



بنگاه ترجمہ و نشر کتاب

# کشف الحقائق

تالیف

شیخ عبدالعزیز بن محمد نسفی

بامتمام و تعلیق

دکتر احمد مدوی دامغانی



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

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



Marfat.com

Marfat.com

چاپ اول: ۱۳۴۴

چاپ دوم: ۱۳۵۹

از این کتاب پنج هزار نسخه روی کاغذ اعلا  
در چاپخانه آراین بطبع رسید  
حق طبع مخصوص بنگاه ترجمه و نشر کتاب است .

مجموعه متون فارسی

شماره ۲۴

# کشف الحقایق

تالیف

شیخ عبدالعزیز بن محمد نسفی

با تمام و تعلق

دکتر احمد مهدوی دامغانی



بنگاه ترجمه و نشر کتاب

تهران، ۱۳۵۹

Marfat.com

Marfat.com

129732



### فہرست

۱۳	مقدمہ مصحح
۱	مقدمہ مؤلف
۱۱	فاتحہ الكتاب
۳۰	رسالہ اول - در بیان وجود و آنچه تعلق بوجود دارد .
۶۹	رسالہ دوم - در بیان انسان و آنچه تعلق بانسان دارد .
۱۱۹	رسالہ سیم - در بیان سلوک و آنچه تعلق بسلوک دارد .
۱۴۹	رسالہ چهارم - در بیان توحید و آنچه تعلق بتوحید دارد .
۱۷۱	رسالہ پنجم - در بیان معاد انسان و آنچه تعلق بمعاد انسان دارد .
	رسالہ ششم - در بیان دنیا و آخرت و در بیان شب قدر و روز قیامت
۲۰۵	و در بیان حیات و ممات .
	رسالہ ہفتم - در بیان آنکہ ہفت آسمان و ہفت زمین کدامست و
	تبدیل زمین و طی آسمان چیست و زمین قیامت و زمین
	عرفات کدامست و حج گزاردن عبارت از چیست
۲۱۴	و چند نوع است .
۲۳۱	تعلیقات و حواشی
	فہرست ماخذ و کتبی کہ در مقدمہ و تعلیقات از آن نقل و بمطالب آن
۳۳۱	استناد شدہ است .

•

بسم الله الرحمن الرحيم  
وصلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین

یکی از مظاهر اصیل طبع لطیف و ذوق سلیم مسلمانان عموماً و قوم شریف ایرانی بالخصوص تصوف است که سهمی عمده را در شؤون زندگی این قوم داراست و نقشی بسزا و قابل توجه در معارف و ادب او از خود بیادگار گذاشته است و فی الحقیقه بزرگترین تجلی گاه لطف طبع و عظمت فکر و علو همت و وسع صدر و سلامت ذوق ملت ایران همان آثار صوفیانه است که در اصول نظری و رسوم عملی و مبادی و مقررات اخلاقی او باقی و برقرار مانده است .

بدیهیست که قسمت عمده این آثار همان میراث معنوی تصوف است که به صورت کتب و رسائل منثور و منظوم از متصوفه بجای مانده است .

این تصانیف با توجه بکیفیت نشوء و ارتقاء تصوف و قوت و ضعف آن در ازمنه و امکانه مختلف و میزان توجه و اقبال عامه و خاصه بتصوف و متصوفه در قوسهای صعودی و نزولی بريك شیوه نیست و هر کدام به تناسب عصر و محیط مصنف و سلسله و مراد و مرید او در بیان اصول نظری و آداب عملی تصوف به روشی خاص پرداخته شده است .

تا اواخر قرن ششم جز در چند مورد استثنائی تمام هم صوفیه در تألیف و تصنیف مقصور بر تعریف و تفسیر و نشر و تبلیغ مبانی اعتقادی نظری و احکام و وظایف عملی تصوف و یا نقل اقوال مشایخ و شرح حالات و مقامات و کرامات و مقالات ایشان بوده است که در همه آن اصل ترغیب و تشویق مبتدیان بسلوك و تحریض آنان بروصول بمقامات عالیه و نهایات رعایت شده است . برخی از تألیفات نیز صرفاً در حکم رساله عملیه سالک است .

تألیفات حارث بن اسد محاسبی (چون : الرعایة - وصایا - التفکر و الاعتبار) و ابن ابی الدنيا (متوفی در سال ۲۸۱ - هـ) و ابوالحسن علی بن محمد مصری و حلاج و محمد بن علی حکیم ترمذی و ابی نصر سراج (چون : اللمع) و تألیفات ابو عبدالرحمن سلمی (چون : طبقات و آداب الصحبة و تفسیر و اربعین و غیره) و هجویری و کلاباذی و خواجه عبدالله انصاری (چون منازل السائرین و امالی و تفسیر و مناجاتها و غیره) و کتبی چون قوت القلوب مکی و حلیة الاولیاء حافظ ابی نعیم و رساله قشیریه و عوارف المعارف و غیره همه بر این نمط و شیوه فراهم آمده است .

(۱) مرحوم دکتر قاسم فنی صوری از تألیفات و آثار منثور و منظوم صوفیه را در کتاب نفیس خود (تاریخ تصوف در اسلام) ص ۵۳۱ بمقدّم جمع آوری نموده است .



از اواخر قرن ششم بعد فلسفه و کلام در تألیفات صوفیه نفوذ کرد و اصطلاحات حکما و متکلمین در کتب ایشان راه یافت و مسائل فلسفی و کلامی از قبیل وجود و حقیقت آن و ذات باری تعالی و صفات و افعال او و حقیقت عالم و مبدأ و معاد و حدوث و قدم کلام حق و جبر و اختیار و غیره در مباحث و کلمات صوفیه نیز وارد شد و تصوف تاحدی اساس علمی و فلسفی یافت و زمینه این مطالب که در قرن ششم آماده شده بود بقرن هفتم کشید و در این قرن با ظهور بزرگترین کسی که مبانی تصوف نظری را بنا نهاد و با فکر و روش فلسفی در مسائل تصوف بحث کرد و به تصوف شکل فلسفه داد تکمیل و ترتیب یافت و این شخص (محبی الدین بن العربی) ملقب به (الشیخ الاکبر) است که در حقیقت باید او را نقطه تحول تصوف عملی به تصوف نظری و فلسفی شمرد زیرا فقط پس از انتشار عقائد و آثار او بود که صوفیه عموماً روش خود را در تألیف و تصنیف بر روش او منطبق ساختند و هر کس از صوفیه چیزی نگاشت خواه در تأیید و خواه در رد عقائد محبی الدین بشیوه خود محبی الدین نگاشت و عده ای نیز منحصراً بنقل و نقد یا شرح و تبیین و تفسیر عقائد او پرداختند و این شرح و تفسیر در بعضی موارد توأم با احتیاط و ملاحظه کاری و گاهی هم تعقید بود یعنی بتکلف تمام سعی میشد تا پاره ای از عقاید محبی الدین که بظاهر و در بادی امر بر ظواهر شرع و مبانی اعتقادی انطباق نداشت مانند مسائل : وحدت وجود ، ولایت ، معاد ، نبوت ... و غیره بر ظواهر شرع و نصوص کتاب و سنت منطبق شود . وبالخصوص شاگردان و مریدان بیواسطه و بواسطه او چون شیخ صدر الدین قونوی و سعد الدین حموی و فخر الدین عراقی و شیخ مؤید الدین جندی و اوحد الدین کرمانی و کمال الدین عبدالرزاق کاشی و امثال ایشان همت و جدیت خود را بر نشر و تبلیغ آراء محبی الدین مقصور و محسوف داشتند .

شیخ عزیز بن محمد نسفی نیز یکی از همین شارحان و پیروان آراء و عقائد محبی الدینست که در اعتقادات صوفیانه خود بشدت تحت تأثیر محبی الدین قرار دارد و گرچه ظاهراً کتاب حاضر یعنی (کشف الحقایق) را بادعای خود و بترتیبی که مقرر داشته است برای بیان سخن اهل شریعت و اهل حکمت و اهل وحدت ترتیب و تألیف کرده است اما روشن است که کتاب بر محور عقاید و آراء محبی الدین میگردد و قصد اولی و واقعی عزیز متوجه توضیح و توجیه عقاید محبی الدین است و از او و پیروانش باصحاب نور و اصحاب وحدت تعبیر میکند و اساساً اقوال صوفیه را منحصر باقوال محبی الدین معرفی مینماید و آراء محبی الدین را بصورت آراء صوفیه جلوه میدهد و تقریباً بطور مستمر و مرتب هر مسئله ای را که بحث میکند در پایان بحث و پس از نقل اقوال اهل شریعت و اهل حکمت عقیده محبی الدین را در آن مسئله بعنوان فصل الخطاب میآورد . و گرچه از نقل اقوال کسانی چون «ابن سبعین» که در برخی مسائل با محبی الدین موافقتی ندارد نیز خودداری نمیکند ولی پیداست که نقل اقوال دیگر مشایخ متصوفه عرضی و استطرادی است .

(۱) چون آثار مسعود بن سعید الدین حموی .

## کتاب «کشف الحقایق»

ظاهراً مهمترین تألیف «نسفی» همین کتاب کشف الحقایق است. نسفی چنانکه در مقدمه کشف الحقایق میگوید اینکتابرا بخواهش (جمعی از دوستان یکدل و درویشان کامل) تألیف کرده است تا بسوآلهای آنان «بیان شافی» و «جواب کافی» گفته باشد. اینکتاب مشتمل بر یک مقدمه و ده رساله و یک خاتمه است که در این مجموعه مباحث مربوط به علت پیدایش مذاهب مختلف در امت محمد (ص) و تعیین مذهب مستقیم و در بیان (وجود) و (انسان) و (سلوک) و (توحید) و (معاد) و (دنیا و آخرت) و (هفت آسمان و هفت زمین) و (کتاب الله و کلام الله) و (حقیقت اسلام و ایمان و حقیقت صوم و صلوة) و (صاحب شریعت و قائم قیامت) و (ختم نبوت و ولایت) و متعلقات و متفرعات این مباحث بطور تفصیل تتبع و بررسی شده است.

گویا در آندوره تألیف چنین کتب رایج بوده است و از جمله همین کتب است کتاب «مرصاد العباد» که «نجم الدین رازی» نیز آنرا بر همین روش و تقریباً برای بحث و تبیین همین مسائل که نسفی آنرا بحث کرده است تألیف کرده است.

«نسفی» مدعیست که در اینکتاب نقل اقوال دیگران را نموده است و نسبت به مطالب اینکتاب ناقل است نه قائل و آنچه در اینکتاب آمده است عقیده شخصی او نیست بلکه عقاید شخصی خود را در کتاب «مقصد الاقصی» بیان کرده است و شاید آنچه که کتاب کشف الحقایق را قابل توجه میسازد نیز همین مطلب است زیرا که هر کس بخواهد از نظر فلسفی «مبطل تصوف یا تصوف نظری آشنا شود و در عین حال میان عقاید صوفیان با عقاید حکمای مسائلی و اشراقی و متکلمان و فقیهان نیز مقایسه و موازنه بعمل آورد اینکتاب برای او مرجعی مغتنم و وثیق و مستندی مستحکم و دقیق است.

از مطالعه اینکتاب برمیآید که نسفی علاوه بر آنکه در تصوف مقامی شایسته دارد از حکمت و فلسفه و کلام و دیگر علوم عقلی متداول عصر خویش نیز اطلاع و آشنایی دارد. نسفی در بحث راجع بامور عامه و الهیات و طبیعات پس از آنکه با رعایت کمال امانت اقوال فلاسفه را نقل میکند بدون اظهار نظر و رد یا قبول آن اقوال از آن میگذرد و سپس بنقل اقوال و عقاید متصوفه میپردازد و معمولاً قول متصوفه و بالخصوص متصوفه اهل وحدت (قائلین بوحدهت وجود = پیروان محیی الدین و دیگر قائلین بوحدهت وجود) را در آخر کار و بعنوان «قول فصل» میآورد.

سواى آنقسمت از متن حاضر که صحت انتساب آن به «نسفی» و ارتباط آن با



«کشف الحقایق» مورد تردید است (یعنی از صفحات ۹۳ الی ۹۶ نسخه حاضر) و همان مطالب نیز در قدیم بعنوان اصول مسلم شناخته میشده است مابقی کتاب مشتمل بر مباحث و مطالبیست که در باب خود تا کنون نیز باعتبار وقوت باقیست و در نزد اهل فن (اعم از فلسفه و کلام و تصوف) مقبول است و نسفی در کتاب خود هیچ قول مردود یا ضعیف و شاذی را نیاورده است و این معنی مؤید آنست که بهرحال نسفی مردی بصیر و مطلع و جامع بوده و در اقوال حکما و متکلمین و عرفاء تتبع کافی داشته است .

از اینروست که کتاب «کشف الحقایق» بلحاظ اشتمال بر گلچینی از اهم عقاید فلاسفه و متکلمین و صوفیه (بالاخص در آراء و مباحث مربوط به مبدأ و معاد) در نوع خود فردی ممتاز و گرانبهاست و شاید اگر جهات دیگری (از قبیل فارسی بودن این متن و اینکه از جمله اولین متون فارسی است که بنقل و شرح عقاید محیی الدین مشتملست ... و غیره .) در نظر گرفته شود این کتاب در نوع خود منحصر بفرد خواهد بود .

#### مراجع و مأخذ نسفی در تالیف «کشف الحقایق»

گرچه مرجع و مأخذ معینی را برای مطالب «کشف الحقایق» نمیتوان مشخص نمود اما بی شک نسفی در تنظیم مطالب و تهیه مباحث آن بکتاب برخی از حکما و عرفای متقدم نظر داشته و در بسیاری از موارد از مندرجات کتب ایشان نقل و یا اقتباس کرده است . قسمت عمده موارد اقتباس و نقل را تا آنجا که بنده توانسته است در بخش ضمیمه متن حاضر مشخص و معین نموده است .

اینک برخی از آن مراجع و مأخذ :

- الف - آثار و تالیفات شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا : بالخصوص شفا و اشارات .
- ب - آثار و تالیفات حجة الاسلام امام ابو حامد غزالی طوسی : بالخصوص کتاب شریف احیاء العلوم و مشکاة الانوار و «المستظهری یا فضایح الباطنیة» .
- ج - تالیفات ابی المعالی عین القضاة میانجی : خصوصاً زبدة الحقایق و یزدان شناخت و تمهیدات .
- د - آثار شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی معروف به شیخ اشراق و شیخ مقتول : بالاخص حکمة الاشراق .
- ه - آثار محیی الدین ابن العربی معروف به شیخ اکبر : خصوصاً فصوص الحکم و فتوحات مکیة .

و - کتاب عوارف المعارف شیخ شهاب الدین عمر سهروردی .

ز - منقولاتی که خود مسنداً از شیخ و مراد خود سعد الدین حمویه نقل میکنند .

ح - احتمالاً کتاب «مرصاد العباد» نجم الدین رازی معروف به نجم دایه را در

دست داشته زیرا علاوه بر آنکه نحوه برداشت و تنظیم کتاب کشف الحقایق تقریباً منطبق با همان نحوه مرصاد العباد است بعضی آیات و ابیات و رباعیات و احادیثی که در مرصاد العباد

آمده است تقریباً با همان مقدمه و سیاق عبارت در کشف الحقایق نیز آمده است .  
 ط - آثار شیخ ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی بالخصوص کتاب مستطاب  
 حدیقه الحقیقه و دیوان آن بزرگوار .  
 ی - آثار ابی بکر بیهقی بالخصوص کتاب « الاسماء والصفات » .

### ارزش ادبی « کشف الحقایق »

« کشف الحقایق » یادگاری از نثر پخته و محکم قرن هفتم است و همه متون فارسی آن قرن عزیز و مغتنم است و طبع و نشر و احیاء و ابقاء چنین متون باید مورد کمال عنایت و توجه قرار گیرد و از اهم وظایف علاقمندان بزبان و ادب فارسی شمرده شود .  
 نثر عزیز نسفی که نثری مرسل و روان است در عین احکام و اتقان خالی از زهر تعقید و ابهام و یا اطناب است . مسائل مشکل فلسفی و عرفانی و دینی و اعتقادی را با نهایت سلاست در لباس عباراتی ساده و لطیف و موجز بجلوه درمیآورد و از استعمال لغات غریب و اصطلاحات و تعبیرات دور از ذهن و عجیب جداً احتراز میبورد . و از آنروست که اساتید فن آثار نسفی را درغایت سلاست و فصاحت معرفی مینمایند .  
 در مقام مقایسه نثر نسفی با آثار مشهور صوفیانه همعصر او و یا کمی متقدمه یا متأخر بر او ( چون مرصاد العباد و مصباح الهدایه و فردوس المرشدیه و شرح منازل السائرین که از کلام عبدالرزاق کاشی) برتری نثر نسفی بر آنها بی هیچ تردید و یا تسامح آشکار مسود .  
 نسفی بالخصوص در مقام ارشاد و نصیحت و موعظت با کمال فصاحت و بلاغت سخن میراند و در اینحالست که لطف و حالات سخن او بیشتر تحلی می کند و همین سوز و حرارت و گیرندگی خاصی که در سخن صوفیان قدیمی تر از او چون احمد غزالی و ابن اثیر و سیف الدین باخرزی جلوه گری میکند از سخن نسفی نیز احساس میشود .  
 سرتاسر کتاب از نثری یکدست و روان و دلگس آکنده است و حتی مطالب علمی و مباحث دقیق فلسفی و عرفانی نیز در منتهای سلاست و سادگی تشریح و بیان مسوده است . دستوری این کتاب نیز همان مشخصات عمومی نثر قرن هفتم است و این نثر را در اصل اهل ماوراءالنهر بوده است بسبب نگارش قدها، انس بستری است و این نثر را در غیر خراسان و حسن ترکیب توأم با فصاحت و روانی دیده مسود است و این نثر را در غیر خراسانی و غیر ماوراءالنهری او بچشم نمی رسد .

### تاریخ تقریبی تحریر و تألیف « کشف الحقایق »

در کشف الحقایق دو تاریخ مذکور است یکی شمسده هشتاد و یک (۶۷۱) و دیگری جمادی الاول شمسده و هشتاد (۶۸۰) که در همه نسخ موجود (دو نسخه را شخصاً دیدم) راجع بنسخ دیگر بقول مرحوم « مولد » استناد میکنم . این دو تاریخ مسجده و امامت و بی هیچ اختلاف یکسان ذکر و ثبت شده است .



بفرض آنکه ایندو تاریخ را صحیح وبدون هیچگونه تصحیف وتحریف و کاملاً منطبق باواقع تلقی کنیم چون «ابتدای درخواست درویشان برای تألیف کتاب» سال ۶۷۱ بوده است و چون برطبق ادعای عزیز درتشریفیکه درعالم رؤیا بحضورحضرت ختمی مرتبت (ص) نائل شده وحضرت ختمی مرتبت (ص) باستدعای شیخ سعدالدین حمویه عزیز را از نشر و اشاعه کتاب کشف الحقایق نهی فرموده است (و این واقعه در شب دهم ماه جمادی الاولی سال ۶۸۰ هـ رخ داده است) وباز بدلیل آنکه عزیز میگوید بحضرت رسول اکرم (ص) عرض کردم که: «... بعضی از این کتابرا نوشته اند وبهرطرفی برده رسول فرمود آنچه خود رفته، رفته باقی را اظهار مکن...» و ازطرفی نسخ موجود کشف الحقایق فقط تا پایان رساله هفتم را واجد است وبشرحی که قبلاً گفته شد میتوان احتمال داد که این هفت رساله همانهایی بوده که عزیز از آن بعنوان: «... بعضی از این کتابرا نوشته وبهرطرفی برده اند...» تعبیر میکند و پس ازدیدن خواب کذائی دیگر بکلی از تألیف بقیه رسالات کشف الحقایق تا پیش از حلول سال هفتمد منصرف گشته است و قبل از پایان قرن هفتم نیز عزیز از دنیا رفته است و ازطرفی دیگر بقراری که در بعضی از رسائل کتاب «انسان الکامل» قید شده است تاریخ تألیف آن رسالات سلخ رمضان سال ششم و نودویک هجری اشعار وتصریح شده است وباز چون محققاً عزیز کشف الحقایق را پیش از «انسان الکامل» تألیف کرده است زیرا در این اخیر از کتاب «کشف الحقایق» نام میبرد و میگوید: «... وما این بحث را (یعنی ولایت را) در کتاب کشف الحقایق بشرح تقریر کرده ایم اگر خواهند از آنجا طلب کنند...» (انسان، ص ۱۱۰) علیهذا باتوجه بقول خود عزیز میتوان گفت که شاید تاریخ تألیف رسائل کشف الحقایق میان سالهای ششم و هفتاد و یک الی ششم و هشتاد بوده است و سپس بعدها عزیز مقدمه این کتابرا نوشته و پیش از فاتحه الکتاب بکتاب الحاق کرده است. اما آنچه این احتمال را ضعیف ومخدوش میسازد یکی آنست که اطمینانی بصحت این ارقام تاریخ (وبالخصوص سال ۶۷۱) نیست و دیگر آنکه در طی کتاب کشف الحقایق کراراً (از جمله در صفحات ۱۰۷ و ۱۳۴ نسخه حاضر) عزیز نسفی نام مرشد و شیخ خود شیخ سعدالدین حمویه (متوفی بسال ۶۵۰ و یا ۶۵۸) را با جمله دعائیه «سلمه الله و ابقاه» و «سلمه الله تعالی» می آورد و این معنی میرساند که تألیف کتاب کشف الحقایق (یا لا اقل تألیف آن قسمت از کتاب که در آن از «سعدالدین حمویه» یاد شده است در وقتی بوده است که شیخ سعدالدین حمویه زنده بوده است یعنی پیش از سال (۶۵۰) یا (۶۵۸) وبهر حال احتمال این موضوع که ممکنست عزیز از مرگ مرشد ومراد خود تا سالهای میان (۶۷۱) و (۶۸۰) نیز بیخبر مانده باشد علاوه بر آنکه بسیار مستبعد است خلاف آن نیز ثابت است زیرا عزیز در پایان رساله چهارم «انسان الکامل» تصریح میکند که رساله دوم را «... در خراسان در بحرآباد بر سر تربت شیخ المشایخ سعدالدین حموی قدس الله روحه العزیز جمع کردم...» وبفرض آنکه اقامت عزیز را در بحرآباد خراسان در حین عبورش از خراسان پس از فرار از بخارا که در سال ۶۷۱ واقع شده است بدانیم لا غیر تألیف کشف الحقایق چندین

سال بعقب برمیگردد .

باری همین مسائل است که بر ابهام موضوع میافزاید و تعیین تاریخ دقیقی را برای تألیف کشف الحقایق متعذر میسازد .

و بتصریح عزیز کتاب « مقصد اقصی » بیشتر از کشف الحقایق فراهم آمده است و سخنانی که عزیز در مقصد اقصی گفته همه اعتقادات شخصی و قطعی خود او در مسائل مطروحه میباشد و بایستی بعنوان نظر عرفانی خود عزیز تلقی شود .

(رجوع فرمایند بمتن حاضر ص ۱۰)

این مسئله نیز ناگفته نماند که بسیاری از مباحث و مسائل موجوده در کتابهای کشف الحقایق و انسان الکامل و مقصد اقصی و زبدة الحقایق بصورت واحدی در همه یا برخی از این کتابها طرح و عنوان گشته و برنمط و روش متحد و معینی بحث و بررسی شده است ولی بیشک کشف الحقایق بر همه آنچه عزیز در دیگر کتب و رسائل خویش آورده است محتوی است و از اینرو است که « کشف الحقایق » بعنوان مهمترین و مفصلترین و کاملترین اثر شیخ عزیز نسفی معرفی و شناخته شده است .

### نسخ کتاب « کشف الحقایق »

از « کشف الحقایق » نسخه های متعددی در کتابخانه های عالم هست که نشان برخی از آن نسخ را مرحوم « ماریژان موله » در مقدمه کتاب « انسان الکامل » داده است و اهم نسخه های مذکور عبارتست از :

- الف - نسخه کتابخانه « ولی الدین افندی » در استانبول شماره (۱۷۶۷)
- ب - نسخه کتابخانه « کوپرولو حافظ احمد پاشا » در استانبول شماره (۱۲۵)
- ج - نسخه کتابخانه « نور عثمانیه » در استانبول شماره (۴۸۹۹)
- د - نسخه کتابخانه ملی « ملک » در تهران شماره (۴۱۸۸)
- ه - نسخه ناقص و جدیدالتحریر کتابخانه « استاد سعید نفیسی » در تهران .
- و - نسخه جدیدالتحریر کتابخانه « آستان قدس رضوی » در مشهد که مرحوم موله آنرا ندیده است .

بر این نسخ بایستی نسخه اساس این کتاب که متعلق باین بنده است و شرح و توصیف آن جداگانه بعرض خواهد رسید و دو نسخه ناقص و جدیدالتحریر دیگر متعلق بکتابخانه ملی ملک را نیز افزود زیرا بقراری که آقای سهیلی خوانساری کتابخانه ملی در آن کتابخانه مرقوم داشته اند دو نسخه دیگر از کشف الحقایق که ناقص و جدیدالتحریر است نیز در آن کتابخانه موجود است .

آنچه قابل دقت و توجه است اینست که همه نسخه هایی که آنها را بعنوان نسخ کامل معرفی و تلقی مینمائیم فقط تا پایان رساله هفتم را داراست و در هیچک از نسخ موجود از رسالات هشتم و نهم و دهم و خاتمه کتاب اثر و نشانی نیست و معلوم نیست



و ان مخصوص صورت است **عزیز** فانه معنی است ان خانه محدود است  
 و این خانه نام محدود در آن جهاد است و این خانه حیانت است انخانه را  
 ابراهیم عمارت کرده است و این را خداوند کریم منور کرده شرف  
 و مرتبه را بر بقدر شرف و مرتبه مزور باشد چنانکه قدر و شرف  
 علم بقدر شرف معلوم بود تحت اسما یعنی اسم الملك الکریم علی  
 به ضعف عبد الله که عبد الله المازندرانی الملقب  
 فاجبا الدعاء للاعجاز علی الفان و الوصول الى امرات اللذات  
 علی سبب شارة و قبله الاما بعد و الاعمال المویط للفیوضات الربانیة  
 الخصوم من معنیات شیخانی عین الله که نوره نور الله العالی  
 القدره که باب الله شرفه و المنظر لا الالامفان شرفه اول المهدی

مولانا محمد رفیع صاحب دارالعلوم دیوبند  
 و سبط الله عظیم در دیوبند توفیق  
 در اجده و اسلام مستطیر

(Faint handwritten notes on the right margin)

(Large area of faint handwritten notes and scribbles at the bottom of the page)

که آیا اساساً نسفی آنچه را که در آغاز کتاب بعنوان رساله هشتم و نهم و دهم و خاتمه‌الکتاب معرفی مینماید تألیف و فراهم کرده است؟ یا آنکه بتهیه و تألیف این رساله‌ها توفیق نیافته است. و بنده نمیداند که آیا اگر احتمال عدم تألیف را بعلت آنچه خود نسفی در مقدمه کتاب حاضر «در بیان خواب» میگوید (که حضرت ختمی مرتبت (ص) او را از نشر و اشاعه این کتاب پیش از حلول سال هفتصد هجری منع فرمودند) و باتوجه بر اینکه نسفی پیش از (۷۰۰) در گذشته است و بر تألیف کتاب و تباه شدن این رسائل مرجح بداند تاچه حد این احتمال با حقیقت انطباق داشته باشد.

