیوا و معروفی است از شمس مغربی که در دیوان
 کامل او صفحات ۸۵ - ۸۷ چاپ شده است. شمس مغربی از
 شرای عارف مشرب و پیران صوفی سده هشتم هجریست که
 از شهر آملند تبریز برخاسته و به سال ۸۰۹ هجری وفات یافته
 است. اشعار شیوا و سوزناک و آهنگین او به پارسی و فهلویات
 او به زبان آذری مشهور و زبانگرد است غیر از دیوان شعر،
 تفسیری دارد به زبان عربی، به نام مرآت العارفین در تفسیر
 سوره فاتحه بمشرب عرفانی، نیز در الفرید به زبان فارسی در
 توحید و صفات و افعال باری تعالی، و جام جهان نما در کلیات
 علم توحید و مراتب وجود که از امتهات متون عرفانی بشمار
 می رود و بارها به فارسی شرح شده است. نگارنده این سطور
 شرح بسیار عمیق و ارزنده احمد بن موسی رشتی استادی را
 تصحیح کرده و در دست چاپ دارد، البته شروح دیگری چونان
 شرح نعمت الله در ۸۶۴ هجری به نام مدام جانفزا در شرح جام
 جهان نما، و شرح محمد گیسو دراز بر این اثر مغربی نوشته اند و
 لیکن هیچ یک به پختگی شرح استادی نمی رسد این احمد بن
 موسی شرحی برگلشن راز نیز دارد که آن کتاب را در حوزه

فکری شیخ اکبر و اصحاب او شرح کرده است، نگارنده این شرح را نیز در دست چاپ دارد این شرح هر چند چون مفاتیح الاعجاز مفصل نیست و لیکن به دلیل اشتغال بر عقاید و آراء تطبیقی عرفانی از جهاتی قابل تأمل است و نمونه ایست بسیار ارزنده از تأثیر ابن عربی بر صوفیان و عارفان فارسی زبان.

[۴۷ - ب] قلب المؤمن بین اصبعین من أصابع الرحمن.

حدیث نبوی است. در سنن ترمذی ۳: ۳۰۴ به صورت «یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک. فقلت: یا نبی الله آمنا و بما جئت به فهل تخاف علينا؟ قال: نعم، إن القلوب بین اصبعین من اصابع الله یقلبها کیف یشاء» آمده است. در حلیة الأولیاء أبی نعیم ۴۵: ۸ چنین است: ان القلوب بین اصبعین من اصابع الرحمن ماشاء أزاعه و ماشاء أقامه». نیز بنگرید به: احادیث مشنوی ۶، تعلیقات حدیقه ۱۰۷، دیوان شمس ب ۱۶۷۳، کاشف الأسرار اسفراینی ۷۴، تمهیدات عین القضاة ۹۳، فیه مافیه ۱۵۳، العروة ۳۰۹.

[۴۷ - ب] لا یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل... الخ.

حدیث نبوی است که به صورتهای مختلف در کتب حدیث و آثار عرفانی آمده است. برای وجوه مختلف آن بنگرید به: اتحاف السادة المتقین ۹: ۵۶۹، فیه مافیه ۳۱۳، در مشارق الدراری ۶۰۶ و ۶۰۸ به صورت زیر آمده است: «ما تقرب الی عبدی بشیء أحب الی من اداء ما افترضت علیه و لا یزال یتقرب الی بالنوافل حتی احبه، فإذا احبته، کنت سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به، و لسانه الذی ینطق به، و رجله الذی یمشی بها.

در جامع الصغیر ۱: ۲۶۸ می خوانیم: إن الله تعالى قال من

عادی لی ولیاً فقد آذنته بالحرب و ما تقرب إلیّ عبدی بشیء أحبّ الیّ مما افترضته علیه و ما یزال عبدی یتقرب الّیّ بالنوافل حتّیّ أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذی یرسم بها و رجله الّتی یمشی بها و ان سألنی لأعطینه، و ان استعاذنی لأعیننه و ما تردّدت عن شیء أنا فاعله تردّدی عن قبض نفس المؤمن یرکّهُ الموت و أنا أکرهُ مُساءتَهُ.

نیز بنگرید به: نسائم گلشن ۳۵۳، کشف المحجوب ۳۹۳، عبهر العاشقین ۱۰۲، جواهر الأسرار ۱۴۵، تمهیدات عین القضاة ۲۷۱، مناهج الطالبین و مسالک الصادقین ۱۳۰ ب.

[۴۷-ب] لعبد يوم القيامة جعت فلم تطعمني وعطشت فلم تسقيني...

حدیث نبوی است در نامه های عین القضاة ۲۷ به صورت «مرضت فلم تعدنی و جعت فلم تطعمنی فقام موسی و اضطرب و قال: یارب العزة او تمرض و تجوع؟ فقال: یجوع اولیائی و یمرضون فلو اطعمتهم و عدتهم كنت قد اطعمتني و عدتني» آمده است. نیز بنگرید به: احوال و آثار عن القضاة ۳۷۳، مناهج العباد ۱۰۹-الف، صحیح بخاری ۴: ۱۱۸، صحیح مسلم ۳: ۱۳۲-۱۳۴.

[۴۷-ب] ماتقول النار هل من مزید...

حدیث نبوی است در کتب حدیث مانند صحیح بخاری ۳: ۱۲۴، صحیح مسلم ۸: ۱۵۱ به صورتهای زیر آمده است:
(۱) یقال لجهنم هل امتلأت و تقول هل من مزید فیضع الرب تبارک و تعالی قدمه علیها فتقول قَطّ قَطّ.
(۲) فاما النار فلا تمتلیء فیضع قدمه علیها فتقول قَطّ قَطّ فهناک تمتلیء و یروی بعضها الی بعض.
در ردّ الدارمی علی بشر المریسی ۶۹ به صورت «عن أنس

لا تزال جهنم تقول هل من مزيد فيدلى فيها رب العالمين قدمه
فينزوي بعضا الي بعض فتقول قط بعزتک» آمده است. به نقل
احادث مثنوی ۱۶.

مولوی در مثنوی گوید:

عالمی را لقمه کرد و در کشید
معهده اش نعره زنان هل من مزيد
حق قدم بروی نهد از لامکان
آنگه اوساکن شود درکن فکان

[۴۷-ب] إِنَّ اللَّهَ يَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ.

حدیث قدسی است در صحیح مسلم ۴: ۱۰۲ به صورت:
«قال الله عزوجل: أنا عندظن عبدی بی، و إنا معه حیث ید کرنی
والله! لله أفرح بتوبة عبده من أحدکم یجد ضالته بالفلاة» آمده
است.

در مجالس سبعة مولانا جلال الدین بلخی ۸۶ می خوانیم:
«... بعد از آن رسول فرمود صلی الله علیه که: خدای تعالی به
توبه بنده عاصی خویش از آن مردی که به یافتن شتر شاد شد
شادتر است. معنی شادی خداوند به توبه بنده آنست که چون
بنده به چیزی شاد شود آن چیز را عزیز دارد اکنون آن مرد تائب
نیز نزد خداوند تعالی سخت عزیز باشد».

[۴۷-ب] من تقرب إلى شبراً... الخ.

حدیث قدسی است در صحیح مسلم ۴: ۲۰۶۷ می خوانیم:
«قال الله عزوجل: إذا تقرب منی ذراعاً، تقربت منه باعاً
أوبوعاً — و إذا أتانی یمشی، أتیته هرولة».

در جامع الصغیر ۲: ۲۴۰ و ۲۴۶ سوی صورت مزبور، به
هیأت زیر نیز آمده است: قال الله تعالی: یا ابن آدم، إن ذکر

تنی فی نفسک ذکر تک فی نفسی، إن ذکرتنی فی ملاً
ذکر تک فی ملاً خیر منهم، و إن دنوت منی شبراً دنوت منک
ذراعاً، و إن دنوت منی ذراعاً دنوت منک باعاً، و إن اتیتنی
تمشی أتیتک أهرول.

نیز بنگرید به: صحیح مسلم ۴: ۲۱۰۲، مسند احمد ۲:
۲۵۱، شعب الإیمان خطی ورق ۲۸ ب، احادیث مثنوی ۲۱،
التصفيه ۲۷۰.

[۴۷-ب] رأیت ربی فی صورة شاب امرء.

در مسند احمد به روایت ابن عباس به صورت «رأیت ربی
عزوجلّ» آمده است محشی جامع الصغیر ۲: ۴ آن را حدیث
صحیح دانسته. در تمهیدات عین القضاة ۳۴۴ به صورت
«رأیت ربی لیلۃ المعراج فی احسن صورة» آمده و در نقد
النصوص ۳۱۸ به هیأت «أتانی ربی فی احسن صورة» ثبت
است و در دیگر کتب به صورتهای غیر از آنچه آورده شد آمده
است. بنگرید به المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث ۱: ۱۶۷
—۱۶۸. قشیری می نویسد: «و گروهی تکلف کرده اند اندر
اشتقاق شاهد و گفته اند: از شهادت مشتق است چنانکه چون
شخصی را ببیند به وصف جمال و جلال، و اگر چه بشریت او
را از آن باز کشیده است و دیدار آن شخص او را مشغول نگرداند
از آن حال که اندر وی است و صحبت او اندر وی اثر نکند او
شاهد بود برفناء نفس او، و هر که اندر او اثر کند آن شاهد بود
اندر بقاء نفس، و قیام کردن به احکام بشریت این آن بود که
شاهد بود او را یا بروی، و بدین حمل کنند قول پیغامبر صلّم:
رأیت ربی لیلۃ المعراج فی احسن صورة. گفت خدای را
دیدم بشب معراج اندر نیکوترین صورتی، یعنی که نیکو صورتی

که آن شب دیدم مرا مشغول نکرد از دیدار حق سبحانه. و مراد بدین دیدار رؤیت علم است نه رؤیت چشم». ترجمه رساله قشیریه ۱۳۱.

[۴۸- الف] از امام مالک معنی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، پرسیدند...

لفظ عربی قول مالک چنین است: «الاستواء معلوم و کیفیة مجهول والإیمان به واجب، و السؤال عنه بدعة». احیاء علوم الدین ۱: ۹۶.

سخنی نیز از حضرت صادق (ع) درباره «استوی» بیاد دارم که آن حضرت فرموده است: خدا نسبت به هر چیزی برابر است، و بر همه استیلا دارد پس چیزی نسبت به او از چیز دیگر نزدیک تر نیست». بنگرید به کتاب التوحید ابن بابویه ۳۶۲، الصواعق المرسله ۱۲۶، العروة ۲۴ - پ.

[۴۸- الف] ابن خزیمه.

محمد بن اسحاق بن خزیمه بن مغیره بن صالح بن بکر سلمی نیشابوری محدث مراد است که در نیشابور به سال ۲۲۳ زاده شد و غرض طلب علم و سماع حدیث به بیشترینه بلاد رفت و آمد داشت و در مولد خود به سال ۳۱۱ هجری قمری وفات یافت. از عمده آثار اوست: المختصر الصحیح، و التوحید، و اثبات صفات الرب. بنگرید به: تذکره الحفاظ ۲: ۱۹۶، مرآة الجنان ۲: ۲۶۴، کشف الظنون، ستون ۱۰۷۵ و ۱۴۰۶.

[۴۸- ب] قاضی ابوبکر باقلانی.

محمد بن مطیب بن احمد بن جعفر بن قاسم بصری بغدادی معروف به ابوبکر باقلانی از کبار متکلمین اشعری متولد ۳۳۸ در بصره مراد است که در بغداد مسکن گزید و به ردّ بر معتزله و خوارج و جهمیه پرداخت و در همانجا به سال ۴۰۳ وفات یافت

از مهمترین آثار اوست: ۱: تمهید الأوائل و تلخیص الدلائل
 ۲: مناقب الأئمة و نقض المطاعن علی سلف الأمة. ۳: اعجاز
 القرآن. ۴: اسرار الباطنية. ۵: هداية المسترشدين فی الکلام.
 برای اطلاع بیشتر بنگرید به وفيات الأعیان ۴: ۲۶۹ منظر
 الانسان فی ترجمه و وفيات الأعیان ش ۶۰۸، تاریخ بغداد ۵:
 ۳۷۹ - ۳۸۳.

[۴۹ - الف] در صحیح مسلم آمده که... الخ.

مراد حدیث رؤیت است که در میان صوفیه به حدیث تحول
 معروف است. در صحیح مسلم ۱: ۱۶۴ لفظ عربی حدیث
 مزبور چنین است: قالوا لرسول الله صلعم: یا رسول الله! هل
 نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله: هل تضارون فی رؤية
 القمر ليلة البدر؟ قالوا لا. یا رسول الله! قال هل تضارون
 فی الشمس لیس دونها سحاب؟ قالوا: لا. یا رسول الله! قال
 فإنکم ترونه كذلك. یجمع الله الناس يوم القيامة فیقول: من
 كان یعبد شیئاً فلیتبعه. فیتبع من كان یعبد الشمس الشمس. و
 یتبع من كان یعبد القمر القمر. و یتبع من كان یعبد الطواغیت
 الطواغیت. و تبقى هذه الأمة فیها منافقوها. فیأتيهم الله، تبارک
 و تعالی، فی صورة غیر صورته التي يعرفون. فیقول: أنا ربکم.
 فیقولون: نعوذ بالله منک. هذا مکاننا حتی یأیتنا ربنا. فإذا جاء
 ربنا عرفناه. فیأتيهم الله تعالی فی صورته التي يعرفون. فیقول:
 أنا ربکم فیقولون: أنت ربنا. فیتبعونه. و یضرب الصراط بین
 ظهري جهنم فأكون أنا وأمتی اول من یجیز. ولا یتکلم یومئذ
 إلا الرسل. و دعوی الرسل یومئذ: اللهم! سلم سلم. و فی جهنم
 کلایب مثل شوک السعدان. هل رأیت السعدان. قالوا: نعم. یا
 رسول الله! قال: فأنهما مثل شوک السعدان. غیر أنه لا یعلم ما قدر

عظمتها إلا الله. تخطف الناس بأعمالهم. فمنهم المؤمن بقى بعمله. و منهم المجازى حتى ينجى. حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد، و أراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل النار، أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئاً، ممن أراد الله تعالى أن يرحمه، ممن يقول: لا إله إلا الله. فيعرفونهم في النار. يعرفونهم بأثر السجود. تأكل النار من ابن آدم إلا أثر السجود. حرم الله على النار أن تأكل أثر السجود. فيخرجون من النار و قد امتحشوا. فيصبُّ عليهم ماء الحياة. فينبتون منه كما تنبت الحبة في حميل السيل. ثم يفرغ الله تعالى من القضاء بين العباد. و يبقى رجل مقبلٌ بوجهه على النار. و هو آخر أهل الجنة دخولاً الجنة. فيقول: أى رب! اصرف وجهى عن النار. فإنه قد قشبنى ريحها و أحرقتنى ذكاؤها. فيدعو الله ما شاء الله أن يدعوه. ثم يقول الله تبارك و تعالى: هل عسيت إن فعلت ذلك بك أن تسأل غيره! فيقول: لأسألك غيره. و يعطى ربه من عهودٍ و موثيقٍ ما شاء الله.

[۵۲ - ب] إجماع العوام عن علم الكلام.

از آثار امام محمد غزالی است که به عنوان «کتاب الوظائف» و «رسالة في مذهب اهل السلف» در تاریخ ادبیات بروکلیمان آمده است نسخه‌ای از این کتاب غزالی در کتابخانه شهید علی پاشا - استانبول - به شماره ۱۷۱۲ موجود است که تاریخ کتابت آن سال ۵۰۹ هـ.ق است. فهرست نگار همان کتب خانه گفته است که ظاهراً غزالی این کتاب را در اوایل جمادی الاخره سنه ۵۰۵ تألیف کرده. کتاب مورد بحث در سال ۱۲۷۸ در استانبول بچاپ رسیده و نیز به سال ۱۳۰۳ باهتمام محمد علی عطية الکتبی در قاهره چاپ شده، و

هم ترجمه‌ای از آن کتاب به زبان اسپانیائی توسط اسین پلائیوس شده است. رک: مؤلفات الغزالی ۲۳۱ - ۲۳۳.

[۵۳ - الف] مجسمه.

فرقه‌ای است کلامی، که به جسمانیت خدای تعالی قایل اند و گویند که: خدای جسم است چون بندگان. و بعضی گویند: خدای همچون مردان خوش ترکیب است. و بعضی از آنان گویند: خدا جسم است و رنگ دارد. و گفته‌اند: خدای از کوه ابوقبیس بزرگ تر است. بنگرید به: مقالات الاسلامیین ۱۰۶ - ۱۰۸، کشاف اصطلاحات فنون ۲۸۷، رساله معرفه المذاهب ۸۸، توضیح الملل ۱: ۱۳۸. عده‌ای این گروه را به هشام بن حکم نسبت می‌دهند که وی از موالی کوفه و از اصحاب امام جعفر صادق (ع) و امام موسی کاظم (ع) بوده است. باری مسأله تجسم و تشبیه و انتساب آرای مجسمه به هشام در منابع اهل سنت - همچنانکه گفته‌اند - باید با تردید پذیرفته شود. بنگرید به خاندان نوبختی ۶۸، مقدمه آقای جلالی نائینی بر توضیح الملل.

[۵۴ - الف] کرامیه.

فرقه‌ای از فرق اسلامی اند پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام از مردمان سجستان، متوفی به سال ۲۵۵ هجری. ابومنصور عبدالقاهر بغدادی آنان را به دسته حقائقیه و طرائقیه و اسحاقیه تقسیم می‌کند که به دلیل نزدیک بودن آراء آنان، ایشان را به یک فرقه برمی‌گیرد - الفرق بین الفرق ۱۵۶ - ۱۶۴ - شهرستانی آنان را به شش دسته عابدیه و کونیه و زرینیه و اسحاقیه و واحدیه و هیصمیه تقسیم می‌کند و آراء هر یک از آنان را در میان عوامشان جدا می‌داند و در میان خواص ایشان

واحد و یکسان. بنگرید به: توضیح الملل ۱: ۱۳۷-۱۴۲.

آنان درباره حق تعالی اعتقاد کرده‌اند که وی بر عرش قرار دارد به جهت فوق، و او را تعالی جوهر گویند. و در خصوص ایمان، فقط به اقرار و تصدیق با زبان قایل‌اند و معرفت قلب را شرط ایمان نمی‌دانند و به همین مناسبت منافقان صدر اسلام را مؤمن برگرفته‌اند؛ زیرا که به زعم ایشان، کفر آنان بر زبان آنان جاری نشده است بنگرید به: مقالات الاسلامیین ۷۳.

[۵۵-ب] شیخ روزبهان صاحب کتاب عرائس التأویل.

مراد روزبهان بقلی فسائی شیرازی معروف به شطّاح فارس از مشایخ نامبردار سده ششم هجریست. از او دو تفسیر مانده است: یکی به نام لطائف البیان فی تفسیر القرآن که براساس اقوال مفسران صدر اسلام مانند ابن عباس و ضحاک و قتاده و کلبی و امثال آنان، به تفسیر آیات قرآن پرداخته است، و دو دیگر تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، که تفسیری است بسیار پخته و ارزنده، بشیوه عرفانی، با اقوال مشایخ پیشین، مانند جنید و شبلی و ابن عطار و ابوبکر واسطی و سهل تستری و غیره، و با تأویلات شیرین و لطایف عاشقانه و صوفیانه. نسخه‌های این تفسیر با هم اختلاف دارند ظاهراً برخی از نسخه‌های متأخر و همچنان نسخه چاپ‌هند تلخیص و اختیار عرائس است نه همه آن. برای نسخه‌های آن بنگرید به: دکتر محمد معین: مقدمه عبهرالعاشقین ۶۴-۶۵، دانش پژوه: روزبهان نامه ۴۱ و ۴۴، نیز رجوع کنید به قضاوت حاج خلیفه درباره لطایف این تفسیر در کشف الظنون ۲: ۱۱۳۱.

[۵۵-ب] ابو عبدالرحمن سلمی صاحب کتاب حقائق التأویل.

سلمی متوفی ۴۱۲ از پس سهل بن عبدالله تستری متوفی ۲۸۳ دومین شخصیت صوفی است که دست به تفسیر قرآن مجید به شیوه و مذاق صوفیانه زده است تفسیر او را که سیوطی به نام «حقائق التفسیر» خوانده است، ذهبی «غیر محمود» دانسته — بنگرید به: طبقات المفسرین ۳۱ — با آنهم حقائق سلمی دومین تفسیر عرفانی است که به ما رسیده و حاوی برداشتهای دیگر صوفیان متقدم از آیات و رموز قرآنی است که نگارنده در «قرآن و تصوف» به تفصیل از جزئیات آن تفسیر و شیوه کار مفسر یاد کرده است. نیز رجوع کنید به مذاهب المفسرون گلذریهر، بخش تفاسیر عرفانی. آقای فروزانفر در دیباچه خود بر ترجمه رساله قشیری ۶۶ می نویسد: «پیش از قشیری... ابو عبدالرحمن سلمی این عمل خطیر را — یعنی تأویل صوفیانه قرآن را — دنبال کرده بود ولی حقائق سلمی از نظر باریک اندیشی و لطف تعبیر و شورانگیزی به پایه تفسیر قشیری نمی رسد و راستی آنکه تفسیر سلمی مجموعه اقوال و مشایخ در مورد هرآیه از آیات قرآن مجید است و او در تفسیر خود جز در بعضی مواقع، استنباط خویش را ضبط نمی کند و چون نحوه بیان متصوفه علی الاطلاق و خاصه در تفسیر پیچیده و گره در گره است خواننده از حقائق سلمی چندان لذت نمی برد مگر خود متحقق به معرفت باشد که چنان کس خود چشمه فیاض عرفان است و به مطالعه اقوال حاجت ندارد».

[۵۵-ب] ابوالحکم برجان.

عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن لخمی اشبیلی افریقی معروف به ابن برجان مراد است که از مفسران و محدثان و

متکلمان بنام سده ششم هجری بوده و در مراکش به سال ۵۳۰ هجری وفات یافته است. تفسیری دارد که ناتمام مانده و نیز شرح الأسماء الحسنی را که نسخی از آن موجود است از او دانسته اند. بنگرید به معجم المؤلفین ۵: ۱۷۸.

[۵۵-ب] شهاب الدین مقتول صاحب الواح.

شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی متولد ۵۴۹ هجری در سهرورد و شهید فکر قاصر فقیهان و دست خونریز صلاح الدین ایوبی در ۵۸۷ مراد است معروف به شیخ اشراق. شیخ مکی تأویلات او را از آیات قرآن بی اساس و نااستوار برگرفته و همانند بسیاری از قاصر نظران او را به الحاد و کفر و زندقه نسبت داده است تا جائیکه اطلاع داریم از شیخ اشراق کتابی که مخصوص و به صورت مستقل در تفسیر قرآن مجید باشد در دست نیست و لیکن وی در حکمة الاشراق و رسائل دیگرش اعم از فارسی و عربی خصوصاً الألواح العمادیه به شیوه خاص خود به آیات قرآن استشهاد می کند و تأویلاتی خاص از آن آیات عرضه می دارد. مثلاً در حکمة الاشراق به تفسیر و تأویل آیه نور می پردازد و در الألواح العمادیه مسایل فلسفی را بصورت برهانی عنوان می کند و از پس آن به آیات قرآن استناد می نماید. بنگرید به نجفقلی حبیبی: مقدمه سه رساله از شیخ اشراق ۲۸-۲۹، شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق ۶۵.

[۵۵-ب] و صاحب الحاد و بدعت و فلسفه نباشد... مثل باطنیه.

شیخ مکی در اینجا بردیدگاه تفسیری اسماعیلیان نظر داشته و طرز تفسیر و تأویلی را که آنان از آیات قرآن مدنظر دارند رد می کند. از اسماعیلیه تفسیری مستقل از قرآن مجید نه

به زبان فارسی و نه به زبان عربی در دست نیست ولیکن آیات زیادی را مثلاً ناصر خسرو در وجه دین و گشایش و رهایش و خوان الاخوان و دیگر آثارش تفسیر و تأویل کرده، و پیش از وی در اعلام النبوة ابوحاتم رازی و نیز در آثار حمید الدین کرمانی آیات فراوانی از قرآن مجید به تأویل برگرفته شده است هم در آثاری چون «تأویل الشریعة» و «اساس التأویل فی الباطن» و «المجالس الستون» قسمتی از آیات و قصص قرآن مجید تفسیر و تأویل شده است - بنگرید به فهرست مجدد، صفحات ۱۳۴ و ۱۳۹ و ۲۶۳ - ولی باید گفت که اسماعیلیه نخست در تأویل آیات بسیار عنایت و توجه داشته اند بطوریکه حد و رسمی را در تأویل آیات ملحوظ نمی دارند و از سوی دیگر حتی تندتر از تأویل گرایان دیگر بیشتری آیات قرآن را براساس بینش و دیدگاه اعتقادی خاص خود تأویل می کنند و همان نظام اساسی هفت گرایانه را در تأویل آیات بکار می بندند، و بیشتر از دیگران، چونان حروفیه به تأویلات حروفی می پردازند. نمونه خوب اینگونه تأویلات حروفی را می توان در وجه دین ناصر خسرو قبادیانی در تفسیر و تأویل بسمله دید.

نیز می افزایم که مسأله تأویل آیات قرآن و علایق خاصی که به حدیث «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَ... الخ» در میان صوفیه و نیز تندتر از آن در میان اسماعیلیه وجود دارد سبب شده است که اسماعیلیان معاصر در هندوستان و افغانستان و ایران به دلیل در دست نداشتن مجموعه تفسیری اسماعیلی به زبان فارسی، از تفسیر عرفانی کشف الأسرار و عده الأبرار بهره می برند و مورد مطالعه آنان قرار می گیرد، و حتی عوام آنان تفسیر مزبور را

نمونه ای کامل و خوب از تفاسیر اسماعیلی برمی شمارند.

[۵۵ - ب] حروفیه.

پیروان فضل الله عبدالرحمن حسینی متخلص به نعیمی اند که در سده هفتم در کتب ملل و نحل اسلامی عنوان شده اند. نعیمی که سردسته اینان است در ۷۴۰ در خانواده شیعی و صوفی مشرب زاده شد و در ایام شباب به اندیشه اتحاد و وحدت الوجود علایقی تمام داشت. از پس ۷۸۶ نزد خاصان خود دعوی مهدویت کرد و مسأله قطبیت تصوف را با مهدویت تشیع درهم آمیخت و بعد از ابراز عقاید بسیار تندی در ۸۰۴ بدست میرانشاه کشته شد.

باری سواي کتابهای مهمی چون انفس و آفاق، و جاودان کبیر و صغیر از خود نعیمی، آثاری چون کاشف الأسرار و دافع الأشرار اسحق افندی و تحقیقات خاورشناسان و معاصران اسلامی درباره حروفیه بسیار است. آنچه در اینجا مورد نظر است اینست که شیخ مکی مؤلف رساله حاضر - تفاسیر و تأویلات حروفی را که برآیات قرآن شده است رد می کند و گفتنی است که این عدم استقبال مکی از جانب بسیاری از محققان نامقبول نیست؛ چه تأویلات حروفیان از آیات قرآن فقط براساس آنست تا جمیع ادعاهای فکری و عقیدتی خود را مستند بنمایند که مسلماً تأویل کردن آیات قرآن فقط ازین دیدگاه پسندیده نیست خصوصاً که حروفیه بیش از دیگران در تأویل آیات، حد و رسمی را مرعی نداشته اند. مثلاً خود نعیمی هرجایی که در قرآن «بلد أمين» آمده است آن را به مفهوم «استراباد» یعنی زادگاه خود برگرفته. بنگرید به: الفكر الشيعي و النزاعات الصوفية، و ترجمه آن کتاب به نام تشیع و

تصوّف ۱۶۹ - ۲۳۰.

[۵۵ - ب] نقطه.

نقطویه یا پسیخانیان پیروان محمود پسیخانی گیلانی اند که به دلیل اینکه مبداء آفرینش را خاک دانسته اند و آن را نقطه می گفته اند به این نام معروف شده اند. این مذهب در واقع از بطن حروفیه برخاسته است بطوریکه می دانیم که محمود پسیخانی از مریدان فضل الله استرابادی مؤسس حروفیه بود که پس از مدتی طرد شد و بنای مذهب نقطویه را نهاد. درباره وی گفته اند که مردی بود پرهیزکار و متواضع. باری از سرگذشت و آراء و عقاید تفسیری آنان - که شیخ مکی به رد آن پرداخته است - اطلاعی در دست نیست جز اینکه می دانیم که صفویان در قرن دهم بیشتری پیروان این فرقه را کشتند، و نیز می دانیم که آنان به حشر و نشر معتقد نبودند و بهشت و دوزخ و جهان پس از مرگ را نمی پذیرفتند و به نوعی به تناسخ علایقی داشتند. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: ایران کوده، شماره ۱۲، مقاله نقطویان از آقای صادق کیا.

[۵۶ - الف] کل مولود یولد علی الفطرة.

حدیث نبوی است به همین صورت در صحیح بخاری، کتاب قدر و صحیح مسلم، باب کل مولود یولد علی الفطرة ش ۲۴ آمده است. در الموطأ ۱: ۲۴۱ به صورت زیر ثبت شده: «کل مولود یولد علی الفطرة. فأبواه یهودانه أو ینصرانه. كما ینتج الإبل من بهیمة جمعاء. هل تحس فیها من جدعاء؟ قالوا: یارسول الله! أرایت الذی یموت و هو صغیر؟ قال: الله اعلم بما کانوا عاملین». نیز بنگرید به: المعجم المفهرس ۱: ۷، تمهیدات عین القضاة ۱۹۳، نقد النصوص ۱۱۸، مشارق

الدراری ۳۰۳.

[۵۸-ب] كنت سمعه وبصره ولسانه ویده ورجله.

حدیث نبوی است صورت کامل آن چنین است: لا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه وبصره ولسانه ویده فبی یسمع و بی بیصر و بی بیطش. نیز بنگرید به: تعلیقه صفحه ۹- الف.

[۶۰- الف] ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه.

از اقوال عرفاست سید حیدرآملی در رساله نقدالنقود فی معرفة الوجود ۷۰۱ آن را از اقوال «بعض عارفین» دانسته و به صورت «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الباء عليه مكتوبة» نقل کرده است. در مناهج الطالبین و مسالک الصادقین ۱۳۱- الف و مشارق الدراری ۸۵ نیز بهمین صورت و ذیل «قول» آمده است نه حدیث نبوی. امیر یارعلی شیرازی در لمحات فی شرح لمعات ۵ ب آن را از حضرت امیر علیه السلام دانسته است.

[۶۱-ب] رَبِّ اشعْث اغبر ذی طمرین... الخ.

حدیث نبوی است. در جامع الصغیر ۲: ۸ و صحیح مسلم ۲۰۲۴ و ۲۱۹۱ به صورتهای زیر آمده است:

(۱) رَبِّ اشعْث مدفوع بالأبواب لواقسم على الله لأبره.

(۲) رَبِّ ذی طمرین لأیوبه له لواقسم على الله لأبره.

(۳) رَبِّ اشعْث اغبر ذی طمرین تنبوعنه أعین الناس لواقسم على الله لأبره.

نیز بنگرید به: کشف المحجوب هجویری ۲۶۷، التصفیه

.۱۷۸

[۶۳-ب] لا أحصى ثنا عليك أنت كما اثنت على نفسك.

حدیث نبوی است. در جامع الصغیر ۱: ۲۲۹ و الموطأ ۱:

۲۱۴ و سنن ابن ماجه ۱: ۳۷۳ به صورت زیر آمده است: الله
إني أعوذ برضاك من سخطك، و أعوذ بمعافاتك من
عقوبتك، و أعوذ بك منك، لا أحصي ثنا عليك، أنت كما
اثبتت علي نفسك. نیز بنگرید به: كشف المحجوب هجویری
۳۵۵، تمهیدات عین القضاة ۱۲۴ و ۲۰۰، عبهر العاشقین ۱۰۴،
نقد النصوص ۲۶، کاشف الأسرار اسفراینی ۵۰، العروة ۵۴۶.

[۶۴ - الف] أنا عند ظنّ عبدی بی.

حدیث قدسی است در جامع الصغیر ۲: ۲۴۶ و ۲۴۳ به
صورت‌های زیر آمده است:

- (۱) أنا عند ظنّ عبدی بی، فلیظنّ بی ماشاء.
- (۲) قال الله تعالی: أنا عند ظنّ عبدی بی: إن ظنّ خیراً فله، و
إن ظنّ فله.
- (۳) قال الله تعالی: عبدی، أنا عند ظنک بی، و أنا معک إذا
ذکرنتی.

در صحیح مسلم ۴: ۲۱۰۲ بروایت ابوهریره چنین ثبت
شده: قال الله عزوجل: أنا عند ظنّ عبدی بی و أنا معه حیث
یذکرنی و الله لله افرح بتوبة عبده من أحدکم یجد ضالته
بالفلاة.

نیز بنگرید به: فیه مافیہ ۲۷۴، التصفیه ۶۹.

[۶۴ - الف] لا یسعی ارضی و لاسمائی و یسعی قلب عبدی المؤمن.

حدیث قدسی است. در احیاء علوم الدین ۳: ۱۲ به
صورت: «لم یسعی ارضی و لاسمائی و وسعی قلب عبدی
المؤمن اللین الوداع» آمده است. مؤلف اتحاف السادة المتقین
۷: ۲۳۴ درباره این حدیث و وجوه مختلف آن بحث کرده،
بدانجا مراجعه شود، نیز بنگرید به: مرصاد العباد ۲۰۸، ینبوع

الأسرار ۳۷۸، تعليقات حديقة الحقيقة ۲۶۷، احاديث مثنوی
۲۶. مولوی معنوی گوید:

گفت پیغمبر که حق فرموده است
من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز
من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب
گر مرا جویی در آن دلها طلب

[۶۸ - الف] الجمع والتفصیل فی اسرار التنزیل.

ابن عربی برقرآن تأملات عمیق و فراوانی دارد و در تأویل آیات قرآن — در جمیع آثارش — بحدی پیشرفته که برخی را به انکار و خصومت باوی واداشته است او برخی از آیات قرآن را در رساله‌های جداگانه تفسیر کرده کتابی نیز به نام «تأویلات» در تفسیر به او نسبت داده‌اند که چندین بار در هندوستان و بیروت بچاپ رسیده است و بنابر گفته حاج خلیفه در کشف الظنون، ستون ۳۳۶ این تفسیر از او نیست بل از تألیفات ارزنده عبدالرزاق کاشانی است. غیر از اینها تفسیری نیز به نام وی در دو جزء در بیروت بچاپ رسیده است در هشت سفر که مختصر است، تفسیر دیگری که ابن عربی ساخته و به شیوه صوفیانه و مشرب خاص خود بر قرآن نگریسته الجمع و التفصیل فی أسرار المعانی و التنزیل است که از آغاز قرآن شروع می‌شود و با تفصیل بسیار تا آیت ۵۹ از سوره کهف می‌رسد درین تفسیر در ذیل هر آیه مباحثی در سه مقام جلال و جمال و اعتدال داد سخن داده است. بنگرید به: کشف الظنون، ستون ۴۳۸، هدیه العارفین ۲: ۱۱۵.

[۶۹- الف] شیخ الاسلام شهاب الدین سهروردی.

سهروردی مزبور در سال ۵۳۹ هجری در سهرورد - از توابع زنجان - به دنیا آمد و در نزد عمویش - شیخ ابونجیب سهروردی صاحب آداب المریدین - و شیخ عبدالقادر گیلانی تربیت شد. بزرگ‌ترین مرتبی و مرشد روحانی و پیر خرقه وی عموی اوست دیری نگذشت که سلسله سهروردیه را اساس گذارد - هر چند که غیر مستقیم این سلسله به عموی وی نیز نسبت داده شده است - و شیخ خانقاه شد و به ارشاد مریدان پرداخت. پایان عمر را با فقر گذراند و می نویسد که هنگامی که وفات یافت هزینه کفن او در بساطش نمانده بود. بنگرید به: وفيات الأعیان ۳: ۴۴۶-۴۴۸، آداب المریدین ۲۳، آب کوثر ۲۹۳، منظر الانسان ش ۴۹۶ بیشترینه آثاری را که از اوست و یا منسوب به اوست به فارسی ترجمه کرده اند باینقرار:

(۱) مهمترین اثر وی عوارف المعارف است این اثر از مهمترین آثار دائرةالمعارفی عرفان بشمار می رود، سهروردی این اثر را بر اساس آداب المریدین عمویش یعنی ابونجیب پرداخته است این اثر بارها به فارسی ترجمه متصرفانه و یا ترجمه نزدیک با اصل شده از آنجمله است: ترجمه متصرفانه عزالدین محمود کاشی که به نام مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة معروف است، و دیگر ترجمه اسماعیل عبدالؤمن از رجال قرن هفتم هجری، و دیگر ترجمه کمال زاده، و دیگر ترجمه فیض الله بن بهبود علی خراسانی، که نثر فارسی آن بسیار نامفهوم و بدور از ساخت دستوری زبان فارسی است. نگارنده نسخه ای ازین ترجمه را که در کتابخانه رضوی به شماره ۲۸۴ موجود است مطالعه و بررسی کرده ام و آن را ترجمه بسیار ناخوشی

یافتم بقیاس ترجمه خوش و استوار اسماعیل عبدالمؤمن. دیگر ترجمه منظوم عماد فقیه است به نام طریقت نامه که نگارنده آن را در دست تصحیح دارم. دیگر ترجمه ظهیرالدین عبدالرحمن بزغش شیرازی متوفی ۷۱۶ هجریست که نسخی از آن موجود است - نیز بنگرید به نذیر احمد: ترجمه قدیمی از کتاب عوارف المعارف: بیاض، شماره یکم، سال ۱۹۸۳ م، ص ۱۱۷، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۲ (۱): ۱۰۸۶.

(۲) الرسالة الشوقیه، یا الکلمات الذوقیه، یا النکات الذوقیه: ازین اثر سهروردی نیز ترجمه‌ای شرح گونه به وسیله حسام‌الدین بن یحیی لاهیجی به فارسی شده است که نسخه‌ای از آن در کتب خانه امیرالمؤمنین در نجف به شماره ۵۶۶ موجود است. بنگرید به نسخه‌ها ۵: ۴۱۲.

(۳) دیگر ترجمه ایست فارسی از رساله الطیر ابن سینا که به شهاب‌الدین سهروردی نسبت داده‌اند و به اهتمام اشتوتگارت به سال ۱۹۳۵ م چاپ شده است.

(۴) رشف النصایح الایمانیه و کشف الفصایح الیونانیه: این اثر سهروردی نیز در سده هفتم هجری بوسیله معین‌الدین علی بن جلال‌الدین محمد یزدی به فارسی ترجمه شده است. این ترجمه بسیار شیوا و دلپذیر است و اصل کتاب نیز بسیار ارزنده و از دیدگاه سیر فلسفه در جهان اسلام قابل تأمل و بررسی است. نگارنده این اثر را از روی سه نسخه تصحیح کرده است و هم اکنون در تهران زیر چاپ است.

(۵) فردوس العارفین: نسخه‌ای ازین کتاب هفت بابی در کتابخانه سر یزدی یزد موجود است که فاقد باب هفتم می‌باشد این کتاب را به فخرالدین عراقی نیز نسبت داده‌اند - بنگرید

به: الذریعة ۱۶: ۱۶۶ ش ۴۷۰ — آقای دانش پژوه آن را با احتمال از سهروردی مورد نظر دانسته اند — فهرست منزوی ۱۲۹۷ — نگارنده این نسخه را رؤیت کرده و قسمتی از آن را خوانده ام، دراینکه این کتاب از عراقی باشد تردید دارم، و نیز انتساب آن به سهروردی مزبور مقرون بصواب نمی نماید.

(۶) دیگر از آثار سهروردی جذب القلوب الی مواصلة المحبوب است که به زبان عربی پرداخته شده و سایر آثار سهروردی که به عربی است عبارت اند از: اعلام الهدی وعقیده ارباب التقی، رسالة السیر و الطیر، ارشاد المریدین، الرحیق المختوم لذوی العقول و الفهوم، رسالة وصیه.

[۶۹- ب] عزالدین بن عبدالسلام.

مراد عبدالعزیز بن عبدالسلام متوفی ۵۷۸ هجریست که در علوم معقول و منقول دستی داشته و خطیب دمشق و قاضی مصر به شمار می رفته است وی در مقام شرع در مذمت ابن عربی سخن می گفته و در مقام عرفان و تصوف به ستایش ابن عربی می پرداخته و او را قطب وقت و صاحب ولایت می دانسته است. بنگرید به شذرات الذهب ۵: ۳۰۱، ایضاح المکنون ۱: ۱۰۶.

[۷۰ الف] ابواسحاق فیروزآبادی.

مراد محمد بن یعقوب بن احمد بن ابراهیم بن عمر فیروزآبادی صاحب قاموس المحيط است که در کازرون به سال ۷۲۹ تولد شد و در شیراز و عراق به طلب علم آمد و شد داشت و در زبید به سال ۸۱۷ وفات یافت. او را کتابی است به نام «الاغتباط بمعالجة ابن الخياط» که در آن به ردّ اعتراضاتی که جمال الدین معروف به ابن خياط متوفی ۸۳۹ بر

ابن عربی کرده بوده پرداخته، و ابن عربی را صاحب ولایت عظمی و صدیق کبری و شیخ طریق و امام محقق خوانده و در ستایش وی داد سخن داده است. بنگرید به: ایضاح المکنون ۱: ۱۰۶، بغیة الوعاة ۱: ۲۷۳.

[۷۰-ب] و کل میسر لما خلق له.

حدیث نبوی است. در صحیح مسلم ۴: ۲۰۴۰ و ۲۰۴۱ و جامع الصغیر ۱: ۱۸۲ به صورتهای زیر آمده است:
(۱) اعملوا فکل میسر لما یهدی له من القول.
(۲) اعملوا فکل میسر و کلّ عامل میسر لعمله و کلّ میسر لما خلق له.

(۳) ما منکم نفس الا و قد علم منزلها من الجنة و النار. قالوا یا رسول الله فلم نعمل؟ افلان تکل؟ قال: لا اعملوا. فکل میسر لما خلق له.

نیز بنگرید به: کشف المحجوب هجویری ۵، انسان کامل نسفی ۲۱۴، العروة ۹۹، ۵۷۰.

[۷۱-ب] خضر... عمر او را دراز کرده الی الان.

در اینکه خضر تا «الان» حیات جسمانی دارد یا نه، در میان مشایخ صوفیه اختلاف است بطوریکه این مسأله عده‌ای را معتقد به وجود عنصری خضر کرده است و عده‌ای نیز به وجود روحانی او اعتقاد پیدا کرده‌اند.

شیخ المحققین علاءالدوله سمنانی به وجود عنصری خضر معتقد است و به این نکته در العروة ۳۶۹-۳۷۰ بتفصیل پرداخته است. وصفی که وی در عروه از خضر آورده در همان زمان مورد انتقاد عده‌ای از مشایخ صوفیه مانند عبدالرزاق کاشانی و نظام الدین خاموش هروی قرار گرفته بوده است

چنانچه خاموش هروی گفته است که: این خضر یعنی خضری که علاءالدوله وصف کرده - خضر ترکمان است نه خضر ترجمان. بنگرید به نفحات الانس جامی ۴۸۳، عروۃ ۴۰. البته این گونه اعتقاد به وجود عنصری خضر منحصر به علاءالدوله نبوده چنانچه جامی نیز در نقد النصوص ۵۳ می نویسد: «و ذهب الشيخ ركن الدين علاءالدولة السمناني و كثير من المشايخ قدس الله أرواحهم الى وجود الخضر ببدنه العنصری». نیز بنگرید به: سخنان یعقوب چرخى در ابداليه

فہرستہا:

- * فہرست آیات قرآن
- * فہرست احادیث، اخبار و اقوال.
- * فہرست ابیات.
- * فہرست مصطلحات و تعبیرات.
- * فہرست کلی اعلام.
- * مشخصات مآخذ.