متن حاضر فقط با نسخه کتابخانه آستانقدس رضوع (ع) مقابله شده است زیرا بعلت تعطیل مستمر و متمادی کتابخانه ملك (بسبب ترمیم یا تجدید ساختمان) امکان مقابله با نسخ آن کتابخانه و حتی مراجعه و ورود بکتابخانه نیز از علاقمندان سلب گردیده است.

نسخه آستانه که عکس صفحه آخر آن بضمیمه بنظر میرسد نسخه‌ایست جدید که در اواخر قرن سیزدهم هجری کتابت شده است کاتب آن مردی بنام عبداللہ مازندرانی است که آنرا برای میرزا محمد جعفر نامی نوشته است و پس از آنکه دست بدست گشته توسط مرحوم میرزا رضاخان نائینی بکتابخانه آستانقدس تقدیم و وقف شده است این نسخه دارای (۱۲۲) ورق (۲۴۴) صفحه است و صفحه اول که محتوی دیباچه است از این نسخه ساقط شده است و نسخه از عبارت (... که جمع کنی باید اول سخن اهل شریعت باز سخن اهل حکمت باز سخن اهل وحدت بیان کرده شود ...) آغاز میشود. این نسخه در کمیت و مقدار با نسخه اینجانب اختلافاتی دارد از آنجمله فاقد مطالبیست که در صفحات (۸۸) الی (۱۰۹) متن حاضر آمده است و بکلی این فصول و ابواب از آن اسقاط شده است و در عوض قسمتهائی اضافه بر نسخه اینجانب دارد که عیناً نقل و در آخر این کتاب افزوده شده است.

در سایر قسمتها اختلاف چندانی در ترتیب مطالب و ضبط عبارات میان نسخه آستانه با نسخه اینجانب موجود نیست و نسخه اینجانب علاوه بر آنکه قریب سه قرن پیشتر از نسخه آستانه تحریر شده است در ضبط عبارات و کلمات معتبرتر و دقیقتر بنظر میآید. شرح اجمالی نسخه اینجانب ذیلا بعرض خواهد رسید.

### توصیف اجمالی نسخه اساس

نسخه‌ای که اساس این متن حاضر است در سال یکهزار و سی و سه هجری قمری به قطع رقمی بامر یا خواهش کسی که کاتب بکنایه از او بعنوان «خداوند مستسخ» یاد میکند توسط کاتبی بنام «محمد صادق ناظم تبریزی» بخط نستعلیق متوسطی در شهر «تبر» از بلاد معروف مملکت «یمن» تحریر شده است.

در گوشه چپ صفحه پشت جلد نام کتاب را همان کاتب چنین نگاشته است :  
«کشف الحقایق شیخ الصفی عزیزالدین نسفی»

بسم الله الرحمن الرحيم  
 قد سبب العالين والعاقب لنفسك وبلغ الله على كذا الامين  
 انا عبد خنبن كبري المنصف  
 بكذا ودر بيان کامل اين رسيد الهام كردند كه بگويم كه سال سو و بيست و نه  
 در جواب كالمه كور با ساكنان و فاعلان آن مشورتي و در جواب ديكرات  
 معوقه تفك اله جواب خوب و در جواب اول فرستادم و در جواب دوم  
 رساله جمع کرده آب پياده اواسط اول فرستادم و در جواب سوم  
 بيان آورده و با آنچه در يك سوره سوره اشهر فرستادم كه رساله  
 در اين رساله در جواب رسيد و تفصيل در اين رساله  
 و در اصول و در اين رساله در جواب رسيد و تفصيل در اين رساله  
 آنچه رسيد رساله در جواب رسيد و تفصيل در اين رساله  
 آب پياده بگيريد و در عقبه و در باره و در بيان كمال رساله  
 كه بگويم رساله در اين رساله در جواب رسيد و تفصيل در اين رساله  
 الفاظ رساله

فاو ليا عليه العلوه السلام  
 نعم و در جواب رسيد و تفصيل در اين رساله  
 بعله و در بيان كامل اين رسيد الهام كردند كه بگويم كه سال سو و بيست و نه  
 در جواب كالمه كور با ساكنان و فاعلان آن مشورتي و در جواب ديكرات  
 معوقه تفك اله جواب خوب و در جواب اول فرستادم و در جواب دوم  
 رساله جمع کرده آب پياده اواسط اول فرستادم و در جواب سوم  
 بيان آورده و با آنچه در يك سوره سوره اشهر فرستادم كه رساله  
 در اين رساله در جواب رسيد و تفصيل در اين رساله  
 و در اصول و در اين رساله در جواب رسيد و تفصيل در اين رساله  
 آنچه رسيد رساله در جواب رسيد و تفصيل در اين رساله  
 آب پياده بگيريد و در عقبه و در باره و در بيان كمال رساله  
 كه بگويم رساله در اين رساله در جواب رسيد و تفصيل در اين رساله  
 الفاظ رساله





عده صفحات این نسخه دویست و هفتاد صفحه است که در اینمیان صفحه سیام سفید مانده و کاتب بر روی این صفحه کلمه (بیاض) را شخصاً نوشته است .

سطور بر روی صفحه بنحو «چلیپائی» تحریر شده و باختلاف در هر صفحه از چهارده تا هیجده سطر گنجانیده شده است .

جنس کاغذ آن صیقلی آهار مهره متوسطیست و رنگ آن از صفحه (۱) الی صفحه (۱۱۱) و از صفحه (۱۷۶) الی صفحه (۲۷۰ = آخر کتاب) سفید کاهی و از صفحه (۱۱۲) تا صفحه (۱۳۱) و از صفحه (۱۴۰) تا صفحه (۱۴۷) و از صفحه (۱۵۶) تا صفحه (۱۷۵) صورتی و صفحات (۱۳۲) الی (۱۳۹) و از (۱۴۸) الی (۱۵۵) زرد است .

عناوین فصول و ابواب و عنوان شعر یا (بیت) با مرکب قرمز نوشته شده است و بر بالای عبارات عربی اعم از آیات مبارکات و احادیث شریفه و کلمات بزرگان و غیره نیز خطی قرمز کشیده شده است .

با آنکه نسخه در یکی از بلاد عرب زبان نوشته شده است ولی بخوبی پیداست که (محمد صادق ناظم تبریزی) کاتب آن بکلی از عربیت فصیحی و حتی از قرائت و با کتابت صحیح آیات شریفه عاری و بی بهره بوده است زیرا مستمراً عبارات عربی را بصورت ناصواب و غلط نوشته است و ظاهراً بدون آنکه معانی آنرا بفهمد آنرا از نسخه مرجع و مستند خود بنحو (نقاشی) بر این نسخه منتقل کرده است و عندالاقضا به مضمون داستان عامیانه مشهور (شدرسنا) بزعم خویش از اصلاح بعضی کلمات که بنظر او غلط میآمده است دریغ نورزیده است .

اسامی چند نفر که در طول سیرت و پنجاه سالی که از کتابت این نسخه میگذرد مالک آن بوده اند بخطوط مختلف بر پشت صفحه اول کتاب و صفحه سفیدی که میان صفحه اول و جلد کتاب قرار دارد نگاشته شده است و از جمله خود کاتب نیز نوشته است که : مالک الخادم صادق الناظم . از آنجا که میان نسخه اساس با تمام منقولاتی که مرحوم «موله» از نسخ موجوده در اسلامبول نقل کرده موافقت کامل موجود است میتوان گفت این نسخه از لحاظ اعتبار مشابه همان نسخ است .

این نسخه را اینجانب تقریباً دوازده سال پیش از این در «من یزید»ی که در یکی از کتابفروشی های تهران انجام گرفت اکتیاع کرد و چندی پیش نیز عین آنرا بکتابخانه دانشکده ادبیات طهران تقدیم داشت .

#### مجملی از احوال شیخ عزیر نسفی

با همه تألیفات و آثاری که نسفی از خود بیادگار گذارده است و این آثار او را یکی از مبرزترین و پرکارترین مؤلفان قرن هفتم می نمایاند با اینهمه اینمرد بزرگ همچنان مجهول القدر و گمنام و بی نشان مانده است و به معروفیت واشتهاری که اقران و نظراء او و حتی کسانی که در تصوف و یا نویسندگی در رتبه پائینتر او قرار دارند رسیده اند

نرسیده است .

برخی از اصحاب طبقات و تذکره نویسان چون «عبدالرحمن جامی» نسفی را در طومار بی‌اعتنائی پیچیده و یا در طاق‌نسیان گذاشته و گذشته‌اند .

بی‌گمان یکی از عوامل عمده این گمنامی و خمول ذکر نسفی کیفیت زندگانی بی‌ثبات و ناآرام او در سالهای آخر عمر می‌باشد خاصه آنکه این صوفی وارسته و گوشه‌گیر بقراری که از نوشته‌های او استنباط میشود شخصاً نیز گمنامی و اثر او را بر نام‌آوری و شهرت طلبی ترجیح میداده است .

بدین سبب اگر کسی هم در مقام معرفی اینمرد محقق و دانشمند برآمده است یا بنوشته مختصر و سطور محدود اقتضار و اکتفا نموده و یا اگر در مقام تفصیل بوده خواه ناخواه بافسانه سرائی و خیالپردازی روی آورده است .

فی‌المثل صاحب ریاض‌العارفین و مجمع‌التصحاح در ترجمه نسفی بچند سطر قناعت می‌ورزد ولی صاحب «مجالس‌العشاق» که لابد دلش بار نمیداده تا زندگی چنین مرد عزیز را در سطور معدودی بگنجانند لذا بناچار خلاء معلومات خود را از او با افسانه سرائی تدارک کرده است .

باری نام نسفی «عزیز‌الدین» است که گاهی بر سبیل اختصار به «عزیز» خلاصه میشود و نام پدرش «محمد» است و اینکه در بعضی از کتب نام او و پدرش در صورت «عبدالعزیز محمد بن محمد بن محمد النسفی» نوشته شده است بتحقیق صحت ندارد . همچنانکه شهرت وانتساب صاحب ترجمه میرساند عزیز از مرده سف حواری بوده است و در آنجا بوده که قسمت عمده‌ای از عمر خود را گذرانیده است و سپس به بحر عزیمت کرده و سالیان دراز در آنشهر رحل اقامت افکنده است و پس از آنکه در آنجا سه سال شش‌مقد و هفتاد و یک لشکر کفار بولایت ماوراءالنهر آمدند و ولایت را خراب کردند بامداد روز جمعه اول ماه رجب سنه مذکور پیش از رسیدن لشکر کفار بسهر بخارا از شهر بخارا بیرون می‌آید و از آب خراسان می‌گذرد و بسهرهای خراسان میرسد . و در بحرآباد خراسان بر سر تربت مراد و شیخ خود شیخ سعدالدین حمویه اقامت میکند و از آنجا باصفهان و شیراز روی می‌آورد و از آن مدت باز هر روز بموضعی و هر شب بجائی بوده که در هیچ جا قرار نمی‌یافتد است . تا بالاخره بایر قو میرسد و در آنجا ممالک مسلمانان در همین شهر دعوت حق را لبیک اجابت می‌گوید و همانجا مدفون میگردد .

نسف که بفارسی بدان «نخسب» گویند یکی از شهرهای آنست که در زمان ساسانیان شهر بوده است که گاهی بعنوان «ولایت» مستقلی در کتب جغرافیای و مسافت و مسالك عثمانی میشود و ظاهراً در قرون پیش از اسلام عظمت فراوانتری داشته و حوره و سعمری در قلمرو حاکم نسف قرار داشتند است و حکومت بر «نسف» معادل با «سنطلیت» بسیار مرده است زیرا که «ابن خردادبه» در مقام ذکر پادشاهان نامی هم از «نخسبان‌ساده» نامی مرده است (المسالك والممالك . ص ۱۸) . بعنق عظمت و اشتهازی که سابقاً نسف داشته است



طاعت در دنیا - و بهشت و رؤیت در عقبی . رحمن از روی معنی عام است ، بمعنی آفریدن و روزی دادن است همه خلق را ، و از روی لفظ خاص است که مخلوق را این نام نیست . و رحیم از روی لفظ عام است که مخلوق را این نام گویند ، و از روی معنی خاص است که بمعنی هدایت و توفیق طاعت است ، و این جز مؤمنانرا نیست ، معنی قول **جعفر بن محمد ع** فقد قال « الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة » . والله خود را در قرآن به پنج نام از رحمت باز خواند - رحمن ، و رحیم ، و خیر الراحمین ، و ارحم الراحمین ، و ذوالرحمة - رحمن فراخ بخشایش است ، و رحیم فراخ بخشاینده و ذوالرحمة با بخشودن ، خیر الراحمین بهترین بخشاینندگان ، ارحم الراحمین بخشاینده تر بخشاینندگان ، هر پنج نام خداوند ماست و بآن صفت اوست نه صفت بروتنگ ، نه رحمت از کس دریغ . میگوید جلّ جلاله « ربکم ذو رحمة واسعة » و در ثنای فرشتگان است : « ربنا وسعت کلّ شیء رحمة وعلما » و چون صفت عذاب کرد گفت « عذابی اصیب به من اشاء » عذاب خود باورسانم که خود خواهم « ورحمتی وسعت کلّ شیء » و رحمت من خود بهر چیز رسیده است . و تفسیر این آیت در حدیث **سلمان فارسی و ابو هریره دوسی** است در **صحیح مسلم قال رسول الله صلعم** « ان لله عزّ وجلّ مائة رحمة و انه انزل منها واحدة الى الارض فقسمها بين خلقه فيها يتعاطفون و بها يتراحمون ، و آخر تسعا و تسعين لنفسه . و ان الله قابض هذه الى تلك فيكملها مائة یرحم بها عباده يوم القيامة . » گفت - الله را صد رحمت است که از آن صد یکی فرو فرستاد در هفت آسمان و در هفت زمین ، بآن يك رحمت بر خلق می بخشاید و خلق بآن بر یکدیگر می بخشایند ، و نود و نه رحمت بنزدیک خود میدارد ، تا روز رستاخیز آن يك رحمت را واز نگرد ، و آنرا نافر سوده یابد و نا کاسته ، آنرا به نود و نه باز آرد تا صد تمام کند ، و انبازان از مؤمن واز کند و آن بریشان ریزد ، پس در نگر تا مؤمن درین گیتی و اچندین انبازان از صد یکی در دل و دین و دنیا چه یافت ، اعتبار گیر و قیاس کن که فردا بی انبازان از صد چه یابد .

و در بیان فضیلت این آیت **مصطفی ع** گفت « من کتب بسم الله الرحمن الرحيم

مکه معظمه بدان اطلاق «بلد» یعنی شهر مطلق میشده است (رجوع کنید «المشترك صقعا» ص ۶۴-۶۵).

ولی اکثر مسالك و ممالك نویسان «نسف» را یکی از بلاد استان «سغد» که یکی از جنات اربعه دنیا محسوب میشده است معرفی کرده‌اند. ایالت «سغد» شامل سرزمین حاصلخیز و خرمی است که میان رود جیحون و رود سیحون قرار گرفته است و از آبهای رودسغد که شهرهای سمرقند و بخارا بر ساحل آن واقع شده‌اند و همچنین از رودی که از کنار دوشهر «کش» و «نخشب» میگذرد مشروب میشود.

درباره «نسف» توصیف مفصل و ممتعی در هیچیک از کتب قدما که در دسترس این بنده بود نیامده است و کسانی چون (مقدسی بشاری) در «احسن التقاسیم ص ۲۶۸ - ۲۶۹» و (یعقوبی) در «البلدان . ص ۲۹۳» و صاحب حدود العالم و (ابن خردادبه) در «المسالك والممالك . ص ۱۸» و (ابن الفقیه) در (البلدان . ص ۳۲۵ - ۳۲۷ فقط) بایراد نام و یا حداکثر بذکر حدود اربعه آن اکتفا و اقتصار نموده‌اند. تنها (یاقوت) در «معجم البلدان . ج ۸ ص ۲۸۶ - ۲۸۷» و پس از او (قزوینی) در «آثار البلاد ص ۴۶۶» شرح بالنسبه مفصلی از «نسف» بیان کرده‌اند.

اما اخیراً مرحوم «لسترانج» مستشرق فاضل و شهیر انگلیسی با کوشش ودقت مخصوص بخود توانسته است شرح ممتع و مفصلی درباره «نسف» از اینجا و آنجا در کتاب بسیار معروف و مفید خود: (سرزمینهای خلافت شرقی) فراهم آورد. علیهذا هر کس طالب تفصیلی بوضع جغرافیائی «نسف» است بکتاب مزبور که نتیجه زحمت فراوان آنمرد جلیل است مراجعه کند ص ۴۹۹ - ۵۰۱.

از «نسف» مشاهیر فراوانی برخاسته‌اند و هیچ تذکره و معجمی از نام عده بسیاری از آنان خالی نیست فی‌المثل در «الجواهر المضية» نام بیشتر از ۴۰ نفر از این بزرگان که در طی قرون چهارم تا هفتم میزیسته‌اند آمده است و «محمد عوفی» در «لباب الالباب» شاعران و ادیبان بسیاری را با نسبت «نسفی» نام میبرد که از آنجمله است حسام‌الائمه محمد بن ابی بکر نسفی صاحب قصیده:

هرگز نگار طره بهنجار نشکند تا بار عشق پشت خرد زار نشکند

و نیز شمس‌الدین داعی حسینی نسفی و مؤیدالدین نسفی که از این اخیر به عنوان «استاد الشعراء» تعبیر کرده است و غیره و غیره.

از مشهورترین مشاهیری که از «نسف» برخاسته‌اند یکی:

نجم‌الدین ابو حفص عمر بن محمد بن احمد بن اسمعیل بن محمد بن علی بن لقمان النسفی متولد بسال (۴۶۱ یا ۴۶۲) در نسف و متوفی بسال (۵۳۷) در سمرقند است که از مصنفان و محدثان بزرگ زمان خویش بشمار میرفت و از جمله کتب او یکی رساله (العقائد) است که به (عقائد النسفیة) یا (عقائد نسفی) مشهور شده است و شروحاتی بر آن نوشته‌اند که در آنمیان شرح علامه تفتازانی بر آن معروف است.



استان چون اتان چون



وازهمین نفس است صوفی نامدار و عالیقدر «ابوتراب نخشی» که بقول عطار: «..... از عیار پیشگان طریقت بود و از مجردان راه بلا بود و از سیاحان بادیه فقر بود و از سیدان اینطایفه بود و از اکابر مشایخ خراسان بود.»

(تذکره اولیاء ج ۱ ص ۲۴۵)

و شرح احوال و مقامات اینمرد بزرگ که از قدماء صوفیه و عظماء مشایخ این قوم است در (تذکره اولیاء) و (طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۴۶ - ۱۵۱) و (طرائق الحقائق ج ۲ ص ۷۶) و (طبقات شعرانی ج ۱ ص ۸۳) و (حلیه اولیاء ج ۱۰ ص ۲۱۹ - ۲۲۲) و دیگر کتب آمده است.

«ابوتراب نخشی» بسال دویست و چهل و پنج وفات یافته است.

باری اینان که نامشان در اینمختصر آمد همه از جمله مشاهیر باصطلاح درجه اول نفس میباشند که نامشان بعنوان شاعر - فقیه - متکلم - صوفی در هر یک از کتب مربوط بآن علوم و فنون آمده است.

و بنا بقول عوفی محل تولد «سوزنی» نیز همین نفس است. (تاریخ ادبیات آقای دکتر صفا ص ۶۲۲ ج ۲).

اکنون بنحوی مختصر اشارتی ببعضی از مشاهیر نفس مینماید:

(۱) ابوالحسن محمد بن احمد نسفی مقتول بسال (۳۳۱) بامر نوح بن نصر سامانی که از دعوات بزرگ اسمعیلیه بوده و اختصاص و اتصالی به «نصر بن احمد سامانی» داشته است. (مرجع سابق ج ۱ ص ۲۴۷). و ناصر خسرو از او به «خواجه شهید ابوالحسن نخشی» تعبیر میکند (خوان الاخوان ص ۱۱۱).

(۲) ابواسحق ابراهیم بن معقل از بزرگان علما و اصحاب حدیث و مؤلف چند کتاب در حدیث و فقه و تفسیر. متوفی در سال (۳۹۴ هـ). (معجم البلدان ج ۸ ص ۲۸۷ و معجم المؤلفین ج ۱ ص ۱۱۵).

(۳) ابو جعفر محمد بن احمد نسفی از بزرگان فقها و زهاد قرن چهارم و پنجم متوفی در (۴۱۴ هـ). (جواهر المصیئة ج ۲ ص ۲۴).

(۴) احمد بن ابی المؤید محمودی نسفی فقیه و متکلم و ادیب که در سال (۵۱۵ هـ) در قید حیات بوده و سال فوت او بدرستی مشخص نیست. (جواهر المصیئة ج ۱ ص ۱۲۸).

(۵) عبدالعزیز بن عثمان بن ابراهیم بن زرعه نسفی معروف به «قاضی نسفی» که «قرشی» در جواهر المصیئة از او بعنوان: «امام الدنيا فی وقته» تعبیر میکند و تصانیف متعددی برای او می شمارد. (جواهر المصیئة ج ۱ ص ۳۱۹ - معجم المؤلفین ج ۵ ص ۲۵۲) متوفی در (۵۳۳ هـ).

(۶) ابوالبرکات عبدالله بن احمد بن محمود نسفی عالم و فقیه و مفسر معروف قرن ششم و هفتم و صاحب تفسیر مشهور (مدارک التنزیل و حقایق التأویل) که مکرر بچاپ رسیده است و مؤلف کتب فراوان در اصول الفقه و فقه حنفی و کلام. متوفی در (ایذهی خوزستان)

129732

بسال (۷۱۰ هـ - ۵) (جواهر المضية ج ۱ ص ۲۷۰).

(۷) ابوالفضل محمد بن محمد بن محمد نسفی معروف به (برهان) فقیه و متکلم و مفسر که تفسیر امام فخر رازی را تلخیص نموده و کتب کلامی متعدد تصنیف کرده است و شرحی بر اشارات شیخ الرئیس نگاشته است متولد در سال (۶۰۰ هـ) و متوفی بسال (۶۸۷ هـ). (معجم المؤلفین ج ۱۱ ص ۲۹۷) کتاب شرح اساس الکیاسه او در کتابخانه آستانه مقدسه مشهود موجود است.

(۸) ابوالمعین میمون بن محمد مکحولی نسفی متکلم صاحب کتاب (تصویر الادله) متوفی بسال (۵۰۸ هـ) (جواهر المضية ج ۲ ص ۲۶۷).

(۹) ابوجعفر جعفر بن محمد بن المعتز المستغفری النسفی که از اکابر فقها و محدثین عصر خود بوده و در زمان او کسی چون او در حفظ حدیث در ماوراءالنهر نبوده است و تصانیفی در حدیث و فقه داشته و تاریخ نسف را نگاشته است. متولد بسال (۳۵۰ هـ) و متوفی بسال (۴۳۲ هـ). (معجم المؤلفین ج ۳ ص ۱۵۰)

(۱۰) ابوبکر محمد بن زکریا نسفی حافظ و مصنف در فقه منوفی در (۳۴۴ هـ) (معجم ۶۱۰).

همچنانکه در پیش گفته شد غرض از ایراد این اسامی فقط بیان گامچینی از مشاهیر «نسفیان» بود لا غیر و الا ایراد نام مشاهیر علماء و حکماء و شعراء و امراء نسف با فرست کم و مراجع و منابع محدودی که در اختیار این بنده است از حیطة امکان بیرون است. باری در چنین شهری در یکی از سالهای اوائل قرن هفتم و یا شاید در یکی سالهای اواسط قرن ششم عزیز نسفی بدنیا آمد.

اگر فی الجمله اطلاعی از اواسط و اواخر ایام حیات این مرد در دست است (آهیم مشوب بافسانه و پیچیده در پرده ابهام) از اوائل حیات و میبای زندگی او مطلقاً اطلاعی در دست نیست.

اجمال سرگذشت او چنینست که در جوانی بیچاره را آمده است و مدتی از عمر خود را پس از فراغ از تحصیلات مقدماتی و متداول در آن زمان به تحصیل علم طب صرف کرده است زیرا در «کشف الحقایق» (ص ۱۹، نسخه حاضر) تصریح بر آنست: «... از جهت آنکه بنزدیک ایشان (یعنی اطباء) حسن مسرک و حیات و حال و محل وی مقدم دماغ است و وهم و متصرفه یکست و محل وی وسط دماغ است و ذاکره یکست و محل وی مؤخر دماغ است و حق نسبت اسباب و جهت آنکه این بیچاره بوقت «معالجه» چندین نوبت تجربه کرد حسن مسرک و حیات و حال و محل وی وسط دماغ است و ذاکره یکست و محل وی مؤخر دماغ است و حق نسبت اسباب و جهت آنکه این بیچاره را یکی دید و غرض این بیچاره در «تحصیل طب و مسغول بودن بمعالجه چندین سال» این بود تا در تشریح بتحقیق اطمینانی حاصل شود...»

از این عبارت چنین بر میآید که علاوه بر آنکه اصول و قواعد نظری فن طبابت را تحصیل کرده است روش عملی این فن را نیز فرا گرفته و سالها نیز عملاً بمعالجه و مداوای

بیماران میپرداخته است .  
ظاهراً در همین اوقات بوده است که عزیز در وادی ایمن سلوک پای میگذارد  
و بر آستان معالی تصوف سر می‌نهد .

تنها کسی را که عزیز بعنوان «شیخ» و «مراد» و «پیر» و «مرشد» خود  
میخواند «شیخ سعدالدین محمد بن مؤید بن محمد بن حمویه» عارف بزرگوار و صوفی  
نامدار قرن هفتم است (متوفی بسال ۶۵۰ یا ۶۵۸) .

عزیز در «کشف الحقایق» و «مقصد الاقصی» و «رسائل متفرقه» دیگر خود بتکرار  
و تفصیل از رابطه ارادت و سرسپردگی خویش بسعدالدین حمویه سخن میراند و نحوه تربیت  
و ارشاد و تعلیم شیخ را نسبت بخود بازگو میکند .