فہرست آیات قرآنی

- سورہ ۲ (البقرۃ) — آیہ ۷۴ ص ۱۰۳؛ آیہ ۱۰۹ ص ۵۰۔
 • سورہ ۳ (آل عمران) — آیہ ۲۲ ص ۵۰؛ آیہ ۱۷۸ ص ۱۸۰۔
 • سورہ ۴ (النساء) — آیہ ۹۳ ص ۱۰۰۔
 • سورہ ۵ (المائدۃ) — آیہ ۱۱۶ ص ۱۸۶۔
 • سورہ ۶ (الانعام) — آیہ ۲۸ ص ۱۸۵؛ آیہ ۱۲۴ ص ۴۸۔
 • سورہ ۷ (الأعراف) — آیہ ۲۱ ص ۴۸؛ آیہ ۹۹ ص ۱۸۰؛
 آیہ ۱۸۲ ص ۱۸۰؛ آیہ ۱۸۳/۱۸۰؛ آیہ ۲۰۳ ص ۱۹۔
 • سورہ ۸ (الانفال) — آیہ ۱ ص ۸۷؛ آیہ ۶۷ ص ۸۶۔
 • سورہ ۹ (التوبۃ) — آیہ ۶ ص ۱۷۸؛ آیہ ۴۳ ص ۸۷۔
 • سورہ ۱۰ (یونس) — آیہ ۸۸ ص ۱۰۹؛ آیہ ۸۹ ص ۱۰۹؛
 آیہ ۹۰ ص ۱۰۶؛ آیہ ۹۱ ص ۱۰۶؛ آیہ ۹۲ ص ۱۱۴؛ آیہ ۹۳ ص ۱۰۹؛
 آیہ ۹۷ ص ۱۰۹؛ آیہ ۹۸ ص ۱۰۷۔
 • سورہ ۱۱ (ہود) — آیہ ۳۶ ص ۱۶۷؛ آیہ ۹۸ ص ۱۱۰؛
 آیہ ۹۹ ص ۱۱۰؛ آیہ ۱۰۸ ص ۹۱۔
 • سورہ ۱۳ (الرعد) — آیہ ۳۱ ص ۹۳؛ آیہ ۸۷ ص ۱۱۶۔
 • سورہ ۱۷ (الاسراء) — آیہ ۴۴ ص ۱۰۳؛ آیہ ۷۲ ص ۱۸۴۔
 • سورہ ۱۸ (الکہف) — آیہ ۱۱۰ ص ۸۹۔
 • سورہ ۲۰ (طہ) — آیہ ۶۶ ص ۸۹؛ آیہ ۷۲ ص ۲۰۱؛
 آیہ ۱۱۴ ص ۸۲۔

- ۵ سورہ ۲۳ (المؤمنون) — آیہ ۵۵ ص ۱۸۰.
 ۵ سورہ ۲۴ (النور) — آیہ ۴۱ ص ۱۰۳.
 ۵ سورہ ۲۶ (الشعراء) — آیہ ۳۰ ص ۲۰۰.
 ۵ سورہ ۲۷ (النمل) — آیہ ۱۶ ص ۱۰۳؛ آیہ ۲۲ ص ۱۰۳؛
 آیہ ۶۲ ص ۱۱۷.
 ۵ سورہ ۲۸ (القصص) — آیہ ۳۸ ص ۱۰۶.
 ۵ سورہ ۲۹ (العنکبوت) — آیہ ۱۳ ص ۹۱.
 ۵ سورہ ۳۰ (الروم) — آیہ ۳۰ ص ۱۷۳.
 ۵ سورہ ۳۸ (ص) — آیہ ۵۷ ص ۱۵۲ و ۴۳.
 ۵ سورہ ۳۹ (الزمر) — آیہ ۳ ص ۱۶۶؛ آیہ ۴۷ ص ۱۸۳.
 ۵ سورہ ۴۰ (المؤمن) — آیہ ۴۶ ص ۱۱۰؛ آیہ ۸۵ ص ۱۰۷.
 ۵ سورہ ۴۱ (فصلت) — آیہ ۱۱ ص ۱۰۳.
 ۵ سورہ ۴۲ (الشوری) — آیہ ۱۱ ص ۴۷.
 ۵ سورہ ۴۸ (الفتح) — آیہ ۱۰ ص ۱۴۸.
 ۵ سورہ ۴۹ (الحجرات) — آیہ ۱۴ ص ۱۰۶.
 ۵ سورہ ۵۰ (ق) — آیہ ۲۲ ص ۱۸۴.
 ۵ سورہ ۵۸ (المجادلة) — آیہ ۷ ص ۱۸۰.
 ۵ سورہ ۷۱ (نوح) — آیہ ۶ ص ۱۶۷.
 ۵ سورہ ۷۸ (النبأ) — آیہ ۲۳ ص ۹۷؛ آیہ ۲۴ ص ۹۷؛
 آیہ ۲۶ ص ۹۷.
 ۵ سورہ ۷۹ (النازعات) — آیہ ۲۴ ص ۵۴؛ آیہ ۲۵ ص ۱۱۱.
 ۵ سورہ ۹۹ (الزلزال) — آیہ ۴ ص ۱۰۳.

فهرست احادیث و اخبار و اقوال

- آدم و من دونه تحت لوائی يوم القيامة. ۷/۲۴۶
- أتانى ربى فى أحسن صورة. ۹/۲۶۴
- أحبّ الله عبداً لم يضره ذنب. ۸/۲۵۲
- أدبنى ربى فاحسن تأديبى. ۷/۸۲
- إذا تقرب منى ذراعاً، تقربت منه باعاً وإذا أتانى يمشى أتيتته هرولة. ۱۳/۲۶۳
- إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته. ۱۴/۲۴۲
- إذا قال الامام: سمع الله لمن حمده، فقولوا ربنا لك الحمد فان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده. ۲۲/۱۵۹
- الاستواء معلوم والكيفية مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة ۱۲/۲۶۵
- اعملوا فكلّ ميسر لما يهدى له من القول. ۶/۲۸۱
- اعملوا فكلّ ميسر و كلّ عامل ميسر لعمله و كل ميسر لما خلق له. ۸/۲۸۱
- أنا خاتم الأنبياء و أنت يا على خاتم الأوليا. ۴/۷۴
- أنا الحق. ۱۸/۳۵
- أنا سيّد ولد آدم. ۸/۲۴۶
- أنا سيّد ولد آدم يوم القيامة و أوّل من ينشق عنه القبر و أوّل شافع و أوّل مشفع. ۱۲/۲۴۶
- أنا سيّد ولد آدم يوم القيامة و لافخر و بيدى لواء الحمد و لافخر و ما من نبي يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائى و انا أوّل مشفع و أوّل شافع و لافخر. ۸/۲۴۶
- أنا عند ظنّ عبدى بى. ۱۶/۵۱
- أنا عند ظنّ عبدى بى و أنا معه حيث يذكرنى والله افرح بتوبة عبده من أحدكم يجد ضالته بالفلاة. ۷/۲۷۶

- إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ. ۸/۲۴۲
- إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَأَوْلَادَهُ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ. ۹/۲۴۲
- إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ مِنْ عَادِي لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَتْهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتَهُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحْبَبْتُهُ.
- ۳/۲۴۲
- إِنَّ اللَّهَ يَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ. ۱۱/۱۵۲
- إِنَّ الْحَقَّ الْمُنَزَّهَ هُوَ الْخَلْقُ الْمَشْتَبَه. ۲۲/۴۵
- إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أَصْبَعِينَ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ يَقْلِبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ. ۱۳/۲۶۱
- إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَ. ۱۸/۲۷۲
- إِنَّ الْمُؤَذِّنَ يَشْهَدُ لَهُ مَدَى صَوْتِهِ مِنْ رَطْبٍ وَيَابَسٍ. ۱۶/۱۰۳
- إِنَّ النَّبِيَّ مَرَّبِقُومٌ يَلْقَحُونَ، فَقَالَ: لَوْلَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ، قَالَ: فَخَرَجَ شَيْصًا، فَمَرَّبِقُهُمْ، فَقَالَ: مَا لَنَخْلُكُم؟ قَالُوا قُلْتَ كَذَا كَذَا، قَالَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ. ۷/۲۵۲
- أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ. ۷/۲۵۲
- إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَغْضَبِي كَمَا يَغْضِبُ الْبَشَرَ وَارْضِي كَمَا يَرْضَى الْبَشَرَ. ۱۶/۸۹
- إِنَّمَا أَنَا عَبْدٌ: آكَلٌ كَمَا يَأْكُلُ الْعَبْدُ وَاشْرَبٌ كَمَا يَشْرَبُ الْعَبْدُ. ۹/۲۵۳
- إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَإِنِ آدَمَ لَمَنْجَدِلُ فِي طِينَتِهِ. ۲/۲۳۸
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْجَوْهَرَ. ۲/۲۴۵
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي. ۳/۲۴۵
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَرْشَ. ۶/۲۴۵
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ. ۴/۷۰
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ. ۵/۷۰
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي. ۵/۷۰
- أُولِيائِي تَحْتَ قِبَابِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي. ۴/۳۵
- بِي يَسْمَعُ وَبِي يَبْصُرُ. ۱۰/۱۶۰
- تَنْبَتُ مِنْ قَعْرِ الْجَهَنَّمَ الْجَرَجِيرَ. ۲/۲۵۴
- تَنْزِلُ رَبَّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا. ۱۵/۱۵۲
- حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءَ وَالطَّيِّبَ وَجَعَلَتْ قِرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ. ۷/۲۱
- الْحَجَرُ يَمِينُ اللَّهِ تَعَالَى فَمَنْ مَسَّحَهُ فَقَدْ بَايَعَ اللَّهَ. ۱۲/۲۴۱
- الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ. ۱/۵۷

- الحجر الأسود یمین اللہ فی الأرض یصافح بہا عبادہ. ۱۵/۲۴۱
- خلق اللہ آدم علی صورته. ۱۲/۵۸
- خلق اللہ آدم علی صورته و طولہ ستون ذراعاً ثم قال اذهب فسلم علی أولئک النفر... الخ. ۱۲/۲۴۱
- خلق اللہ آدم من تراب الجایبة و عجنہ بہاء الجنة. ۵/۲۴۱
- خیر الامور اوسطها. ۲۰/۱۶۰
- رأیت ربی فی صورة شاب أمرد. ۱۶/۱۵۲
- رأیت ربی لیلۃ معراج فی أحسن صورة. ۸/۲۶۴
- رب اشعث اغبرذی طمرین لایؤبه لواقسم علی اللہ لابره. ۴/۱۸۶
- رب اشعث مدفوع بالأبواب لواقسم علی اللہ لأبره. ۱۲/۲۷۵
- رب ذی طمرین لایؤبه له لواقسم علی اللہ لأبره. ۱۲/۲۷۵
- رحم اللہ فلاناً ذکرنی آية انسیتها. ۱۲/۸۰
- سبحان من أظهر الأشياء و هو عینہا. ۲۱/۳۵
- سبحانی ما أعظم شأنی. ۲۰/۳۵
- سیئاتی علی جہنم زمان تنبت من قعرها الجرجیر. ۵/۲۵۴
- علمت علم الأولین و الآخرین. ۱۳/۷۲
- العلم نقطة کثرها الجاهلون. ۱۹/۱۴۱
- العلم نقطة کثرها جهل الجهلاء. ۶/۲۵۸
- العلم نقطة و أنا نقطة. ۷/۲۵۹
- قال اللہ تعالیٰ أنا عند ظن عبدي بی إن ظن خيراً فله و ان ظنّ فله. ۷/۲۷۶
- قال اللہ تعالیٰ : عبدي أنا عند ظنک بی ، و أنا معک إذا ذکرتنی . ۸/۲۷۶
- قالت الارض للوتد لم تشقنی ؟ قال : مثل من یدقنی . ۱۰/۱۸۲
- قالوا لرسول اللہ صلعم یا رسول اللہ هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ ۱۲/۲۶۶
- قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن . ۱۵۲/
- کلّ مولود هو یولد علی الفطرة فابواه یهودانه و بنصرانه و بمجسانه . ۷/۱۷۳
- کلّ میسر لما خلق له . ۳/۲۱۰
- کنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله . ۱۱/۱۷۸
- کنت نبیاً و آدم بین الروح و الجسد . ۷/۲۳۸
- کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین . ۱۵/۷۰

- لا أحصى ثناء عليك أنت كما اثنيت على نفسك. ١٣/١٩٠
- لا تذهب أولاً تنقضي الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي.

١٢/٢٤٧

- لا تزال جهنم تقول هل من مزيد فيدلى فيها رب العالمين قدمه فينزوي... الخ.

١٢/٢٦٣

- لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ويده و

لسانه. ٤/١٥٢

- لا يسعني أرضي ولا سمائي ويسعني قلب عبدي المؤمن. ٣/١٩٢

- لعبد يوم القيامة جعت فلم تطعمني و عطشت فلم تسقيني و مرضت فلم تعدني. ٧/١٥٢

- لم يسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن اللين الوداع. ١٢/٢٧٦

- لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي. ٢/٧١

- لو أتى استقبلت من أمرى ما استدبرت لم اسق الهدى. ١٢/٨٧

- لولاك لما خلقت الأفلاك و لا الجنة و لا النار. ٨/٥٦

- لولاك ما خلقت الجنة و لولاك ما خلقت النار. ١٢/٢٤١

- لولا محمد ما خلقت الدنيا و الآخرة و لا السماوات و الأرض و لا العرش و لا الكرسي و لا

اللوح و لا القلم و لا الجنة و لا النار و لولا محمد ما خلقتك يا آدم. ١٥/٢٤١

- لو لم يبق من الدنيا إلا يوماً لطول الله ذلك حتى بلى. ٢/٢٤٧

- لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملأها عدلاً كما ملئت جوراً.

١٢/٢٤٧

- لون الماء لون أنائه. ١٣/٥١

- ما تقرب إلي عبد بشيء أحب إلي من أداء ما افترضت عليه... الخ. ٧/٢٦١

- ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه. ٢٠/١٨٢

- ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الباء عليه مكتوبة. ١٢/٢٧٥

- ما في الجبتي إلا الله. ١٩/٣٥

- ما يقول النار هل من مزيد فلا تمتلي حتى يضع الجبار قدمه فيها. ٩/١٥٢

- مرضت فلم تعدني و جعت فلم تطعمني فقام موسى و اضطرب... ١٢/٢٦٢

- من تقرب إلي شبراً تقربت من ذراعاً و من تقرب إلي ذراعاً تقربت منه باعاً و من أتاني

يمشي أتيته هرولة. ١٢/١٥٢

- المؤذن يغفر له مده صوته و أجره مثل أجر من صلى معه. ٢/٢٥٤

○ المؤذن یغفر له مدى صوته و یشهد له کلّ رطب و یابس و شاهد الصّلاة یکتب له خمس و
عشرون صلاةً. ۱۲/۲۵۴

○ المہدی من ولد، اسمہ اسمی و کنیتہ کنیتی اشبه الناس بی خلقاً و خلقاً له غیبة و حرة
تضل فیها الأمم ثمّ یقبل كالشهاب الثاقب یملاها و قسطاً كما ملئت جوراً و ظلماً.
۱۲/۲۴۸

○ نحن احقّ بالشک من ابراهیم. ۱/۴۳

○ والذی نفسی بیده لیاتین علی جہنم زمان تصفق ابوابها ینبت فی قعرها الجرجیر. ۱۹/۹۹

○ هل رأیت ربّک؟ فقال: لا اعبد ربّاً لم أره. ۱۵/۳۵

○ یا رسول اللہ متى جعلت نبیاً؟ قال و آدم بین الروح والجسد. ۱۲/۲۳۸

○ یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک.

○ یقال لجهنم هل امتلأت و تقول هل من مزید فیضع الربّ تبارک و تعالی قدمه علیها

فتقول قط قط. ۱۸/۲۶۲

فہرست اشعار بہ ترتیب اعجاز

۱- اشعار فارسی:

آنچه مطلوب دل و جانست با جان و دلست

لیک از مطلوب خود جان بی خبر دل غافلست

۲۱/۱۴۹

عالمی را قمہ کرد و در کشید معدہ اش نعرہ زنان ہل من مزید

۹/۲۶۳

نہ شرقیم نہ غربیم نہ علویم نہ سفلیم^۴

نہ زار کان طبیعیم نہ از افلاک گردانم

۲۲/۱۸

آن لحظہ کہ بر آیینہ تابد خورشید

آیینہ گمان برد کہ خورشید منم

۱۹/۸۳

آنکہ عمری در پی اومی دو یدم سو بسو

ناگہانش یافتم بادل نشسته روبرو

آخر الامرش بدیدم معتکف در کوی دل

گرچہ بسیاری دو یدم از پی او کوبکو

۱۶/۱۴۹

وی آیینہ جمال شاهی کہ تسوی

ای نسخہ نامہ الہی کہ تسوی

در خود بطلب ہر آنچه خواہی کہ تسوی

بیرون ز تونیست ہر چہ در عالم هست

۲۳/۲۴۳

۲۰/۱۴۸

حقا کہ ہم او بود کہ می گفت انا الحق ہ در صوت الہی

۲- اشعار عربی:

- ولكنه مزج رقيق منزه • يرى واحداً والعلم يشهد ثانياً
۱۲/۱۴۷
- قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخةً
قللت اطبخو الى جبة وقميصاً
۱/۱۸۷
- أنا ختم الولاية دون شك • بورث الهاشمي مع " مسيح
۳/۷۵
- ألا ان ختم الأوليا شهيد • وعين امام العالمين فقيد
هو السيد المهدي من آل احمد • هو الصارم الهندي حين بيد
۱۶/۷۴
- عبارتنا شتى وحسبك واحد • وكل الى ذلك الجمال يشير
۹/۱۴۰
- العبد عبدٌ والرّب ربّ • فلما تغالط ولا تخلط
۲/۱۴۷
- ولا تنظر الى الحق • وتعيّره عن الخلق
ولا تنظر الى الخلق • وتكسوه سوى الحق
۳/۴۶
- ونزهه وشبهه • وقم في مقعد الصدق
۸/۴۶
- شغل المحب عن الهوى بصره • في حب من خلق الهواء وسخره
العارفون عقولهم معقولة • عن كل كونه ترتضيه مطهره
فهمو لديه مكرمون وفي الوري • احوالهم مجهولة ومُنسّره
۱۶/۲۱۵
- فكاننا شيئان في اعياننا • كصفي الزجاجة في صفي الصها
فالعلم يشهد مخلصين تألفاً • والعين تعطى واحداً للرائي
۹/۱۴۷
- أدين بدين الحب انى توجهت • ركائبه فالحب ديني وايماني
۶/۱۹

فہرست تعبیرات

- آثار: ۱۲/۱۳۹، - خارجیہ ۱۲/۱۳۹، - متضادہ و متباينہ ۱۷/۱۴۴، - و احکام ۱۴/۱۵۹.
- آخر: ۵/۱۶۱، آخرت ۱۲/۹۳، ۱۹/۱۱۰، ۲۰/۱۱۳، ۲/۱۶۱، مواظن - ۸/۹۱، نکال - ۷/۱۱۱، ۸/۱۱۷، - الزمان ۴/۷۸.
- آن: ۲/۵۲.
- ابدی: ۶/۶۶.
- اتحاد: ۸/۱۹۷.
- اجتہاد: ۱۱/۸۸، - رسول ۷/۸۷.
- اجسام: ۱۹/۶۰، - انسانی ۱۳/۷۱، - عالم ۱۲/۱۲۲، عالم - ۲۲/۱۲۲.
- اجماع: ۱۱/۹۸، ۱۴/۹۹، ۱۰/۱۰۰، ۱۰/۱۰۸، - اہل حل و عقد ۱۴/۹۸، - عوام و امت ۱۳/۹۸، - متعذر الوقوع ۵/۹۹، - متواتر المعنی ۷/۹۹، - ممکن الوقوع ۲۲/۹۸، حجیت - ۱۳/۱۰۸.
- احدیث: ۱۰/۱۹۴.
- احکام: ۱۳/۱۳۹، - خارجیہ ۱۳/۱۳۹، - شرعیہ ۱۳/۲۱۸.
- ادراک: ۲/۱۰۳، آلت - ۲/۱۰۳.
- ادلہ: ۱۷/۹۸، - نقلیہ ۱۷/۹۸.
- ارادت: ۱۳/۱۲۷، ۱۷/۱۲۸، ۱۷/۱۶۶، ۱۹/۱۵۵، ۱۲/۲۱۶.
- ارواح: ۱۴/۴۰، قدم - ۱۴/۴۰، اسرار - ۱۴/۳۵، - عالم ۲۲/۱۲۲، عالم - ۲۲/۱۲۲، - مجردہ ۲/۶۰، - کاملان ۹/۶۰، - ناقصان ۹/۶۰، قدم - ۴/۶۶، - بشری ۱۸/۷۰، - ملکی ۱۸/۷۰، - سمائی ۱۹/۷۰، - ارضی

- ۱۹/۷۰، - ازلی ۲/۶۰. نیزرک: روح.
- ازل: ۲۲/۶۰، ۶/۶۱، ازلی ۷/۵۸، ۳/۶۰، ۱۳/۶۱، ۶/۶۶، ۷/۱۴۱، - الوجود ۸/۶۱،
ازلیت ۲۱/۵۷، ۹/۵۹. - ارواح مجردہ ۲/۶۰، - اعیان ۲/۶۰ - ثبوتی
۱۰/۵۸، - حق ۲/۶۰.
- استدلال: ۱۶/۱۶۸.
- استکبار: ۱/۴۴.
- استوی: ۲۰/۱۵۳، ۲/۱۵۴.
- استیلا: ۱۷/۱۵۴. نیزرک: استواء.
- اسماء: ۱۵/۵۸، ۶/۸۱، ۳/۹۳، آثار - : ۱۲/۸۲، - افعال ۹/۱۸۷، - جلال ۲/۹۳.
- اشتراک: ۱۴/۱۳۶، - لفظی ۱۴/۱۳۶، - معنوی ۱۴/۱۳۶.
- اشیاء: ۷/۱۰۳، ۱۸/۱۴۴، ۶/۱۴۱، ۹/۱۴۵، ۴/۱۵۱، ۱۴/۱۵۸، ۵/۱۷۸، ایجاد -
۱۲/۶۰، تقدیر - ۲۲/۶۰، ذوات - ۳/۱۵۱، - عالم ۱۲/۱۶۹، عین -
۳/۱۵۱، ۶/۱۹۷، وجود - ۵/۶۲، ۱۸/۱۳۵، ۱۴/۱۴۰.
- اضافات: ۲/۱۲۵.
- اعتقاد: ۸/۵۱، اعتقادات ۴/۵۱.
- اعراض: ۱۱/۱۹۶، - متعینہ متشخصہ ۱۱/۱۹۶. نیزرک: عرض.
- اعیان: ۵/۵۸، ۹/۹۳، ۱۳/۱۴۵ - ثابتہ ۱۷/۱۴۱، ۲/۱۴۸، ۱۱/۱۴۵، ازلیت -
۲/۶۰، - موجودات ۴/۵۸.
- افراد: ۲/۱۲۳، - عالم ۲/۱۲۳، - جمع ۱۸/۱۴۴، - غیرمتناہی ۲۰/۱۲۴.
- افضلیت: ۱۴/۸۲، - رسول ۴/۸۷.
- افعال: ۷/۹۷، ۹/۹۶، نیزرک: فعل.
- الہام: ۱۹/۴۱، ۶/۸۵، ۱۷/۱۹۰.
- الوہیت: ۱۸/۱۱۰، ۱۵/۱۶۲، ۱۸/۱۹۹، ۱/۲۰۰، ۳/۲۰۱، سر - ۴/۱۱۲.
- الہ: ۱۹/۵۱، ۱۵/۵۳، - اعتقادات ۲/۵۱، - مطلق ۱۹/۵۱، - معتقد ۸/۵۱.
- الہیات: ۱۲/۱۶۲، ۱۹/۱۶۸، ۱/۱۷۰.
- امتداد زمانی: ۷/۶۳، - مہوم ۹/۶۳، ۵/۶۴.
- امر: ۱۰/۱۸۶، - ارادی ۲/۱۹۹، - ارادی ایجادی ۱۸/۱۹۷، - اعتباری ۲۰/۱۳۴،
۲۱/۱۳۸، ۳/۱۳۹، - خارجی ۲۰/۱۳۸، - سلبی ۱۲/۱۷۴، - عدمی
۱۲/۱۷۴، - فطری ۱۹/۱۸۳، - کلام تشریحی ۱۶/۱۹۷، - کلی ۲۰/۱۳۳.

— مطاع ۱/۱۸۶، ۱ — معقول ۱۴/۶۲، — وجودی ۱۷/۱۷۴. امور اعتباری
 ۳/۱۲۸، — ۳/۱۲۸، ۱۱/۱۲۵، ۵/۱۴۲، — اخرویہ ۱/۱۲۸، — خارجیہ
 ۷/۱۹۲، — شرعیہ ۱۶/۱۴۰، ۹/۲۱۸، — عارضہ ۱۰/۱۳۰، — عدمی ۵/۹۳،
 — متشابهہ ۹/۱۶۹، — یقینیہ دینیہ ۱۶/۱۰۵.

امکان: ۹/۶۷، ۳/۱۳۲، ۲۱/۱۵۱، سمات — ۲/۱۲۳، شواہب — ۲/۱۵۳.

انبیاء: ۲/۴۰، ۲۱/۴۱، ۴/۷۰، ۴/۷۱، ۷/۷۵، ۱۵/۷۸، ۱۱/۸۱، ۱/۸۴، ارواح —
 ۵/۷۹، انوار — ۵/۷۹، خاتم — ۷/۷۹، ۲/۸۶.

انسان: ۷/۴۰، ۱۷/۴۳، ۱۴/۵۶، ۱۰/۵۷، ۲۱/۵۷، ۹/۵۸، ۱/۵۹، ۱/۶۶،
 ۱/۶۹، ۳/۱۲۵، ۱۷/۱۳۰، — حادث ۱۸/۵۷، — عین ۲۰/۵۶، — العین
 ۷/۴۰، — کامل ۱۸/۵۸، ۶/۵۶، — ازلی ۱۸/۵۷، ازلیت — ۷/۶۶، حدوت
 — ۱۹/۵۹، صفات — ۱۶/۶۶، ماہیت انسان ۱/۱۳۵، ۱۲/۱۳۸، — عین
 ۲۱/۵۶، نوع — ۲۱/۴۳۰، ۱۹/۱۲۰. نیزک: نسخۂ عالم، عالم صغیر.
 انفعال: ۷/۱۴۴.

اولیا: ۵/۱۶۱، ۲۰/۷۰، ۱۶/۷۸، ۶/۷۹، ۲/۸۴، خاتم — ۱/۴۰، ۲/۴۲، ۸/۴۲،
 ۱۴/۷۴، ۷/۷۹، ۱/۸۰، ۱۵/۸۲، ۶/۸۱، ۲۲/۸۳، ۲۲/۸۵، ۴/۸۴، ۱۰/۸۶،
 ۸/۴۲، مشکات خاتم — ۸/۴۲.

اوّلت: ۵/۶۰، ۱۱/۶۱، ۲/۱۶۱.

ایجاب: ۱۵/۱۲۷، — علمی ۱۹/۲۱۶.

ایجاد: ۵/۵۱، ۳/۶۱، ۴/۶۲، ۴/۹۶، ۹/۱۲۸، ۲۲/۱۲۹، ۱۵/۱۳۰، ۲/۱۹۱، —
 اجسام انسانی ۱۳/۷۱ نیزک: جسم و اجسام، ارادۂ — ۱۵/۱۲۸، — موجود
 ۱۲/۶۲.

ایمان: ۳/۱۰۶، ۵/۱۰۷، ۲۲/۱۱۰، ۹/۱۱۲، ۱/۱۱۳، ۳/۱۱۴، ۲/۱۱۵، ۵/۱۱۷،
 ۷/۱۱۸، ۵/۱۱۹، ۱۲/۱۵۳، — بأس ۱۱/۱۰۷، ۴/۱۰۸، — صحیح ۷/۱۲۹،
 — مضطر ۲۰/۱۱۶، اہل — ۱۳/۹۲، ثبوت — ۱۵/۱۱۲.

باطن: ۵/۱۶۱، باطنیت ۴/۱۶۱.

بدعت: ۱۰/۱۷۱، اہل — ۹/۱۲۲، شر — ۷/۱۶۸.

بشر: ۱۷/۱۲۰، بشریت ۶/۹۰.

بصر: ۱۷/۶۱.

بعثت: ۳/۱۶۹، — رسل ۳/۱۶۹، ۳/۱۷۶.

- بعديت: ۱۴/۶۴ .
- بقا: ۱۹/۶۲، ۳/۱۵۴، ۱۹/۱۵۵ .
- بود: ۱۸/۱۶۱ .
- بينيت: ۱۰/۶۵ .
- تاويل: ۱۸/۱۷۰ .
- تجريد: ۱۱/۴۵ .
- تجسيم: ۸/۱۹۷، ۲۰/۶۸ .
- تجلی: ۱۵/۱۵۷، ارباب - ۱۱/۱۷۳، ۴/۱۷۸، صاحب - ۸/۲۱۸، تجليات
۲۲/۷۲، - باری ۲۱/۱۶۸ .
- تخلی: ۱۴/۱۵۰ .
- تسبیح: ۶/۱۰۳، ۲۰/۱۰۳، ۲/۱۰۴، - حالی ۹/۱۰۳، - قالی ۱۰/۱۰۳ .
- تسلسل: ۴/۱۳۰، ۱۹/۱۳۱، ۱۱/۱۳۲ .
- تشبيه: ۱۸/۴۵، ۹/۴۶، ۵/۴۷، ۱/۴۸، ۲۰/۶۸، ۱/۱۵۲، ۲۱/۱۵۲، ۳/۱۵۳،
۱۲/۱۵۵، ۱/۱۵۶، ۲۲/۱۵۸، ۱۷/۱۶۶، ۴/۱۶۷، ۲/۱۶۸، ۶/۱۷۶،
۱۲/۱۷۹، - در تنزیه ۴/۴۸، ۱۱/۱۷۹، - محمود ۱۱/۱۷۶، - مذموم
۷/۱۷۶، - و تنزیه ۱۹/۴۶، ۱۶/۴۷، ۴/۴۸ .
- تصرف: ۷/۷۳، - صوری ۱۲/۷۳، ۸/۷۴، - معنوی ۱۲/۷۳، ۸/۷۴ .
- تعداد: - حقیقی ۲۲/۱۲۳، ۲/۱۲۴، ۹/۱۸۱، نفی - ۴/۱۸۵ .
- تعطیل: - اسماء ۳/۹۳ .
- تفسیر: ۱۳/۱۷۰ .
- تقدم: - زمانی ۱۴/۶۴، - شیء علی نفسه ۳/۱۳۰، - مکانی ۱۴/۶۴ .
- تقدیر: ۱۹/۶۱، - علمی ۳/۶۲، - وهمی ۸/۶۴ .
- تقدیس: ۲۱/۱۶۴ .
- تکثر: ۱/۱۲۵ .
- تنزیه: ۱۰/۴۵، ۹/۴۶، ۱/۴۷، ۲/۴۸، ۱۹/۱۵۱، ۲۱/۱۵۲، ۴/۱۵۳،
۹/۱۵۸، ۱۲/۱۵۹، ۱۶/۱۶۲، ۸/۱۶۳، ۱۷/۱۶۴، ۱۶/۱۶۶، ۹/۱۶۵،
۲/۱۶۷، ۵/۱۷۶، ۱۸/۱۷۹، - در تشبیه ۲۱/۱۷۹، ۴/۴۸، - و تشبیه
۱۹/۴۵، ۲۲/۱۵۲، ۵/۱۵۳ .
- توحید: ۵/۱۱۴، ۴/۱۸۵، - استغاثہ ۲۱/۱۱۲، - ذاتی ۱۸/۱۸۰، ۸/۱۸۱، ۱/۱۸۲ .

– صلہ ۲۱/۱۱۲.

ثبوت: ۱۰/۵۸، – علمی ۲۰/۵۷.

ثواب: ۵/۵۲.

جبروت: ۱۳/۱۱۵.

جزء: ۱۶/۱۹۵، نیزرک: کل. جزء لایتجزی ۸/۱۹۳، جزئی حقیقی ۱۷/۱۳۳،

۲/۱۳۴، ۱۱/۲۱۶، – ممتنع الاشتراک ۲۲/۱۳۳.

جسد: ۱۷/۱۷۲، ۱/۱۷۳، ۱۹/۱۰۲، ۲/۱۰۳، ۱۳/۱۸۴، ۳/۱۶۵، – عنصری

۱۷/۱۸۵، – عنصری طیب ۱۳/۷۰، اجساد ۲/۱۶۵.

جسم: ۸/۶۸، ۱/۱۳۷، ۱۹/۱۵۲، ۲۰/۱۶۳، ۱۴/۱۷۹، ۶/۱۹۹، – عنصری

۱۶/۲۱۷، اجسام ۴/۱۰۳، ۱۱/۱۶۵، جسمانی ۲۰/۱۵۲، جسمانیات

۱۱/۱۶۵.

جلال: مظاهر – ۶/۱۹۸، صفت – ۸/۱۹۴.

جمال: صفت – ۸/۱۹۴، مظاهر – ۶/۱۹۸.

جمع: ۹/۱۴۶ نیزرک: فرق. جمع عنیت ۱۶/۱۵۹.

جنت: ۲۰/۲۱۷، – حتی حقیقی ۲۰/۲۱۷.

جوهر: تجدد – ۶/۱۹۶، تجدد علت وجود – ۲/۱۹۶، جواهر ۱۴/۱۹۴، ۱۹/۶۳،

۵/۱۳۶، ۴/۱۴۴، – فردی ۱/۱۰۱.

حالات: ۲۲/۷۲.

حادث: ۱۱/۴۰، – ازلی ۱۱/۴۰، ۱۳/۶۳، ۱۸/۵۷، ۷/۵۸، ۹/۵۸.

حدوث: ۱۹/۵۹، – ذاتی ۲/۶۲، – عالم ۴/۶۴، – ماسوی اللہ ۱۹/۶۰.

حسن: ۷/۱۲۴، – مشترک ۱۷/۸۸، ۱۰/۸۹، ۶۰/۹۰.

حشر: ۲۰/۱۰۲، – اجساد ۲۰/۱۰۲، – روحانی ۲۰/۱۰۲، – ونشر ۱۶/۲۱۷.

حضرت بیچون: ۱۶/۳۵.

حق: ۱۵/۴، ۷/۴۰، ۱۳/۴۵، ۵/۴۶، ۶/۴۹، ۲۱/۵۳، ۳/۵۴، ۱۴/۵۶، ۱۶/۶۳،

۴/۶۴، ۱/۶۹، ۱۰/۸۲، ۵/۸۵، ازلیت – ۲/۶۰، جهت – ۱۸/۱۹۶، حصر –

۳/۵۳، حقیقت – ۱۱/۴۳، ذات – ۴/۱۵۴، صورت – ۱۵/۴۵، علم –

۱۴/۱۴۰، ۶/۱۴۱، عین – ۸/۴۰، ۱۹/۵۴، وجود – ۲۲/۶۳، ۱۳/۶۴،

۴/۶۵، ۱۷/۱۵۰، حقایق ۱۲/۶۴، ۶/۸۳، ۲/۱۲۴، – الہی ۱/۵۹، – عالم

۳/۵۹، – عقلیہ محضہ ۱۹/۱۶۳، اہل – ۱۱/۴۵، حقیقت ۱۸/۱۲۴، –

متشخصہ ۱۶/۱۴۲.

حلول: ۱۵/۵۲، ۵/۱۹۲، ۸/۱۹۷، - حق ۱۵/۵۲.

حمل: - اشتقاق ۴/۱۳۳، - موافات ۳/۱۳۳.

حی: ۷/۱۰۳، ۱/۱۰۴.

حیات: ۱۶/۶۶، ۴/۶۸، ۱۰/۹۵، ۱۸/۱۵۵، ۱۲/۲۱۶، - ذاتی ۲/۱۷۲، - عرض

۲۰/۱۷۲.

حیثیات: ۹/۱۸۸.

حیز: ۱۹/۶۳. نیزرک: متحیز.

خاتم: - اصغر ۱۹/۷۴، ۱/۷۷، - اکبر ۲/۷۶، - الانبیاء ۸/۸۴، ۶/۸۶، ۹/۸۴.

نیزرک: انبیا. - اولیا ۹/۸۴ نیزرک: اولیا. - رسل ۱/۴۱ نیزرک: رسل. خاتم

صغیر ۱۲/۷۴، ۴/۷۷، - کبیر ۶/۷۴، ۲/۷۷، - ولایت ۶/۷۴ نیزرک:

ولایت. - ولایت محمدی ۲۲/۳۶، مشکات - ۱۰/۸۴.

خالقیت: ۸/۱۸۷.

خطا: ۱۹/۵۲. رک: کفر. ۱۸/۸۷، ۱۷/۸۸. رک: وہم.

خلق: ۱۳/۴۵، ۵/۴۶، ۱۸/۶۱، ۳/۹۶، ۳/۶۲، ۹/۶۴، - جہت - ۱۹/۱۹۶، خلقیت

۳/۱۴۶.

خلافت: ۱۷/۵۸، ۱۰/۷۳، ۲۲/۷۴.

خلوت: ۱۴/۱۵۰.

خواب: ۱۵/۴۶، حال - ۵/۹۴.

خوارق عادت: ۲۲/۶۹.

خیال: حضرت - ۱۵/۴۲.

داعی: ۷/۱۸۱.

دعا: ۱۰/۱۸۶.

دعوت: ۲/۱۸۱.

ذات: ۹/۱۲۸، ۱۷/۱۷۲، - باری تعالیٰ ۶/۱۳۰، ۵/۱۳۲، ۱۸/۱۲۹، ۲۲/۱۶۰،

۱۲/۱۵۹، - بیچون ۱۲/۱۵۹، - حق ۱۲/۱۲۸، عین - ۱۶/۱۶۰، ۴/۱۸۸،

- واحد ۵/۹۳، - واحدہ ۱۷/۱۲۳، - مطلقہ ۱۴/۱۹۱، - من حیث العینہ

۲۰/۱۵۸، - من حیث ہی ہی ۱۹/۱۵۸، ۶/۱۳۰.

ذبح: ۱۳/۸۸، ۱۵/۴۲، - عظیم ۱۹/۴۲، ۱۴/۸۸.

ذوات: ۲/۱۲۴. نیزک: ذات.

رازقیت: ۸/۱۸۷.

ربوبیت: ۲۱/۱۱۱، ۹/۱۴۶.

رحمت: ۲/۹۴، ۱۵/۹۴، ۹/۹۵، شمول - ۱۰/۹۳، عین - ۲۲/۹۳.

رسالت: ۱۴/۷۲، ۱۰/۴۲، ۳/۷۰، ۱۸/۸۰، ۶/۱۸۱، رسالت ۱۴/۷۲.

رسل: ۸/۴۲، ۱/۸۴، خاتم - ۸/۴۲، ۷/۷۹، ۱/۱۸۰، ۷/۸۱. رسول ۲/۷۰،

۱۶/۱۹۶، افضلیت - ۴/۸۷، خاتم - ۲/۴۱، ۱/۸۴، ۷/۸۴.

رضا: ۹/۹۵.

روح: ۱۲/۷۱، ۱۵/۸۲، ۱۶/۱۱۹، ۲۰/۱۵۲، ۳/۱۶۵، ۱۴/۱۷۹، ۶/۱۹۹، حیوانی

۸/۱۰۲، - محمد ۸/۷۰، ارواح ۱۹/۶۰، ۵/۱۰۳، روحانی ۲۰/۱۵۲،

روحانیت ۱۵/۵۷، ۱۷/۷۱.

رؤیا: ۱۷/۴۲، ۵/۹۴.

زمان: ۵/۶۵، ۱/۶۰، ۱۷/۶۴، حقیقت - ۲۱/۶۰، دایرة - ۸/۱۴۵.

سعادت: اسباب - ۸/۱۹۸.

سمع: ۱۷/۶۶، ۱۳/۲۱۶.

شاهد: ۱۴/۶۶.

شرع: ۲۲/۵۶، ۲۰/۷۱، ۲/۷۲، ۲۲/۸۲، - خاتم رسل ۱۷/۴۱، - محمدی ۲۱/۷۱،

دایرة - ۱۳/۱۵۵، شرایع ۱۲/۱۶۲.

شرك: ۴/۹۸.

شریعت: ۲۰/۱۲۶.

شقاوت: ۱۷/۱۱۶، ۱۷/۱۸۴، ۳/۱۹۹، اسباب - ۱۹/۱۸۴، ۷/۱۹۸.

شقی: - بالفعل ۲۰/۱۸۴، - بالقوه ۱۸/۱۸۴.

شک: ۲۰/۸۷.

شیتیت: ۷/۱۷۲.

صانع: - عالم ۱۰/۱۲۷، ۴/۱۳۶، ۸/۱۶۵، ۳/۱۶۶، وجود - ۱۵/۲۰۰.

صداقة جزئیة: ۳/۸۹.

صدیقیت: ۱/۳۶.

صفات: ۶/۸۱، ۴/۹۳، ۱۷/۱۶۰، ۲۲/۱۶۸، ۳/۱۸۸، - تشبیہی ۱۰/۱۵۵،

۲۲/۱۶۸، ۲/۱۶۹، - تنزیہی ۲۲/۱۶۸، ۱/۱۶۹، - ثبوتی ۲۱/۶۷، ۵/۶۸،

۱/۶۹، ۱۲/۲۱۶، - ثمانیہ ۱۸/۱۵۵، - جلالی و قہری ۴/۱۹۸، - جمالی و لطفی ۵/۱۹۸، - حق ۴/۱۹۸، - حقیقی ۹/۹۵، ۴/۱۵۴، ۱۰/۱۶۹، - الحقیقیہ ۱۹/۱۵۴، - زایدہ ۱۳/۶۶، ۸/۱۵۵، - سلبی ۲۲/۶۷، ۸/۶۸، ۱۵/۲۱۶، - وجودی حقیقی ۱۹/۱۷۴، آثار - ۲۲/۸۲، صفت ثبوتی ۲/۱۵۵، ۲۲/۱۵۴، - زاید ۱۸/۱۵۴.

صور: ۱۸/۸۸، - اعتقادیہ ۱۸/۱۸۸، - اعتقادات ۲۱/۱۸۸، - جلالی و قہری ۱۸/۱۹۸، - ذہنیہ ۷/۱۸۸، - علمیہ ۲/۱۴۸، - معتقدات ۷/۱۸۹، - معلومات ثابتہ ۵/۵۹، - معلومہ ۴/۵۹، ۸/۱۹۰، - جمیع - ۱۴/۵۳، صورت ۱۹/۵۴، - الہی ۱۴/۵۸، - باطل ۲۱/۵۴، - باطنہ ۱۹/۵۸، - جسمیہ ۹/۱۹۳، - ذہنیہ ۷/۱۹۲، - ظاہرہ ۱۸/۵۸، - متخیلہ ۲۲/۱۵۷، - مخصوصہ ۲۱/۱۵۷.