«سعدالدین حمویه» یکی از مریدان و شاگردان عارف بسیار مشهور قرن ششم  
و هفتم یعنی «ابوالجناب نجم‌الدین محمد (یا احمد) بن عمر خیوقی خوارزمی» معروف به  
«نجم‌الدین کبری» یا «طامه‌الکبری» یا «نجم‌الکبراء» و بالاخره به «شیخ ولی‌تراش»  
(مقتول در ۶۱۶ یا ۶۱۸) میباشد که بدریافت اجازه از او نائل شده است و یکی از خلفای  
نجم‌الدین کبری بشمار میرود .

از آنجا که عزیز شاگرد بلاواسطه و مرید خاص شیخ سعدالدین حمویه است لذا  
میتوان طریقه عزیز را در تصوف همان طریقه سعدالدین دانست و او را در عداد سلسله  
کبرویه شمرد .

اظهار ارادت عزیز به «شیخ ابو عبدالله خفیف» و اعتکاف و اقامت ممتد او بر تربت  
ابن شیخ در شرانز و یانجلیل و تکریمی که از «شیخ شهاب‌الدین ابوحنص عمر سهروردی»  
(متوفی در ۶۳۲) میکند و از او بعنوان «شیخ المشایخ» نام میبرد نیز نمیتواند دلیل یا  
قریندای بر این باشد که عزیز در طریقت تابع فرقه «خفیفیان» یا منساک در سلسله  
«سهروردیه» باشد خاصه آنکه اکثر متصوفه ایران در قرن هفتم (خصوصاً در قسمتهای  
شرقی و مرکزی) همگی مریدان و شاگردان بلاواسطه و مع‌الواسطه «نجم‌الدین کبری»  
بوده و برخی از آنان جزو خلفای او بشمار میرفته‌اند و عموماً در طریقت منتسب و متصل  
با او میشده‌اند مانند «شیخ مجدالدین بغدادی» و «شیخ رضی‌الدین علی‌لالا» و «شیخ  
نجم‌الدین رازی معروف به دایه صاحب مرصاد العباد» و «شیخ سیف‌الدین باخرزی معروف  
به شیخ‌العالم» و «شیخ جمال‌الدین عین‌الزمان گیلی» و «بهاء‌الدین ولد پدر بزرگوار  
مولانا جلال‌الدین خداوندگار مولوی» و «بابا کمال جندی» و «سعدالدین حمویه»  
سابق‌الذکر و غیره و غیره .....

علیهذا بسیار مستبعد بنظر میرسد که مردی مانند «عزیز نسفی» که مرید خاص  
و تربیت یافته مخصوص «سعدالدین حمویه» است و آنچنان به «سعدالدین حمویه» ارادت  
میورزد که مدتی مدید بر تربت او در بحرآباد خراسان مقام میسازد و همواره در کتب  
خویش در بیان مسائل و مباحث صوفیانه رأی و نظر او را با احترام و اعتماد تمام نقل میکند



واز او بعنوان «شیخ ما» تعبیر مینماید در طریقت تابع طریقه دیگری جز آنچه شیخ و مراد او داشته است گردد .

برای استحضار و اطلاع تفصیلی از آنچه به طریقه «کبرویه» مربوط و منسوب است و آگاهی بر احوال مشایخ این سلسله رجوع فرمایند بکتاب «احوال و آثار شیخ فریدالدین عطار» تألیف استاد علامه آقای فروزانفر دام ظلّه ص (۹۴) و بکتاب «طرائق الحقایق» حاج نایب‌الصدر ج ۲ ص ۱۴۹ الی ۱۵۵ و اجمالاً رشته اتصال و سلسله انتساب «نجم‌الدین کبری» در ارادت و تصوف چنینست :

(۱) شیخ نجم‌الدین کبری (۲) شیخ عمار بن یاسر اندلسی (۳) شیخ ضیاء‌الدین ابوالنجیب عبدالقاهر بن عبدالله سهروردی (۴) شیخ احمد غزالی (۵) شیخ ابوبکر نساج (۶) شیخ ابوالقاسم گرگانی (۷) شیخ ابوعثمان مغربی (۸) شیخ ابوعلی کاتب (۹) شیخ ابوعلی رودباری (۱۰) سیدالطائفه ابوالقاسم جنید بن محمد بغدادی (۱۱) ابوالحسین سری بن المغلس سقطی (۱۲) ابو محفوظ معروف کرخی (۱۳) حضرت امام علی بن موسی الرضا صلوات الله علیه .

اما رشته اتصال و مشایخ او در خرقه‌پوشی (خرقه ارادت و خرقه تبرک) دیگر است و تفصیل آن درص ۱۵۰ ج ۲ طرائق الحقایق آمده است و برای احتراز از اطناب از ایراد و بیان آن سلسله خودداری شد .

اینکه آیا عزیز بنوبه خود تلامیذ و مریدانی داشته یانه معلوم نیست ولی مسلم است که حالت و ارستگی و انزوائی که عزیز بالخصوص در اواخر عمر داشته است امکان تربیت مرید و تعلیم شاگرد و بشمر رساندن دست پروردی را از او سلب نمیکرده است و عدم اقامت دائمی و قطعی او در مکان معین نیز در سلب این امکان تأثیر فراوان داشته است . شاید مهمترین واقعه زندگانی عزیز هجرت و خروج و یا بقول خود او «اخراج» او از بخارا باشد که متعاقب «هجوم و ورود لشکر کفار» بماوراءالنهر و بخارا صورت گرفته است و متأسفانه تاریخ دقیق و معین این واقعه معلوم نیست و اعتمادی بر تاریخ (۶۷۱) که در جمیع نسخ کتاب حاضر برای این واقعه قید شده است نمی‌باشد و همین بر اطلاعاتی از تاریخ قطعی این واقعه است که زندگانی عزیز را از نظر تذکره‌نویسان در ابهام قرار داده است و عزیز را از لحاظ تاریخ در نوسانی بمدت و طول قریب هشتاد سال اقلیم بخارا زیاده است که برخی تاریخ وفات او را ششم و شانزده و برخی بعد از شصت و ده معین کرده‌اند .

آنچه که بر غیر معتد به بودن تاریخ (۶۷۱) مضاف است آنست که در سال (۶۷۱) و سالهای قریب بآن تواریخ هیچگونه هجوم و ورود لشکر کفار و یبندگان را به ماوراءالنهر و بخارا ثبت نکرده‌اند و اگر لشکر کفار را منحرف به «مغول» بدانیم در سال (۶۷۱) سالهای متممادی بر تسلط و حکومت مغول بر سر تاسر خاک ایران آنروز مکنشسته است و سال (۶۷۱) مقارن با سالهای سلطنت بلا معارض ایلیخانان مغول و اولاد چنگیزخان بر ایران و نواحی خوارزم و ماوراءالنهر بوده است و هجوم لشکر مغول بآن بلاد پنجاه و پنج سال پیش از آن

صورت گرفته است .

با اینهمه دلائل و قرائنی که اقامت عزیز را تا سال (۶۷۱) در بخارا تثبیت و تأیید مینماید مرجح است و بنابراین میبایست آنچه را که کمال الدین حسین بایقرا در « مجالس العشاق » درباره نسفی نوشته و تعلق خاطر او را به سلطان جلال الدین خوارزمشاه (مینکو بیرلی یا منکوبرنی یا مینکوبیرتی) بصورت افسانه مانند بیان کرده است با احتیاط فراوان و بلکه با نظر رد تلقی کرد زیرا اگر آنچه را که صاحب مجالس العشاق نگاشته است بپذیریم توالی فاسده متعددی بروز خواهد کرد .

پس از آنکه عزیز از بخارا خارج شد همچنانکه خود میگوید : « هر شب بجائی و هر روز در مکانی » بسر میبرده است و ظاهراً ابتدا مدتی در بحرآباد خراسان اقامت داشته و سپس باصفهان و شیراز و آخر الامر به « ابرقویه » عزیمت میکند و در همین شهر زندگانی را بدرود میگوید و همینجا مدفون میگردد .

شاید تلخی جانگزای این آوارگی و مشقت غربت و خانه بدوشی و درد هجران یار و دیار است که بصورت رباعی ذیل تجلی کرده و عزیز بزبان حال چنین میگوید :

کس در کف ایام چو من خوار مباد      محنت زده و غریب و غمخوار مباد  
نه روز و نه روزگار و نه یار و نه حال      کافر بچنین روز گرفتار مباد

مهجور آواره که گاهی در گوشه خانقاهی در اصفهان و گاهی بر سر مزاری در شیراز و بالاخره در سن کهولت و ایام پیری و زمینگیری باید در مسجد جامع شهر کی چون ابرقو ساکن باشد چگونه چنین ناله ای ساز و چنین شکوه ای آغاز نکند ؟

در حقیقت باید پذیرفت که « عزیز نسفی » از جمله کسانی بوده که قلباً بدانچه میگفته مؤمن بوده و بدان اعتقاد جازم داشته و عمل و رفتارش کاملاً با علم و عقیده اش منطبق بوده است .

عزیز که میگوید : « .... ای درویش عالم بعینه بموج دریا می ماند یا خود موج دریاست و عاقل هر گز بر موج دریا عمارت نسازد و نیت اقامت نکند و بییقین بدان که مسافر انیم و احوال عالم هم مسافر است اگر دولت است میگذرد و اگر محنت است میگذرد . پس اگر دولت داری اعتماد بر دولت مکن که معلوم نیست ساعت دیگر چون باشد و اگر محنت داری دلتنگ مشو که معلوم نیست که ساعت دیگر چون باشد و در بند آن باش که راحت میرسانی و آزار نرسانی .... » (رساله در بیان عالم ملک و ملکوت و جبروت . ص ۱۷۵ - ۱۷۶ انسان کامل) .

و همو که میگوید : « .... ای درویش هر که بحقیقت خود را دانست و دنیا را چنانکه دنیا است شناخت علامت او آن باشد که چون او را صحت بدن باشد و قوت یکروزه و مسکن که دافع سرما و گرمای وی بود حاصل شود چنان داند که همه دنیا از آن ویست . اینست معنی : من اصبح معافی فی بدنه آمنا فی سربه عنده قوت یومه فکانها حیزت له الدنیا بحذا فیرها . و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است :

در دھر هر آنکه نیم نانی دارد  
 نه خادم کس بود نه مخدوم کسی  
 وز بهر نشستن آشیانی دارد  
 گو شاد بزی که خوش جهانی دارد  
 .... الخ ....» (کتاب حاضر ص ۲۰۲) .

خود نیز عملاً چنین میزیسته است و براسستی «گنج آزادگی و گنج قناعت» را یافته بوده است و اگر احیاناً برسیل حکایت از حال خود شکایتی میکند از باب «لکن شقنقة هدرت ثم قرت» است که گاهگاه غلیان احساس مانع از ضبط آن میشود .

آری جز این نمیتواند باشد که عزیز خود باختیار دنیا پشت پا زده و بمیل خویش از آن اعراض نموده است و چنانچه غیر از این بود در عصری که اگر بازار هرمتاعی را کاسد بدانیم بازار تصوف گرم و رایج بود و صوفیان طراز اول و متوسطین با پادشاهان و خفا نشست و برخاست میکردند و از جانب ایشان سفارت و رسالت بدر بارها مبرفند و مملات و عطایای امراء و ایلخانان را می پذیرفتند و کسانی چون علاءالدوله سمنانی و شیخ صفی الدین اردبیلی رسماً جیره خوار و مستمری دار امراء و وزراء بودند (رجوع فرمایند بطریق الحدیث و مکاتیب خواجه رشیدالدین فضل الله چاب مرحوم پروفیسور محمد شفیع) عزیز نیز میتواندست با کمال سهولت و بدون هیچ زحمت توجه آنان را بخود معطوف دارد و همی امکان بایک رساله که بنام یکی از آنان تهیه و تألیف و بدیشان اهداء میکرد درهای تریق و مکتب و صلات و جوائز را بروی خود بگشاید اما او چون نمیخواست حسن کاری را بکرد و هر چه را که گفت و نوشت بخاطر «جمعی از درویشان» و «دوستان» کشش و نوشت و زاویه حمل و گمنامی را بر آوازه و شهرت ترجیح داد و کج مسجد و گوشه خانقاه و رده طریقی در مجلس پادشاهان و مقصوره کاخ امیران و وزیران اختیار کرد زیرا او قولاً و فعلاً معتقد است که :

« .... هر که در این حیات دنیا همه رنج و مجاهده اختیار کرد به سبب آنکه در آخرت همه آسایش و مشاهده باشد یعنی تمام حیات دنیا را بکسب عمل صالح و طاعت عم نافع که تخم حیات طیبه و سبب لذات دائم است معروف گردانند در حیات آخرت در آسایش و راحت افتاد . و هر که حقیقت حیات دنیا را شناخت و ندانست که عمل و معبود از حیات دنیا چیست و در حیات دنیا همه راحت و آسایش اختیار کرد بعد از آنکه از بطلب لذات و شهوات بدنی که تخم عذاب و عقوبت است معروف گردانند در حیات بعد از عذاب و عقوبت گرفتار شد . اینست معنی الدنيا من وراء الآخرة . و اینست معنی برید حرث الآخرة تردله فی حرثه و من کان برید حرث الآخرة فیه ما یسقط فی الآخرة من نصیب .» و اینست معنی : «من کان برید حرث الآخرة فیه ما یسقط فی الآخرة من نصیب .» و اینست معنی : «من کان برید حرث الآخرة فیه ما یسقط فی الآخرة من نصیب .» و اینست معنی : «من کان برید حرث الآخرة فیه ما یسقط فی الآخرة من نصیب .» و اینست معنی : «من کان برید حرث الآخرة فیه ما یسقط فی الآخرة من نصیب .» و اینست معنی : «من کان برید حرث الآخرة فیه ما یسقط فی الآخرة من نصیب .»

و براساس این اعتقاد زندگی را آنچنان میگذرانند که باید بکنند که در آخرت و ارستند از دنیا بهمان جد او را کفاف روزانه باشد و این معنی : «من کان برید حرث الآخرة فیه ما یسقط فی الآخرة من نصیب .»



ودین و مروت را بنده درم نمیکند .

این بود کلیات مجملی از زندگانی شیخ عزیز نسفی که بر اساس استنباطی که از نوشته‌های خود او میتوان کرد فراهم شده است .

آقای فریتر میر رساله مختصری درباره نسفی تحریر و چاپ کرده‌اند که بقول مرحوم « موله » در آن رساله کلیات بسیار موجزی از زندگانی او را بیان کرده‌اند من بنده نتوانست در تهران بدان رساله دسترسی یابد . همچنین بنحوی که ملاحظه فرموده‌اند از تکرار مطالب بسیار مختصری که در « ریاض العارفین » و « مجمع الفصحاء » و « مجالس المؤمنین » و « طرائق الحقایق » درباره نسفی آمده‌است و متضمن هیچ فائده و مطلب مطمئنی نیست احتراز نمود و افسانه سرائی « مجالس العشاق » را نیز مرجع وثیقی نشمرد .

### مذهب عزیز نسفی

سکنه قسمتهای شرقی خلافت اسلامی و پادشاهی ایران عموماً و ماوراءالنهر و سغد و خوارزم خصوصاً پیرو مذهب ابوحنیفه بودند و گرچه هر قسمتی تابع فرقه خاصی هم از این مذهب (چون ماتریدی) می‌بودند اما در حنفی مذهب بودن همه یکسان بودند و اساساً ماوراءالنهر و خوارزم یکی از مراکز و کانونهای مهم مذهب حنفی و از مجامع عمده فقه و کلام این مذهب بشمار میرفت .

يك نظر اجمالی بکتاب طبقات الحنفیه امثال « الجواهر المضيئة قرشی » و « تاج التراجم - ابن قطلوبغا » برای آنکه با اهمیت ماوراءالنهر از لحاظ مذهب حنفی و رجالیکه در فقه و کلام و تفسیر و دیگر علوم عقلی و نقلی اسلامی بر مذاق حنفیان این ناحیه پروراند است پی‌بریم کافی است .

شیخ عزیز نسفی نیز از مردم همین دیار بوده و در عصری میزیسته که مذهب امام اعظم در اوج قدرت و شوکت خود بوده و سلاطین مغول نیز بهر صورت بهمین مذهب گردن نهاده بودند بدین لحاظ احتمال می‌رود که او نیز حنفی مذهب بوده است . گرچه اسمعیلیه او را از خود میدانند (با دعای مرحوم « موله » درص ۲۰ مقدمه انسان الکامل بزبان فرانسه) (شاید با ابوالحسن نخشی سابق‌الذکر مشتهبه شده است) و بعضی نیز باستناد آنکه عزیز در « کشف الحق ق » و برخی از رسائل خود قسمتی از اصول و معتقدات اساسی مذهب شیعه را بیان کرده است او را شیعه مذهب شمرده‌اند .

مسلماً ذکر و بیان بعضی از عقاید کلامی شیعه و آوردن اسامی مبارک ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین در کتابی که مؤلف آن بصراحت تمام میگوید : « ... اما آنچه اعتقاد این درویش است در این کتاب نیاوردم . » (ص ۶ متن حاضر) و بالخصوص در مورد اظهار و اعلان مذهب تابع کلام : (استر ذهبك و ذهابك و مذهبك) (ایضاً همان صفحه و ص ۸ متن حاضر) میباشد نمیتواند دلیل قاطع و حتی قرینه موهمی برای تشیع او باشد و استناد بمکالمه او با « سعدالدین حمویه » در مورد اولیاء و صاحب‌الزمان (ع) (رک . ص

۳۲۰ - ۳۲۲ انسان کامل) نیز برای اثبات تشیع او خالی از ضعف نیست چرا که یا باید قائل به «استفهام انکاری» او شد و یا قائل بعدم اعتقاد شخصی او در این باره و قبول تعبدی او سخن شیخ سعدالدین را و این هر دو مغایر با تشیع اوست. بدیهیست سخن شیعه تراش مشهور یعنی قاضی نورالله شوشتری (قده) در این باره جالب یقین نمی باشد. همچنین از آنجا که بسیاری از عقاید باطنیان (اسماعیلیه) علی الاصول متخذ از عقاید حکما و فلاسفه است و «عزیز» در نقل اقوال اهل حکمت همان معتقدات و مبانی را که اعتقادات اسماعیلیه نیز در قسمتهائی با آن منطبق است نقل میکند اینست که شاید چنین بنظر رسد که عزیز عقاید مزبور را عقیده خود میداند فلذا باید او را اسماعیلی مذهب دانست خاصه آنکه بسیاری از آیات قرآنی که مورد تأویل و استظهار اسماعیلیانست نیز استشهاد و تمسک میکند (همچون آیه مبارکه «نور» و آیه شریفه «مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار من ماء غير آسن و انهار من لبن لم يتغير طعمه.... الخ...») ولی آنچه که در بالا برای تضعیف احتمال شیعی بودن او گفته شد در این مورد نیز ناظر است و از جمله دلائل قوی بر اسماعیلی نبودن او یکی اینست که اقوال فقها و گاه متکلمین را همه بعنوان اقوال اهل شریعت (نه اهل ظاهر) نقل و ثبت و تأیید میکند و حتی تمسک و توصیه او بشعار معروف باطنیان: (استر ذهبك و ذهابك و مذهبك) نیز دلیلی بر باطنی بودن او نمیشد.

غرض در این مقام تعیین مذهب نسفی نیست بلکه اشاره بضعف دعاوی مدعیان سبع وی است لا غیر.

### شهرت نسفی در اروپا

(۱) عزیز نسفی در میان نویسندگان صوفی یکی از کسانیست که از قریب او را در اروپا میشناختند. در سال (۱۶۵۵) میلادی فسیهائی از رساله «مقصد الاقصی» او در ترکی (یعنی ترجمه ترکی مقصد) بزبان لاتینی ترجمه و منتشر شد. داتوک در ترجمه رساله خویش درباره (آیین تصوف) (که این رساله تا مدتی مدتی برای ساختن معارف در اروپا يك اثر کلاسیک بشمار میرفت) از رساله «مقصد الاقصی» بسیار استفاده نمود. بعدها «پالمر Palmer» شرح و تفسیری بر متن رساله «مقصد الاقصی» نوشت و چون که در قبل از جنگ جهانی اول برای بار دوم بطبع رسید. اما «پالمر» در ترجمه فارسی «مقصد الاقصی» ترجمه متن ترکی آنست.

پس از «پالمر» یعنی از بکترین پیش «نسفی» فراموش نشد. در سال ۱۹۰۷ میلادی سایر نویسندگان صوفی مانند «ابن العربی» و «متحوفه قدیری» و «ابن عربی» و «ابن عربی» کردند تا روزی که «فریتز میتر Fritz Meier» دوباره در ترجمه فارسی «مقصد الاقصی» ساخت و آن دوره معارف با موقعی شد که (آقای هوری کوبن Henry Corbin

(۱) همه اینفصاحت تقریباً از مقدمه «مواهب» بر اساس الاعمال ترجمه شده است. در این باره در مقدمه «مواهب» آن است.

سهروردی را احیاء نمود . « فریتر میر » بخصوص دو کتاب نسفی یکی کتاب « کشف الحقایق » و دیگری « التنزیل » را بیشتر مورد مطالعه قرار داد و با استفاده از نسخ موجود خطی این دو کتاب در کتابخانه‌های استانبول، توانست کلیات مختصری را در خصوص زندگی و آثار نسفی منتشر نماید و این رساله « میر » مورد استفاده مستشرقین قرار گرفت و هر کس خواست راجع به نسفی تحقیق کند از آن استفاده و بدان استناد کرد . (مقدمه موله بر انسان الکامل ص ۱-۲)

### آثار نسفی

عزیز کتب و رسائل فراوانی از خود بجای گذاشته است و بادعای خود او و تصدیق اهل فن و ارباب تراجم مهمترین اثر او همین کتاب « کشف الحقایق » است . باری آنچه تا کنون از کتب و رسائل او بدست آمده است اینست :

(۱) مقصد الاقیمی که بقول خود او خاص سخن و عقیده شخصی اوست .

(۲) زبدة الحقایق .

مقصد الاقیمی و زبدة الحقایق در سال (۱۳۰۳ قمری) در دنباله شرح جامی بر لمعات عراقی موسوم به « اشعة اللمعات » بضمیمه کتب و رساله‌های مختلف دیگری با چاپ سنگی در تهران بطبع رسیده است .

(۳) کتاب « التنزیل » یا « بیان التنزیل » که نسخ خطی آن در استانبول و تهران فراوانست و یکبار هم در مصر بچاپ رسیده است .

(۴) مجموعه رسائل او موسوم و مشهور به « الانسان الکامل » که محتوی بریست، دو رساله مختصر است و سال گذشته بکوشش مرحوم « هاریران موله » فرانسوی لهستانی اصل با انضمام بعضی رسائل اضافی که در برخی از نسخ کتاب « منازل السائرین » او موجود بود با مقدمه‌ای بزبان فرانسه در جزو انتشارات قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه و انستیتو ایرانشناسی دانشگاه پاریس در تهران چاپ شد .

(۵) منازل السائرین (که البته نباید با « منازل » خواجه مشتهب شود) .

(۶) اصول و فروع که هدایت در ریاض العارفین متعرض نام آن شده است و معلوم نیست که آیا این کتاب ، کتاب مستقل است و یا جزو مجموعه رسائل سابق الذکر اوست که بطور مجزی بنظر مرحوم هدایت رسیده بوده است .

و بالاخره کتاب اساسی و بقول مصطلح امروزی « شاهکار » او که اینک بنظر تان میرسد و به « کشف الحقایق » موسوم است .

از نسفی اثر منظومی جزمی که در ریاض العارفین بنام او ثبت شده است بنظر نرسید و ابیات و رباعیات مورد استشهد او بتصریح خود او غالباً از دیگرانست که عزیز بدان استشهد کرده است .

والحمد لله رب العالمین



اضافات نسخه آستانه مقدسه  
با حروف ریزتر در محل خود  
بمتن حاضر افزوده شده و نسخه  
بدلها در پاورقی ضبط شده  
است .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين و صلى الله على محمد وآله اجمعين .

اما بعد چنین گوید اضعف الضعفا خادم الفقراء الحقير عزيز بن محمد النسفی که جمعی از دوستان یکدل و درویشان کامل از این ضعیف التماس کردند که میخواستیم رساله بنویسی و بیان شافی و جواب کافی بگویی تا سالکان و مخلصان را گشایش و دستوری باشد و ترا ذخیره و یادگاری بود و فقك الله الجواب الصواب و رزقنا ادرالك الجواب . و درخواست دیگر آنست که هر رساله که جمع کرده آید<sup>۱</sup> میباید<sup>۲</sup> که اول سخن اهل شریعت و دوم<sup>۳</sup> سخن اهل حکمت و سیم<sup>۴</sup> سخن اهل وحدت بیان کرده شود باز آنچه بنزدیک تو منور شده و پیش تو روشن گشته است گفته شود<sup>۵</sup> که اصول و فروع این هر سه مذهب هر که بتحقیق و تفصیل نداند هیچچیز را نداند و هر که اصول و فروع این سه مذهب را بتفصیل دانست جمله چیزها را آنچنانکه آن چیز است دانست .

و درخواست دیگر آنست که سخن هر طایفه که گفته شود و تقریر کرده آید میباید که بی تعصب و بی تقیه و بی زیادت و نقصان باشد دیگر میباید که سخن مفهوم و روشن باشد نه چنانچه<sup>۶</sup> با اشارات و رموز بود که اگر از اشارت و رمزمارا چیزی مفهوم آمدی هم از الفاظ انبیاء و اولیاء علیه (کذا) -

۱- آغاز نسخه استاءه      ۲- کنی      ۳- باید      ۴- باز      ۵- مورد گفته است و پیش تو  
مفرد (کذا : ظ : مقرر ) گفته است گفته گردد      ۶- چنانکه



ظ : علیهم) الصلوة والسلام فهم کردیمی .