ضروریات دینیہ: ۳/۱۷۱.

ظاہر: ۵/۱۶۱، ظاہریت ۳/۱۶۱، اسم - ۱۶/۴۵.

ظن: ۱۵/۵۱، ۱۹/۸۷، ۱۸/۹۸، ۱۶/۱۱۴، ظنیات ۸/۸۵.

ظہور: ۴/۱۵۰.

طاعت: ۲۱/۱۰۱، طاعات ۲۰/۶۹، - صوری و معنوی ۲۰/۶۹.

عارض: - اعتباری ۲۰/۱۳۳.

عارف: - باللہ ۱۹/۶۹، - مطلق الاعتقاد ہیولانی ۹/۱۸۹، - ہیولانی ۱۹/۱۸۸.

عالم: ۱۵/۴۵، ۱۴/۵۶، ۸/۶۱، ۱۵/۶۳، ۵/۶۴، ۲/۱۲۳، ۶/۱۲۶، ۷/۲۱۷، - حس ۲۰/۷۱، - صغیر ۳/۵۹ نیزرک: انسان، - مثال مطلق ۲۰/۲۰۴، ایجاد - ۷/۵۶، حدوث - ۴/۶۴، ۱۳/۶۵، عین - ۲۱/۵۳، ۳/۵۴، ۱۵/۱۹۹، قدم - ۳/۶۴، ۱۲/۴۰، ۱۴/۶۵، ۱۸/۱۲۶، نسخہ - ۴/۵۹، وجود - ۹/۵۶، ۲۲/۶۳، ۱۳/۶۴، ۳/۶۵.

عبادت: ۲۲/۱۸۵، ۱/۱۸۶، - نالہ ۱۵/۵۳، - تخر ۱۷/۵۳، - صوری و معنوی ۲۰/۶۹.

عبودیت: ۳/۱۴۶، ادویۃ - ۵/۱۱۲.

عدم: ۳/۶۰، ۱۳/۱۳۱، - لذاتہ ۱۵/۱۳۱، - محض ۲۲/۱۶۳، شویب - ۲۰/۱۲۳، ظرف - ۱۳/۱۹۳.

عذاب: ۱۶/۹۰، ۲/۹۳، ۱۴/۹۳، ۲۲/۹۴، ۱/۱۰۲، ۶/۱۰۴، ۱/۱۰۸، ۱۸/۱۱۸، -

آخرت ۱۶/۱۰۹، ۹/۱۱۹، - الیم ۷/۱۰۹، - دنیا ۱۹/۱۱۳، - حسی حقیقی
 ۱۹/۲۱۷، عذوبت - : ۱۵/۱۰۰، - قیامت ۲۰/۱۰۹، اسباب - ۱۲/۱۰۳،
 خلود - ۵/۹۱، ۱۸/۹۲، ۱۵/۹۶، سرمد - ۱۶/۹۳، ۷/۹۵، ۸/۹۹، عدم تناهی
 - ۲۲/۹۴، مدت - ۴/۹۷.

عرش: ۲۰/۹۳، ۱۰/۲۱۷.

عرض: ۲/۵۲، ۳/۶۹، ۵/۱۳۶، ۴/۱۴۴، ۱۴/۱۹۲، ۳/۱۹۳، ۱/۱۹۴، ۳/۱۹۵، -
 عام ۱۲/۱۳۲، تجدد - ۲/۱۹۶، اعراض ۲/۵۲، ۱۳/۱۹۲، ۹/۱۹۳، ۱۳/۱۹۴،
 تجدد - ۱۳/۱۹۴، عروض خارجی ۲۲/۱۳۶، ۳/۱۳۷.

عرفان: ۲۰/۶۹.

عقاب: ۵/۵۲. نیزک: عذاب.

عقل: ۲۱/۵۶، اول ۱۰/۶۰، ۱۱/۶۵، ۷/۷۰، ۲۲/۸۲، ۱۷/۱۳۴، ۱۴/۱۳۹،
 ۱۱/۷۰، ۵/۷۹، ۱۰/۸۲، ۱۳/۱۲۷، ۱۶/۱۲۷، - فکری ۱۷/۳۵، طور -
 ۱۱/۱۲۴، طور تحقیق - ۲۲/۱۲۳، مباحث - ۵/۱۲۴، مدرکات - ۷/۱۲۴.

علت: ۱/۱۲۰، ۲۲/۱۲۶، ۳/۱۲۷، ۱۰/۱۲۸، ۶/۱۲۹، - تامہ ۶/۶۶، ۱۴/۱۲۷،
 ۱۰/۱۹۵، ۱/۱۹۶، - منفردہ ۱۷/۱۹۵، - غایی ۶/۵۶، ۱۱/۵۷، - فاعلی
 ۱۵/۵۶، ۱۲/۵۷، - مشترکہ ۲۲/۶۶، علل ۲۲/۱۲۸، علت ۱۷/۶، نفی -
 ۱/۱۲۸.

علم: ۲۲/۴۰، ۱/۴۱، ۵/۵۰، ۱۵/۵۱، ۱۴/۵۹، ۱۹/۶۱، ۱۷/۶۶، ۳/۶۸، ۱۶/۸۱،
 ۱/۸۴، ۲/۸۸، ۹/۹۰، ۱۰/۹۵، ۷/۱۰۳، ۳/۱۵۲، ۱۸/۱۵۲، ۲/۱۵۳،
 ۱۸/۱۵۵، ۱۲/۲۱۶، - ازلی ۱۸/۲۱۶، - الہی ۵/۵۹، ۲۰/۱۹۰، - باللہ
 ۹/۴۹، ۱۲/۷۸، - بدیع ۱۷/۱۸۶، - حق ۲۰/۵۷، ۵/۵۸، ۱۷/۳۵، - فطری
 ۱۲/۱۸۴، ۱/۱۸۵، ۱۹/۱۷۲، ۳/۱۷۳، ۶/۱۹۹، - جسدی ۱۶/۱۷۳،
 ۱۱/۱۷۵، ۲/۱۸۲، - روحی ۱۱/۱۷۵، ۲/۱۸۲، - فکری ۲۰/۱۷۳،
 ۱۲/۱۸۴، ۱۰/۱۹۹، - قدیم ۱۲/۱۴۱، ۲۰/۱۶۶، - کسبی ۴/۱۷۳، تصور
 - ۵/۸۹، علوم ۲۲/۴۰، ۱۰/۸۲، - فطریہ ۲۱/۱۸۳.

علماء: - باللہ ۱۱/۴۷، - رسمی ۸/۴۰، ۱۲/۴۲، ۱۰/۴۶، ۸/۵۳، - شریعت
 ۱/۵۷، - ظاہر ۷/۸۵، ۹/۱۰۳، ۱۰/۲۱۸، - قشری ۱۷/۴۲، ۴/۱۰۴.

عین: - ثابتہ ۴/۵۱، مفقود - ۲۲/۷۱.

عینیت: ۱۲/۱۵۰، ۴/۱۵۱، ۱۴/۱۵۸.

- غایب: ۱۴/۶۶، قیاس — برشاہد ۱۲/۶۷.
- غضب: ۹/۹۵.
- غفار: ۳/۴۷.
- غوٹ: — جامع ۱۳/۲۰۸.
- غیر: — متناہی التعلق ۱۷/۶۸، غیریت ۱۵/۱۵۸.
- فاعل: ۸/۶۲، ۱/۶۵، ۸/۹۶، ۸/۱۲۷، — حقیقی ۹/۹۶، — عالم ۱۰/۱۲۷، — مجازی ۱۰/۹۶، — مختار ۱۷/۲۱۶، اثر — ۸/۱۳۷، ذات — ۸/۱۳۷. نیزرک:
- فعل.
- فرق: ۵/۱۴۶، — غیریت ۱۶/۱۵۹.
- فعل: ۲۰/۶۱، ۹/۶۲، ۷/۱۴۴. نیزرک: فاعل.
- فقہ: ۸/۸۵.
- قادریت: ۱۴/۱۲۸، نیزرک: قدرت.
- قبلت: ۱۳/۶۴.
- قدرت: ۱۷/۶۶، ۱۰/۹۵، ۱۳/۱۲۷، ۱۷/۱۲۸، ۳/۱۵۴، ۱۸/۱۵۵، ۱۲/۲۱۶.
- قدم: ۱۲/۴۰، ۵/۵۸، ۸/۵۹، ۶/۶۴، ۲۲/۱۲۲، — ارواح ۱۴/۴۰، — ارواح کاملان ۹/۶۰، — ارواح ناقصان ۹/۶۰، — ذاتی ۴/۶۰، ۱/۶۲، ۵/۶۳، ۲/۱۳۰، ۴/۶۳، — عالم ۱۲/۴۰، — عقل اول ۱۰/۶۰.
- قرء: ۱۹/۱۰۴.
- قطب: ۹/۷۳، — فرد ۱۳/۲۰۸.
- قلم: ۷/۷۰، — اعلیٰ ۱۲/۷۰، ۱۰/۸۲.
- قوہ: — متخیلہ ۸/۸۹، ۲/۹۰، — وہم ۱/۸۹.
- قیاس: — غایب برشاہد ۱۲/۶۷.
- قیام: — الشیء بنفسہ ۲۰/۱۳۲، — صفت بہ موصوف ۱۹/۱۳۲.
- قیامت: ۵/۵۲.
- قیود: ۲۰/۱۲۳، — اعتباری ۲۰/۱۲۳.
- کافر: ۱۰/۹۷، ۱۲/۱۰۵، ۱۸/۱۱۴. نیزرک: کفر.
- کبریاہ: ۱۳/۱۱۵.
- کرامت: ۲۲/۶۹، کرامات ۲۲/۱۴۸.
- کرسی: ۱۰/۲۱۷.

- کشف: - احوال ۱۶/۱۶۸، اهل - ۱۰/۱۰۳، ارباب - ۱۱/۱۷۳.
- کفر: ۱۸/۵۲، ۲۱/۹۷، ۲۲/۹۸، ۶/۹۹، ۱۶/۱۰۵، ۱۴/۱۲۳، ۲۱/۱۶۶، ۷/۱۸۵، ۹/۱۹۷، - صریح ۸/۱۲۹.
- کلام: ۱۷/۶۶، ۳/۱۵۴، ۱۹/۱۵۵، ۱۳/۲۱۶، - اللہ ۱۲/۱۷۰، ۲/۱۸۰.
- کلمہ: ۲۲/۱۰۵، - شہادت ۲۲/۱۰۵، کلمات ۳/۵۸، - اللہ ۳/۵۸، - سبحانیہ ۲۲/۳۵.
- کل: ۱۶/۱۹۵، نیزرک: جزء. کلی طبیعی ۱۱/۱۲۶.
- کون: ۴/۱۳۸، ۳/۱۴۰، ۹/۱۴۲.
- لسان: - فطرت ۱۰/۲۰۰، - فکرت ۱۰/۲۰۰.
- لفظ: ۱۴/۱۰۴، - ظاہر ۲۲/۱۰۴، ۳/۱۰۵، - متشابہ ۱۸/۱۰۴، - محکم ۱۵/۱۰۴، - محمل ۱/۱۰۵، - مرجوح ۲۲/۱۰۴، ۳/۱۰۵، - مشترک ۳/۱۰۵، ۱۸/۱۰۴.
- لوح: - محفوظ ۱۱/۸۲.
- ماہیت: ۱۰/۱۳۵، ۱۸/۱۳۶، ۱۷/۱۳۸، ۸/۱۳۹، ۱/۱۴۰، ۲۲/۱۴۱، ۱/۱۴۲، ۲/۱۴۴، ۲/۱۴۶، ۶/۱۴۷، ۱۹/۱۵۹، ۵/۱۶۰، ۱۷/۱۶۱، - بذاتہا ۱۶/۱۳۴، - شخصہ ۶/۶۹، - ممکنہ ۲۱/۱۴۳، ۱۴/۱۴۷، ۱۴/۱۷۹، - من حیث ہی ۱۰/۱۳۰، ۹/۱۳۴، ایجاد - ۱۵/۱۳۴، حصول - ۴/۱۴۲، عین - ۱۵/۱۳۷، غیر - ۱۵/۱۳۷، نفس - ۱۳/۱۳۴، ۲/۱۴۰، ماہیات ۲۰/۱۳۲، ۸/۱۳۷، ۲۰/۱۳۹، ۱۳/۱۸۱، - ذہنیہ ۱۷/۱۸۷، - جزئیہ ۲۰/۱۴۱، - خارجیہ ۱۶/۱۸۷، - ممکنہ ۷/۱۴۳، کثرت - ۳/۱۶۲.
- مبدأ: ۱۰/۷۰، ۷/۱۴۷، ۳/۱۴۸، ۹/۱۵۱، رک: واجب الوجود. ۶/۱۶۰، ۱۶/۱۷۳، - آثار ۱۷/۱۶۱، - آثار و احکام خارجیہ ۶/۱۳۸، ۱۷/۱۳۹، ۱/۱۴۰، ۲/۱۴۲، ۱۱/۱۴۸، ۱۹/۱۵۰، ۱۳/۱۵۸، ۳/۱۵۹، ۳/۱۸۵، ۷/۱۸۷، ۲۲/۱۹۶، - آثار و احکام ذہنیہ و خارجیہ ۲۲/۱۹۰، ۲۰/۱۹۱، - آثار متضادہ ۱۷/۱۴۴، - مقارن ۲/۱۴۶، - من حیث انہ مبدأ ۱/۱۴۴، - موجود خارجی ۸/۱۳۸، - واجب ۱۴/۱۴۷، نفس - ۱۹/۱۶۱، ۱/۱۶۲.
- مبدأئیت: ۸/۱۴۶، ۵/۱۴۸، ۱۳/۱۵۹، ۱۶/۱۸۲.
- مبدع: ۹/۱۸۷.
- متشابہات: ۱۸/۱۵۲، ۱۰/۱۵۴، ۱۱/۱۶۲، ۴/۱۶۳، ۷/۱۶۴، ۱۷/۱۶۸.

- متناہی: - الاثر ۴/۶۹، - التعلق ۱۷/۶۸.
- متحیز: ۲۱/۱۶۳ نیزک: حیز.
- مجردات: ۱۱/۱۶۵.
- مجسم: ۱۴/۱۶۲.
- مجهول: - کیفیة ۲۲/۱۴۲.
- محجوبان: ۱/۳۷.
- محدثات: ۱۷/۴۶، ۱۵/۱۶۱، صفات - ۱۹/۱۶۲.
- محمول: ۵/۱۳۲.
- مدعو: ۷/۱۸۱، - الیہ ۶/۱۸۲.
- مدلولات: ۱۳/۱۴۲.
- مرسل: ۶/۱۸۱، ۸/۱۸۱، - الیہ ۶/۱۸۱.
- مشابہت: ۱۲/۱۷۴.
- مشاکلہ: ۱۷/۱۸۶.
- مشاهدات: ۵/۱۲۴.
- مشبہ: ۱۴/۱۶۲ نیزک: مجسم.
- مشرك: ۲/۱۱۲.
- مشیت: ۱۲/۹۳.
- مصور: ۸/۱۸۷، مصوریت ۸/۱۸۷.
- مظاہر: - کونیہ ۹/۱۹۸.
- مظہریت: ۱۱/۸۴.
- معاد: ۴/۱۶۹، ۶/۱۹۴، امور - ۲/۱۷۰.
- معارف: - جلیہ ۲۲/۱۸۳، - فطریہ ۲۰/۱۸۳.
- معانی: - مشترکہ ۱۹/۱۵۵.
- معاینہ: حضرت - ۱۴/۳۵.
- معبود: ۵/۴۹، ۱۴/۵۳.
- معتقد: ۷/۵۱، معتقدات ۱/۵۱.
- معجزات: ۲۲/۱۴۸.
- معدوم: ۲/۵۲، ۵/۶۱، - مطلق ۱۵/۶۳، - موجودنما ۱۴/۱۴۶.
- معصیت: ۵/۱۰۱، ۷/۱۸۵، معاصی ظاہر و باطن ۲۱/۶۹.

معقل: ۳/۱۱۲.

معقول: - أوّل ۳/۱۳۵، - ثانی ۹/۱۳۵، معقولات ثانیہ ۱۱/۱۲۵، ۱۴/۱۲۶،
۷/۱۲۹، ۸/۱۳۲، ۲۲/۱۳۴، ۱/۱۳۵، ۱۶/۱۳۸.

معلول: ۶/۶۶، ۲۲/۱۲۶، ۳/۱۲۷، ۲۱/۱۲۸، ۲/۱۳۰، ۱۰/۱۳۱، ۱۹/۱۹۵، ذات -
۹/۱۳۷، معلولات ۲۲/۱۲۸.

معلولیت: عدم - ۵/۱۲۷.

معلومات: ۶/۵۹، ۱۱/۱۷۲، معلومات ثابتہ ۵/۵۹.

معلومیت: صورت - ۲/۱۸۸.

معیّت: ۱۴/۶۴، ۱۶/۱۸۲، حیثیت - ۲/۱۹۷.

مفعول: ۹/۶۲.

مفہوم: - کلی ۲۰/۱۲۴، ۹/۱۲۵، مفہومات ۱۴/۱۳۱.

مقامات: ۲۲/۷۲.

مقصود: - بالذات ۲۱/۱۶۸، ۲۱/۱۷۰، ۲/۱۷۸.

مکاشفات: ۴/۱۲۴.

مکان: ۱/۶۰، ۶/۱۴۴.

مکر: ۲/۱۸۰، ۱۰/۱۸۱، ۴/۱۸۲.

مکوّن: ۹/۱۸۷.

ملا مت: اصحاب - ۱/۳۶.

ملايکہ: ۱۷/۱۲۰، - ارضیہ ۱۹/۴۳، - عالیین ۱۶/۴۳، ۲/۴۴، ۱۷/۱۲۰،

کرویین ۱۸/۱۲۰، - مہمین ۱۸/۱۲۰.

مماثلت: ۱۲/۱۷۴.

ممتنع: - القیام ۲۱/۱۴۲.

ممکن: ۷/۶۷، ۱۴/۶۹، - بالذات ۱۵/۱۲۹، ۴/۱۳۱، ۵/۱۳۵، ۱۷/۱۹۴، ۸/۶۷، -

الوجود ۹/۶۸، - الوجود ۱۲/۱۹۷، ممکنات ۳/۳۶، ۵/۶۷، ۱۳/۶۸،

۱۱/۱۵۰، ۱۹/۱۹۰، وجودات - ۱۴/۱۳۲.

منافق: ۳/۱۱۲.

منزہ: ۱۲/۴۵.

موثر: ۱۷/۱۹۴.

موجب: ۶/۱۲۹، - بالذات ۱۷/۲۱۶.

موجد: ۹/۱۸۷.

موجود: ۳/۵۲، ۳/۶۱، ۱/۱۲۵، ۳/۱۲۷، ۱۷/۱۳۲، - حقیقی ۱۲/۱۸۱، ۹/۲۱۶، -
خارجی ۱۳/۱۲۷، ۱۴/۱۲۹، ۲۱/۱۳۴، ۳/۱۳۹، ۲۱/۱۴۳، - خارجی
۲۰/۱۴۵، ۲/۱۴۶، ۷/۱۴۷، ۵/۱۵۹، ۱۶/۱۶۱، - فی نفسہ ۲۲/۱۲۹، -
مستقل متعین ۲۱/۱۲۲، موجودات ۳/۳۶، ۱۹/۵۷، ۹/۷۰، ۱/۱۲۴، ۱۲/۱۲۹،
۲۰/۱۸۷، ۸/۱۸۸، - ذہنیہ ۲۰/۱۸۷، ۲۰/۱۹۰، ۱۶/۱۴۱، علمیہ
۱۶/۱۴۱، - علمی ازلی ۱۱/۱۴۵، - متمایزہ ۲۱/۱۲۳، اعیان - ۴/۵۸.

موجودیت: ۹/۱۳۱، ۱/۱۳۲.

مؤمن: ۱۴/۱۰۵، ۱۷/۱۱۶، ۱/۱۱۹.

نار: ۱۵/۹۰، ۱۶/۹۱، ۲۲/۱۰۲، ۱۹/۱۱۱، - حسی حقیقی ۲۰/۲۱۷، اہل -
۵/۹۱، ۱۴/۹۴، ۸/۱۱۲، ماہیت - ۹/۱۳۴.

ناطق: ۲/۱۰۴.

نبی: ۱۰/۷۶، ۵/۸۵، ۲/۸۶، ۱۴/۱۹۶، - ولی ۱۵/۱۷۳ احکام - ۵/۸۵، شرع -
۶/۸۵.

نبوت: ۹/۴۱، ۱۰/۵۲، ۲/۷۰، ۱۱/۷۱، ۱۶/۷۶، ۱۸/۷۷، ۱۴/۷۲، ۷/۹۰، ۹/۱۰۵،
نبوات ۱۲/۱۶۲، ۱۷/۱۶۲، ۳/۱۷۰، ۱/۲۱۷، نبوت مطلقہ ۳/۷۸، خاتم -
۶/۸۳، ۱۷/۸۵، دیوار - ۱۲/۴۱، علم - ۱۲/۷۶، مقام - ۴/۹۰.

نسبت: - کلی طبیعی ۲/۱۲۳، - میدانیہ ۲/۱۴۳.

نسخہ عالم: ۴/۵۹. نیزرک: انسان.

نشأت: - آخرت ۲/۶۶، - انسانیہ ۱۵/۵۸، - بشریہ ۵/۹۰، - دائم ابدی ۱/۶۶،
- عنصری ۱۹/۵۹، ۲۱/۸۱، ۱۲/۸۲، مرآت - ۱۱/۸۳.

نطق: - الہی ۱۴/۱۱۷.

نظر: ۱۵/۵۶، ۱۵/۱۶۸، - واستدلال ۲۱/۱۷۲.

نعیم: - حسی حقیقی ۱۹/۲۱۷.

نفس: ۹/۱۰۱، ۷/۱۰۲، ۲/۱۰۳، ۱۵/۱۱۹، ۱۰/۱۷۲، ۲۲/۱۸۶، - کلیہ ۱۱/۸۲،
- مدبر ۳/۱۰۱، - ناطقہ ۷/۱۰۲، ۵/۱۷۲، ۱۸/۱۶۱.

نمود: ۱۸/۱۶۱.

نور: - محمدی ۷/۷۰، ۵/۷۹.

نیستی: ۱۰/۱۱۹.

واجب: ۷/۶۷، ۱۴/۶۹، ۲۱/۱۲۴، ۶/۱۲۵، ۱۶/۱۳۱، ۲۲/۱۳۲، ۵/۱۳۶، ۱۱/۱۵۰، - بالغير ۸/۶۷، ۲۰/۱۲۹، حقیقت - ۲۱/۱۳۳، ۱/۱۳۴، عین - ۶/۱۳۳، ۱۱/۱۵۰، وجود - ۱۳/۱۲۹، ۱۵/۱۴۴، - الوجود ۹/۶۸، ۲۱/۱۲۵، ۲/۱۳۳، ۲۲/۱۳۹، ۴/۱۴۳، ۶/۱۵۰، ۱۰/۱۹۷، - بالذات ۱۹/۱۲۹، - مطلق ۱۹/۱۲۴، ۱۶/۱۲۹، ۲/۱۵۹.

واحد: ۲۱/۱۲۴، - حقیقی ۶/۱۴۵، ۱۱/۱۴۸، - شخصی ۲۲/۱۲۴، واحدیت ۱۱/۱۹۴.

وجوب: ۸/۱۴۶، - بالذات ۲/۱۵۹، - وامکان ۱۷/۱۴۶، - وجود ۸/۱۵۸، وجود: ۱۷/۱۶، ۱۰/۵۸، ۴/۶۰، ۶/۶۰، ۸/۶۵، ۱/۱۲۵، ۲۲/۱۲۹، ۲۰/۱۳۱، ۱۵/۱۵۰، ۲۱/۱۵۴، ۱۴/۱۳۷، ۴/۱۳۸، ۱۰/۱۳۹، ۱۶/۱۴۲، ۵/۱۸۷، - جنانی اخراوی ۹/۶۶، - باری ۱۶/۱۳۲، - حق ۲۲/۱۲۷، - حق ۴/۱۹۱، - خارجی ۶/۵۸، ۸/۶۶، ۴/۱۳۴، ۱/۱۴۶، ۱۴/۲۱۶، ۱۰/۱۲۹، - خاص ۱۰/۱۲۹، ۹/۱۳۲، ۳/۱۳۳، - ذهنی ۱۴/۱۳۷، ۱۲/۱۴۰، - روحی ۵/۶۶، - سابق ۲/۱۳۰، - عام ۷/۱۲۹، ۶/۱۳۲، ۱/۱۳۳، - علمی ۲۰/۵۷، ۸/۵۸، ۹/۵۹، ۵/۶۲، ۷/۶۶، ۶/۱۴۱، - علمی ازلی ۱۰/۵۸، - علمی الهی ۱۹/۵۷، - علمی جزئی ۱۵/۱۴۱، علمی کلی ۱۵/۱۴۱، - عینی ۱۸/۵۷، - عینی روحانی ۲۲/۵۹، - لاحق ۳/۱۳۰، - مستقل ۱۷/۱۲۶، - مطلق ۱۹/۱۲۴، ۲۱/۱۲۵، ۸/۱۲۶، ۲/۱۲۷، ۴/۱۲۹، ۶/۱۹۳، ۱۱/۱۹۷، - مطلق الوجود ۱۸/۱۲۷، - مقید ۱۲/۱۹۷، - واجبی ۲۱/۱۳۲، اشتراک - ۲/۱۳۶، ایجاد - ۱۵/۱۳۴، حقیقت - ۱۹/۱۲۳، ۵/۱۳۳، علت - ۱/۱۳۰، ظرف - ۱۲/۱۹۳، قیام - ۱۰/۱۳۳، لفظ - ۲۰/۱۳۳، لوح - ۱۲/۷۰، - محقق الوجود ۲۱/۱۶۱، وجودات ۱۹/۱۳۱، تکثر - ۲/۱۲۵.

وجه: ۲/۱۵۴.

وحدت: - حقیقی ۴/۱۴۸، ۷/۱۶۱، - وجود ۳/۳۹، ۲/۴۰، ۲/۴۵، ۱۲/۱۷۸، ۱۴/۱۷۹، ۱۸/۱۸۰، ۱/۱۸۲.

وحی: ۴/۸۲، ۱۶/۱۹۰.

ولی: ۱۱/۴۲، ۱۷/۶۹، ۱/۷۰، ۱۰/۷۶، ۵/۸۵، ۱۶/۱۹۶، - خاتم ۳/۴۱، ۳/۸۴، - کامل ۶/۲۱۸.

ولایت: ۵/۴۱، ۱۱/۴۲، ۲۲/۶۹، ۲/۷۰، ۵/۷۲، ۱۱/۷۴، ۱۶/۷۶، ۵/۷۷، ۶/۷۹،

- ۱۲/۸۳ — خاصہ ۱۴/۸۳ — نخاصہ محمدیہ ۱۰/۸۴ — رسول ۸/۵۲ —
عامہ ۲۰/۷۸، ۲/۷۸ — محمدی ۶/۷۳، ۷/۷۴ — محمدیہ ۱/۷۸، ۱۸/۷۸،
۶/۷۸، ۱۲/۲۰۶، ۱۰/۸۳، مظهر — محمدی ۱۴/۸۴، نور — محمدی ۱۰/۸۳،
۱۵/۸۴ — نبی ۱۲/۵۲، اہل — ۱۰/۱۷۳، تفصیل — ۱۲/۵۲، خاتم —
۸/۴۱، ۵/۸۳، ۱۰/۸۵، ختم — ۱۰/۷۸، ۱۷/۸۲، ۱۹/۸۵، ولایات ۱۴/۷۲۔
وہم: ۲۱/۴۲، ۱۸/۸۷، ۵/۹۰، قوہ — ۱۰/۱۸۹، نیزرک: خطا۔
ہستی: ۷/۱۳۲، ۱۷/۱۳۴۔
ہوی: ۱۹/۵۳۔
ہویت: ۱۵/۴۵، — حق ۱۵/۴۵۔
ہیاکل: ۲/۱۶۵۔
ہیولی: ۸/۱۹۳۔
یدین: ۷/۱۵۴، ۲/۱۵۵، ۲۰/۱۷۴۔
یوم: — التغابن ۸/۱۸۴، — الحسرة ۸/۱۸۴، — القيامة ۸/۱۸۴۔

فہرست اعلام
[۱]
نام کسان و گروہها

۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲،
۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۵، ۳۶، ۴۲،
۴۳، ۴۵، ۵۲، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲،
۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۷، ۷۹،
۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۸۹،
۹۲، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۲۳،
۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹،
۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۴۷،
۱۵۰، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۷۰،
۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷،
۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳،
۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۰،
۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵،
۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱،
۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸.

ابن عساكر: ۷۴، ۲۴۶، ۲۴۳، ۷۶.
ابوالحسن علی بن عبداللہ: ۲۱۳.
ابوالحکم بن برجان: ۱۷۱، ۲۷۰.

آدم (ع): ۴۱، ۴۲، ۷۱، ۸۵، ۲۰۶.
آرام (احمد): ۱۵.
آسیہ: ۱۱۷.
آشتیانی (سید جلال الدین): ۱۲، ۲۳۹،
۲۴۰.
آملی (سید حیدر): ۱۷، ۲۴۲، ۲۷۵.
ابراہیم (ع): ۴۲، ۷۸، ۸۷، ۸۸، ۲۱۳.
ابراہیم بن ادہم: ۲۱۳.
ابن برجان: رک: ابوالحکم بن برجان.
ابن تیمیہ حنبلی: ۲۵، ۹۹، ۱۰۰،
۱۵۴، ۲۵۴.
ابن الحاجب: ۱۴۰.
ابن خیاط (جمال الدین): ۲۸۰.
ابن خزیمہ: ۱۵۴، ۲۶۵.
ابن رشد: ۲۶، ۲۰۷.
ابن عباس: ۲۶۹.
ابن عطار: ۲۶۹.
ابن عربی: ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۱۶،

- ابوسعید خدری: ۱۵۶.
- ابوسعید خراز: ۴۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱.
- ابوسعید ابی الخیر: ۲۴۴.
- ابوطالب (عم رسول ص): ۱۸۶.
- ابوعمر و اصطخری: ۲۱۳.
- ابوالفتح بن مظفر: ۲۱۹.
- ابو محمد اصفہانی: ۲۴۳.
- ابوالوفا (خواجہ -): ۱۳.
- أبی اسحق بن شہر یار المرشد: ۲۱۳.
- أبی تراب نخشی: ۲۱۳.
- أبی الحسن علی بن محمد بصری: ۲۱۳.
- أبی سعید المبارک بن علی المخزومی:
۲۱۱، ۲۱۹.
- أبی الفرج طرسوسی: ۲۱۱.
- احرار (خواجہ عبید اللہ): ۱۳.
- احمد بن حنبل: ۱۵۴.
- احمد بن موسی رشتی استادی: ۲۴۳،
۲۶۰.
- استادی: رک احمد بن موسی.
- اسفراینی (استاد ابواسحق): ۱۵۵.
- اسماعیل بن سودکین: ۷۸.
- اسماعیل عبد المؤمن: ۲۷۸، ۲۷۹.
- اسماعیلیہ: ۲۱۸. نیز رک: باطنیہ.
- اسین پلائیوس: ۱۲.
- اشاعرہ: ۵۲، ۶۴، ۱۶۰، ۱۹۴.
- اشراقیین: ۱۳۴، ۱۳۷.
- اشعری (ابوالحسن): ۲۴، ۲۵، ۱۳۵،
۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰.
- ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۸۸.
- اشعریہ: ۱۲۴. نیز رک: اشاعرہ.
- افلاطون: ۱۷۲.
- الیاس: ۷۶.
- امیر حسینی ہروی: ۱۱.
- امیر سید علی ہمدانی: رک: ہمدانی.
- انس بن مالک: ۲۲، ۷۴.
- او یس قرنی: ۲۱۳.
- اہل اشارت: ۱۷۰.
- اہل سئت: ۶۶، ۶۷، ۱۲۲، ۱۲۷،
۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۵،
۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۸،
۱۶۹، ۱۷۱، ۱۹۴.
- بابار کنا شیرازی: ۹، ۱۲.
- بابانخجوانی (نعمۃ اللہ): ۱۱.
- باطنیہ: ۱۷۱. رک: اسماعیلیہ.
- باقلائی (قاضی ابوبکر): ۱۵۵، ۲۶۵.
- بایزید بسطامی: رک: بسطامی.
- بدرالدین (مولانا -): ۱۰.
- بدر حبشی (عبد اللہ): ۲۵۰.
- بروکلمان (کارل -): ۲۶۷.
- بسطامی (بایزید): ۱۶، ۳۵.
- بقاعی (برہان الدین): ۱۵، ۲۱، ۲۲.
- بنی اسرائیل: ۱۹، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۹.
- بہاری (محب اللہ): ۱۰، ۱۴.
- پارسا (خواجہ محمد): ۱۳.
- ترمذی (محمد بن علی حکیم): ۱۶،
۲۴۸، ۲۴۹.
- تفتازانی (سعد الدین): ۱۲۳، ۱۲۴،
۱۲۶، ۱۷۱، ۲۵۶.

- جابر بن عبد اللہ: ۲۴۱.
- جامی (عبدالرحمن): ۱۴، ۲۳، ۲۴، ۵۳، ۵۹، ۶۰، ۸۴، ۱۳۳، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۸، ۲۸۲.
- جبرئیل (ع): ۴۱، ۵۹، ۸۱، ۸۲، ۸۵، ۲۰۵، ۲۱۲.
- جرجانی (سید شریف): ۱۲۳، ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۶.
- جعفر حداد: ۲۱۳.
- جمال الدین یونس القصار: ۲۱۱.
- جنید بغدادی: ۳۵، ۵۱، ۱۹۱، ۲۱۱.
- جندی (مؤید الدین): ۹، ۵۳، ۲۳۸، ۲۴۳.
- جہانگیری (دکتر محسن): ۱۵، ۲۴۴.
- جیلی (عبدالکریم): ۱۰.
- چرخى (يعقوب): ۲۸۲.
- چیتیک (ویلیام): ۱۴، ۲۴۳.
- حاجی بن حاجی ابراہیم: ۲۲۰.
- حاجی خلیفہ: ۲۳.
- حافظ شیرازی: ۱۰، ۱۱.
- حروفیہ: ۱۷۱.
- حسین (ع): ۲۱۲.
- حسین (حسن) اکاری: ۲۱۳.
- حسین خوارزمی: رک: خوارزمی.
- حلاج (حسین منصور): ۱۶، ۱۹، ۳۵، ۱۴۸.
- حلیمی (عبداللہ): ۱۲۰.
- حقوقیہ (سعد الدین): ۲۵۸.
- حیدر اصفہانی: ۲۵۹.
- خاموش ہروی (نظام الدین): ۲۸۱.
- خدیجہ: ۱۱۷.
- خضر (ع): ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۸۱.
- خطیب بغدادی: ۲۴۱.
- خواجہ پارسا: رک: پارسا.
- خوارزمی (کمال الدین حسین): ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳.
- دانش پڑوہ (محمد تقی): ۲۶۹، ۲۸۰.
- دبیر سیاقی (دکتر محمد): ۲۵۶.
- دوانی (جلال الدین): ۱۰، ۱۱، ۲۱، ۸۳، ۸۴، ۱۳۳، ۲۵۱.
- رازی (فخر الدین): ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۷.
- روزبہان بقلی: ۱۷۱، ۲۶۹.
- زرین کوب (دکتر عبدالحسین): ۱۵.
- زین العابدین (ع): ۲۱۲.
- سری سقطی: ۲۱۱.
- سعید فرغانی: ۲۴۳.
- سلمی (عبدالرحمن): ۱۷۱، ۲۷۰.
- سلیم اول (سلطان): ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۳۸.
- سنائی غزنوی: ۱۳.
- سودکین (اسماعیل): ۲۵۰.
- سہروردی (ابونجیب): ۲۴۶، ۲۵۵، ۲۷۸.
- سہروردی (شہاب الدین عمر): ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۴۳، ۲۷۸.

عبدالقادربن ابی صالح بن عبداللہ
جیلی: ۲۱۱.
عبدالقاہر بغدادی: ۲۶۸.
عراقی (فخرالدین): ۲۴۳، ۲۷۹.
عزالدین بن عبدالسلام: ۲۰۸.
عضدالدین (قاضی -): ۱۴۰.
عطار نیشابوری: ۱۳.
عفیفی (ابوالعلاء): ۲۰.
علاءالدولہ سمنانی: ۱۰، ۱۷، ۲۴۳،
۲۴۶، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۷،
۲۵۸، ۲۸۱، ۲۸۲.
علی (ع): ۳۵، ۷۳، ۷۷، ۱۱۳، ۲۱۲،
۲۱۳.
علی بن موسی الرضا (ع): ۲۱۲.
عماد فقیہ: ۲۷۹.
عمر بن خطاب: ۷۴، ۸۶، ۸۷، ۱۰۰،
۲۱۳.
عیسی (ع): ۱۷، ۵۲، ۵۳، ۷۱، ۷۲،
۷۶، ۷۸، ۱۹۷.
غزالی (محمد): ۲۴، ۱۲۰، ۱۲۱،
۱۶۴، ۲۵۵، ۲۶۷.
فاضل (محمود): ۱۲.
فاضل تونی (محمد حسین): ۱۴.
فاطمہ (ع): ۱۱۷.
فخرالدین رازی: ۲۴، ۹۸، نیزرک:
رازی (فخرالدین).
فخرالعلماء کردستانی: ۱۲، ۲۳۹.
فرعون: ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۴۳، ۵۳،
۵۴، ۸۹، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷.

سہروردی (شہاب الدین یحیی): ۲۷۱.
سہل تستری: ۲۶۹.
سید احمد در بندی: رک: سید لالہ.
سید حیدر آملی: رک: آملی.
سید لالہ (احمد در بندی): ۲۰۹.
سیوطی: ۲۷۰.
شاہ اسماعیل صفوی: ۲۳.
شاہ داعی شیرازی: ۱۱.
شاہ نعمت اللہ: رک: نعمت اللہ ولی.
شبستری (محمود): ۱۰، ۱۱.
شبلی (ابی بکر): ۲۱۱، ۲۶۹.
شفیعی کدکنی (دکتر محمد رضا):
۱۵، ۲۰، ح، ۲۶۰.
شقیق بلخی: ۲۱۳.
شہرستانی (عبدالکریم): ۲۶۸.
شیث (ع): ۴۰.
شیخ اشراق: ۱۷۱، ۲۷۱، نیزرک:
سہروردی (شہاب الدین
یحیی).
شیرین مغربی: ۲۵، ۱۴۹، ۲۶۰.
صابین: ۱۸۹.
صاین الدین علی ترکہ: ۹.
صدرالدین قونوی: رک: قونوی.
صوفیہ: ۱۲۳، ۱۷۲.
ضحاک: ۲۶۹.
ظہیرالدین عبدالرحمن شیرازی: ۲۷۹.
عبداللہ خفیف: ۲۱۳.
عبدالرحمن وکیل: ۱۵.
عبدالرزاق کاشانی: رک: کاشانی.

| | |
|---------------------------------|----------------------------------|
| محب اللہ بہاری: رک: بہاری. | ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱ |
| محمد (ص) + رسول اکرم + مصطفیٰ + | ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶ |
| خواجہ کاینات + صاحب شرع: | ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۹۹، ۲۰۰ |
| ۲۲، ۳۶، ۴۱، ۴۲، ۴۷، ۴۸، ۷۰ | ۲۰۱ |
| ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۸، ۸۲، ۸۶ | فروزانفر (بدیع الزمان): ۲۷۰. |
| ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۵۶ | فضل اللہ حروفی: ۱۷۱. |
| ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۶ | فلاسفہ: ۱۲۷. |
| ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۳. | فیروزآبادی (ابواسحق): ۲۰۹، ۲۸۰ |
| محمد الباقر (ع): ۲۱۲. | ۲۸۱ |
| محمود پسیخانی: ۱۷۱، ۲۷۴. | فیض اللہ خراسانی: ۲۷۸. |
| مدنی (شمس الدین): ۲۴۴. | قاری ہروی (علی بن سلطان): ۱۰، |
| مریہ بنت عمران: ۵۲، ۱۱۷. | ۲۱، ۲۲. |
| مسیح (ع): ۵۲، ۸۲. | قتادہ: ۲۶۹. |
| مشائیین: ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۹. | قونوی (صدرالدین): ۹، ۶۰، ۲۴۳. |
| مشبہہ: ۱۵۵، ۱۶۷. | قیصری (داود): ۹، ۱۰، ۴۰، ۵۳، ۵۹، |
| مظلومی (دکتر رجبعلی): ۱۲. | ۶۰، ۶۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۳. |
| معاویہ: ۷۳. | کاشانی (عبدالرزاق): ۹، ۱۲، ۱۶، |
| معتزلہ: ۱۲۲، ۱۶۷. | ۱۷، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۸۱. |
| معتزلہ اہل سنت: ۱۵۵. | کاشی (عزالدین محمود): ۲۷۸. |
| معروف کرخی: ۲۱۲. | کرامیہ: ۱۶۸. |
| معصومعلیشاہ: ۲۵۸. | گلچین معانی (احمد): ۱۱. |
| معین (دکتر محمد): ۲۶۹. | گلدزیہر: ۲۷۰. |
| معدسی (شیخ نصیر): ۸۱. | گیلانی (عبدالقادر): ۲۷۸. |
| مکی (شیخ -): ۱۰، ۱۸، ۲۱، ۲۲، | لاہیجی (محمد): ۱۱. |
| ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۳۶، ۲۰۳، | ماتریدیہ: ۱۲۲. |
| ۲۷۱، ۲۴۴. | مالک بن انس: ۱۵۳. |
| موسیٰ (ع): ۵۳، ۵۴، ۷۲، ۷۸، ۸۹، | متوکل عباسی: ۱۷. |
| ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، | مجسمہ: ۱۶۵، ۱۷۶. |
| ۲۱۴، ۲۰۰. | مجوس: ۱۸۹. |

نوح (ع): ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۱۶۴،
 ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶،
 ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵۔
 نیکلسون: ۱۵۔
 واسطی (ابوبکر): ۲۶۹۔
 وجودیہ: ۱۲۲، ۱۲۶۔
 وجودیہ ملحدین: ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۹۔
 وجودیہ موحدین: ۱۲۵۔
 ہارون: ۵۳، ۱۰۹، ۱۱۵۔
 ہمدانی (امیرسیدعلی): ۹، ۱۳۔
 ہود (ع): ۲۰۶۔
 یارعلی شیرازی: ۲۷۵۔
 یوسف (ع): ۸۸۔
 یونس (ع): ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸۔
 یہود: ۱۷۳، ۱۸۹۔

موسیٰ بن زید راعی: ۲۱۳۔
 مولوی (جلال الدین محمد): ۱۰، ۱۱،
 ۱۸، ۲۵، ۱۴۸، ۲۵۹،
 ۲۷۷۔
 مہدی (عج): ۱۷، ۷۴، ۷۷، ۲۴۸۔
 میرانشاہ: ۲۷۳۔
 ناصر خسرو قبادیانی: ۲۷۲۔
 نجم دایہ رازی: ۲۴۵۔
 نسفی (عزیز الدین): ۲۴۵۔
 نصاری: ۱۷۳، ۱۸۹۔
 نصر (دکتر سیدحسین): ۱۵۔
 نعمت اللہ ولی: ۱۳، ۲۶۰۔
 نعیمی (فضل اللہ حروفی): ۲۷۳۔
 نقضیہ: ۱۷۱۔
 نمرود: ۲۱، ۱۱۲۔

کتابها، رساله‌ها و مقاله‌ها

- آب کوثر: ۲۷۸.
- آداب المریدین: ۲۴۶، ۲۵۵، ۲۸۸.
- ابدالیه (رساله -): ۲۸۲.
- ابن عربی، حیات و مذهب: ۱۲، ۱۵، ۲۵۰.
- احادیث مشنوی: ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۷.
- احیاء علوم الدین: ۱۲۱، ۲۵۵، ۲۶۵، ۲۷۶.
- احوال و آثار عین القضاة: ۲۶۲.
- ادب الاملاء: ۲۵۱.
- ارشاد المریدین: ۲۸۰.
- اساس التأویل فی الباطن: ۲۷۲.
- اسرار الباطنیة: ۲۶۶.
- اصول کافی: ۲۴۷.
- اضواء علی الستة محمدیه: ۲۵۲.
- اعجاز القرآن: ۲۶۶.
- اعلام الهدی: ۲۸۰.
- اعیان الشیعه: ۲۵۱.
- الاغتباط بمعالجة ابن الخياط: ۲۰۹، ۲۸۰.
- الاکياس والمغترین: ۲۴۹.
- إلجام العوام عن علم الکلام: ۱۶۴، ۲۶۷.
- الألواح العمادیه: ۱۷۱، ۲۷۱.
- الأنباء علی طریق الله: ۲۵۰.
- الانسان الكامل (کتاب -): ۲۴۲، ۲۸۱، ۲۴۵.
- انس الثائبین: ۲۳۸.
- ایران کوده: ۲۷۴.
- ایضاح المکنون: ۲۳، ۲۵۱، ۲۸۰، ۲۸۱.
- ایمان فرعون (دوانی): ۲۱، ۲۲.
- بدر الشروح: ۱۰.
- بدو شأن الحکیم ترمذی: ۲۵۰.
- بغیة الوعاة: ۲۵۶، ۲۸۱.
- بیان الاحسان لأهل العرفان: ۲۴۷، ۲۵۳.
- بیاض (مجله -): ۲۷۹.
- تاریخ بغداد: ۲۶۶.
- تاریخ التصوف الاسلامی: ۱۶.
- تاریخ دمشق: ۷۴.
- تأسيس التقديس: ۲۵، ۱۵۷، ۱۶۲.
- تأویلات (کاشانی): ۲۷۷.
- تاویل الشریعة: ۲۷۲.
- تبصرة العوام: ۱۶.