و درخواست دیگر آنست که پیش از آنکه بمعانی و تحقیق این اساس شروع رود بیان کنی که مذاهب مختلف در امت محمد (ص) چندست<sup>۱</sup> و مذهب مستقیم از اینجمله کدامست ؟ اینست تمام درخواست درویشان اجابت کردم<sup>۲</sup> که اگر نکردمی ظلم بودی از خدایتعالی و تقدس مدد و یاری خواستم تا از خطا و زلل نگاه دارد و آنچه آنکه مقصود و مراد<sup>۳</sup> ایشان است در قلم آید انه علی مایشاء قدیر و بالاجابة جدیر و این کتاب را «کشف الحقایق» نام نهادم و در این کتاب ده رساله جمع کرده آمد و در اول فاتحة الكتاب و در آخر خاتمة الكتاب نوشته شد .<sup>۴</sup>

بدانکه<sup>۵</sup> درخواست درویشان در سنه احدی و سبعین و ستمائة بود و در آن<sup>۶</sup> سال لشکر کفار بماوراءالنهر آمدند و ولایت را خراب کردند<sup>۷</sup> و این بیچاره در آن تاریخ در شهر بخارا بود با جماعه درویشان بامداد روز جمعه اول ماه رجب سنه مذکور پیش از رسیدن لشکر کفار بشهر بخارا و بقتل و غارت مشغول شدن<sup>۸</sup> بدین سبب از شهر بیرون آمدیم یا خود چنین گوی که بیرون آوردند و از آب خراسان گذشتیم و شهرهای خراسان رسیدیم و از آن مدت باز هر روز بموضعی و هر شب بجایی میبودیم و در هیچ جا قرار نمی یافتیم<sup>۹</sup> بدین سبب جمع کردن اینکتاب بتأخیر افتاد تا در سنه ثمانین اینکتاب جمع شد<sup>۱۰</sup> آنشب که عزم کردم که اینکتاب را از سواد به بیاض برم تا بنظر عزیزان مشرف شود حضرت رسول (ص) را بخواب دیدم که حضرت<sup>۱۱</sup> فرمود تا از هجرت من هفتصد سال نگذرد اینکتاب را در میان خلق اظهار مکن . این خواب دلالت

۱ - شاید آنکه بتحقیق و معانی اینها شروع کنید بیان کنید که مذاهب مختلف در امت محمد چند است و این خلاف از کجا ظاهر شد و اصل خلاف چیست ۲ - و درخواست ایشان را اجابت کردم ۳ - و آنچه مراد و مقصود ایشان است در ۴ - و بالله التوفیق ۵ - این درخواست ۶ - همین سال ۷ - ولایت ماوراءالنهر آمدند و ولایت خراب کرد ۸ - اول ماه رجب بود که لشکر کفار بشهر بخارا رسیدند و بقتل و غارت مشغول شد و زحمات بسیار بما رسید تا بدین سبب از شهر ۹ - و در هیچ موضع سکون و دل نهادگی پیدا نیامد ۱۰ - تا سنه ثمانین رسید و چون سنه ثمانین و ستمائة رسید این کتاب جمع شد ۱۱ - رسول را بخواب دیدم که فرمود

میکند بر آنکه بعد از هفتصد هجرت<sup>۱</sup> غرور و پندار و خیال محال از دل مردم گم<sup>۲</sup> خواهد شد و حقایق چیزها آشکارا خواهد گردید و<sup>۳</sup> دلالت بر آنکه مذاهب مختلف از میان مردم برخیزد و جمله را یکمذهب شود و بعضی گفته اند هر آینه باید که چنین باشد که هر روز «کذا فی الاصل و ظ : هر دور» که<sup>۴</sup> می آید مردم زیرک تر میشوند خاصه دور قمر و چون دور قمر با آخر رسد مردم بغایت دانا و زیرک شوند و یکرنگ و یکمذهب و یک اعتقاد شوند<sup>۵</sup> اگرچه در خاطر این بیچاره آنست که اینچنین که این ساعت پیوسته چنین خواهد بود و یکسر موی از اینکه<sup>۶</sup> هست نگشته است و نخواهد گشت اما شاید که در یک اقلیم<sup>۷</sup> یا دو اقلیم اختلاف از میان قوم برخیزد و جمله یکدل و یکمذهب شوند<sup>۸</sup>.

## فصل

## در بیان خواب

بدانکه در ماه جمادی الاول سنه ثمانین و ستمائة در ولایت فارس در شهر «ابرقوه» بودم از شب دهم یک نیمه گذشته بود این بیچاره نشسته بود<sup>۹</sup> و چراغ در پیش نهاده و چیز مینوشت<sup>۱۰</sup> در آنوقت خواب در ربود پدر خود را دیدم<sup>۱۱</sup> که از در درآمد برخاستم و سلام کردم<sup>۱۲</sup> جواب داد و گفت که رسول (ص) با شیخ «ابوعبداله خفیف» و شیخ «سعدالدین حموی» رحمهما الله<sup>۱۳</sup> در مسجد جمعه ابرقوه نشسته ترا میطلبند با پدر بمسجد رفتم<sup>۱۴</sup> رسول را دیدم با ایشان<sup>۱۵</sup> نشسته سلام کردم جواب دادند و هر یک مرا بنواختند<sup>۱۶</sup> و چون

۱- بر آنکه بعد از هفتصد سال غرور  
 ۲- کم  
 ۳- و دیگر  
 ۴- هر دوری که  
 ۵- و در یک  
 ۶- اینچه  
 ۷- یک اقلیم  
 ۸- و جمله یک قمر و یکدل  
 ۹- دهم رجب یک نیمه بگذشت  
 ۱۰- بودم  
 ۱۱- چیزی مینوشتم در میان چیزی نوشتن بحواب  
 ۱۲- سلام کردم او بر من سلام کرد و مرا در نماز گرفت  
 ۱۳- قسما الله  
 ۱۴- ترا طلب میکنند با پدر رفتم و بمسجد درآمد  
 ۱۵- با هر دو شیخ  
 ۱۶- ایشان  
 هر سه برخاستند و جواب سلام باز دادند و یک یک مرا در نماز گرفتند و میخواستند آنکه بشنوند و من در پیش ایشان بنشستم

بنشستم رسول (ص) فرمود که امروز شیخ سعدالدین حموی از تو حکایت میکرد و خاطرش نگران و متعلق حال تو میبود<sup>۱</sup> حکایت آن بود که میگفت که<sup>۲</sup> معانی که من در چهارصد پاره کتاب<sup>۳</sup> جمع کرده‌ام عزیز آن جمله را در ده رساله جمع کرده و هرچند که من در اخفا و پوشیدن سعی کرده‌ام او در اظهار کوشیده اندیشه میکنم که مبادا از این رهگذر ناجسی آزاری باو برساند و آنگاه رسول (ص) فرمود که چون شیخ این حکایت بگذارد من با شیخ بگفتم که ای شیخ تو خاطر آسوده‌دار که عزیز در عصمت خداست و با آنکه چنینست برویم و عزیز را بگوییم<sup>۴</sup> تا این کتاب را بی اجازه ما اظهار نکند. اکنون با تو میگوییم که تا از هجرت من هفتصد سال نگذرد این کتاب را در میان خلق ظاهر مگردان و چون هفتصد سال بگذرد در اغلب مدارس غالباً اوقات طلاب علم در طلب این کتاب بگذرد<sup>۵</sup> و معنی این کتاب را بحث کنند.

گفتم یا رسول الله بعضی ازین کتاب را نوشته‌اند<sup>۶</sup> و بهر طرفی برده رسول فرمود که آنچه خود رفته رفته باقی را اظهار مکن.

۴

#### فصل

بدانکه از رسول صلی الله علیه و آله سؤال کردم که یا رسول الله عصمت چیست و معصوم کیست؟ رسول فرمود که عصمت امانت از خود هر که دست و زبان خود را<sup>۱</sup> در فرمان خود آورد و از ایشان ایمن شد چنانکه من بعد بواسطه ایشان زحمتی و ندامتی بوی نرسد معصوم گشت. چون جواب رسول را معلوم کردی و معنی عصمت را دانستی اکنون بدانکه عصمت و حفظ و عافیت بیکمعنیست اما علما از جهت ادب هر یک را بجایی استعمال میکنند اگر این امان با نبی است گویند<sup>۲</sup> که او در عصمت خداست اگر با ولی است میگویند<sup>۳</sup> که او در حفظ خداست و اگر با مؤمن است گویند که او در

۱- حکایتی میگذارد و خاطر او نگران حال نشود ۲- میگفت هرمانی که ۳- دفتر از صفا و کبار  
 ۴- برویم و بگوییم عزیز را ۵- غالباً اوقات طلاب علم طلب این کتاب کنند ۶- از این کتاب نوشتند  
 ۷- و شهوت و غضب خود را ۸- استعمال کردند اگر این امان یافته نبی است گفتند ۹- اگر ولی است گفتند



عافیت خداست پس هر که عافیت میخواهد امان میخواهد<sup>۱</sup> یعنی میخواهد که دست و زبان وی از شهوت و غضب چنان بود که بواسطه ایشان زحمتی و ندامتی بوی نرسد و بعضی از اهل شریعت گفته اند که در عصمت خدای آنکس است که اعضاء و جوارح وی هرگز بی فرمانی نکرده باشد و هرگز بی فرمانی نکند و بی فرمانی از ایشان تصور ندارد. و در عافیت خدای آنکس است که اعضاء و جوارح وی بی فرمانی کرده باشد اما این ساعت نکند و در فرمان او باشد پس هر کرا اعضاء و جوارح در فرمانست او امیر است و امیر لقب اوست و هر کرا اعضاء و جوارح در فرمان<sup>۲</sup> نیست اسیر است و اسیر لقب اوست اسیر دست و زبان و بنده فرج و شکم است.

## فصل

## در فهرست رسالات

«فاتحة الكتاب» در بیان آنکه مذاهب مختلف در امت محمد (ص) چند است و خلاف از کجاست و کی ظاهر شد و اصل خلاف و مذهب مستقیم کدامست.

- رساله اول - در بیان وجود و آنچه تعلق بوجود دارد.
- رساله دوم - در بیان انسان و آنچه تعلق بانسان دارد.
- رساله سیوم - در بیان سلوك و آنچه تعلق بسلوك دارد.
- رساله چهارم - در بیان توحید و آنچه تعلق بتوحید دارد.
- رساله پنجم - در بیان معاد و آنچه تعلق بمعاد دارد.
- رساله ششم - در بیان دنیا و آخرت و آنچه تعلق بآن دارد.
- قدر و روز قیامت و حیات و ممات.
- رساله هفتم - در بیان هفت آسمان و<sup>۳</sup> زمین که کدامست و حج گزاردن عبارت از چیست و چند نوع است.

۱- امان میخواهد از خود ۲- فرمان او نیست ۳- هفت زمین ندامت و تبدیل زمین و طی آسمان چیست و زمین عرفات و زمین قیامت ندامت و حج گزاردن الخ

رساله هشتم - در بیان کتاب الله و کلام الله و در بیان قرآن و فرقان<sup>۱</sup> که در آخر رساله اول بعضی از آن بطریق اجمال بسبیل ضرورت مقرر و مبین شد و محرر و معین گشت .

رساله نهم - در بیان حقیقت اسلام و ایمان و [احسان و عیان] و در بیان آنکه حقیقت صوم و صلوة و زکوة چیست و بر کیست<sup>۲</sup> .  
رساله دهم - در بیان صاحب شریعت و قائم قیامت و در بیان آنکه ادیان و شرایع چندست و نسخ شریعت چیست و چراست .  
خاتمة الكتاب - در بیان آنکه ختم نبوت و ختم ولایت چیست و هرگز اینچنین که هست نبود و در قیامت که عالم که اینچنین که هست نباشد .

## فصل ۲

بدانکه آنچنان که درخواست درویشان بود در هر رساله اول سخن اهل شریعت باز سخن اهل حکمت باز سخن اهل وحدت بیان کردم اما آنچه اعتقاد ایندرویش و اختیار این بیچاره است در این کتاب نیاوردم از جهت آنکه هر آدمی که باشد همه چیزها را نداند و نه هر چه آدمی داند بتواند گفت و نوشت<sup>۳</sup> بلکه از صد هزار کس يك کس دانا باشد و آنکه دانا باشد از هزار چیز که بداند یکی بتواند گفت و از هزار چیز که بتواند گفت یکی چنان باشد که بتواند نوشت که نوشته بدست اهل و نا اهل افتد و منظور نظر مستعد و نامستعد شود ای درویش همه کس را استعداد ادراک حقایق نباشد که آدمیان در تحصیل علوم متفاوتند بلکه در جمله کارها از جهة آنکه هر يك آلت کاری و مظهر چیزی اند پس هر يك غیر کار خود نتوانند<sup>۴</sup> اینست معنی «اعملوا کل میسر لما خلق له»<sup>۵</sup> و اگر چنان بودی که جمله را استعداد يك چیز بودی نظام عالم کبیر نبودی چنانکه در آدمی که عالم صغیر است و نمودار آن اگر جمله اعضای آدمی

۱- در بیان کلام الله و کتاب الله و در بیان قرآن و فرقان . رساله نهم ۲ - واحسان و عیان و در بیان آنکه حقیقت صلوة و زکوة و صوم که چیست و از برای چیست ۳- فصل- در ترتیب کتاب موافق خواهش مریدانش ۴- از جهت آنکه نه هر آدمی که باشد همه چیز را بداند و نه هر چه بداند بتواند گفت و نه هر چه بتواند گفت بتواند نوشت ۵- پس هر يك کار خود نتواند کرد ۶- اینست معنی کل میسر.. الخ

را استعداد يك چیز بودی آدمی ناقص بودی و نظام وجود آدمی نبودى پس هرعضوی از اعضاء آدمی استعداد کاری دارد و هر يك بجای خود کار خود تواند کرد . ای درویش اگرچه بظاهر می نماید که هر يك از اعضاء کار خود میکنند اما بحقیقت جمله کار یکدیگر میکنند چشم خدمت پا میکند و پا خدمت دست میکند و دست خدمت سرمیکند و سر خدمت حواس میکند و اعضاء ظاهره خدمت معده میکنند و معده خدمت جگر میکند و جگر خدمت جمله بدن میکند و جمله اعضا را هم چنین میدان که جمله در کار یکدیگرند و خدمت یکدیگر میکنند و خبر ندارند پس اگر سر نقصان پا خواهد بحقیقت نقصان خود خواسته است و اگر پای نقصان سر خواهد نیز چنین وسایر اعضاء نیز همین حکم را دارد . پس هم چنین که در عالم صغیر اینمعنی را مشاهده کردی در وجود عالم کبیر نیز همچنین می دان که هر که هست و هر چه هست جمله اعضای یکدیگرند و هر يك و هر چیز استعداد کاری دارند و هر يك کار خود میتوانند کرد و اگرچه ظاهر چنین مینماید که هر يك کار خود می کنند جمله خدمت یکدیگر میکنند و معاون یکدیگرند پادشاه تربیت و محافظت رعیت میکند و رعیت مدد و معاونت پادشاه میکند آهنگر خدمت درودگر میکند نجار خدمت حداد اهل شهر خدمت اهل ده میکنند و اهل ده خدمت اهل شهر میکنند عالم کار جاهل و جاهل کار عالم میکند و در جمله افراد موجودات همچنین میدان پس خواست نقصان هر يك بحقیقت نقصان خواهنده است پس هر يك که مدد و معاون آن دگر باشد بحقیقت مدد و معاون خود بوده باشد و هر کرا در امر معروف و نهی منکر غرض نه این باشد جاهلست و هر کرا در مروت و احسان و اعطای صدقه نیت نه اینست غافلست اگرچه مروت و احسان خاصیت بسیار دارد اما باید که نیت وی این باشد .

تا سخن دراز نشود و از مقصد باز نمانیم .

صل

بدانکه غرض از این سخنان آن بود که آنچه اختیار این درویش است

در این کتاب ذکر نکردم تا نظر نامحرمان بر آن نیفتد زیرا که هر آدمی که باشد البته او را از این سه مذهب یکی باشد:

اول - مذهب مادر و پدر و عوام شهر بود تا در میان کدام طایفه بود اول او را آن مذهب باشد. اینست معنی: «کل مولود یولد علی الفطرة فأبواه یمجسانه اویهودانه اوینصرانه».

دوم - مذهب پادشاه وقت<sup>۲</sup> اگر عادل باشد بیشتر اهل شهر عادل باشند اگر ظالم باشد ظالم شوند و اگر زاهد زاهد شوند<sup>۳</sup> و اگر حنفی مذهب باشد حنفی شوند و اگر شافعی شافعی از جهت آنکه همه کس قرب پادشاه را طالب<sup>۴</sup> باشند و همه کس مرید<sup>۵</sup> ارادت و محبت پادشاه باشند هر کس که بینی از پادشاه خوف و اندیشه دارد<sup>۶</sup> پس باین سبب جمله در مناسبت کوشند و خود را بمشابهت منسوب کنند<sup>۷</sup> اینست معنی: «الناس علی دین ملوکهم».

سیوم - مذهب یار بود تا در حق که ارادت دارد<sup>۸</sup> و با که صحبت و دوستی ورزد هر آینه مذهب او گیرد که معنی صحبت موافقت درون و مشابهت بیرون است<sup>۹</sup> اینست معنی: «المرء علی دین خلیله». پس این مذهب میان وی و خلیل وی بود<sup>۱۰</sup> و غیر خلیل را بر این اطلاعی نیست و از غیر خلیل پوشیده میباید داشت و بحقیقت این مذهب میان وی و خدای ویست اینست معنی: «أستزها بک و ذهبک و مذهبک». چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان اگر آنچه اعتقاد این درویش است در این کتاب نوشته شدی<sup>۱۱</sup> خلیل و غیر خلیل را بر آن اطلاع افتادی و منظور نظر محرم و نامحرم بودی و نامحرمان را در سخن عزیزان نظر کردن حرام است زیرا که فساد آن بیش از اصلاح<sup>۱۲</sup> (کذافی الاصل) باشد بلکه همه فساد باشد و سنت عزیزان پیش از این چنین بوده است که جماعتی که در صحبت ایشان میبوده اند در هر که استعداد و (کذا باواو) قبول

۱- او را سه مذهب بود ۲- پادشاه ولایت بود اگر پادشاه ولایت عادل باشد ۳- زاهد زاهد و اگر حکیم حکیم ۴- هر کس را قرب پادشاه مطلوبست ۵- طالب ۶- هر کس به نیتی و همه کس را از پادشاه خوف و اندیشه باشد ۷- بمناسبت منسوب کنند ۸- میدارد ۹- مشابهت بیرون و موافقت اندرون است ۱۰- وی است ۱۱- بدانکه آنچه تحقیق این درویش است اگر در این کتاب ۱۲- صلاح



اسرار و محافظت بار امانت دیده‌اند امانت را بوی تسلیم کرده‌اند و ایشانرا وصیت کرده‌اند که در این امانت خیانت نکنند و از نااهل مخفی دارند و با اهل استحقاق و محرم در میان آرند پس همچنین از وقت<sup>۱</sup> رسول الله صلی الله علیه و آله تا اکنون بلکه از وقت آدم صلی الله تاکنون<sup>۲</sup> هر که از حقیقت چیزها با خبر شد از صحبت دانایی با خبر شد. پس هر که طالب اسرار و حقایقست باید که خود را اهل صحبت گرداند و در صحبت هر چه میخواهد طلب کند که از کتاب کاری بر نیاید اینست معنی: «خذ العلم من افواه الرجال» و هردانایی که بوده است او را طریق سخن گفتن با اهل صحبت دیگر بوده است و با اهل کتاب دیگر و تا عالم و عالمیان باشند اهل صحبت باشند و اهل کتاب هم باشند و علامت اهل کتاب آنست که هر روز در ذکر ماضی و یاد مستقبل باشند و از وقت بی نصیب و بی بهره‌بوند و علامت اهل صحبت آنست که هرگز ذکر ماضی و یاد مستقبل نکنند و از وقت برخوردار و با نصیب باشند. سخن دراز شد و از مقصود دور افتادیم.

## فصل ۳

بدانکه بعضی از مبتدیان و ضعیفان باشند که چون آغاز آن شود که سخن فهم کنند نگاه نتوانند داشت<sup>۴</sup> و بی اختیار ایشان از ایشان سخنها در وجود آید و باین سبب که از عوام بایشان ملامت و زحمت بسیار رسد پس تدبیر ایشان آنست که زبان نگه دارند و یا بدیوانگی خود را مشهور گردانند<sup>۵</sup> تا هر چه بگویند عوام از شنودن آن زیان نکنند و ایشان از زحمت عوام ایمن باشند. ای درویش بعضی از سالکان و مخلصان ضعیف باشند و صبر و تحمل بار اسرار نتوانند کرد چنانکه جویی که خورد (کذا = ظاهر آ: خرد) و باریک باشد و ناگاه سیل و آب (کذا) بسیار در وی آید تحمل نتواند آورد و از سر بیرون رود آنگاه نه جوی ماند و نه آب بجایگاهی رسد که همچنین ضعیفان

۱- محمد رسول الله ۲- آدم تا اینم ۳- فصل در رفتار مبتدیان ۴- زبان نگاه نتواند دان ۵- آنست که نگاه دارد و اگر نتوان بازداشتن نام عاقلی از خود بیدارند و بدیوانگی خود را معروف گردانند

باشند که ناگاه واردی بایشان فرود آید و تحمل آن نتوانند کرد و بناجایگاه از ایشان ظاهر شود و از آن سخن شنوندگان را فایده نباشد بلکه نقصان باشد و گوینده را زیان دارد و حال او بگدایی ماند که ناگاه گنجی بیابد و گدا چون گنج یافت البته نهان نتواند داشت از جهت آنکه قوت و استعداد آن ندارد گنج از دست او برود و سراوهم در سرگنج رود و باز بعضی رودخانه ها و آبگیرها و دریاها باشد که هر چند سیل و آب بسیار در ایشان آید پیدا نیاید و همه را تحیل کند و هر چند در ولالی بسیار که در قعر دریا بود هر کس را بر آن اطلاع نیفتد . همچنین بعضی کسان صبور باشند اگر چه بصورت ضعیف و نزارند اما بمعنی قوی و کبار که بهر بادی در هوا نشوند و بهر آبی غرقه نگردند و اگر خواهند که باختیار در ولالی معانی را از بحر باطن خود ظاهر کند بی صدف صورت ظاهر نکنند نا نظر نامحرمان بر آن نیاید .

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه انبیاء و اولیاء در ولالی معانی را در صدفهای صورت تعبیه کرده اند و میکنند و باخلق میگویند تا بطفیل صدف صورت در ولالی معانی را قبول کنند پاشد روزی جوهری شوند و باخبر گردند و در ولالی معانی را در صدفهای صورت بشناسند و از آن برخوردار شوند و اگر ایشان جوهری نشوند باشد بدست جوهری افتد و در را در صدفها بشناسد و از آن برخوردار شود و این چندین مذاهب مختلف که پیدا آمدند بدین سبب پیدا آمدند که طریقه سخن گفتن انبیاء و اولیاء را ندانستند و مصلحت در آن بود که ایشان کردند که هر دانایی که در معانی را بی صدفهای صورت ظاهر گردانید زحمات بسیار بوی رسید اما این بیچاره در این کتاب «کشف الحقایق» در معانی را بی صدف صورت خواهد آورد و سخن مرموز و در لباس نخواهد گفتن از جهت آنکه اینها نه سخن منست سخن دیگرانست که گفته میشود که هر کس چه گفته اند کتاب «مقصد اقصی» خاص سخن این بیچاره است و سخن در وی من اوله الی آخره سخن متقدمان است .

هر چند میخواهم که سخن دراز نشود نمیشود و از مقصود میمانم .

بسم الله الرحمن الرحيم

### فاتحة الكتاب

فاتحة الكتاب از کتاب «کشف الحقایق» در بیان آنکه مذاهب مختلف در مذهب<sup>۱</sup> (کذا) محمد (ص) چندست و این اختلاف<sup>۲</sup> از کجا ظاهر شد و اصل خلاف چیست و مذهب مستقیم از اینجمله کدامست .

بدانکه نقل میکنند که رسول (ص) میفرماید که امت «ابراهیم» بهفتاد فرقت شدند و جمله در آتشند الا یکفرقت و امت «موسی» بهفتاد و یکفرقت شدند جمله در آتشند الا یکفرقه و امت «عیسی» بعد از او بهفتاد و دو فرقه شدند جمله در آتشند الا یکفرقه و امت من بعد از من بهفتاد و سه فرقه شوند و جمله در آتش باشند الا یکفرقه اینست معنی :

«ستفرق امتی من بعدی علی ثلثة وسبعین فرقة کلهم فی النار الا واحدة»

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه سه کسند از علسی اهل شریعت دو از علمای سنت و یکی از علمای شیعه یکی «ابومنصور ماتریدی» است که مذهب «ابوحنیفه» دارد و یکی «محمد غزالی» که مذهب «شافعی» دارد و یکی «شیخ ابوجعفر طوسی» که مذهب شیعه دارد و ایشان هر سه در مذاهب و اصول مذاهب سخن بهتر از دیگران گفته اند . پس ما سخن این هر سه کس را در دو فصل بشرح بیاوریم بی تعصب و بی نفی و بی زیاده و نقصان و آنگاه آنچه اهل تحقیق گفته اند در این معنی بیان کنیم و لاحول و لا قوة الا بالله علیه توکلت و الیه انیب<sup>۲</sup>

## فصل

بدانکه رئیس اهل سنت شیخ ابومنصور ماتریدی و حجة الاسلام محمد غزالی میگویند که اصل این هفتاد و دو مذهب که اهل آتشند شش مذهب<sup>۱</sup>: تشبیه و تعطیل و جبر و قدر و رفض و نصب .

اهل تشبیه خدایرا بصفات ناسزا وصف ناسزا کردند و بمخلوقات مانند کردند .

و اهل تعطیل صفات خدای را منکر شدند<sup>۲</sup> و بندگی خود را بخداوند اضافه کردند .

و اهل جبر بودن عالم را قدیم میدانند و براین اعتقادند که هرگز برطرف نخواهد شد<sup>۳</sup> .

و اهل قدر خدایی خدای را بخود اضافه کردند و خود را خالق افعال خود گفتند<sup>۴</sup> .

و اهل رفض در دوستی امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه غلو کردند و درحق صدیق و فاروق طعن کردند و گفتند که هر که بعد از محمد (ص) بلافصل با علی بیعت نکرد و او را خلیفه و امام ندانست از دایره ایمان بیرون رفت .

و اهل نصب در دوستی صدیق و فاروق غلو کردند و درحق علی طعن کردند و گفتند هر که بعد از محمد (ص) با صدیق بیعت نکرد و او را خلیفه و امام ندانست از دایره ایمان بیرون رفت .

و هر يك از این فرق شش گانه بدوازده فرقه شدند و هفتاد و دو فرقه جمع آمدند و جمله در آتشند بحکم لفظ نبوت که «کلهم فی النار الا واحدا» . پس آن واحده غیر آن هفتاد و دو فرقه اند و ایشان از اهل نجاتند زیرا که بر

۱- شش مذهب است ۲- نهی (کذا : ظ : نفی) صفات خدا کردند . ۳- اهل جبر اختیار و فعل بندگان را منکر شدند و بندگی خود را بخداوند اضافه کردند . ۴- اهل قدر خود را خالق افعال خود گفتند



مذهب مستقیم اند و مذهب مستقیم آنست که در وی تعطیل و تشبیه و جبر و قدر و رفض و نصب نباشد زیرا که این شش مذهب بیقین در وقت محمد (ص) نبود و بعد از محمد (ص) پیدا آمد از جهة آنکه ابتداء هر يك از این مذاهب معلوم است که در کدام وقت و کدام شهر از که پیدا آمد و سبب آن چه بود . پس مذهب مستقیم باتفاق بعضی (کذافی الاصل) از اهل اسلام مذهب سنت و جماعت است از جهت آنکه معنی سنت و جماعت آنست که سنت رسول و عقیدت صحابه آنست که :

خدا یکی است و موصوف بصفات سزا و منزّه است از صفات ناسزا و ذات و صفات او قدیم است و هیچ صفتی از صفات وی حادث نیست و او محل حوادث نیست و صفات او عین ذات او و غیر ذات او نیست یعنی «لا هو ولا غیره کالواحد من العشرة» و او را ضد و ند و مثل و شریک و زن و فرزند و چیز و مکان نیست و امکان ندارد که باشد و او از چیزی نیست و بر چیزی نیست و بچیزی نیست که همه چیز از وی و قائم بوی و باقی بوی است و او دیدنی است بچشم سر و دیدار او در دنیا جایز است و در آخرت اهل بهشت را هر آینه خواهد بود و کلام او قدیمست و او فاعل و مختار است و خالق خیر و شر و کفر و ایمان است و جز وی خالق دیگر نیست خالق عباد و افعال عباد است و عباد خالق فعل خود نیستند اما فاعل مختارند و هیچ صفتی از صفات وی بصفات مخلوقات نماند و هیچ صفتی از صفات مخلوقات بصفات او نماند هر چه در خاطر و وهم کسی آید از خیال و وهم یا از مثال که وی آنست وی آن نیست ری آفریدگار آنست لیس کمثله شیعی و هو السميع البصیر<sup>۱</sup> و فعل او از علت و غرض پاک و منزّه است و هیچ چیز بروی واجب نیست و فرستادن انبیاء از وی فضلست و انبیاء معصومند و بغیر از انبیاء کسی دیگر معصوم نیست و محمد (ص) خاتم انبیاست و بهترین و داناترین آدمیان بود و بعد از او ابوبکر و عمر و بعد از عمر عثمان و بعد از عثمان علی خلیفه و امام بحق بود<sup>۲</sup> و بهترین

۱- نوری ۱۱  
۲- و بعد از محمد ابوبکر خلیفه و امام بود و بعد از حضرت ابوبکر عمر بهترین و داناترین آدمیان بود و بعد از او عثمان و بعد از عثمان علی خلیفه و امام بحق بود

و داناترین آدمیان بودند و امامت بر علی تمام نشد<sup>۱</sup> و اجماع علماء بعد از صحابه حجتست و اجتهاد و قیاس از علماء درست است و در اینجمله که گفته آمد «ابوحنیفه» و «شافعی» را اتفاقست . این بود سخن «ابومنصور ماتریدی» و «محمد غزالی» که گفته شد .

## فصل

بدانکه شیخ ابوجعفر طوسی میگوید که اصل این هفتاد و سه مذهب دو مذهبست مذهب نواصب و مذهب روافض زیرا که آنروز که حضرت محمد (ص) از دار فنا بدار بقا<sup>۲</sup> رفت از صحابه چهل هزار کس حاضر بودند جمله با ابوبکر بیعت کردند و او را خلیفه ساختند<sup>۳</sup> مگر هشتده<sup>۴</sup> کس از صحابه که با ابوبکر بیعت نکردند و بخلافت او راضی نبودند علی علیه السلام و هفتده<sup>۵</sup> کس دیگر پس صحابه این هفتده کس را گفتند «رفضونا» یعنی ترك کردید و از ما جدا شدید (کذا ایضاً) بدین سبب لقب ایشان روافض آمد و این هشتده کس صحابه را گفتند «نصبتهم لابی بکر بلا نص» یعنی نصب خلافت ابوبکر کردید بی آنکه در حق او نصی بود و بدینسبب لقب ایشان نواصب آمد . پس هر یکی را از این دو فرقه دو نام شد یکنام را خود بر خود نهادند و یک نام خصم بر ایشان نهاد و تمام صحابه خود را اهل ایمان و اهل سنت و جماعت گفتند و این هشتده کس ایشان را نواصب خواندند و این هشتده کس خود را اهل ایمان و شیعه گفتند و تمام صحابه ایشان را روافض خواندند - آنگاه مذهب نواصب به پنجاه و پنج فرقه شدند و مذهب روافض بهشتده فرقه گشتند جمله در آتشند الا یک فرقه بحکم لفظ نبوت که فرموده «کلهم فی النار الا واحده»<sup>۶</sup> و آن واحده از اهل نجاتند زیرا که بر مذهب مستقیم اند و مذهب مستقیم آنست که بتوحید و عدل و رسالت و امامت ایمان آورند و هر چهار را تصدیق کنند و معنی توحید آنست که یک

۱- بر علی تمام شد و اجماع صحابه ۲- بقا رحلت کردند ۳- و ابی بکر را بخلافت نشاندهند  
 ۴- هجده ۵- هفده ۶- ترك کردند و از ما جدا شدند . ۷- که فرموده : ستفرق امتی  
 علی ثلثة و سبعین فرقه کلهم فی النار الا واحده

قدیم را بیش روا ندارند و در ذات قدیم کثرت و اجزاء نگویند و او را احد حقیقی دانند بجملة جهات و بجملة اعتبارات یعنی يك قدیم گویند و آن قدیم را عالم بذات و قادر وحی بذات دانند و مانند این نه عالم بعلم و قادر به قدرت و حی بحیات که اینچنین «قدما» لازم میآیند یعنی او را صفات و صفات احوال است صفات ذات او قدیمست و غیرذات او نیست و صفات افعال حادث و غیر ذات اوست و قایم بذات او نیست و معنی عدل آنست که او را عادل دانند و ظالم نگویند یعنی خالق قبایح و معاصی و شرور نگویند و خالق افعال عباد ندانند و بنده را خالق افعال خود گویند باختیار و رسول برگزیده و فرستاده و خلیفه خداست و امام برگزیده و فرستاده و خلیفه رسول است و ارسال رسول برخدا واجبست و نصب امام هم بررسول واجب و ایشان اجلال (کذا ظاهر) اخلال) واجب نکنند و مقصود از این سخن آنست که بدانند که برخداوند واجبست که یکی از بندگان برگزیند و برسالت به بندگان فرستد تا بندگان وی را از راه مستقیم خبر کند و آن خبرکننده معصوم باشد از صغایر و کبایر تا قول وی حجت باشد و معنی نصب امام آنست که بدانند که بررسول واجبست که یکی از امتان خود بخلافت برگزیند تا بعد از وی بجای وی باشد و این خلیفه هم معصوم باشد از صغایر و کبایر تا قول وی حجت باشد و براین خلیفه هم واجبست که یکی بخلافت خود برگزیند تا هرگز روی زمین از امام خالی نباشد که بقیاس و رأی و اجتهاد خود حکمی در شریعت زیاده کردن روا نیست و اجماع امت حجت نیست مگر که در آن میان معصومی باشد و محمد رسول الله (ص) علی را برگزید و وصی و خلیفه خود گردانید و علی بعد از محمد رسول الله (ص) ازجملة انبیاء و رسولان بهتر است و باقی ائمه که فرزندان ویند هم چنین اند که اول ائمه همچون آخراست و آخرهمچون اول. اینست تمامی سخن شیخ ابو جعفر طوسی که گفته شد.

## فصل

بدانکه آنچه این سه کس از علماء شریعت گفته بودند این بود که گفته شد بی تعصب و بی تقیه و بی زیاده و نقصان اما بنزدیک محققان و دانایان این جمله تکلف است که کرده اند و اعتماد را نمیشاید از جهت آنکه دانایی میگوید که من در ولایت پارس صد مذهب یافتم که آن باین هفتاد و سه مذهب هیچ تعلق ندارد و بهیچوجه باین نمی نماید و این صد مذهب حالی موجود است و جمله از قرآن و احادیث میگویند و هر یک این چنین میگویند که : از اول قرآن تا آخراً بیان مذهب ماست اما کسی<sup>۲</sup> فهم نمیکنند پس وقتی که در ولایتی صد مذهب باشد بغیر از این هفتاد و سه مذهب نظر کن که در عالم چند مذهب بود؟ پس اگر درست شود که آن حدیث از رسول (ص) است تأویلی باید کرد<sup>۳</sup> و اگر درست نشود خبر آحاد را اعتماد نشاید و آن دانا میگوید که اصل این صد مذهب چهار مذهب است - : تناسخ و حلول و اتحاد و وحدت پس ما این چهار مذهب که اصل این صد مذهبست بیان کنیم که مردم در این چهار مذهب بسیار غلط کنند و از یکدیگر باز شناسند .

## فصل

در بیان مذهب تناسخ - بدانکه اهل تناسخ مذهب حکما دارند اما در چند مسئله بعضی از اصول و بعضی در فروع با حکما اختلاف کردند تا بدین سبب نام ایشان از اینها جداگشت .

## فصل

بدانکه مذهب تناسخ اصول و فروع بسیار دارد و تا کسی تمام اصول و فروع چیز را ضبط نکند آن چیز را چنانکه میباید نداند و تمام اصول و فروع آن مذهب را این مختصر تحمل نتواند کرد .

۱- تا آخر قرآن      ۲- اما مردم      ۳- کردن و اگر درست نشود اعتقاد را نشاید      ۴- ایشان



پس آنچه قاعده و قانون این مذهب است بطریق اختصار بیاوریم که عاقل را اینمقدار پسندیده<sup>۱</sup> (کذا - شاید : بسنده) آید .

بدانکه قواعد و قانون این مذهب شش چیز است پس هر که خواهد که اینمذهب را بداند باید که شش چیز را بداند و هر که خواهد که در این مذهب بکمال رسد باید که این شش را بداند و سه چیز را از این شش چیز حاصل کند و ملك خود گرداند چنانکه بیش برنگردد<sup>۲</sup> و از این شش چیز سه عملیست و سه علمی و آنچه عملی است بمجرد علم تمام نشود . اول معرفت «نسخ» است دوم «مسخ» است سوم حاصل کردن علوم حقیقتست . چهارم حاصل کردن اخلاق نیک است . پنجم حاصل کردن تجرد و انقطاع است از دنیا و لذات و شهوات بدنی . ششم حاصل کردن رغبت و اشتیاق است باخرت و بادراك حقایق و لذات روحانی .

## فصل

## در بیان نسخ و مسخ

بدانکه نسخ عبارت از آنست که چیزی صورتی رها کند و صورتی دیگر مانند صورت اول یا بهتر از صورت اول بگیرد : ما نسخ من آية او نسها نأت بخیر منها او مثلها<sup>۳</sup>

و مسخ عبارت از آنست که چیزی صورتی رها کند و صورتی دیگر فرود صورت اول بگیرد چون اینسقدمات معلوم کردی اکنون بدان که از نفس جزوی از عالم علوی از راه افق بواسطه نور ثوابت و سیارات بدایب کسان بمراتب و تدریج باین عالم سفلی میآید تا بخاک میرسد و خاک اسفل السافلین وی است : لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین .<sup>۴</sup> و باز از خاک بمراتب و تدریج برمیآید تا بعالم علوی رسد و بنفس کلی پیوندد و نفس کلی اعلی علیین وی است از جهت آنکه نفس کل و عقل کل در جوار

۱- پسند ۲- در ملكه خود گرداند چنانکه بیش ننگردد (۹) ۳- بفرموده ۴- نفس کل / ۵

حضرت رب العالمین است که علت اول و فاعل مطلق است .  
چنین میدانم که تمام فهم نکردی روشنتر بگویم .

## فصل

بدانکه نفس جزوی اوجی و حسیضی دارد . اوج وی فلك نهم است  
که فلك افلاك باشد و محیط عالمست و حسیض او خاك است که مرکز عالم است  
و نزولی و عروجی دارد و نزول وی آمدن ویست بخاك تنزل الملكة والروح  
و عروج او بازگشت است از این منزل بفلك الافلاك تعرج الملكة والروح و  
مدت آمدن و رفتن از هزار سال کمتر نیست و از پنجاه هزار سال زیاده نیست  
تعرج الملكة والروح الیه فی یوم کان مقداره خمسين الف سنة<sup>۲</sup> سخن دراز کشید  
و از مقصود دور افتادیم غرض از اینجمله آن بود که تا بیان نسخ و مسخ کنیم .

## فصل

بدانکه نفس جزوی چون بمنزل خلك رسد<sup>۴</sup> چندین گاه در منزل  
خاك می باشد و پرورش مییابد بسبب گشتن افلاك و انجم که دایم گرد کره  
خاك میگردد و آثار و فیض بخاك و موالیدمیرساند و مقصود از این جمله آنست  
تا نفس جزوی پرورش یابد و در این منزل خاك نام او طبیعت است باز از منزل  
خاك بمنزل نبات می آید و چندین گاه دیگر در این منزل پرورش می یابد در این  
منزل نام او «نفس طبیعی» است باز از این منزل بمنزل حیوان غیر ناطق میاید و  
چندین گاه دیگر در این منزل پرورش می یابد و در این منزل نام او «نفس حیوانی»  
است و باز از این منزل بمنزل حیوان ناطق می آید و چندین گاه دیگر در این منزل  
پرورش می یابد و نام او در این منزل «نفس انسانی» است باز از این منزل بمنزل  
افلاك میرود که عالم نفوس و عقول است اگر کمال خود حاصل کرده است در  
این منزل نام او «نفس ملکی» است . این بود مراتب «نسخ» و اگر در مقام حیوان  
ناطق کمال حاصل نکند و بمعاصی و خیانات مشغول باشد بعد از مفارقت باز

۱- قدر ۴      ۲- ۳۰۲- مدارج ۴      ۳- ۴- می آید

بمنزل حیوان غیر ناطق فرود آید و از منزل حیوان غیر ناطق باز بمنزل نبات و باز بمنزل جماد فرود آید و بقدر معاصی عذاب کشد و بسق دار خیانات قصاص یابد (کذا شاید - جنایات) این بود مراتب «مسخ» آنگاه باز بسراتب بر آید و بمنزل حیوان ناطق رسد و کمال خود حاصل کند و بعد از مفارقت بعالم خود پیوندد و اگر این نوبت دیگر کمال خود حاصل نکند بعد از مفارقت باز بسراتب فرود آید . هم چنین یکبار و دوبار و ده بار و صدبار تا آنگاه که کمال خود حاصل کند . چون کمال خود حاصل کرد بعالم خود پیوندد و این سخن بشرح در رساله معاد خواهد آمد .

## فصل

## در بیان علوم حقیقی

بدانکه اهل تناسخ میگویند که علوم حقیقی چهار چیز است : اول - معرفت نفس و آنچه تعلق بنفس دارد دوم معرفت باری تعالی که علت مطلق و مفعول اول است و تمام علل و معلولات که مراتب موجوداتست و آنچه بیاری و مراتب موجودات تعلق دارد سیم معرفت دنیا است و آنچه بدنیا تعلق دارد چهارم معرفت آخرت است و آنچه با آخرت تعلق دارد و این جمله بیرهان عقلی و دلایل قطعی باید که داند . این سه فصل که گفته شد علمی بود یعنی «نسخ و مسخ» و علوم حقیقی و این سه اصل دیدر علمی است یعنی حاصل کردن اخلاق نیک و حاصل کردن تجرد و انقطاع از دنیا و بریدن از لذات و از شهوات بدنی و حاصل کردن رغبت و اشتیاق با آخرت و با دران حدیث است روحانی .

هر که این شش چیز بداند بیرهان عقلی و دلایل قطعی است چنانچه عمل آرد یکی از ملنکه مقرب باشد و این آیه از جهت وی و این خطبات بر وی است .  
« یا ایتهای النفس المطمئنة ارجعی الی ربك راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی »

## فصل

## در بیان مذهب حلول

بدانکه اهل مذهب حلول میگویند که خدایتعالی میفرماید که : **الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح** و رسول (ص) میفرماید : «ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره» این حدیث موافقت با این آیه (ظ-و) مفسراست مر این آیه را چون خدایتعالی و تقدس همه خلائق را اول در ظلمت آفرید و هر که در ظلمت باشد هیچ نبیند و هیچ نداند باز خداوند تعالی و تقدس بفضل خود از نور خود برخلائق پیاشید تا خلائق بینا و شنوا و دانا شدند و خدای را بشناختند پس این دانایی و شنوایی و بینایی که در ماست نور اوست که او را میشناسد اینست معنی «عرفت ربی بربی و لولا فضل ربی لماعرف ربی» اینست سخن اهل حلول . چون این سخن ایشان معلوم کردی اکنون بدانکه از ایشان سؤال میکنند : چون در هر کسی نور خدای است که دانا و بینا و شنواست این دانایی و شنوایی که در ماست جزو نور خدایا کل نور خداست ؟ میگویند این دانایی و بینایی و شنوایی که در ماست نه جزو نور است و نه کل نور زیرا که نور متجزی و منقسم نیست و امکان تجزیه ندارد و محتاج مکان نه و این سخن ظاهر است و بر عاقلان پوشیده نماند از جهت آنکه نور عالم ملک که جسمست و نور مجازی است امکان تجزیه ندارد در خارج پس نور عالم ملکوت که جسم نیست و نور حقیقیست قابل تجزیه نباشد هم در ذهن و هم در خارج چون معلوم شد که نور منقسم و متجزی نیست و محتاج مکان نیست پس جزو نور خدا در ما نباشد که اگر باشد متجزی باشد و این محالست و کل نور خدا هم در ما نباشد از جهت آنکه نور خدای نامحدود و نامتناهی و محتاج مکان نیست (کذا - ظ - نامتناهی است و محتاج مکان نیست) . دیگر آنکه اگر کل نور در زید باشد عمر (کذا - ظ عمرو) از نور خالی باشد و این محالست که چیزی بی نور او موجود تواند بود . دیگر احد حقیقی را کل و



اجزاء نباشد .

پس یقین معلوم شد کہ کل و جزء نور خدای درما نیست و حقیقت این سخن آنست کہ نور خدای حد و نہایت ندارد و محیط است مر این عالم را اینست  
معنی : **الا انہم فی مریتہ من لقاء ربہم الا انہ بکل شیء محیط** و این عالم در جنب عظمت او چون خردلی است میان زمین و آسمان .

زیرا کہ محدود را با نامحدود بھیچوجہ نسبت نتوان داد و این بیچارہ بسیار کس از این طایفہ دید و سخن ایشان بتمامی شنید یکی از معتبران و داناترین ایشان را دیدم حکایت میکرد کہ روزی از روزها بوقت نماز دیگر ناگاہ حجاب از پیش چشم من برداشتند و نور خدایتعالی بر من تجلی کرد و ظاہر شد نوری دیدم کہ حد و نہایت نداشت و فوق و تحت و یمن و کران و میان نداشت و خلق عالم در آن نور چون ذرات بودند کہ در نور آفتاب باشند ولی بیچارگان در آن نور غرق بودند و از نور خبر نداشتند ہم چون ماهیان کہ در آب غرق باشند و از آب خبر ندارند و ہمہ خبر آب از یکدیگر پرسند و طلب آب کنند و آب را نبینند و ندانند و من در آن نور متحیر و حیران بودم و امکان حرکت کردن و نظر کردن بيمين و یسار نبود و امکان سخن گفتن و چیزی خوردن نبود و اگر چنانچہ آن حال دراز کشیدی در خوف هلاک بودمی تا باز من در حجاب شدم و از آن حال باز آمدم .

غرض از این سخن آن بود کہ اعتقاد آن طایفہ چنین است و این چنین حکایتها میکنند و از مکاشفہ و معاینہ خبر میدهند تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمائیم . چون نور خدا حد و نہایت ندارد و نور او را نظیر و مثال نتوان نمود اما از جهت تقریب فہم را بدانکہ نور خدایتعالی ہم چون نور آفتاب کہ از مشرق تا بمغرب گرفتہ است و ہیج خانہ از مشرق تا بمغرب نیست کہ در وی تناقض است و ہر خانہ بآن نور کہ در وی نافتہ است منور و روشن است پس باین سبب در نور کثرت مینماید و کل و اجزاء گفتہ میشود یعنی آن نور کہ از مشرق تا بمغرب گرفتہ است کل میگویند و این انوار کہ در خانہ ہر کس نافتہ است اجزاء منخوانند اما عاقلان دانند کہ یک نور بیش نیست و یک نور حقیقی کثرت و اجزاء تصور ندارد و اسم کل سیم در بیان مذهب اتحاد :

بدانکہ اہل اتحاد میگویند کہ این آیہ و احادیث کہ اہل حلول بیان میکنند درست است و ما را در آن شکی نیست و متمسک ما نیز همین است و دیگر آنکہ گفتہ اند کہ دانا و شیوا و بینا کہ در ماست خداست و نور اوست کہ او را می شناسند ہمہ راست است و ما را ہم در این خلاقی نیست و اینست معنی « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله » اما اینکہ خدا بر ابدات محیط این عالم گفتند و خلق عالم را در ذات او همچون ذرات در آفتاب گفتند خطاست . . . .

## « فصل »

بدانکه اهل اتحاد میگویند که نور خدایتعالی بمثابه نور شمعی است و خلق عالم بمثابه آینه‌ها اند اگرچه شمع یکی بیش نیست اما در هر آینه شمعی پیدا آمده است و آینه که شنوا و دانا و بینا است از این شمع است که در وی است پس اگرچه بصورت دو شمع است که مینماید و اهل حس و خیال دو شمع میدانند و میبینند اما بحقیقت هر دو یکی است و اهل دانش يك شمع میبینند و يك شمع میدانند این است سخن اهل اتحاد و این طایفه را اهل اتحاد از جهت این معنی میگویند که ایشان دو شمع را یکی میگویند شمعی که در آینه است و شمعی که در میان است .

## « فصل »

بدانکه اهل اتحاد میگویند که این سخن از جهت تقریب فهم گفته میشود و اگر نه نور خدا محسوس نیست و ضوء و شعاع ندارد باید که کسی را عکس و خیال و کثرت و اجزاء در خاطر نیفتد نور خدا کلی است و نور ما جزویست و جزویات را نهایت نیست و با آنکه جزئیات را نهایت نیست کلی متجزی و منقسم نیست و چون کلی متجزی و منقسم نباشد جزو نور در ما نباشد و کل نور هم در ما نباشد زیرا که کلی را جزء و کل نباشد و نور جزوی غیر نور کلی نباشد بلک نور جزوی عین نور کلی باشد و این سخن را جز بمثالی معلوم نشود . بدانکه انسان کلی است و جزویات انسان را نهایت نیست و با اینکه جزویات انسان را نهایت نیست متجزی و منقسم نیست و جزو انسان در زید نیست و کل انسان هم در زید نیست و زید غیر انسان نیست بلکه زید انسان است و عمرو انسان و خالد انسان الی‌مالاینتهی . این است تمامی سخن اهل اتحاد .

## « فصل »

بدانکه خلاصه سخن اهل حلول و اتحاد آنست که آنچه باطن عالمست عالم ارواح و معقول است نور خداست و نور خدا قابل تغییر و تبدیل نیست و زادت و نقصان نیست و باقی است و آنچه ظاهر عالم است که عالم اجسام محسوس است مظاهر نور خداست و مظاهر نور خدا قابل تغییر و تبدیل و زیادت و نقصان است و فانی است پس بنزدیک ایشان وجود دو باشد یکی فانی و یکی باقی یکی قدیم و یکی حادث .

— چهارم در بیان اهل مذهب وحدت :

بدانکه اهل وحدت میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست و بغیر از وجود خدایتعالی چیز دیگری موجود نیست و امکان ندارد که باشد زیرا که اگر بغیر وجود خدای چیزی دیگر موجود باشد خدای را در وجود مثل و شریک باشد و ضدوند لازم آید

وباتفاق جمله عقلا و علماء خدای را ضدوند نیست مثل وشريك فی پس لا ضد ولاند ولاشبهه ولاشريك دیگر اینکه بغیر وجود خدا چیزی دیگر اگر موجود باشد دو وجود باشد بضرورت یا متصل باشند یا منفصل وباتفاق جمله عقلا و علماء وجود خدا متصل بچیزی نیست ومنفصل از چیزی نه واگر اهل کثرت گویند که علت اتصال وانفصال جسم است و خدایتعالی جسم نیست پس باوجود آنکه وجود دیگری باشد خدایتعالی متصل بچیزی ومنفصل از چیزی نباشد جواب بدانکه اگر علت اتصال وانفصال جسم بودی میبایست که عرض متصل ومنفصل نبودى واگر علت اتصال وانفصال عرض بودی میبایستی که جسم متصل ومنفصل نبودى و در هر دو اتصال وانفصال هست پس بضرورت لازم آید که علت اتصال وانفصال چیزی باشد که میان عرض وجسم مشترك باشد و آن وجود میباشد چون بیقین معلوم شد که علت اتصال وانفصال وجود است پس اگر بغیر وجود خدا وجودی دیگر باشد بضرورت یا متصل باشد یا منفصل و وجود خدای متصل بچیزی نیست ومنفصل از چیزی نیست پس بغیر وجود خدا وجودی دیگر نباشد چون بیقین معلوم شد که وجود یکی بیش نیست ونمی شاید که دو باشد پس بضرورت لازم آید که وجود را اول باشد و آخر هم باشد که اگر باشد دو وجود لازم آید و دیگر بضرورت لازم آید که امکان ندارد که معدوم هرگز موجود گردد وموجود هرگز معدوم شود اگر امکان دارد همان دو وجود لازم آید پس آنچه موجود است همیشه موجود بوده است و پیوسته موجود خواهد بود و آنچه معدوم است همیشه معدوم بوده است و پیوسته معدوم خواهد بود وسخن دراز شد و از مقصود دور افتادم غرض از این جمله آن بود که مذاهب در عالم بسیار است.

## « فصل »

بدانکه اهل تحقیق میگویند که عدد مذاهب مختلف کسی را معلوم نباشد وجون عدد مذاهب معلوم نباشد اصول مذاهب هم معلوم نباشد اما این مقدمات معلوم است که این خلاف از آنجا پیدا آمد که مردم شنیدند از انبیاء که این موجودات را خداوندی هست پس هر کسی در هستی خداوند وصفات خداوند چیزی اعتقاد کردند چون بایکدیگر حکایت کردند جمله بر خلاف یکدیگر اعتقاد کرده بودند جمله یکدیگر را منکر شدند ودلائل گشتند بر اثبات اعتقاد خود و نفی اعتقاد دیگران و چنین گمان بردند که این جمله دلائل است بر این و درست است و آن گمان ایشان خطا بود زیرا که جمله را اعتقاد است که طریق العتقاد است چون طریق عقل دو نمیشد هفتاد و سه بلکه زیاده کم بر او باشد و این حکایت در حکایت تمام معلوم شود چنانچه هیچ شبهت نماند.

« تمثیل » بدانکه در حکایات آورده اند که شهری «...» نام داشت آن شهر جمله مذاهب بودند و حکایت پیل را شنیده بودند.....