- تبيين الرموز: ١٢.
- تحذير العباد من اهل العناد: ٢٢.
- تحقيق التفسير في تكثير التنوير: ٢٥٨.
- تحقيق در مبدأ آفرينش: ١١.
- تذكرة الحفاظ: ٢٦٥، ٢٥٤.
- ترجمان القرآن: ٢٥٦.
- ترجمة آداب المريدين: رك:
- آداب....
- ترجمة حلية الابدال: ١٤.
- ترجمة رسالة قشيريه: ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٧٩.
- ترجمة الفصوص: ١٣.
- ترجمة مقدمة قيصرى: ٢٣٩.
- تشيع و تصوف: ٢٧٣.
- التصفية في احوال المتصوفة: ٢٣٦، ٢٤١، ٢٥١، ٢٧٥.
- تصوف اسلامى و رابطة انسان و خدا:
- ١٥، ٢٠ ح.
- تعريفات (جرجانى): ٢٥٦.
- تعليقات حديقه الحقيقه: ٢٧٧.
- تعليقه بر فصوص الحكم: ١٤.
- تفسير حدايق: ٢٣٦.
- تفسير قرآن (ابن عربى): رك: الجمع و...:
- تلبس ابليس: ١٦.
- تمهيدات عين القضاة: ٢٢، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥١.
- ٢٦١، ٢٦٢، ٢٧٤.
- تمهيد القواعد: ١٣.
- التوحيد (كتاب -): ٢٦٥.
- توضيح الملل: ٢٦٨، ٢٦٩.
- جام جهان نما: ٢٦٠.
- جامع الاسرار (آملى): ١٧، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٦١.
- ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧٥.
- ٢٨١.
- الجامع الصغير: ٢٢، ٢٣٧، ٢٤١.
- الجانب الغربى: ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٧، ٣٧، ٢٣٩.
- ٢٤٠.
- جذب القلوب: ٢٨٠.
- جلاليه (رساله -): ٦٧.
- الجمع والتفصيل فى اسرار التنزيل: ٢٠٤، ٢٧٧.
- جواهر الأسرار وزواهر الانوار: ١٠، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٦٢.
- جهل مجلس: ٢٥٧.
- حاشية تجريد (جرجانى): ١٢٣، ١٤٢، ١٤٣.
- حاشيه كشاف: ٢٥٦.
- حبيب السير: ٢٣.
- حقائق التأويل: ١٧١، ٢٧٠.
- حقائق التفسير: ٢٧٠.
- حكمة الاشراف: ١٧١، ٢٧١.
- حلية الابدال: ١٤، ٢٥٠.
- ختم الأولياء: ٧٦، ٢٤٩، ٢٥٠.
- الدرر الكامنه: ٢٥٦.
- دنباله جستجو در تصوف ايران: ١٥.
- ديوان حافظ: ١٠.

- ديوان شمس: ۲۶۱.
- الذريعة الى تصانيف الشيعة: ۲۴۰، ۲۸۰.
- رباب نامه: ۲۳۶.
- الرحيق المختوم: ۲۸۰.
- ردّ الدارمي على بشر المريسي: ۲۶۲.
- رسالة جلاله: رك: جلاله.
- الرسالة الشوقية: رك: الشوقية.
- رساله في سؤال اسماعيل بن سودكين: ۲۵۱.
- رسالة في مذاهب اهل السلف: رك: إجماع العوام.
- رسالة المعرفة: رك: المعرفة.
- رشف الالفاظ: ۲۴۲.
- رشف النصايح الايمانية: ۲۷۹.
- روزبهان نامه: ۲۶۹.
- روضات الجنات: ۲۵۶.
- روضة الصفاء: ۲۳.
- رياضة النفس: ۲۴۹.
- سنن (ابن ماجه): ۲۵۲، ۲۵۴.
- سنن (بيهقي): ۲۲.
- سنن (ترمذی): ۲۴۷، ۲۶۱.
- سنن (نسائي): ۲۲، ۲۵۴.
- شذرات الذهب: ۲۸۰.
- شرح الاسماء الحسنی (ابن بركان): ۲۸۰.
- شرح تجريد (جرجاني): ۲۵. نيررك: حاشية تجريد.
- شرح تعرف: ۲۴۱.
- شرح التهذيب (دواني): ۲۵۱.
- شرح رباعيات (دواني): ۸۳.
- شرح عقايد (تفتازاني): ۲۵، ۱۷۱.
- شرح گلشن راز (نخجواني): ۱۱ ح.
- شرح گلشن راز: ۲۴۳، ۲۶۰. نيررك: مفاتيح الاعجاز.
- شرح فصوص الحكم (بهارى): ۲۳۹.
- شرح فصوص الحكم (بابارکنا): ۲۳۹.
- شرح فصوص الحكم (پارما): ۱۳.
- شرح فصوص الحكم (جامی): ۲۳۹، ۲۴۳.
- شرح فصوص الحكم (جندي): ۱۲، ۲۴۰.
- شرح فصوص الحكم (خوارزمي): ۱۲، ۲۳۷، ۲۲.
- شرح فصوص الحكم قيصري: ۱۳، ۲۲، ۲۵، ۲۳۸، ۲۳۹.
- شرح فصوص الحكم (كاشاني): ۱۲، ۲۳۸، ۲۳۹.
- شرح فصوص الحكم (همداني): رك: ترجمة الفصوص.
- شرح مقاصد (تفتازاني): ۱۲۳، ۱۲۴.
- شرح مواقف: ۱۲۷.
- شرح هياكل النور (دواني): ۲۵۱.
- شعب الايمان (بيهقي): ۲۶۴.
- شمس الحقائق: ۱۸.
- الشوقيه (الرسالة -): ۲۷۹.
- صحيح بخاري: ۲۶۲.
- صحيح مسلم: ۷۱، ۱۵۶، ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۳.
- ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۷۵.
- ۲۸۱.

- الفرق بين الفرق: ۲۶۸.
- فصوص الحکم: ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۵۹، ۶۸، ۸۴، ۱۱۱، ۱۲۰.
- الفکر الشیعی و النزعات الصوفیہ: ۲۷۳.
- الفوائد الغیائیہ: ۲۵۸.
- فہرس مجدوع: ۲۷۲.
- فہرست نسخہ های خطی فارسی: ۱۳، ۲۸، ۲۵۶.
- فہرست کتابخانہ گنج بخش: ۱۳، ۱۴.
- فہرست کتابخانہ ملک: ۲۳.
- فہرست نسخہ های خطی فارسی موزہ پاکستان: ۱۳، ۲۳، ۲۸.
- فیہ مافیہ: ۲۷۶، ۲۸۰.
- قرآن مجید: ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۶، ۱۷۷.
- قرآن و تصوف: ۲۷۰.
- قاموس اللغۃ: ۲۸۰.
- القدس فی مناقحۃ النفس: ۲۱، ۱۱۲.
- کاشف الأسرار اسفرائینی: ۲۴۱، ۲۶۱، ۲۷۶.
- کتابشناسی عرفان و تصوف اسلامی: ۱۶، ۲۶.
- کتاب الوظائف: رک: إجماع العوام.
- کشف الظنون: ۲۳، ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۶۵، ۲۷۷، ۲۶۹.
- کشف المحجوب ہجویری: ۲۳۶، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۷۵، ۲۸۱.
- الکلمات الذوقیۃ: ۲۷۹.
- الصلة بين التصوف و التشیع: ۲۴۹.
- الصواعق المرسلۃ: ۲۶۵.
- صيد الخاطر: ۱۶.
- طبقات سلاطین اسلام: ۲۳.
- طبقات المفسرین: ۲۷۰.
- طرائق الحقائق: ۱۷ ح، ۲۴۰، ۲۵۸.
- الطیر و السیر: ۲۸۰.
- عہر العاشقین: ۲۳۶، ۲۶۲، ۲۶۹، ۲۷۶.
- العصدیۃ (الرسالۃ -): ۲۵۸.
- عرائس التأویل: ۱۷۱، ۲۶۹.
- العروۃ لأهل الخلوۃ و الجلوة: ۱۷ ح، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۸۱، ۲۸۲.
- عنوان السعاده: ۲۴۵.
- عوارف المعارف: ۲۰۷، ۲۷۸، ۲۷۹.
- فتوحات مکیہ: ۱۸، ۲۰، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۴۲، ۴۳، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۹۰، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۷۷، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۴۴، ۲۴۸.
- فردوس العارفين: ۲۷۹.
- فرّ العون من مدعی ایمان فرعون: ۲۱، ۲۲.

- کنز الرموز: ۸۱.
- کیمیای سعادت: ۸۲.
- گلشن راز: ۱۰، ۱۱.
- گلشن راز و شروح مختلف آن (مقاله
—): ۱۱.
- گزیده غزلیات شمس: ۲۶۰.
- لسان المیزان: ۲۴۹.
- لطائف البیان: ۲۶۹.
- لغت نامه (دهخدا): ۲۳.
- لمحات فی شرح لمعات: ۲۷۵.
- اللؤلؤ المرصوع: ۲۴۱.
- مثنوی معنوی: ۱۰.
- مجالس سبعة مولانا: ۲۶۳.
- المجالس الستون: ۲۷۲.
- مجالس المؤمنین: ۷ ح.
- المختصر الصحيح: ۲۶۵.
- مدام جانفزا در شرح جام جهان نما: ۲۶۰.
- مذاهب المفسرین: ۲۷۰.
- مرآة الجنان: ۲۶۵.
- مرآة العارفين: ۲۶۰.
- مرصد الاطلاع: ۲۵۰.
- مرصاد العباد: ۲۴۵، ۲۷۶.
- مرموزات اسدی: ۲۵۱.
- مستدرک حاکم: ۲۲.
- مسند (احمد): ۲۲، ۲۳۸.
- مشارق الدراری: ۲۴۳، ۲۶۱، ۲۷۴.
- المصباح فی التصوف: ۱۶، ۲۴۵.
- مصرخ التصوف: ۲۱، ۲۲.
- مصباح الهدایة: ۲۷۸.
- معجم الأدباء: ۲۴۷.
- معجم المؤلفین: ۲۴۰، ۲۵۴، ۲۷۱.
- المعرفة (رسالة —): ۲۵، ۲۴۴، ۲۶۳،
۱۲۳.
- معرفة المذاهب: ۲۶۸.
- مفاتیح الإعجاز: ۱۱، ۲۶۱.
- مقالات الإسلامیین (ترجمه —): ۲۶۸،
۲۶۹.
- المقالات و الفرق: ۲۴۷.
- مقدمة قیصری: ۱۲.
- مکتب ابن عربی (مقاله —): ۱۵.
- مناقب الصوفیه: ۱۶.
- مناهج الطالبین: ۲۵۱، ۲۷۵، ۲۶۲،
۲۴۷.
- منظر الانسان فی ترجمة و فیات الاعیان:
۲۴۷، ۲۶۶، ۲۷۸.
- الموطأ: ۲۷۴، ۲۷۵.
- مؤلفات الغزالی: ۲۶۸.
- نامه های عین القضاة: ۲۳۶.
- نسايم گلشن: ۱۱، ۲۶۲.
- نسخه های خطی (نشریه —): ۱۱.
- نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص:
۱۲، ۲۴۵.
- نضحات الانس: ۱۷، ۲۴۴، ۲۵۸،
۲۸۲.
- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص:
۱۴، ۲۵، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۳،
۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۲.
- نقد النقود فی معرفة الوجود: ۲۷۵،

هداية المسترشدين: ٢٦٦.
هدية العارفين: ٢٧٧.
هذه هي الصوفية: ١٥.
ينبوع الأسرار: ٢٧٦.

.٢٤٣ ، ٢٥٨
النكات الذوقية: ٢٧٩.
نوادير الاصول في معرفة الرسول: ٢٤٩.
وفيات الأعيان: ٢٤٧ ، ٢٦٦ ، ٢٧٨.

[۳]
نام جایها

| | |
|-----------------------------------|-----------------------|
| عراق: ۲۸۰. | ادرنه: ۲۱۹. |
| فاس (مدینه -): ۷۸، ۲۵۰، ۲۵۱. | استانبول: ۲۶۷. |
| قاہرہ: ۲۵۴. | استرآباد: ۲۷۳. |
| قرطبہ: ۲۰۶، ۲۶. | آقند تبریز: ۲۶۰. |
| کتابخانہ آصفیہ: ۱۴. | ایج: ۲۵۸. |
| کتابخانہ مجلس شورا: ۱۴. | ایران: ۱۳. |
| کتابخانہ مرکزی دانشگاه تهران: ۲۸. | بصرہ: ۲۶۵. |
| کازرون: ۲۸۰، ۲۵۱. | بغداد: ۲۶۵. |
| کردستان: ۲۳. | پاکستان: ۱۳. |
| کعبہ: ۷۵، ۲۰۹. | تفتازان: ۲۵۶. |
| کوفہ: ۹۹. | تونس: ۲۰۵، ۲۱۴. |
| مدینہ منورہ: ۹۹، ۱۱۳. | جرجان: ۲۵۶. |
| مراکش: ۲۷۱، ۲۵۰. | خراسان: ۱۶. |
| مسجد حرام: ۵۷. | روم: ۲۴. |
| مشهد: ۱۲ ح. | دارالکتب قاہرہ: ۲۸. |
| مکہ: ۷۵، ۹۹، ۱۱۳، ۱۷۷، ۲۰۹. | دمشق: ۲۰۹، ۲۵۴. |
| ۲۱۱. | دیار بکر: ۲۳. |
| موزہ بریتانیا: ۲۸. | زبید: ۲۸۰. |
| نسا: ۲۶۵. | زنجان: ۲۷۸. |
| نیشابور: ۲۶۵. | سجستان: ۲۶۸. |
| ہرات: ۲۳. | سہرورد: ۲۷۱، ۲۷۸. |
| یمن: ۱۱۳. | شام: ۲۰۷، ۲۰۸، ۹۹. |
| یمیان (قلعہ -): ۲۵۸. | شیراز: ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۸۰. |

مشخصات مآخذ

آداب المریدین : تصنیف ضیاء الدین ابوالنجیب السهروردی، ترجمہ عمر بن محمد بن احمد شیرکان، باہتمام نجیب مایل ہروی، تہران ۱۳۶۳.

ابدالیہ : رجوع شود بہ رسالہ ابدالیہ.

ابن عربی، حیاتہ و مذہبہ : اسین بلائیوس، ترجمہ عبدالرحمن بدوی، بیروت، لبنان ۱۹۷۹ م.

احادیث مشنوی : جمع و تدوین بلیغ الزمان فروزانفر، تہران ۱۳۴۷.

احیاء علوم الدین : ابو حامد محمد غزالی، دمشق، درویشیہ، بی تاریخ.

اضواء علی السنۃ المحمدیۃ أو دفاع عن الحدیث : محمود أبوریہ، بیروت، بی تاریخ.

الانسان الكامل : تصنیف عزیزالدین نسفی، بہ تصحیح و مقدمہ فرانسوی مار یژان مولہ، تہران ۱۳۵۹.

انس الثائبین و صراط اللہ المبین : تصنیف احمد جام نامقی معروف بہ ژندہ پیل، تصحیح و تحشیہ علی فاضل، تہران ۱۳۵۰.

ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون : اسماعیل پاشا، تہران افسست ۱۳۷۸ ق.

بدو شأن الحکیم ترمذی : الشیخ أبی عبداللہ محمد بن علی بن الحسن الحکیم الترمذی، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، ہمراہ با ختم الأولیاء، بیروت مطبعہ کاتولکیہ.

بغیۃ الوعایۃ فی طبقات اللغوتین و النحاة : للحافظ جلال الدین عبدالرحمن السيوطی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، بیروت ۱۳۹۹ ق.

بیان الاحسان لأهل العرفان : رك: مجموعہ آثار فارسی علاءالدولہ سمنانی.

بیاض : مجلہ تحقیقات فارسی، انجمن فارسی دہلی، جلد ۳ شماره ۱.

- تاریخ بغداد: ابی بکر احمد بن علی خطیب بغدادی، ۱۴ جلد، بیروت، بی تاریخ.
- تاریخ التصوف الاسلامی: تألیف دکتور عبدالرحمن بدوی، بیروت ۱۹۷۵ م.
- تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام: تألیف مرتضی بن داعی حسنی رازی، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۱۲.
- ترجمان الأشواق: محیی الدین ابن عربی، بیروت ۱۳۱۲ ق.
- ترجمة رسالة قشیریه: تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۴۵.
- تشیع و تصوف: تألیف دکتور کامل مصطفی الشیبی، ترجمة علیرضا ذکاوتی فراگزلو، تهران ۱۳۵۹.
- التصفيّة فی احوال المتصوفة: قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر عبادی، تصحیح دکتور غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۴۷.
- تصوف اسلامي و رابطة انسان و خدا: تألیف رینولد. ا. نیکلسون، ترجمة محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۵۸.
- تعليقات حديقة الحقيقة: تألیف مدرس رضوی، تهران [۱۳۴۴].
- تفسیر حدائق الحقائق: تألیف معین الدین فراهی هروی مشهور به ملامسکین، بکوشش دکتور سید جعفر سجادی، تهران ۱۳۵۶.
- تلبیس ابلیس: جمال الدین ابی الفرج عبدالرحمن ابن الجوزی، بیروت ۱۳۶۸ ق.
- تمهيدات: تألیف ابوالمعالی عبدالله بن محمد العیاضی الهمدانی ملقب به عین القضاة، تصحیح عقیف عسیران، تهران، بی تاریخ.
- التوحيد (کتاب -): تألیف ابوجعفر محمد بن علی بن الحسن بن بابویه القمی، تهران ۱۳۸۷ ق.
- توضیح الملل: ترجمة الملل و النحل شهرستانی، تحریر مصطفی خالقداد هاشمی، تصحیح و تعليقات سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران ۱۳۵۸.
- جامع الأسرار و منبع الأنوار: تصنیف شیخ سید حیدر آملی، با تصحیحات و مقدمات هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۴۷.
- الجامع الصغير فی احادیث البشیر النذیر: تألیف جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، بیروت ۱۴۰۱ ق.
- جشن نامه: هنری کرین، زیر نظر دکتور سید حسین نصر، تهران ۱۳۵۶.
- جواهر الأسرار و زواهر الأنوار: کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی، مقدمه و تصحیح دکتور جواد شریعت، اصفهان، جلد اول ۱۳۶۰.