چون عقیده واعتقاد مذهب اهل حلول را دانستی ای درویش بدانکه حق سبحانه وتعالی را هیچیک از این اشخاص اهل مذاهب مختلفه آنچنان که

هست ندانسته‌اند و نیافته نهایتش اینقدر دانسته‌اند که ماورای موجودات ظاهر ذاتی است که آفریدگار زمین و زمانست و وجود آفرینش بوجود او قایمست هر کس بحسب وهم و قیاس علی قدر حال فکری و خیالی کرده‌اند و حرفی چند در باب شناخت او گفته‌اند و دلیلی چند عقلی و نقلی موافق خیالات خود پیدا کرده اما این حکایت بآن میماند که شخصی را بولایت کوران گذر افتاد و حرف پیل و اعضای پیل را جدا جدا در هر محله از آن ولایت نقل کرد و مردم آن ولایت چون هر گز بینایی نداشته‌اند و این قسم حکایات غریبه نشنیده متعجب گردیدند و مردم هر محله یکی از میان خود که عاقل تر و داناتر از آن جماعت بود اختیار کرده و بتحقیق کردن قصه پیل فرستادند. ایشان چون بنزدیک صاحب فیل رسیدند هر کدام جدا جدا چون میرسیدند اخبار پیل را مختلف می‌شنیدند و هر کدام از آن شنیده معنی می‌فهمیدند تا آنکه اینقدر دانستند که باین شنیدن کشف این معنی نمیتوان نمود. اراده آن کردند که پیل را ببینند چون بعد از کوشش بسیار فیل را دیدند هر یک دست بیک عضو او رسانیده چیزی از لمس آن عضو فهمیدند یکی دست بر کفل<sup>۱</sup> پیل رسانیده آنرا به «سپر» تشبیه کرد دیگری دهن<sup>۲</sup> بر سر<sup>۲</sup> او رسانیده آنرا به «عمود» تشبیه نمود دیگری دست بر پای وی رسانیده آنرا به «عماد» تشبیه کرد و یکی دست بر پشت او رسانیده آنرا به «تخت» تشبیه کرد و همچنین هر کدام آنچه از پیل شنیده و بلمس دیده بودند بچیزی تشبیه کردند و چون هر کدام بشهر خود آمدند و بمحله‌ها باز گشتند حکایت آنچه دیده بودند کردند یکی در محله خود گفت که پیل همچون سپری بود و دیگری در محله خود گفت که پیل همچون عمودی بود و دیگری در محله خود گفت که پیل چون عمادی بود و دیگری گفت که پیل چون تختی بود و اهل هر محله آنچه شنیده اعتقاد کردند و چون سخن جمله بیکدیگر رسید<sup>۳</sup> برخلاف یکدیگر گفته بودند جمله یکدیگر را منکر شدند و دلیل گفتن آغاز کردند: هر یکی بر اثبات اعتقاد خود و نفی اثبات (کذا - شاید: اعتقاد) دیگران و آن دلیل را دلیل عقلی و نقلی نامیدند<sup>۴</sup> یکی گفت که نقل میکنند

۱- گوش ۲- خرطوم ۳- همه برخلاف ۴- نام نهادند

که پیل را در روز جنگ در پیش لشکر میدارند پس هر آینه باید که پیل چون سپری باشد و دیگری گفت که نقل میکنند که پیل در روز جنگ خود را بر لشکر خصم میزند و لشکر خصم را بدین سبب میشکند<sup>۱</sup> پس باید که پیل چون عمودی باشد و دیگری گفت نقل میکنند که پیل هزار من بار زیاده<sup>۲</sup> بر میدارد و زحمتی بوی نمیرسد پس باید که پیل چون عمادی باشد دیگری گفت نقل میکنند که چندین کس مرفه و آسوده<sup>۳</sup> بر پیل مینشینند پس باید که پیل همچون تختی باشد<sup>۴</sup> . اکنون تو با خود اندیشه کن که ایشان بدین دلایل هرگز بدلول که پیل است رسند یا نی و باین ترتیب مقدمات هرگز نتیجه راست یابند یا نی و عاقلان دانند که هر چند این نوع سخنان بیشتر گویند از معرفت پیل دورتر افتند و هرگز بدلول که پیل است نرسند و این اختلاف هرگز از میان ایشان بر نخیزد بلکه هر چند که آید<sup>۵</sup> زیاده شود .

## فصل

بدانکه چون عنایت حق در رسد و یکی از میان ایشان بینا شود و پیل را چنانکه پیل است ببیند و بداند و با ایشان گوید که این چه شما از پیل حکایت میکنید چیزی از پیل دانسته‌اید و باقی دیگر ندانسته‌اید مرا خداوند تعالی بینا گردانید پیل را چنانکه پیل است دیده و دانستم سخن بینا را باور نکنند و گویند اینکه تو میگویی که مرا خدا بینا کرده ترا خیال است و دماغ تو خلل کرده است و دیوانگی زحمت میدهد و اگر بینا ماییم (کذافی الاصل) و کسی سخن بینا را قبول نکند مگر اندکی : **و قلیل من عبادی الشکور** باقی برهسان جهل مرکب اصرار کنند و از آن برنگردند و آنکه از میان ایشان سخن بینا شنود و قبول کنند و موافقت بینا کند او را ملحد و کافر نام نهند و **یس الخیر کالمعایبه** اکنون پس مذاهب مختلف را همچنین میدان که شنیدی که این موجودات را خداوند آفریند و هر یک در ذات و صفات خداوند چیزی اعتقاد کردند چون بایکدیگر حکایت

۱- لشکر خصم بدین سبب شکسته می‌شود ۲- و زیاده ۳- آسوده ۴- آسوده ۵- آید  
۶- و ترا دماغ خلل کرده است ۷- ۱۳ ۸- ۱۱ ۹- ۱۰



کردند جمله برخلاف یکدیگر اعتقاد کرده بودند جمله یکدیگر را منکر شدند و دلیل گفتن آغاز کردند و در این معنی کاغذها سیاه کردند و کتابخانه‌ها<sup>۱</sup> پر کردند و قرآن و احادیث را آنچه موافق اعتقاد ایشان بود تأویل کردند و با اعتقاد خود راست کردند و هر چه را تأویل نتوانستند کرد آنرا «متشابه» نام نهادند و گفتند: ما یعلم تأویله الا الله<sup>۲</sup> و بر اینجا وقف لازم کردند و از: و الراسخون فی العلم<sup>۳</sup> ابتدا کردند. میبایست که اعتقاد خود را بر قرآن و احادیث راست کردند ایشان بر عکس کردند پس هر که از انصاف<sup>۴</sup> تأمل کند و تقلید و تعصب را بگذارد یقین داند که این جمله اعتقادات که دارند نه بدلیل نقلی و نه بدلیل عقلی درست است زیرا که دلایل نقلی و عقلی مقتضی يك اعتقاد بیش نباشد پس اعتقاد جمله بدلا یلست<sup>۵</sup> و جمله مقلدند و از مقلد کی روا باشد که دیگری را گوید که او گمراه و کافر است زیرا که در نادانی همه برابرند و از یکدیگر قبل الدلیل اولی نیستند.

## فصل

بدان ای درویش که هر که در چنین وقت افتد که اعتقادات بسیار و اختلافات بیشمار باشد و در آن شهر و در آن ولایت دانایی نباشد مذهب مستقیم آنست که دوازده چیز حرفت خود سازد که این دوازده حرفت دانایانست و سبب نور و هدایتست:

اول - آنکه با نیکان صحبت دارد.

دوم - آنکه فرمانبرداری ایشان کند.

سیم - آنکه از خدای راضی شود.

چهارم - آنکه با خلق خدای صلح کند.

پنجم - آنکه آزار بخلق خدای نرساند.

ششم - آنکه اگر تواند راحت رساند.

این شش چیزست = التعظیم<sup>۶</sup> لامر الله و الشفقة علی خلق الله.

۱- کتب خانه‌ها و جمله مقلدانند

۲- آل عمران ۶

۳- از سر انصاف

۴- منای التعظیم

۵- پس اعتقاد جمله بلا دلیل است

ہفتم - آنکہ متقی و پرهیز کار باشد و حلال و حرام داند .  
 ہشتم - آنکہ ترك طمع و حرص کند .  
 نهم - آنکہ باہیچکس سخن نگوید مگر بضرورت و ہرگز بخود گسان  
 دانایی نبرد .  
 دهم - آنکہ اخلاق نیک حاصل کند .  
 یازدہم - آنکہ پیوستہ بریاضات و مجاہدات مشغول باشد .  
 دوازدہم - بی دعوی باشد و ہمیشہ نیازمند بود .  
 کہ اصل جملہ سعادات و تخم ہسہ درجات این دوازدہ چیزست . درہر کہ این  
 دوازدہ چیز باشد مردی از مردان خداست و سالک حقست و درہر کہ اینہا نباشد  
 اگر صورت عوام دارد و درلباس عوام است حیوانی است بلکہ از حیوان فرودتر  
 اولئك كالانعام بلہم اضل<sup>۱</sup> و اگر صورت خواص دارد و درلباس عوام است (کذا  
 فی الاصل - شاید : خواص است) دیوی است گسراہ کنندہ مردم الخناس الذی  
 یوسوس فی صدور الناس من الجنة والناس<sup>۲</sup>

## فصل

## در بیان نصیحت

ای درویش بر تو باد کہ از سہ طریق یک طریق پیش گیری - اول - اگر  
 استعداد و قوت آن داری کہ دانا و محقق شوی و بدلائل قطعی و برہان عقلی  
 مذہب مستقیم را ازین میان مذاہب مختلف بیرون آری میان در بند کاری کن  
 کہ از تقلید کاری بر نیاید و از گفتن : انا وجدنا آباءنا علی امة وانا علی آثارہم  
 مقتدون<sup>۳</sup> چیزی نگشاید و اگر استعداد و قوت این نداری دانایی از دانیان و محققین  
 از محققان<sup>۴</sup> طلب کن و عذر میار کہ نمی یابم کہ جویندہ یا بندہ است و جویدہ است  
 مدہ کہ درین زمان ما مردان خدا نیستند کہ عالم خالی از ایشان نباشد و چون یافتی  
 نگاہ دار و خدمت اورا غنیست شمار و صحبت اورا سر ہسہ نعمتہا دان و خود را

۱ - و پرهیزکار و حلال حوار بود  
 ۲ - اے-راف ۱۱۹  
 ۳ - اناس ۴  
 ۴ - زجر ۱۰۳  
 ۵ - و مردی از مردان

بوی تسلیم کن و وجود خود را از خود و رای خود خالی ساز و باطن خود را از وی و ارادت وی و محبت وی پرگردان و هر چند که ترا از خود دور کند و از در خود براند که ایشان را اختلاط هر کس و صحبت هر کس تحمل نباشد<sup>۱</sup> ملازم در وی باش و جهد کن که چنان شوی که نتواند که ترا قبول نکند چون مقبول وی شدی راه راست یافتی و از اهل نجات گشتی . ای درویش مراد من از این دانا و محقق نه این علمای بی عمل و نه این مشایخ بی تقوایند اگر (کذا - ظ - که) خود را بعلمای و مشایخ مانند کرده که ایشان هزار بار از تو مقلدتر و گمراه تر و از خدایتعالی دورترند . با وجود دوری خود را نزدیک میدانند و از غایت جهل و تاریکی خود را دانا و با نور شناسند و هر نوبت که این آیه را بخوانند که **او کظلمات فی بحر لجی یغشیه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض<sup>۲</sup>** بولایت خطا و هندوستان حوالت کنند و هرگز بخود این گمان نبرند و هر آینه باید که چنین باشد که علامت جهل مرکب اینست<sup>۳</sup> . رباعی :

قومی بخیال در غرور افتادند	وز غایت جهل در سرور افتادند
معلوم شود چو پرده‌ها بردارند	کن کوی تو دور دور دور افتادند

ای درویش این دانا و محقق را در مساجد بر منابر و عظ و تذکیر نیابی<sup>۴</sup> و در مدارس بر بساط تدریس و منصب در میان اهل کتاب و بت پرستان نیابی و در خانقاه بر سر سجاده در میان اهل خیال و خود پرستان نیابی<sup>۵</sup> . الا از هزار کس یک کس در این سه موضع خدای شناس و محقق باشد و از جهت خدای کاری کند ای درویش دانا و محقق و مردان خدای در زیر قباها باشند که آن قباها حارس و دور باش ایشان باشد و حصار و سلاح ایشان گردد و سبب نزاهت و طهارت وی باشد آن نه قبه بود آن مکر و حيله شیطان باشد . ای درویش ظاهر ایشان همچون ظاهر عوام باشد و باطن چون باطن خواص ایشان پیشوایی و مقتدایی بخود راه ندهند و دعوی سری و سروری نکنند هر کس بکسبی و کاری بقدر

۱- و از در خود را اندر که ایشان احتیاط هر کسی کنند و صحبت هر کس تحمل نتواند کرد ۲- نور-۴۰  
 ۳- و آن عزیز از سر همین نظر گفته است ۴- و تذکر و در میان اهل نفاق و دنیا پرستان نیابی  
 ۵- نسخه آستانه از اینجا تا آخر «فزت برب الکعبه» در صفحه بعد را فاقد است

حاجت خود مشغول باشند و تعیش ایشان بکسب ایشان باشد و از مال پادشاهان و ظالمان گریزان باشند و در کسب طلب زیادتى نکوشند و اگر بی سعی و کوشش ایشان زیاده از حاجت ایشان حاصل شود ایثار کنند پیری و عیال را بهانه ساخته ذخیره نکنند باقى بذکر و فکر مشغول باشند و بیشتر اوقات بعزالت و خلوت گذرانند و اختلاط اهل دنیا دوست ندارند و مجالست ارباب مناصب دشمن دارند و اگر میسر شود بصحبت عزیزان و مشاهده درویشان روزگار گذرانند و بمحافظت و مراقبه احوال و اقوال یکدیگر روز را شب و شب را بروز رسانند و انتظار مرگ کشند تا ازین شهر پرغوغا و ازین دریای پرامواج و ازین عالم پر حوادث که نامش قالب انسانیت خلاص یابند چنانکه امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود (فزت برب الكعبة) .<sup>۱</sup> و اگر چنانچه<sup>۲</sup> این هر دو طریق که گفته شد نمیتوانی کرد این طریق سیم که فرموده همه است پیش گیر که هم بطریق نجات است و آن دو ازده چیز را که يك نوبت گفته شد حرفت خود ساز ای درویش یقین بدان که در جمله ادیان و مذاهب صحبت نیکان و فرمانبرداری ایشان و راحت رسانیدن همه کس طاعتست و از خدای راضی بودن و با خلق خدای صلح کردن و اخلاق نیک بهشت است و صحبت بدان و فرمانبرداری ایشان و آزار رسانیدن معصیت است و از خدای ناراضی بودن و نکوهش خلق خدای کردن و اخلاق بد دوزخست . ای درویش بر تو باد که ازین سه طریق که گفته شد هر کدام که میدانی و میتوانی پیش گیر که بغیر ازین سه طریق ، طریق دیگر بخدا نیست .

تمام شد فاتحة الكتاب بتوفیق الله و من فضله و نصح طوله .

۱ - انتهای قسمت ساقط شده از نسخه اسنانه ۲ - این دو طریق

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين رساله اول از كتاب (كشف الحقائق) در بيان وجود و آنچه تعلق بوجود دارد

بدانکه معرفت وجود مطلق بدیهی است . ودانستن او محتاج بحدود و تعریف نیست از جهت آنکه بضرورت هریکی میدانیم که موجودیم و دیگر آنکه بضرورت میدانیم که الشیئی الواحد اما ان یکون واما ان لایکون و تصور سابق است بر تصدیق پس هر وقت که معرفت وجودی معین بدیهی باشد معرفت وجود مطلق هم بدیهی باشد و اگر نه لازم آید که معرفت مجموع بدیهی باشد و معرفت اجزای آن مجموع کسبی بود و این محالست. دیگر آنکه حیوانات و اطفال باماشریکند در تفرقه کردن میان وجود و عدم اول (کذا) تا چیزی را ندانند تفرقه میان وی و میان غیر وی محال بود و میان وجود و عدم تفرقه میکنند پس بضرورت معلوم شود که اول وجود و عدم را شناخته اند و آنگاه میان هر دو تفرقه میکنند پس معرفت وجود و عدم مطلق بدیهی باشد و محتاج بحدود و تعریف نباشد یا خود او را حد و تعریف نیست از جهت آنکه لفظ عامتر و مشهورتر از وجود نیست تا وجود را بآن تعریف کنند یعنی ایا ماکان وجود مطلق را تعریف نیست .

فصل

بدانکه از ابوعلی سینا سؤال کردند که وجود چیست ؟ گفت : شیئی



قابل الاشارة (کذا - ظ للاشارة) فهو موجود از جهت آنکه اشارت را وجود شرطست یا در ذهن یا در خارج و از شاه اولیا ء امیر المؤمنین علی علیه السلام سؤال کردند که وجود چیست؟ گفت: بغیر وجود چیست.

ای درویش هر که طلب وجود میکند بآن میماند که در حکایت آمده است که ماهیان روزی در دریا جمع شدند و گفتند که ما چندین گاهست که حکایت آب و صفات آب میشنویم و میگویند که هستی و حیات ما در آبست و بی آب حیات و بقای ما محالست بلکه حیات جمله چیزها از آبست و ما هرگز آب را ندیدیم و ندانستیم که کجاست اکنون بر ما لازمست که دانایی طلب کنیم تا آب را بما نماید یا بتحقیق خبری بدهد که در کدام اقلیست تا اگر ممکن باشد بآن اقلیم رویم و آبرای ببینیم. چون بخدمت دانا رسیدند و طلب آب کردند دانا فرمود:

ای در طلب گره گشایی مرده

با وصل بزاده از جدایی مرده

ای بر لب بحر تشنه در خواب شده

وی بر سر گنج از گدایی مرده

و این از آنجهت بود که ماهیان بغیر آب چیز دیگر ندیده بودند لاجرم آب میدیدند و نمیدانستند که چیزها باضداداً روشن و هویدا گردد و از اینجا گفته که «النعمة اذا فقدت عرفت» تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمایم.

### فصل

### در بیان اقسام وجود

بدانکه هر چیز را که قسمت کنند باعتبار صفات آنچیز قسمت کنند و باعتبار صفات خود هم قسمت کنند مثلاً چنانکه وجود باعتبار صفات خود در قسمت اول بردو قسمت: قدیمست یا حادث و وجود باعتبار ما در قسمت اول برچار قسمت: در خارجست یا در ذهنست یا در لفظ یا در کتاب و دیگر بدانکه هر چیز را که قسمت کنند باعتبار یکجهت قسمت کنند و شاید که باعتبار جهات

مختلف هم قسمت کنند مثلا چنانکه وجود از اینجهت که اول دارد یا ندارد بردو قسمت قدیمست یا حادث و ازین جهت که اجزا دارد یا ندارد هم بردو قسمت: بسیطست یا مرکب و ازین جهت (کذا - ظ - که) قائم بخودست یا بغیر هم بردو قسمت: جوهرست یا عرض و دیگر بدانکه هرچیز را که قسمت کنند شاید که آن چیز را یکنواخت قسمت کنند و شاید که دو نوبت و شاید که سه نوبت و شاید که چهار نوبت مثلا چنانکه وجود در قسمت اول جوهرست یا عرض باز جوهر در قسم دوم صورتست یا ماده یا جسم یا نفس یا عقل باز نفس در قسم سیم یا طبیعیت یا حیوانی یا انسانی یا فلکی باز نفس انسانی در قسم چهارم چندین افراد دارد. تا سخن دراز نشود و از مقصد دور نمائیم.

چون وجود باعتبار صفات خود در قسمت اول بردو قسمت عدم هم بردو قسمت از جهت آنکه عدم در مقابله وجودست. بدانکه گفته شد که وجود باعتبار صفات ما در قسمت اول بر چهار قسم است از جهت آنکه معلوم در قسمت اول بردو قسمت موجود یا معدوم و موجود یا در خارج باشد یا در ذهن یا در لفظ یا در کتابت و شاید که یک چیز هم در خارج هم در ذهن و هم در لفظ و هم در کتابت موجود باشد مثلا چنانکه آتش اما آتش ذهنی و آتش لفظی و آتش کتابتی حقیقت آتش نیستند اما بطریق مجاز اینها همه را آتش گویند از آن جهت که دلالت دارند بر آتش و حکما میگویند که آتش ذهنی را دلالت بر آتش خارجی است و آتش لفظی را دلالت بر آتش ذهنی است و آتش کتابتی را دلالت بر آتش لفظیست یعنی کتابت را جز بر لفظ دلالت نیست و لفظ را جز بر ذهن دلالت نیست و ذهن را جز بر خارج از جهت آنکه حکمت در وجود کتابتی آنست تا وجود لفظی معلوم شود که اگر آنچه در لفظ منست ترا معلوم بودی حاجت بکتابت من نبود و حکمت در وجود لفظی آنست تا وجود ذهنی معلوم شود که اگر آنچه در خارج است بی وجود ذهنی مرا معلوم شدی حاجت بوجود ذهنی نبود و چون وجود باعتبار صفات ما در قسمت اول چهار قسم آمد عدم نیز چهار قسم باشد.<sup>۱</sup>

## فصل

بدانکه بنزدیک اهل شریعت میان وجود و عدم واسطه نیست یا وجود است یا عدم و ممکنست که عدم صرف بر جرح موجود شود و ممکنست که موجود بر جرح عدم صرف شود. گاه وجود را بر عدم ترجیح کنند و گاه عدم را بر وجود ترجیح کنند.

## فصل

بدانکه بنزدیک اهل حکمت میان وجود و عدم واسطه است و آن ماهیت است و ماهیت غیر وجود و عدم است و این صفات مر ماهیات و کلیات را بواسطه مواد پیدا می آید و ماهیات کل اشیاء قدیم است زیرا که ماهیات کل اشیاء در علم باری بود زیرا که محالست که چیزی که در علم باری مفروض و مقدور نباشد بوجود آید همچنان که محالست که مکتوبی که در ذهن کاتب مفروض نباشد ظاهر شود و نقشی که در ذهن نقاش مقدور نباشد بظهور آید و سرایی که در ذهن استاد بنا مفروض نباشد بوجود آید پس ماهیات کل اشیاء قدیم باشد که اگر ماهیات حادث باشد باری تعالی و تقدس محل حوادث باشد و این محالست آنچه عوام اهل حکمت اند اینچنین مطلقاً گفته اند اما آنچه خواص ایشانند اینچنین میگویند که ماهیات کلی قدیمند و غیر وجود و عدمند و غیر وحدت و غیر کثرتند و ماهیات جزوی حادثند و از اینجا گفته اند که حضرت باری عالم بر کلیات است نه جزئیات.

و دیگر بدان که اهل حکمت میگویند که محالست که در عالم وجود بر جرح موجود شود و محالست که موجود بر جرح معنیه موجود شود پس ماهیات که موجود بالقوه اند بر جرح از قوت بفعل میآیند و بر جرح از قوت بقوت میروند و معنی کون و فساد و حیات و سنان اینست.

پس موجوداتی که کون و فساد را بینشان راه نیست همیشه بوده اند

و همیشه خواهند بود و موجوداتی که کون و فساد را بایشان راه هست بمرجح از قوت بفعل می آیند و باز بمرجح از فعل بقوت میروند .

## فصل

بدانکه بنزدیک اهل وحدت میان وجود و عدم واسطه نیست یا وجودست یا عدم از جهت آنکه وجود با عدم تقیضانند و در تقیضان باتفاق واسطه نیست یعنی میان وجود و عدم منافات است پس وجود با عدم ضدان باشند یا تقیضان یا ملکه و عدم و نمیشاید که ضدان باشند از جهت آنکه بین الضدین اجتماع نیست در یک چیز در یکزمان اما ارتفاع هست از یکچیز در یکزمان و میان وجود و عدم اجتماع نیست و ارتفاع هم نیست باتمام شرایطی که دارند و دیگر آنکه ضدان بین الوجودین باشند نه بین المختلفین یعنی ضد میان دو وجود باشد نه میان وجود و لا وجود و مراد ایشان از عدم لا وجودست (کذا - شاید = از لا وجود عدم است) .

## فصل

## در بیان صورت و ماده و جسم و شکل

بدانکه اهل حکمت میگویند که وجود در قسمت اول بردو قسمت: واجب یا ممکن از جهت آنکه هر وجودی که باشد از این خالی نباشد که یا در هستی خود محتاج بغير باشد : وهو الممكن یا نباشد : وهو الواجب باز ممکن بردو قسمت: جوهر یا عرض از جهت آنکه هر ممکن که باشد از این خالی نباشد که یا موجود فی موضع باشد : وهو العرض و یا موجود لافی موضع باشد : و هو الجوهر باز جوهر بر پنج قسمت: صورت یا ماده یا جسم یا نفس یا عقل از جهت آنکه هر جوهری که باشد از این خالی نباشد که : یا حال باشد و هو الصورة یا محل وهو المادة یا مرکب باشد و هو الجسم یا نه حال و محل و نه مرکب باشد و این ازدو حال بیرون نباشد یا متعلق باشد بماده تعلق التدبیر و التصرف وهو النفس یا نباشد وهو العقل چنین دانم که تمام فهم نکردی روشنتر بگویم .

## فصل

بدانکه صورت اسمی مشترکست و جسم نیز چنان از جهت آنکه صورت را بر چند معنی اطلاق میکنند و آنچه اختیار خواص است از اهل حکمت آنست که صورت دو قسم است یکقسم از اقسام جوهر است و یکقسم از اقسام عرض اول را صورت حقیقی و دوم را صورت مقداری و اول را صورت ثابت و دوم را صورت مشترك گویند . و جسم را هم بر چند معنی اطلاق میکنند اما آنچه اختیار خواص اهل حکمتست آنست که جسم را بر دو معنی اطلاق میکنند یکی بر چیزیکه تمام آنچیز متصل و محدود باشد و مسح بود بالقوة در ابعاد ثلثه و یکی بر صورتی که مسکن بود در آن صورت بعد معین یا ابعاد ثلثه تقدیر کردن و اگر چه تمام آن چیز مسح و محدود نباشد پس در حد اول اقل آنکه جسم بروی اطلاق کنند هشت جوهر باید که باشد و اکثر آنکه جسم بر او اطلاق کنند باید که محدود و متناهی باشد که نامتناهی را جسم نگویند از جهت آنکه محدود و مسح نباشد و در حد دوم اقل آنکه جسم بروی اطلاق توان کرد دو جوهر باید که باشد صورت و ماده و اکثر آنرا حد و نهایت شرط نیست بلکه اقسام عالم نامتناهی باشد هر جزوی از اجزای عالم را جسم گویند و مجسوع را هم جسم گویند .

## فصل

چون دانستی که صورت دو قسم است یکقسم آنست که وجود جسم بویست<sup>۱</sup> و آن صورت را صورت حقیقی گویند و یکقسم آنست که وجود هر جسم<sup>۲</sup> است و آنرا صورت مقداری گویند اکنون بدان که اگر مقدار ریخت جهت قابل قسست باشد آنرا «خط» گویند و اگر از دو جهت آنرا «سطح» گویند و اگر از سه جهت آنرا «ثخن» خوانند و این هر سه را اشکال ثلثه خوانند و ابعاد ثلثه هم گویند و هر جا که شکل باشد بعدهم باشد اما شاید که

۱ - و قوام جسم بوی ۲ - و قوام وی جسم



بعد باشد و شکل نباشد از جهت آنکه بعد عام تر است از شکل زیرا که شکل هیئتی است مقداری که او را حد و حدود نباشد بالفعل و بعد هیئتی باشد مقداری که او را حد یا حدود باشد یا بفرض<sup>۱</sup> یا بالفعل. همچنین که اشکال را با ابعاد دانستی خط و سطح و ثخن با طول و عرض و عمق را هم بدان. سخن دراز شد و از مقصود دور افتادیم. مقصود آن بود که صورت اول را صورت حقیقی و ثابت میگویند و صورت دوم را صورت مقداری و متغیر میخوانند و صورت اول را معقول و صورت دوم را محسوس میگویند و این سخن ترا جز بمثالی معلوم نشود.

## فصل ۲

بدان که موم صورت حقیقی دارد و صورت مقداری هم دارد و صورت حقیقی موم آنست که موم بوی مومست و قوام موم بوی است و آن حقیقت موم است یعنی جسم موم مرکبست از دو چیز یکی صورت و یکی ماده و ماده صورت بسیار چیزها داشت اما صورت مومی او را خاص کرد. پس موم که موم شد بصورت مومی موم شد و صورت مقداری موم ابعاد و اشکال موم است پس اگر موم را دراز یا کوتاه کنند و اگر پهن و باریک کنند در صورت حقیقی موم هیچ تغییر و تبدیل نباشد در صورت مقداری موم باشد. و دیگر بدانکه انسان صورت حقیقی دارد و صورت مقداری هم دارد و صورت حقیقی انسان آنست که انسان بآن انسان است و قوام انسان بوی است و آن حقیقت انسان است و صورت مقداری هم دارد و آن اشکال و ابعاد خاص بانسانست پس اگر انسان دراز شود یا کوتاه گردد و اگر راست یا منحنی باشد هیچ تغییر و تبدیل در صورت حقیقی انسان نباشد و تغییر و تبدیل در صورت مقداری باشد.

## فصل

بدانکه در اول این باب گفته شد که جوهر موجود لافی موضعست<sup>۲</sup>

۱ - بالمرض ۲ - تمثیل ۳ - لافی موضوع است

و عرض موجود فی موضعست<sup>۱</sup> اکنون بدان که موضوع دیگر است و محل دیگر زیرا که محل عامست و موضع خاص یعنی هر چیز که حال شود در چیزی از سه حال بیرون نباشد یا حال سبب وجود محل باشد یا محل سبب وجود حال یا نه حال سبب وجود محل و نه محل سبب وجود حال و در این هر سه جای حال و محل گویند اما اگر حال سبب وجود محل باشد حال را صورت و محل را ماده گویند و اگر محل سبب وجود حال باشد حال را عرض و محل را موضوع خوانند و مراد ما از حلول در این موضع اختصاص چیزی است بچیزی .

## فصل

بدانکه آنچه محققان اهل حکمت اند میگویند که جوهر هیولی دو نام دارد هیولی و ماده و جوهر صورت هم دو نام دارد صورت و نفس هر یکی از این دو نام بوقتی مخصوصند تا مادام که جوهر صورت بجوهر هیولی نیوسته است نام یکی هیولی و نام یکی صورت است و چون جوهر صورت بجوهر هیولی پیوست و جسم پیدا آمد نام یکی ماده و نام یکی نفس است و این نفس را در مرتبه عناصر طبیعت و در مرتبه نبات نفس طبیعی و در مرتبه حیوان نفس حیوانی و در مرتبه انسان نفس انسانی و در مرتبه ملك نفس ملکی میگویند و این جوهر را نفس از جهت آن گویند که کمال و حرکت جسم از وی است و صورت از جهت آن گویند که امتیاز اجناس از یکدیگر بویست و این جوهر را نامهای بسیار است که هر یکی بجای خود گفته شود و اشکال و ابعاد را که صورت مقداری گفتند بهین معنی گفتند که امتیاز افراد از یکدیگر بویست و امتیاز انواع بصورت حقیقیست و بصورت مقداری نیز هست .

## فصل

در بیان ذات و وجه و نفس و در بیان صفت و اسم و در بیان آنکه صفات در مرتبه ذات است و اسامی در مرتبه وجه است

بدانکه اهل شریعت در تحصیل این معانی شروع نکرده اند و جد و سعی

زیاده ننموده اند لاجرم وجود و ذات و نفس و وجه در حق خداوند بیک معنی اطلاق کرده اند و میکنند و علم و قدرت و ارادت و سماع و بصر و کلام و مانند این را صفات میگویند و عالم و قادر و سمیع و بصیر و متکلم را اسما صفات میخوانند اسم «الله» را میگویند اسم ذات است و باقی جمله اسم صفات .

## فصل

بدانکه آنچه عوام اهل حکمتند میگویند که هر چیز که تصور وی بی تصور غیر ممکنست آن ذات است و هر چیز که تصور وی بیتصور غیر ممکن نیست آن صفات است و «الله» اسم ذات است و وجه اسم جمله اسامی و صفات است .

## فصل

بدانکه آنچه خواص اهل حکمتند گفته اند و بر آنند که ماهیت هر چیز ذات آن چیزست و وجود هر چیز وجه آن چیز و صفات در مرتبه ماهیتست و اسامی در مرتبه وجودست و ماهیت را باضافات و اعتبارات نامهای دیگر نهاده اند : وجود ذهنی و وجود عقلی و موجودات بالقوه و الذات و مانند این گفته اند و وجود را هم باضافات و اعتبارات نامهای دیگر نهاده اند : وجود خارجی و وجود حسی و موجود بالعقل (کذا - ظ : بالفعل) و وجه و مانند این خوانده اند و این جمله تسمیه است نه صفاتست و نه اسامی زیرا که صفات قابلیت و استعداد هر چیزی است و اسامی نشان و علامت هر چیزی که بآن چیز همراهست و عین مساست نه نشان و علاماتی که دیگران بروی نهند که آن نشان و علامت مجازی باشد و غیر مسمی بود پس قابلیت و استعداد هر چیز صفات آن چیز آمد و نشان و علامت حقیقی هر چیز اسامی آن چیز آمد و نشان و علامت هر چیز که دیگران بروی نهند تسمیه آن چیز آمد پس تسمیه مشترك آمد میان مرتبه ذات و مرتبه وجه و صفات مخصوص آمد بمرتبه وجه و این سخن ترا جز بمثالی معلوم نشود :

۱ - بدانکه آنچه عوام اهل حکمت میگویند

بدانکه ماهیت انسان ذات انسانست ووجود انسان وجه انسان وآن قابلیت بینایی وشنوایی ودانایی وحرقت<sup>۱</sup> باریک وصنعتهای لطیف که درماهیت انسانی موجود بود صفات انسانست واین بینایی وشنوایی ودانایی وحرقتهای دشوار وصنعتهای لطیف که دروجود انسان بالفعل موجودست اسامی انسانست وچنین که درعالم صغیر دانستی درعالم کبیرهم چنین میدان یعنی ماهیت عالم ذات عالم است ووجود عالم وجه عالم است واول چیزی که ازمرتبہ ماهیت بوجود رسید عقل کل بود اینست معنی : «ماخلق الله العقل» (کذا - ظ - اول ماخلق الله العقل) آنگاه بواسطه عقل کل چیزها پدید آمد اینست معنی «ن و القلم و مایطرون<sup>۲</sup>»

## فصل

چون دانستی که بنزدیک اهل حکمت وجود بی ماهیت امکان ندارد ودیگر دانستی که ماهیت غیروجودست وسابقست برووجود اکنون بدان که اهل حکمت دروجود باری تعالی وتققدس خلاف کرده اند بعضی گفته اند که باری ماهیت دارد ووجود هم دارد که وجود بی ماهیت امکان ندارد وبعضی گفته اند که باری ماهیت دارد اماوجود ندارد تاکثرت واجزا لازم بیاید وبعضی گفته اند ماهیت باری عین وجود باریست وسابق برووجود باری نیست تاکثرت واجزاء لازم نیاید. چون اینسقدمات معلوم کردی بدانکه نزد اهل حکمت هر که خدای را صفات واسامی میگوید ماهیت ووجود گفته باشد وازاینجا قرین واجزاء لازم آید اینست معنی : «فمن وصف الله (سبحانه) فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله» وهر که خدای تعالی وتققدس را اسامی میگوید وصفات نمیگوید وجود گفته باشد بی ماهیت وازاینجا توحید وتفرد لازم میآید اینست معنی : «قل ادعوا لله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسی»

## فصل

بدانکه اهل وحدت میگویند که هرچیز که درعالم موجود است اورا

۱- د حرفهای ۲- قلم ۱ ۳- اسراء ۱۱۰

سه مرتبه و دو صورت است مرتبه ذات و مرتبه وجه و مرتبه نفس و صورت جامعه و صورت متفرقه از جهت آنکه هر چیز که باشد ازین خالی نباشد که در مقامی باشد که هر چه امکان میدارد که در آن چیز ظاهر شود در آن مقام جمله در وی بقوت موجود باشد همچون بیضه و نطفه و حبه و این مقام را مرتبه ذات میگویند و صورت این مرتبه را صورت جامعه میخوانند و یا در مقامی بود که هر چه امکان میداشت در آن چیز ظاهر شود در آن مقام جمله بالفعل موجود باشد همچون انسان کل (کذا - ظ - کامل) درخت کامل و این مقام را مرتبه وجه گویند و صورت این مرتبه را صورت متفرقه میخوانند و امتداد و انبساط وجود را در این مراتب مرتبه نفس میگویند و مراد از امتداد نشو و نما نیست که آنرا حرکت جسم میگویند مراد از انبساط بسط وجود است که آنرا مرتبه نفس میخوانند و فرق بسیارست میان نشو و نما که حرکت جسمست و میان بسط وجود که مرتبه نفس است از جهت آنکه امتداد و انبساط وجود در مراتب چیزها هست و در میان افراد موجودات هست و نشو و نما جز مراتب چیزها نیست و امتداد و انبساط نفس درین مراتب استیلاء و استواری اوست بر عرش زیرا که مراتب هر چیز بعد از تمامی عرش است پس عرش بر - اقسام باشد و هر چند مراتب تمام تر بود عرش بزرگتر و عظیم تر بود اینست «قلب المؤمن عرش الله الاکبر» و این نفس را صاحب شریعت «رب» میگویند که هر دو یک معنی دارد اینست معنی: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «من عرف النفس فقد عرف الرب» و این مرتبه نفس را که صاحب شریعت رب میگویند فوق جمله مراتبست و این مرتبه از اضداد و تقابل پاک و مقدس است و از اشکال و صور مبرا و منزه است لاجرم اهل حسن (کذا - ظ - حس) و خیال را باین مرتبه راه نیست ای درویش معنی رب و نفس آن نیست که اهل شریعت و اهل حکمت داشته اند. «دانسته اند؟» گمان برده اند که عرش عبارت از تمامی مراتبست و استوا بردو نوعست یکی از راه علم و ان الله قد احاط بكل شیء علما<sup>۱</sup> و یکی از راه وجود که الا انهم فی مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شیء محیط<sup>۲</sup> باز استوای علی بردو قست یکی با جمال



ویکی بتفصیل تا سخن دراز نشود و از مقصد باز نمایم .

## فصل

بدانکه مرتبه ذات بصفات و صورت جامعه مخصوصست و مرتبه وجه باسما و صورت متفرقه مخصوصست و مرتبه نفس به بی اسمی و بی صفتی و بی صورتی مخصوصست از جهت آنکه صفات مظهر ذات است و اسامی ست مساسست یعنی صفات او قابلیت و استعداد ذاتست و اسامی معرف مسی یعنی هر چیز را بکمال میرساند و کمال هر چیز آن باشد که هر چه در وی بالقوه موجود باشد بالفعل موجود شود پس هر چه در چیزی بالقوه موجودست صفاتست و هر چه بالفعل موجودست اسامی است پس صفات در مرتبه ذات باشند و اسامی در مرتبه وجه . چنین میدانم که تساء فهم نکردی روشنتر بگویم :

## فصل

بدانکه اهل وحدت میگویند که بدایت و اول هر چیز ذات آن چیزست و نهایت و آخر هر چیز وجه آن چیزست و امتداد و انبساط وجود در اینس مراتب نفس آن چیزست و صفات و صورت جامعه در بدایت است و اسامی و صورت متفرقه در نهایتست و این سخن ترا جز بشالی معلوم نشود :

بدانکه حبه و بیضه و نطفه در مرتبه ذاتند زیرا که هر چه امکان میدارد که در ایشان ظاهر شود بالفعل در اینستاده جمله در ایشان بالقوه موجودست و این مرتبه صورت جامعه دارد زیرا که جمله در وی جمعست و صفات در این مرتبه است و چون بیضه و حبه و نطفه بتدریج بکمال خود در سنده در مرتبه وجهند زیرا که هر چه امکان میداشت که بالفعل در ایشان ظاهر شود در اینستاده جمله در وی معلوم شد و این مرتبه صورت متفرقه دارد از جهت آنکه هر یک از اینک جمله در اینستاده اسامی در این مرتبه است و امتداد و انبساط وجود در اینس مراتب نفس است .

## فصل

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که اهل وحدت خدای را

ذات نمیگویند اما وجه و نفس میگویند از جهت آنکه اگر ذات گویند وقتی در اوقات خدای را ناقص گفته باشند و او همیشه کامل بوده است و پیوسته کامل خواهد بود و اسم «ذات» در قرآن و احادیث خود نیامده است پس هر فردی از افراد این وجود را دو اعتبارست مرتبه ذات و مرتبه وجه و مرتبه نفس باشد (کذا) و صفات اسامی باشد و صورت جامعه و متفرقه باشد از جهت آنکه هر فردی از افراد این وجود از خاک بسراتب برمی آیند و بکمال میرسند و باز بخاک میگردند پس اینجمله مراتب در ایشان تواند بود اما مجموع وجود من حیث الوجود یک وجودست و همیشه در مرتبه وجهست بی ذات باشد از جهت آنکه این وجود اینچنین که هست همیشه اینچنین بوده است و پیوسته چنین خواهد بود و یکسر موی کم و زیاده نبوده و نخواهد بود ذات وی را چون تصور دارند؟ اینست معنی:

کل من علیها فان و یبقی وجه ربك ذوالجلال و الاکرام<sup>۱</sup>.

## فصل

بدانکه بعضی از اهل وحدت گفته اند که خاک ذات این وجود است و هر چیز که بکمال رسید وجه این وجودست و امتداد و انبساط که در جمیع مراتب افراد موجوداتست نفس این وجود است و بعضی گفته اند که جمله ذوات ذات این وجودست و جمله وجوه وجه این وجود است و امتداد و انبساط که در جمیع مراتب و در جمیع افراد موجودست نفس این وجود است. و این سخن که ایشان گفتند از وجهی راستست و از وجهی راست نیست از جهت آنکه این وجود را دو اعتبارست یک اعتبار اجزاء و یک اعتبار کل چون نظر بر اجزاء باشد و اجزاء را کثرت و نقصان و کمال لازم است هر آینه ذات و وجه لازم آید اما اگر نظر بر کل باشد و کل را وحدت و کمال لازم نیاید بلکه تصور ندارد.

ای درویش کل و جزو را از جهت تقریب فهم گفته ایم و اگر نه نامتناهی را (کذا بیاض بالاصل - ظ - کلیت و اجزاء) نباشد از جهت آنکه اجزاء ثلث و سدس و نصف و مانند این باشد و در نامتناهی هیچیک از اینها تصور نتوان.

## فصل

در بیان سخن اهل شریعت در آنکه عالم را بچه طریق پیدا آورد<sup>۱</sup>  
و در بیان ترتیب موجودات

بدانکه اهل شریعت میگویند که اول چیزی که خدا بیافرید جوهری بود چنانکه میفرماید: «اول ما خلق الله الدرّة» و بزرگی آن جوهر را جز خدا کسی دیگر نداند و چون خواست که این عالم را بیافریند بآن جوهر نظر کرد آن جوهر آب شد و بجوش آمد و از جوشیدن آب کفک و بخار بر روی آن آب پدید آمد و کفک بر روی آب قرار گرفت و بخار روی بیالا نهاد و خدایتعالی از آن کفک زمین را بیافرید یگپاره آنگاه آن یگپاره را هفت قسمت کرد و سطبری هر قسمتی پانصد سال راه کرد و گشادگی میان هر قسمتی پانصد سال و این جمله را که گفته شد در دوروز بود یگشنبه و دوشنبه چنانکه میفرماید: خلق الارض فی یومین<sup>۲</sup> و چون زمین متحرک بود و بر روی آب قرار نیگرفت آنگاه خدایتعالی کوهی بیافرید از زمرد سبز و گرد زمین در آورد و کوه را کوه قاف گویند اینست معنی ق و القرآن المجید<sup>۳</sup> و در زمین کوههای دیگر بیافرید و جمله را بکوه قاف متصل کرد چنانکه چیزی را بچیزی میخ دوز کنند اینست معنی والجبال اوتادا<sup>۴</sup> و در بعضی کوهها چشمهها و جویها ورود خانهها روان گردانید و نبات و اشجار برویانید و ارزاق حیوانات پیش از حیوانات پدید آمد و روزیهارا جمله مقرر کرد تا حریص و قانع جمله برابر باشند و این جمله در دو روز دگر بود روز سهشنبه و چهارشنبه که با دو روز اول چهار روز باشد چنانکه میفرماید: وجعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها و قدر فیها اقواتها فی اربعة ایام سواء للسائلین<sup>۵</sup> آنگاه از آن بخار که روی بیالا نهاده بود آسمانرا پیدا آورد یگپاره آنگاه آن یگپاره را بهفت قسم کرد و سطبری هر قسمتی پانصد ساله راه کرد و گشادگی میان هر قسمتی پانصد ساله

۱- در بیان سخن اهل شریعت در بیان آنکه حضرت عرب عالم را بچه طریق پیدا کرد. - حم - جلد ۸

۲- ق ۱ - ۳ - تا ۷ - ۵ - حم - جلد ۹

راه و آسمان اول که بر زمین محیطست بکواکبش بیاراست و بشهاب و ثاقب آسمانها را در حفظ آورد و این جمله در دو روز دیگر بود پنجشنبه و آدینه چنانکه میفرماید: **فقضیهن سبع سموات فی یومین و اوحی فی کل سماء امرها و زینا السماء الدنيا بمصابیح و حفظاً** چون اینجمله تمام شد آنگاه آسمانها را راست کرد و زمین را بگسترانید چنانکه میفرماید: **رفع سمکها فسویها و اغطش لیلها و اخرج ضحیرها و الارض بعد ذلك دحیرها** آنگاه نماز دیگر آدینه حیوان و انسانرا بیافرید و اینجمله در شش روز بود از یگشنبه تا آدینه و روز شنبه هیچ کار نکرد و جهودان از اینجاست که روز شنبه هیچکار نکنند و بعضی میگویند که روز شنبه و یگشنبه زمین را بیافرید و روز دوشنبه و سه شنبه کوهها و آبها و نبات و اشجار را بیافرید و روز چهارشنبه و پنجشنبه آسمانها و کواکب را بیافرید و روز آدینه که روز هفتم بود تانیمه روز که پانصد سال اینجهان باشد عقول و ارواح و طبایع و ملائکه و شیاطین و حیوان و آدم را بیافرید و نیمه روز دیگر از روز آدینه آدم در بهشت بود و چون نیمه روز آدینه که پانصد سال اینجهان باشد تمام شد آدم از بهشت بیرون آمد و باین عالم آمد و هفت هزار سال دیگر فرزندان آدم در اینعالم باشند آنگاه اینعالم را در نورددند پس تمامی آن عالم چهارده هزار سال شود هفت هزار سال مدت آفریدن و هفت هزار سال مدت درو بودن و این جمله که گفته شد در قرآن مجید مذکورست چنانکه میفرماید **قل ائنکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین تا آنجا که ذلک تقدیر العزیز العلیم** و دیگر میفرماید **اولم یر الذین کفروا أن السموت و الارض کانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء کل شیء حی افلا یؤمنون** <sup>۴</sup> و در بعضی روایات و قصص آمده است که اول چیزی که خداوند تعالی بیافرید آب بود و بعد از آن عرش که **وکان عرشه علی الماء** آنگاه بخاری از آن آب برخاست و بر روی آب آمد و بجوش آمد و از جوش آن بخار آب خشک شد آنگاه زمین را از آب که خشک شده بود بیافرید و آسمانها را از آن بخار بیافرید باقی تا با آخر

چنانکه گفته شد اتفاقست و در بعضی روایات آمده است که چون زمین را بیافرید و کوه قاف را پیدا آورد باز زمین را در میان گرفت (کذا) زمین همچنان بر روی آب میجنید و قرار نیگرفت خداوندگار گاوی و ماهیی آفرید که بزرگی آن گاو و آن ماهی را جزا و کس نداند و ماهی را در دریا بر روی آب قرار داد و گاو را بر پشت ماهی جای داد و زمین را در میان هردو شاخ گاو قرار داد و در بعضی روایات آمده است که همان مقدار خلق که در طبقه زمین ساکنند در کوه قاف ساکنند و در میان کوه قاف شهرها بسیارست و در هر شهری خلقان گوناگون اند بلکه ولایت بسیار است و در هر ولایتی چندین شهر است همچون ولایت جابلقا و ولایت جابلسا و ولایت تارس و ولایت تامل (کذا - ظ - تافیل یا تاقیل) و مانند این و روشنایی ایشان نه بافتابست که آفتاب در آنجا نمی تابد پس روشنایی از روشنایی کوه قافست پس بدین قول زمین در میان کوه قافست در میان شاخ گاو بر پشت ماهی و ماهی بر روی آبست و دوزخ در زمین هفتم است و بهشت بر آسمان هفتم و بالای بهشت کرسی است و بالای کرسی عرش و بالای عرش هفتاد هزار حجاب عزت است و بالای هفتاد هزار حجاب عزت سرادق جلالست و بعد از سرادق جلال ازار عظمت و ردای کبریاست و اشکال آن جمله بکشیدن معلوم و محسوس نگرود. ۱.

## فصل

در سخن اهل حکمت در بیان آنکه عالم بچه طریق پیدا آمد  
و در بیان ترتیب موجودات

بدانکه اهل حکمت میگویند که اول چیزی که از پریتعالی صادر شد جوهری بود اینست معنی: «اول ما خلق الله العقل»<sup>۲</sup> و این اصلیت بنزدیک

۱- و اشکال این حجاب را در تشبیه تا محسوس کردد و اول آنرا ملاحظه فرمائید در این اشکال و اشکال آنست که عرش و اشکال و نزدیکی عرش جز حدایتهائی نمی دیگر ندانند (و همین تا بیان صغیر است) و این اصلیت بنزدیک است  
۲- اول ما خلق الله العقل و نام آن - جوهر عقل بود اینست معنی اول ما خلق الله العقل



ایشان که «لا یصدر من الواحد الا الواحد» پس از باریتعالی و تقدس که علت مطلق و فاعل اول و مصدر موجودات است یکچیز بیش صادر نشد و آن عقلست پس معلول اول و موجود دوم عقل آمد و در این عقل باضافات و اعتبارات کثرت پیدا آمد یعنی بیک اعتبار ممکن الذاتست و بیک اعتبار واجب لغیره نظر بذات وی ممکن است و نظر بعلت وی واجب پس باین از وی دوچیز پیدا آمد باعتبار آنکه ممکنست فلکی صادر شد و باعتبار آنکه واجب عقلی دیگر از وی صادر شد پس این عقل اول را که معلول است عقل کل میگویند و این فلک اول را که فلک الافلاک است جسم کل میگویند و همچنین از هر عقلی فلکی و عقلی صادر میشد تا بعقل نهم که فلک قمر است رسید پس از عقل نهم فلکی صادر شد و آن عقل دهمست که عقل فعالست و از عقل دهم عنصر صادر شد که ماده عالم کون و فساد است و صور صادر شد که صور عالم کون و فساد است و عنصر و صور معلول عقل دهم اند و اگر کس گوید که عنصر و صور که معلول عقل دهمند چرا تبدیل و فساد را بایشان راه است که قبول کردن عنصر مرصور را بشرط استعداد است و اگر در عنصر استعداد و قابلیت صورت آتشی پیدا آید صورت آتشی در وی حال میشود و اگر استعداد و قابلیت صورت هوایی پیدا میآید صورت هوا در وی حال میشود و اگر استعداد و قابلیت آبی پیدا میآید صورت آب در وی حال میشود و اگر استعداد و قابلیت خاک در وی پیدا میآید صورت خاک در وی حال میشود و چون بایکدیگر میآمیزند مزاج پیدا میآید اگر استعداد و قابلیت معدنی پیدا میآید صورت معدنی در وی حال میشود و اگر استعداد و قابلیت نباتی پیدا میآید صورت نباتی در وی حال میشود و اگر استعداد و قابلیت حیوانی پیدا میآید صورت حیوانی در وی حال میشود و سبب این استعداد و قابلیت حرکات افلاکست که اگر علت این استعداد و قابلیت عقل بودی تبدیل و فساد را بعنصر و صور راه نبودی چنانکه بافلاک راه نیست .

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که ماده اشیاء یکقسم است اما صور اشیاء بر اقسام است پس حیوان که حیوانست بصورت حیوانی حیوان

است نه بماده و نبات که نبات است بصورت نباتی نبات است نه بماده و معدن که معدن است بصورت معدنی معدن است نه بماده و در عناصر و افلاك هم چنین میدان و اهل حکمت را تا بدینجا که گفته شد اتفاقست و هر که سخن اهل حکمت را نه باین طریق فهم کرده باشد معلوم نکرده است .