- چہل مجلس: (= رسالہ اقبالیہ) از گفتار شیخ علاء الدولہ سمنانی، تحریر امیر اقبال بن سابق سجستانی، تصحیح و تحشیہ نجیب مایل ہروی، چاپ شدہ۔
- ختم الأولیاء (کتاب -): الشیخ أبی عبداللہ محمد بن علی بن الحسن الحکیم الترمذی، تحقیق عثمان اسماعیل حبیبی، بیروت، مطبعہ کاتولیکیہ، بانضمام چہار رسالہ دیگر۔
- حبیبی السیر فی اخبار افراد البشر: غیاث الدین بن ہمام الدین محمد، مشہور بہ خواند میر، زیر نظر دکتر دبیر سیاقی، تہران ۱۳۳۳۔
- دیوان کبیر: (= کلیات شمس) مولانا جلال الدین محمد مشہور بہ مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تہران ۱۳۵۵۔
- روضۃ الصفاء فی سیرۃ الانبیاء والملوک والخلفاء: محمد بن خاوند شاہ معروف بہ میرخواند، تہران ۱۳۳۸ - ۱۳۳۹ ق۔
- رسالہ ابدالیہ: تألیف حضرت مولانا یعقوب چرخسی، با تصحیح و پیشگفتار محمد نذیر رانجہا، اسلام آباد ۱۳۹۸ ق۔
- رسالہ معرفۃ المذاهب: محمود طاہر غزالی معروف بہ نظام، باہتمام علی اصغر حکمت، ہمراہ با بیان الادیان، تہران [۱۳۱۲]۔
- رشف الألقاظ فی کشف الالفاظ: شرف الدین حسین بن احمد الفتی تبریزی، باہتمام ن. مایل ہروی، تہران ۱۳۶۲۔
- روز بہان نامہ: بہ کوشش محمد تقی دانش پڑوہ، تہران ۱۳۴۷۔
- روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات: تألیف میرزا محمد باقر الموسوی الخوانساری الاصبہانی، تحقیق اسد اللہ اسماعیلیان، قم ۱۳۹۲ ق۔
- سہ رسالہ از شیخ اشراق: شہاب الدین حبیبی سہروردی؛ الألواح العمادیہ، کلمۃ التصوف، اللغات، بہ تصحیح و مقدمہ نجفقلی حبیبی، تہران ۱۳۵۶۔
- سنن ابن ماجہ: الحافظ أبی عبداللہ محمد بن یزید القزوی بنی، حققہ محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت ۱۳۹۵ ق۔
- سنن ترمذی: أبی عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ الترمذی، حققہ عبدالوہاب عبداللطیف، بیروت ۱۴۰۰ ق۔
- سنن نسائی: ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب بن علی بن بحر النسائی، ہمراہ با شرح

جلال الدين سيوطي و حاشية امام سندی، بيروت، بی تاریخ.
شذرات الذهب فی أخبار من ذهب: أبی الفلاح عبدالحی ابن العماد الحنبلی،
بیروت، بی تاریخ.

شرح فصوص الحکم: متن از ابن عربی، شرح از کمال الدین حسین بن حسن
خوارزمی، باهتمام ن. مایل هروی، تهران، زیر چاپ.
شرح فصوص الحکم: متن از ابن عربی، شرح از داود قیصری، تهران، سنگی، ۱۲۹۹
ق.

شرح گلشن راز: احمد بن موسی، خطی، فیلم ۲۲۶۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
شمس الحقائق: (گزیده غزلیات مولانا جلال الدین محمد بلخی)، انتخاب رضا قلیخان
هدایت، تبریز ۱۳۱۶.

صيد الخاطر: أبی الفرج عبدالرحمن بن الجوزی، بیروت، بی تاریخ.
صحیح مسلم: أبی الحسن مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری. حقه محمد فؤاد
عبدالباقی، بیروت ۱۳۹۸ ق.

طبقات سلاطین اسلام: تألیف استانلی لین پول، ترجمه عباس اقبال [آشتیانی]،
تهران، چاپ دوم ۱۳۶۳.

طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدین تقی الدین السبکی، بیروت، بی تاریخ.
طبقات المفسرین: جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، تهران، لوحی از روی چاپ
لیدن ۱۹۶۰ م.

طرائق الحقائق: محمد معصوم شیرازی (معصومعلیشاه) باهتمام محمد جعفر محبوب،
تهران [۱۳۶۱].

عبر العاشقین (کتاب -): شیخ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح و مقدمه هنری کرین
و محمد معین، تهران ۱۹۵۸ م.

الفتوحات المکیة: أبی عبدالله محمد بن علی، معروف به ابن عربی، ۴ جلد، بیروت، بی تاریخ.
الفرق بین الفرق: عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البقادی الاسفراینی، تحقیق محیی الدین
عبدالحمید، بیروت، بی تاریخ. ابن عربی، ۴ جلد، بیروت، بی تاریخ.

فصوص الحکم: للشیخ الاکبر محیی الدین بن عربی، و تعلیقات ابوالعلاء عفیفی،
بیروت، بی تاریخ.

فهرسة الكتب والرسائل: شیخ اسماعیل بن عبدالرسول الاجینی، معروف به مجدوع،
حقه و علق علیه علینقی منزوی، تهران ۱۳۴۴.

- فہرست نسخہ های خطی فارسی: نگارنده احمد منزوی، تهران؟-۱۳۴۸.
- فہرست نسخہ های خطی فارسی کتابخانہ گنج بخش: تألیف احمد منزوی، اسلام آباد ۱۳۹۸ - ۱۴۰۲ ق.
- فہرست نسخہ های خطی فارسی موزہ ملی پاکستان، کراچی: نگاشتنہ سید عارف نوشاهی، اسلام آباد ۱۳۶۲.
- فہرست مشترک نسخہ های خطی فارسی پاکستان: تألیف احمد منزوی، اسلام آباد، جلد سوم ۱۳۶۳.
- کاشف الأسرار: نورالدین عبدالرحمن اسفراینی، باہتمام ہرمان لندلت، تهران ۱۳۵۸.
- کشاف اصطلاحات فنون: المولوی محمد اعلی بن علی التہانوی، تصحیح المولوی محمدوجیہ و المولوی عبدالحق و المولوی غلام قادر، باہتمام الویص اسپرنگر التیرولی، و ولیم ناسولیس الایرلندی، کلکتہ ۱۸۶۲ م.
- کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون: مصطفی بن عبداللہ، الشہیر بہ حاجی خلیفہ، لوحی، تهران ۱۳۷۸ ق.
- کشف المحجوب: تصنیف ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الہجویری الغزنوی، تصحیح و ژوکوفسکی، بامقدمہ قاسم انصاری، تهران ۱۳۵۸.
- کیمیای سعادت: ابوحامد، امام محمد غزالی طوسی، بکوشش حسین خدیوجم، تهران ۱۳۶۱.
- مجالس سبہ: جلال الدین محمد بلخی، باہتمام دکتر فریدون نافذ، تهران، لوحی ۱۳۶۳.
- مجالس المؤمنین: تألیف قاضی نوراللہ شوشتری، تهران ۱۳۵۴.
- مجموعہ آثار فارسی: شیخ علاءالدولہ سمنانی، باہتمام ن مایل ہروی، آمادہ چاپ.
- مرآة الجنان: احمد بن عبداللہ یافعی، حیدرآباد ۱۳۳۹ ق.
- مراصد الاطلاع علی اسماء الأمکنۃ و البقاع: صفی الدین عبدالمؤمن بن عبدالحق البغدادی، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت ۱۹۵۴ م.
- مرصاد العباد: تألیف نجم الدین ابوبکر بن محمد الرازی معروف بہ دایہ، باہتمام محمد امین ریاحی، تهران ۱۳۵۲.
- مرموزات اسدی در مرموزات داودی: نجم الدین ابوبکر عبداللہ بن محمد رازی، معروف بہ دایہ، باہتمام محمدرضا شفیعی

کدکنی، تهران ۱۳۵۲.

المصباح فی التصوف: سعدالدين حتمويه، باهتمام ن. نجيب مايل هروى، تهران ۱۳۶۲.

مصراع التصوف او تنبيه الغبى الى تكفير ابن عربى: تأليف برهان الدين البقاعى، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، بيروت ۱۴۰۰ق.

المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى: ترتيبه و نشره أ. ي. و نسنك، ي. پ. منسج، اتبع نشره ي. بروخمان، ليدن ۱۹۳۶ - ۱۹۶۹م.

معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية: تأليف عمر رضا كحاله، بيروت، بي تاريخ.

مفاتيح الاعجاز فى شرح گلشن راز: تأليف شيخ محمد لاهيجى، با مقدمة كيوان سميعى، تهران، بي تاريخ.

مقالات الاسلاميين (ترجمه-): تأليف ابوالحسن على بن اسماعيل الاشعري، ترجمه دكتور محسن مؤيدى، تهران ۱۳۶۲.

المقالات والفرق: تصنيف سعد بن عبدالله أبى خلف الاشعري القمى، صححه و قدم له دكتور محمد جواد مشكور، تهران ۱۳۴۱.

مناقب الصوفيه: قطب الدين ابوالمظفر منصور بن اردشير العبادى المروزى، باهتمام ن. مايل هروى، تهران ۱۳۶۲.

مناهج الطالبين و مسالك الصادقين: سيد محمد بخارى، به اهتمام ن. مايل هروى، تهران، زير چاپ.

منظر الانسان فى ترجمة وفيات الأعيان: تأليف ابن خلكان، ترجمة يوسف بن احمد بن محمد سنجرى، خطى، موزه بريتانيا.

الموطأ: مالك بن انس، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت ۱۳۹۹ق.

مؤلفات الغزالي: تأليف عبدالرحمن بدوى، بيروت، چاپ دوم ۱۹۷۷م.

نامه هاى عين القضاة همدانى: باهتمام علينقى منزوى و عفيف عسيران، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۲.

نساييم گلشن: (شرح گلشن راز) نگاشته شاه داعى الى الله شيرازى، تصحيح و پيشگفتار محمد نذير رانجها، اسلام آباد ۱۳۶۲.

نسخه هاى خطى: (نشرية كتابخانه مركزى دانشگاه تهران)، زير نظر محمد تقى دانش پژوه و ايرج افشار، تهران ۱۳۴۶.

نصوص الخصوص فی ترجمۃ الفصوص: رکن الدین مسعود بن عبداللہ شیرازی
معروف بہ بابا رکن، باہتمام دکتر رجعلی مظلومی،
تہران ۱۳۵۹.

نفحات الأنس من حضرات القدس: نورالدین عبدالرحمن جامی، طبع توحیدی پور،
تہران ۱۳۳۷.

نفحة الروح و تحفة الفتوح: مؤیدالدین جندی، باہتمام نجیب مایل ہروی، تہران
۱۳۶۲.

وفیات الأعیان و انباء ابناء الزمان: أبی العباس شمس الدین احمد بن محمد بن
أبی بکر بن خلکان، حققه الدكتور احسان عباس، بیروت ۱۳۹۸ق.

هدية العارفين: (اسماء المؤلفين و آثار المصنفين) تأليف اسماعيل پاشا البغدادي،
تہران، لوحی ۱۳۸۷ق.

هذه هي الصوفية: تأليف عبدالرحمن الوكيل، بیروت ۱۳۹۹ق.

ينبوع الأسرار في نصائح الأبرار: تأليف كمال الدين حسين خوارزمي، باہتمام دکتر
مہدی درخشان، تہران ۱۳۶۰.

یادداشت

از پس چاپ مقدمه نگارنده، نکته‌هایی در خصوص الجانب الغربی، و همچنان مواردی در زمینه آثار شیخ اکبر، در لابلای یادداشتهایم دیدم و یا در مآخذی که بتازگی منتشر شده است خواندم که ذکر آنها در اینجا نابجا نخواهد بود:

[۱] کتابشناس صمیمی آقای احمد منزوی در فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان ج ۳ ص ۱۳۸۴ آورده‌اند که مکی سوی این رساله، نگاشته‌ای به نام «عین الحیاة فی معرفة العین و الافعال و الصفات» دارد که این را پس از الجانب الغربی ساخته است.

نیز در همانجا نوشته‌اند که این رساله، یعنی الجانب الغربی، به ترکی ترجمه شده و به عربی نیز تعریب شده است.

هم ایشان یاد کرده‌اند که مکی، شاگرد عبدالرحمن جامی بوده است.

نگارنده در این خصوص، در مقدمه حدسی زده‌ام و نوشته‌ام که ارتباط مکی با جامی ظاهراً از طریق رواج و قبول آثار جامی بوده است در آسیای صغیر، در دوران عثمانیها، نه آنکه مکی به تن خویش به خدمت جامی رسیده باشد.

[۲] سوی حلیة الأبدال شیخ اکبر که ظاهراً در اواخر سده هشتم به فارسی در آمده، سه رساله دیگر او نیز فارسی شده است که عبارتند از:

اول: رساله‌ای که نام اصلی آن تاکنون بر بنده روشن نیست و در فهرس به نام «ترجمه رساله محیی الدین» خوانده شده است. ابن عربی آن رساله را در معرفت و سیر و سلوک و شناخت حقیقة الحقائق برای یکی از مریدان خود ساخته است. این رساله را آقای دکتر شیخ الاسلامی از روی نسخه آقای مهدوی، بدون ذکر نام و نشان و اسم مترجم در جشن نامه مرحوم هنری کرین (۱۷۳ - ۱۷۹) بچاپ رسانیده‌اند. مترجم این

رساله شاه داعی الی اللہ شیرازی (۸۱۱ - ۸۶۹ هـ) است و نسخه دیگر آن رساله، همراه با مجموعه آثار شاه داعی در کتابخانه گنج بخش به شماره ۸۴۹ محفوظ است. بنگرید به: فهرست گنج بخش ج ۲ ص ۵۸۰، فهرست مشترک پاکستان ج ۳ ص ۱۳۴۸، نسایم گلشن ۱۵.

نگارنده از آقای عارف نوشاهی شنیدم که دوست همکار و همراه ما - آقای محمد نذیر رانجها مشغول تصحیح رسایل شاه داعی هستند. ایشان پیش ازین شرح گلشن راز شاه داعی را که موسوم به نسایم گلشن است بچاپ رسانیده‌اند، امید است که این مجموعه را نیز زودتر در دسترس اهل ذوق و ارباب اشارت قرار دهند، اقا من بنده مجموعه‌ای از رسایل مترجم ابن عربی را در دست تتبع و تحقیق دارم و می‌خواهم که در آینده آن مجموعه را منتشر کنم، بدینوسیله از آقای رانجها خواستارم که عکسی از نسخه گنج بخش، از ترجمه رساله شاه داعی برای بنده ارسال بفرمایند و رهین احسان خویشم سازند.

دوم: اصطلاحات صوفیه ابن عربی در نیمه نخست از سده هشتم هجری توسط شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی با تصرفات و اضافاتی به فارسی درآمده است.

سوم رساله غوثیه ابن عربی که توسط شیخ حسن گیلانی به فارسی ترجمه شده است. مترجم غیر از ترجمه غوثیه، رساله‌ای زیبا و خواندنی به نام «صفت عشق و عاشق و معشوق» دارد به فارسی، که از خود بصورت «جفاکش محنت آباد سرگردانی حسن گیلانی» یاد کرده است. نسخه‌ای نیز به نام «رساله غوثیه» در مجلس هست که ذکر آن در فهرست نسخه‌های فارسی آقای احمد منزوی ۲: ۱۰۸۶ آمده است ظاهراً این نسخه متن عربی رساله غوثیه است (؟).

[۳] سوای آثاری که در زمینه فصوص الحکم به فارسی پرداخته‌اند و نگارنده در مقدمه از آنها یاد کرده‌ام، آثار و نگاهشته‌هایی دیگر بفارسی داریم که بعضی از آنها از اینقرارند:

• صاین‌الدین علی ترکه، جز شرح فصوص الحکم که به عربی ساخته است، ده بیت از اشعار فلسفی - عرفانی ابن عربی را در ۱۵ رمضان سال ۸۳۸ شرح کرده و ضمن آن پیرامن وجود و کون و فرق میان آن دو سخن گفته است. نسخی ازین شرح در کتابخانه مجلس، ذیل شماره‌های ۸۵۰۳ و ۸۵۰۴ موجود است.

• آقای احمد منزوی بر اثر گزارش آقای رانجها از نسخه کتابخانه میانوالی، از شرح فصوص الحکم منسوب به صدرالدین قونوی یاد کرده‌اند - رک: فهرست مشترک

۳ : ۱۷۳۶ - که عمادالدین محمد عارف عبدالنبی شطاری از مردمان سده ۱۱ آن را به فارسی ترجمه کرده است. این محمد عارف عبدالنبی شطاری صاحب چهارده خانواده در طرائق صوفیه دارد که ذکر آن در فهرست گنج بخش و فهرست مشترک ج ۲ ص ۹۹۹ آمده است و در تذکره علمای هند (۱۳۴) به او غیر از شرح فصوص الحکم، ترجمه شرح فصوص نیز نسبت داده اند که اگر نسخه مزبور شرحی مستقل نباشد، احتمال دارد که ترجمه فارسی «الفکوک فی مستندات حکم الفصوص» قونوی باشد. تأیید شدن این نکته منوط به بررسی بیشتر از نسخه موجود کتابخانه سعیدیه میانوالی است.

• نصرالله نصرتی در ۱۱۰۹ هـ. ق شرحی منظوم به نام «جنون المجانین» بر فصوص الحکم پرداخته است.

• محی الدین حسینی قادری از مردمان سده ۱۳ هجری، شرحی به فارسی بر فصوص الحکم پرداخته به نام فص الفصوص فی شرح نقش الفصوص. رک: فهرست مشترک پاکستان ۱۷۴۴.

• عبدالکریم چشتی صابری متوفای ۱۰۴۵ نیز شرحی به فارسی بر فصوص ابن عربی ساخته است. رک: همان کتاب ۱۷۴۳.

• بعضی از اشعار فصوص الحکم را منشی سیتل سنگه بیخود به فارسی شرح کرده است که نسخه ای از آن در کتابخانه موزه ملی کراچی به شماره ۲۶۱/۸-۱۹۵۸ موجود است. فهرست نوشاهی ۲۲۲.

• نیز شیخ جعفر بن عبدالکریم میران بوبکانی، رساله ای کوتاه در رد فصوص و فتوحات ابن عربی، به فارسی پرداخته است. رک: فهرست مشترک پاکستان ۱۷۴۵.

• آقای دکتر سید وحید اشرف کچهوچهوی از شرح فصوص الحکم سید اشرف جهانگیر سمنانی - که از مریدان ممتاز شیخ علاءالدوله سمنانی بوده است - یاد کرده اند که ظاهراً به فارسی ساخته است. رک: حیات سید اشرف جهانگیر سمنانی ص ۲۰۷.

• نیز مقالاتی به زبان فارسی، پیرامون احوال و آثار و آراء ابن عربی پرداخته اند که بعضی از آنها عبارتند از:

۱: همبستگی های ادبی در آثار دانه و ابن عربی، نوشته آسین یالابکوس،

نشریه معارف اسلامی، س ۱۳۴۸ ش ۱۰ ص ۳۷ - ۵۰.

۲: محیی الدین ابن عربی، نگاشته سید سبط حسن رضوی، همانجا، س

۱۳۴۸، ش ۹ ص ۵۰ - ۵۹.

۳: مسأله تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولوی، نگاشته نصرالله پورجوادی، معارف، س ۱۳۶۳، ش ۲ ص ۳ - ۲۵.

۴: پس از هشتصد سال، نوشته ۱. ج. آربری، روزگار نو، ج ۱، ش ۲: ۳۵ -

۳۹.

۵: تأثیر رساله حلیه الأبدال ابن عربی بر سلسله الذهب جامی، نگاشته دکتر شیخ الاسلامی، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی، ج ۳ ص ۹۲ - ۹۸.
[۴] آقای دانش پژوه و نیز آقای احمد منزوی از شرحی فصوص الحکم منسوب به علاءالدوله سمنانی یاد کرده اند - فهرست دانشگاه ج ۱۱ ص ۲۳۵۰. فهرست نسخه های خطی فارسی ج ۲ ص ۱۲۴۲، فیلمها ج ۳ ص ۱۳۰ - این شرح از سمنانی نیست و نسخه ای که به این نام به سمنانی نسبت داده اند مجلد دوم از شرح فصوص بابارکنا شیرازی است.

[۵] در مقدمه از نقد النصوص عبدالرحمن جامی یاد کردیم، اما آنچه مکی درین رساله به آن استناد کرده، شرح فصوص جامی است که به عربی پرداخته شده، و یکبار در حاشیه شرح فصوص نابلسی در مصر، بسال ۱۳۰۴ ه.ق. و بار دیگر در سال ۱۹۰۷م در فیروزآباد هندوستان بچاپ رسیده است.

[۶] پینه کفشم اگر ندان نما شد عیب نیست + خنده کفشم می زند بر هرزه گردیهای من (صائب) ذکر این بیت بدانجهت آمد که درد دلی با اهل کتاب بمیان آید تا بدانند که بر من بنده و این تن نحیف و جان رنج دیده من چه زفته است؛ و آن اینکه نگارنده در سال ۱۳۶۰ که به سیروسیاحت و دیدن کتابخانه های خارج از ایران پرداخته بودم سه روز دروین اقامت گزیدم و با کتابدار کتابخانه موزه «شن برون» آشنا شدم و نسخه های خطی فارسی و عربی آنجا را تماشا کردم و طرح ابتدایی کتابدار آن کتابخانه را در مورد قرآنها دستنویس آنجا مورد تأمل قرار دادم، نمونه ای از آن طرح را با خود به ایران آوردم و با تدقیق بیشتر، همان طرح را پخته کردم و بر قرآنها مترجم کتابخانه آستان قدس رضوی پیاده کردم. نزدیک به هفت ماه مبلغی از قرآنها مزبور را فهرست کردم بطوریکه از نظر مطالعات زبانی و واژگانی زبان فارسی مفید باشد. سوکمندانه بر اثر معضلی که مقدر شد قرار داد کاری بنده در کتابخانه آستانه لغو گردید و ظاهراً ادامه کار طرح فهرست قرآنها مترجم به آقای آصف فکرت واگذار گردید. امروز که این یادداشت دردانگیز را می نویسم مجلد اول از آن کار تحقیقاتی بنده از طرف کتابخانه آستان قدس به نام «فهرست نسخ خطی قرآنها مترجم، تألیف آصف فکرت» منتشر

شده است بی آنکه، حتی در دیباچه سر پرست کتابخانه — یعنی آقای رمضانعلی. شاکری — و مقدمه آقای فکرت ذکری و یادی از تلاش و زحمات بنده در بوجود آوردن آن طرح و فهرست شده باشد؟! این قضیه مرا به یاد این سخن هجویری انداخت که نه قرن پیش نوشته است: «دیوان شعرم کسی بخواست و بازگرفت و اصل نسخه جز آن نبود، آن جمله را بگردانید و نام من از سر آن بیفکند ورنج من ضایع کرد». کشف المحجوب ص ۲. بنابراین با آن دسته از مؤرخانی که می گویند: تاریخ با همه زواید و عوارض و خوبی ها و ناخوبی هایش تکرار می شود؛ همداستانم و همدرد.