## فصل

بدانکه بعضی از اهل حکمت میگویند که افلاك عبارت از سه چیزست یکی صورت و یکی ماده و یکی نفس زیرا که هر جسمی که باشد هر آینه او را چهار علت باشد یکی علت فاعلی دوم علت مادی سیم علت صوری چهارم علت غائی . مرفلك را علت فاعلی عقلست و علت مادی ماده فلکست و علت صوری صورت فلکست و علت غائی آنچه غرض و مقصود از فلکست و نفس محرك فلك است زیرا که عقل مجرد است از ماده و از تعلق بساده پس آنچه متعلق است بجسم تعلق التدبیر و التصرف نفس است پس هر فلکی را صورت و ماده و نفس باشد و اگر کسی سؤال کند که این کثرت از کجا صادر شد هر کسی جوابی گفته اند اما جواب شافی نگفته اند و در عقل دهم که عقل فعالست و علت صور مختلف و عنصر است اگر کسی سؤال کند که کثرت از کجا صادر شد جواب شافی نگفته اند . اگر کسی سؤال کند که از عقل دهم چرا عقلی و فلکی صادر نشده . (کذا فی المتن)<sup>۱</sup>

## فصل

بدانکه بعضی از اهل حکمت گفته اند که عقل و نفس و صورت یکجوهرست اما این يك جوهر را باعتبارات و اضافات باسامی بسیار ذکر کرده اند باعتبار آنکه داناست بذات و دانا کننده عقل گفتند و باعتبار آنکه زنده است بذات و زنده کننده است نفس گفتند و باعتبار آنکه امتیاز چیزها از یکدیگر بوی است صورت گفتند و مانند این . پس براین قول در فلك کثرت نباشد

۱- هم جواب شافی نگفته اند

صورت باشد و ماده در جمله اجسام هم چنین میدان و باقی هر چه بغیر از این جوهر باشد که بجسم لاحق شود آن جمله «اعراض» باشد و براین قول جوهر نخستین صورت باشد و جوهر دوم ماده و آن صورت و ماده از فلك اول پیدا آمد و همچنین از هر صورتی ماده و صورتی دیگر پیدا می‌آمد تا بخاك رسید.

## فصل ۱

بدانکه این جمله از باریتعالی و تقدس بیکدفعه صادر شد بی تقدیم و تأخیر زمان بعضی صدور ممکنات از باریتعالی چنانست که صدور شعاع آفتاب از قرص آفتاب و هم چنانست که صدور معلول از وجود علت و وجود معلول با وجود علت معاً باشد و تا وجود علت باشد وجود معلول هم باشد پس تقدم و تأخر که در عقول و نفوس و افلاك و انجم و طبایع و عناصر گفته‌اند تقدم و تأخر ذهنست نه تقدم و تأخر خارجی و تقدم و تأخر از روی رتبت است نه از روی زمان اما حادثند از روی علت و موالید باتفاق هم از زمان و هم از روی سبب حادثند و بتدریج از قوت بفعال آیند و باز از فعل بقوت میشوند.

۴

## فصل

## در بیان احادیث

بدانکه در حدیث آمده است: «اول ما خلق الله العقل» و دیگر آمده است که «اول ما خلق الله روحی» و دیگر آمده است «اول ما خلق الله القلم» و امثال این و مراد رسول (ص) از اینجمله یکجوهر است و شاید که یک جوهر را بصد اعتبار بصد نام خوانند و از آن صد نام در حقیقت آن جوهر هیچ تعدد و تکثر لازم نیاید.

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که رسول (ص) جوهر اول را باعتبار آنکه داناست<sup>۱</sup> و داناکنده است عقل فرمود: از جهت آنکه مدرك و مدرك<sup>۲</sup> است. و باعتبار آنکه ظاهر در نفس خود و ظاهر کننده است

۱- در نسخه استغاره این فصل بطور مجزا آمده بلکه دنباله همان فصل سابق است ۲- داناست بدان

۳- مدرك و مسدرك است

نور فرمود که نور ظاهر و مظهر است . و باعتبار آنکه زنده است بذات و زنده کننده است روح فرمود که روح حی و محیی است . و باعتبار آنکه نقاش علوم است بردلها قلم فرمود که قلم نقاش چیزهاست برالواح و مانند این و اگر همین جوهر اول را باعتبار آنکه سبب و واسطه علوم است ملك گویند هم راست باشد که ملك سبب و واسطه علوم است و اگر جبرئیل هم گویند راست باشد که جبرئیل هم واسطه است .

فصل - بدانکه خلق بسیار بواسطه این احادیث سرگردان شدند و میشوند این جمله مذاهب مختلف که پیدا آمده است از الفاظ احادیث و قرآنت و این سرگردانی از آنست که میخواهند از لفظ بمعنی روند و هر که بخواهد از لفظ بمعنی رود و از الفاظ حقیقت چیزها بیاید هرگز بمعنی نرسد و حقیقت هیچ چیز در نیاید که السنه و اصطلاحات مختلف در عالم بسیار است و هر قومی زبانی و اصطلاحی دارند و سخن گفتن خامد انبیاء از جهت آنکه کار ایشان انذار و تهدید است مر خلق را تارفع عادات بد کنند و تاحجاب در پیش خلق ننهند از تهدید راست نیاید و رفع عادات بدنکنند یعنی هر چند گاهی در میان خلق رسوم و عادت پیدا میآید و رسوم و عادات بد بینندازند و تهدید بتوان برداشتن و انذار و تهدید بی وضع حجاب نتوان کردن پس هر که خواست از لفظ بمعنی رود لفظ سبب گمراهی و دوری وی گشت و هر که از معنی بلفظ آمد لفظ سبب هدایت و بردگی وی شد یعنی هر که بریاضات و مجاهدات در صحبت دانایان از راه کشف و عین معنی و حقیقت چیزها دریابد الفاظ بهر اصطلاحی که باشد حجاب وی نبود بلکه سبب رسیدن علم او گردد و هر که از لفظ بمعنی رود میآید که يك حقیقت راده حیرت داند و در حقیقت و سرگردانی افتد و از جهت آنکه شاید که يك حقیقت راده نام باعتبار خواص آن و اوان ده نام راده چیز اعتبار کند و گمان برد لاجرم هرگز بحقیقت نرسد .

## فصل

در سخن اهل تناسخ در بیان آنکه عالم بچه طریق پیدا آمد و

در بیان ترتیب موجودات

بدانکه اهل تناسخ میگویند که اول چیزی که در عالم پیدا شد جوهری بود که آن جوهر عقل کلسب بازار جوهر نفس جوهر دینداری بود که آن جوهر نفس کلسب بازار جوهر نفس جوهری بود که آن جوهر طبیعت کلسب اینست تمامی عالم جیرواب و عالم ملکوت . چون در معانی

و تقدس در مرتبه اولست و عقل در مرتبه دومست دو قسمت و نفس در مرتبه سیم سه قسم و طبیعت در مرتبه چهارم چهار قسمت پس يك و دو و سه و چهارده باشد تلك عشرة كاملة . چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که عقل جوهریست بسیط حقیقی دانا بذات و دانا کننده دیگری و مجرد است از ماده و از تعلق بماده و علم موجودات باوست و همین عقل است که ام الكتاب است زیرا که ماهیات کل اشیاء در وجود او مفروض و مکتوب است و محالست که چیزی در وجود عقل مفروض و مکتوب و مقدور نباشد بوجود آید و از اینجاست که گفته اند که ماهیات کل اشیاء قدیم است و وجود زائد است بر ماهیت . اینست معنی «السعيد من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه» و اینست معنی فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم<sup>۱</sup> و همین عقلست که آدم است<sup>۲</sup>.

و دیگر بدان که نفس جوهریست بسیط حقیقی زنده بذات و زنده کننده دیگری و مجرد است از ماده اما متعلقست بماده تعلق التدبیر و التصرف و همین نفس است که روح اعظم است و همین نفس است که لوح محفوظ است و همین نفس است که ملئکه روحانی اند و همین نفس است که حیات موجودات از اوست و همین نفس است که حواس است .

و دیگر بدان که طبیعت جوهریست بسیط و موجبت بذات مر هر تغییر و ثباتی را در جسم و همین طبیعتست که ملائکه ارضی اند و این ملائکه بعضی آتشی و بعضی هوائی و بعضی آبی و بعضی خاکی اند و ابلیس و مار و طاوس ازین طایفه اند .

## فصل

بدان که بعضی از اهل تناسخ میگویند که اول چیزی که از حضرت باری صادر شد عقل کل بود و در این عقل کل باعتبار و اضافه کثرت پیدا آمد و

۱ - روم ۳۰ - ۲ - و همین عقل است که قلم است زیرا که نویسنده علوم بر دلها وی است و همین عقل است که ملائکه کروی است و همین عقلست که آدم است .



بدین سبب از وی سه چیز صادر شد نفسی و فلکی و عقلی هم چنین از هر عقلی سه چیز صادر میشد تا بعقل نهم که فلك قمر است نفسی و فلکی و طبیعتی صادر شد و از طبیعت دو چیز صادر شد عنصری و طبیعتی هم چنین تا طبیعت چهاره که طبیعت خاکست رسید پس نه عقل و نه نفس و نه فلك و چهار طبیعت و چهار عنصر پیدا آمد و چون عناصر بایکدیگر امتزاج یافتند مزاج پیدا آمد و موالید ظاهر شدند و میشوند (و موالید؟) معدن و نبات و حیوان است و نوع آخر از انواع حیوانات انسان است و انسان که ممتاز شد از دیگر حیوانات بعقل شد و چون میوه درخت موجودات عقل آمد معلوم شد که اول موجودات هم عقل بوده است زیرا که هر چه میوه باشد تخم نیز همان باشد و نقطه اول دایره نقطه آخر دایره است پس چون بعقل رسید آخر دایره با اول دایره پیوست دایره تمام شد و این قاعده را «سلسلة الترتیب» گویند و برجمله لازم است که این سلسله الترتیب را بپراهین عقل بشناسند تا هستی خود را بحقیقت بدانند و بر اول و آخر خود واقف شوند تا طلب اصل گوهر خود توانند کرد و بسنوسنات باز نمانند و بر جمله لازم است که بدانند که چه چیزند و از کجا آمده‌اند و بکجا میروند و بچه کار آمده‌اند.<sup>۱</sup>

## فصل

در سخن اهل وحدت در بیان آنکه عالم بچه طریق پیدا آمد  
و در بیان ترتیب موجودات

بدانکه اهل وحدت دو طایفه‌اند اصحاب ناز و اصحاب نور و هر دو مآبته را اتفاق است که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست و بپیرایه خدا خدا وجود دیگر نیست و امکان ندارد که باشد: «لیس له خلد له شیء»<sup>۱</sup> لا شریک» چون اینستقدمات معلوم کردی اکنون بدان که یافایفه میگویند که هر چیز که هست از محسوس و معقول آن وجود خداست از جهت آنکه

۱ - و بازگشت بکجا است و اشکال این بر اشکال با محسوس است و عالم اولی است و عالم اولی از عالم اولی سفید مانده است که شاید برای ترتیب همان اشکال باشد.

موجودند و نام وجود برایشان میافتد و باتفاق بغیر از وجود خدای چیزی دیگر وجود ندارد پس هرچه موجود باشد آن وجود خدای باشد .  
و یکطایفه دیگر میگویند که این معقولات و محسوسات خیال و نمایش اند و بخاصیت وجود حقیقی که آن وجود خدای است اینچنین موجود مینمایند و بحقیقت وجود ندارند همچون موجوداتی که در آب و خواب و مرآت مینمایند .

چون سخن هردو طایفه را دانستی که باعتقاد ایشان این چیزها که مینماید یا وجود خداست یا عکس وجود خدا اکنون بدانکه اگر وجود خداست وجود خدای را اول و آخر نیست و وجود خدای قابل زیاده و نقصان نیست پس این موجودات که این ساعت موجودند همیشه موجود بوده اند - و همیشه موجود باشند و یکسر موی از اینچه این ساعت موجودند هرگز کم و زیاده نبوده است و نباشد و اگر نه چنین باشد وجود خدای را اول و آخر باشد و وجود خدای قابل زیاده و نقصان باشد و این هردو محال است. ای درویش ترا این سخن چه عجب میآید این کثرت در اسما می است و اگر نه مسلمه یکی بیش نیست و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است :

مشوا حول مسما جز یکی نیست      اگر چه اینهمه اسما نهادیم

و اگر عکس وجود خداست چون وجود خدای را اول و آخر نیست و وجود خدای قابل زیاده و نقصان نیست عکس را هم اول و آخر نباشد و عکس هم قابل زیاده و نقصان نباشد پس این خیال و نمایش که این ساعت مینماید همیشه اینچنین نبوده باشد و همیشه اینچنین نماید و یکسر موی ازینکه مینماید این ساعت کم و زیاد نبوده باشد و نباشد بهمان دلیل که طایفه اول گفتند . ای درویش ترا از این سخن چرا عجب میآید آخر نمی بینی که در خواب چندین صورتهاء مختلف دیده میشود و بی هیچ شك آن جمله خیال و نمایش است پس اینها را نیز که در بیداری دیده میشود هم چنان میدان که بیشتر مردم در خواب می پندارند که بیدارند اینست معنی : «الناس نیام فاذا ماتوا اتبهوا» .

## فصل

در بیان اصحاب نور که میگویند هر چه هست یکبار وجود خداست بدانکه این طایفه میگویند که وجود من حیث الوجود یکو وجودست و آن وجود خدای است و این هم اولست و هم آخر و هم ظاهر و هم باطن اینست معنی هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیم<sup>۱</sup> ازل وابد عبارت از اول و آخر وی است و امر و خلق عبارت از ظاهر و باطن وی ظاهر او در ظهور مراتب دارد و باطن او هم در بطون مراتب دارد و مراتب عالم خلق و مراتب عالم امر عبارت از مراتب ظهور و بطون ویست و عالم خلق و عالم امر را باضافات و اعتبارات باسامی مختلف یاد کرده اند و خلق و امر و شهادت و غیب و ملك و ملكوت و دنیا و آخرت بسیط و مرکب محسوس و معقول و مانند این گفته اند . و عالم خلق سه مرتبه است اول جسم معادن دوم جسم نبات سوم جسم حیوان و عالم امر نیز سه مرتبه است اول روح دوم عقل سیم نفس و مراتب موجودات هم شش مرتبه است و هریکی ازین مراتب ششگانه در قسست اول سه نوعند جمله هشتده نوع میشود و هریکی ازین انواع هشتده گانه هزار قسند جمله هشتده هزار قسند و هشتده هزار عالم عبارت از اینست و امتداد و انبساط وجود در این هشتده هزار مرتبه نفس است و این نفس را صاحب شریعت (رب) میخواند اینست معنی (رب العالمین) .

## فصل

چون دانستی که این وجود من حیث الوجود یکی بیش نیست و دنیا دانستی که این وجود مراتب و افراد بسیار دارد و دیگر دانستی که تمام مراتب افراد اینوجود همیشه موجود بوده است و همیشه موجود خواهد بود و هرگز از اینکه هستند کم و زیاد نبوده اند و نخواهند بود از جهت آنکه اگر فردی از افراد یا نوعی از انواع یا جنسی از اجناس این وجود ازین (کذا - شاید : از

اینچه) هستند امکان دارد که زیاده شود وجود خدایتعالی قابل زیاده باشد یا از اینچه هستند امکان دارد که کم شود یا وقتی باشد و وقتی نباشد وجود خدایتعالی قابل نقصان باشد و این هر دو محالست پس موجود همیشه موجود است و معدوم همیشه معدوم و امکان ندارد که معدوم موجود گردد و امکان ندارد که موجود معدوم گردد. بدانکه اگر کسی سؤال کند که چگونه تمام افراد هر مرتبه از مراتب این وجود همیشه موجود بوده اند و همیشه موجود خواهند بود چگونه امکان ندارد که موجود معدوم یا معدوم موجود شود؟ که ما یقین میدانیم و میبینیم که افراد این وجود می آیند و می روند.

## فصل ۱

بدانکه افراد هر مرتبه از مراتب این وجود همیشه موجود بوده اند و همیشه موجود خواهند بود بطریق بدل اما امکان ندارد که موجود معدوم شود یعنی تمامی این وجود همیشه بوده است و همیشه خواهد بود و امکان ندارد که نام تمامی از وی برخیزد اگرچه هر فردی از افراد می آیند و می روند اینست معنی **کل من علیها فان و یبقی وجه ربك ذوالجلال و الاکرام** چنان میدانم که تمام فهم نکردی روشنتر بگویم بنوعی دیگر:

بدانکه این وجود را دو اعتبار است یکی از روی اجزاء و یکی از روی کل اگر نظر با اجزاء کنی اجزاء را کثرت و نقصان و کمال لازمست پس هر آینه هر جزوی از اجزای این وجود در مراتب خود دایم در سیر و سفر باشد و قطع منازل کنند و اگر نظر بکل کنی کل را وحدت و کمال لازمست پس هر آینه هر چه موجودند در هر مرتبه که هستند همیشه موجود بوده و همیشه موجود خواهند بود و همیشه بربك حال باشند و اگر تصور ندارد کمال نباشد و این سخن ترا جز بمثالی معلوم نشود مثلاً:

آبی روان باشد و بشکل دایره بگردد و بر راهگذر این آب چهار حوض باشد و در هر حوض مقداری معین باشد چون این مقدمات معلوم کردی

اکنون بدان که : مقدار آب که در هر حوض باشد همیشه موجود بود است و همیشه موجود خواهد بود اگر (کذا - ظ : اگر چه) اجزای آب دائم در حوضها میآیند و میروند از جهت آنکه آن مقدار از اجزاء آب که از يك جانب حوض بدر میروند از یکجانب دیگر بدر میآید و کل آب که در چهار حوض است همیشه موجود بوده است و خواهد بود اگر چه دائم روانست و اگر چه (کذا - شاید : اگر چه در) هر چهار منزل دارد و اگر چه در هر منزلی صورت و نام وی دیگر میشود چنین دانم که تمام فهم نکردی روشنتر بگویم :

بدانکه افراد هر مرتبه از مراتب اینوجود هرگز نبود که نبود و هرگز نباشد که نباشد اما دائم در سیر و سفرند و پیوسته قطع منازل میکنند و باز بسزنی میرسند اگر چه در دایره اول و آخر نباشد و میان تخم و درخت و بیضه (کذا - شاید : بیضه و جوجه - یا کلسه دیگری شبیه آن ساقط شده) ابتداء و انتهاء نبود اما از روی نقصان و کمال اول و آخر و ابتداء و انتهاء هر فردی را از افراد نتوان گفتن از جهت آنکه این حالی طبیعی ضروریست که جسد چیزه را رو از نقصان در کمال باشد پس بدین اعتبار مرتبه نقصان را ابتداء و مرتبه کمال را انتهاء در هر فردی از افراد گفته اند .

چون اینتقدمات معلوم کردی و دانستی که افراد هر مرتبه از مراتب این وجود دائم در سفر و سیرند و پیوسته قطع منازل میکنند و باز بسزنی میرسند و در هر منزلی صورتی رها میکنند و صورت دیگر میگیرند اکنون آنگهدار که در هر منزلی هستند همیشه بوده اند و همیشه خواهند بود بطریق بیابان و کل همیشه بکمال بوده است و خواهد بود بی تبدیل . تقدیر خاک را در بیابان هزار جزوسب و نبات هشت هزار و حیوان شش هزار و انسان چهار هزار است پس جسد سی هزار جزو شد و چهار منزل آمد و دانم که در آن زمین خاک بسزنی نبات میرسد و از منزل نبات بسزنی حیوان و از منزل حیوان بسزنی انسان میرسد و از منزل انسان باز بسزنی خاک میآید و از هر منزلی چندین بار میگذرد و باز بسزنی خاک میآید . اما آن دو از ده هزار جزو خاک هر یک که هزاره شده است .



نخواهد بود و آن هشت هزار جزو نبات نیز چنین و در حیوان و انسان هم چنین می‌دان بهمان دلیل که گفته شد . پس یقین معلوم کردی که اجزاء هر مرتبه همیشه بوده است و خواهد بود بی‌زیاده و نقصان و کل و اجزا را از بهر تقریب فهم گفتیم و اگر نه نامتناهی را کل و اجزا نباشد از جهت آنکه اجزا سدس و ثلث و ربع و نصف و مانند این باشند و نامتناهی هیچ از اینها تصور ندارد .

سخن دراز شد و از مقصود دور افتادیم غرض از اینجمله آن بود که تا بدانی که بنزدیک اهل وحدت افراد و انواع این (کذا - شاید : این وجود) از اینچه هستند کم و زیاده امکان ندارد و بنزدیک اهل حکمت افراد موجودات امکان کم و زیاده دارد اما انواع و اجناس موجودات امکان کم و زیاده ندارد و بنزدیک اهل تناسخ افراد و انواع موجودات امکان کم و زیاده دارد اما اجناس موجودات امکان کم و زیادتی ندارد . و بنزدیک اهل شریعت افراد و انواع و اجناس موجودات هیچ نبودند : «کان الله ولم یکن معه شیئی» و جمله را خدا هست گردانید و امکان دارد که باز نیست گرداند .

## فصل

چون این مقدمات معلوم کردی و دانستی که این وجود مراتب و افراد دارد و دیگر دانستی که هر فردی از افراد این وجود دائم در سیر و سفرند اکنون بدان که مرتبه اول افراد این وجود را خاکست باز بعد از مرتبه خاک مرتبه طبیعت است آنگاه باقی چیزها از این دو چیز پیدا می‌آید اینست معنی ن و القلم و ما یسطرون<sup>۱</sup> پس خاکست که لوحست و طبیعتست که قلمست و این لوح را اهل حکمت هیولی و ماده گفته‌اند و این قلم را امر و صورت خوانده‌اند در خاک که صورت چیزی بماده پیوست آن چیز پیدا شد یعنی از عالم غیب بعالم شهادت آمد بی‌هیچ توقفی معنی : و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر<sup>۲</sup> اینست و اینست معنی : کن فیکون<sup>۳</sup> و خاکست که مبداء عالم اجسام است و طبیعت است که مبداء عالم ملکوتست و خاکست که ام‌الکتاب است و طبیعت که ام‌الکلام

۱ - قلم ۱ - ۲      ۲ - قلم ۵۰      ۳ - قلم ۸۲

است زیرا که ملك كتاب الله و ملكوت كلام الله است و خاکست که حواست و طبیعت است که آدم است پس حوا پیش از آدم باشد و صاحب شریعت این طبیعت را باضافات و اعتبارات باسامی بسیار یاد کرده است : امر و بدو و روح و قلم و مانند این گفته است و خاک را هم باضافات و اعتبارات باسامی بسیار ذکر کرده است : دره یعنی جوهر اول و لوح و رحم و ام الكتاب و مانند این گفته است . یعنی نزدیک اهل وحدت جوهر اول خاکست آنگاه باقی چیزها بواسطه خاک پیدا می آیند تا بعقل رسند . و نزدیک اهل حکمت جوهر اول عقل است آنگاه چیزهای دیگر بواسطه عقل پیدا آمدند تا بخاک رسیدند .

## فصل

بدانکه خاک بکمال خود میرسد بدو طریق و طبیعت بکمال خود میرسد هم بدو طریق از جهت آنکه هر دو بهمند و از یکدیگر جدا نیستند .  
 در بیان یک طریق از آن دو طریق که خاک بکمال خود میرسد بدانکه آنچه زبده و خلاصه جسم خاکست آب میشود و آنچه زبده و خلاصه آبست هوا میشود و آنچه زبده و خلاصه هواست آتش میشود و آنچه زبده و خلاصه آتش است جسم فلک قمر میشود و آنچه زبده و خلاصه فلک قمر است فلک عطارد میشود و آنچه زبده و خلاصه فلک عطاردست فلک زهره میشود و آنچه زبده و خلاصه فلک زهره است فلک شمس میشود و آنچه زبده و خلاصه فلک شمس است فلک مریخ میشود و آنچه زبده و خلاصه فلک مریخست فلک مشتری میشود و آنچه زبده و خلاصه فلک مشتریست فلک زحل میشود و آنچه زبده و خلاصه فلک زحلمست فلک ثابتهات میشود و آنچه زبده و خلاصه فلک ثابتهاتست جسم فلک اعظم میشود و بالای فلک اعظم فلک دیگر نیست از جهت آنکه آنرا حد و نهائیتی نیست چون بفلک الافلاک رسید جسم خاک بکمال رسید . آنگاه آنچه زبده و خلاصه افلاکست از راه افق بواسطه نور ثوابت و سیارات باز بجسم خاک و موالید می آیند همچنان روغن که از ماست بگیرند و باز بر سر ماست کنند

از جهت آنکه آن اثر که آن روغن رساند ماست نتواند رسانید اگرچه روغن در وی باشد هم چنین آن فیض و اثر که افلاک رسانند خاک نتواند رسانید .

## فصل

## در بیان آن یکطرفه دیگر

بدانکه مراتب موالید سه مرتبه است معادن و نبات و حیوان و جسم خاکست که بمراتب برمی آید و در هر مرتبه نامی میگیرد از عناصر به نبات می آید و از نبات بحیوان می آید و یکنوع از انواع حیوان انسان است و انسانست که نوع آخرینست و از اینجاست که هرچه در همه افراد موجوداتست آنهمه در انسان هست و چون بانسان رسید جسم خاک بکمال رسید و چون بکمال رسیدند باز گشت ایشان بخاک خواهد بود و باز از خاک بمراتب برمی آیند تا بانسان رسند و چون بانسان رسند باز باز گشت ایشان بخاک خواهد بود و هم چنین یکبار و دوبار و سه بار الی مالایتناهی اینست معنی : **منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخرى** یعنی کمال خاک آنست که بقلب انسانی رسد که کمال طبیعت آنست که بعقل رسد و هر چیز که بکمال خود رسید باز باز گشت آنچیز باصل خود خواهد بود اینست معنی : کل شیئی یرجع الی اصله یکبار و دوبار و سه بار الی مالایتناهی .

## فصل

## در بیان عالم ملکوت

بدانکه عالم ملکوت سه مرتبه دارد : طبیعت و روح و عقل و هر سه یکچیزست اما این یکچیز مراتب دارد و در هر مرتبه نامی دارد هر چند استعداد و صفات او زیاده میشود نام او دیگر میشود همچنان که مراتب عالم ملک که جسم جماد و جسم نبات است و جسم حیوان هر سه یکچیزند اما این یکچیز مراتب دارد و در هر مرتبه نامی گیرد چون مراتب عالم ملکوت را دانستی و معلوم کردی که نهایت عالم ملکوت عقل است اکنون بدان که عقل است که ام القرآن است و

امالفرقان است زیرا که قرائت کتاب الله فرآنست و قرائت کلام الله فرقانست و این هر دو قرائت از عقلست پس عقل امالقرآن و امالفرقان باشد و عقل آنست که عالم و علیم و علام است زیرا که قرائت عقل مر کتاب الله و کلام الله را عبارت از علم است کتاب الله و کلام الله را و عالم عقل مؤمنانست و علیم عقل انبیاء است و علام عقل اولیاء است زیرا که موسی که نبی بود علیم بود و خضر که ولی بود علام بود از جهت آنکه موسی را علم کتاب بود و خضر را علم کلام کتابی شهادتست و کلامی غیبیست لاجرم خضر علام غیوب بود .

ای درویش بنزدیک اهل وحدت دانایان سه طایفه اند : حکماء و انبیاء و اولیاء . حکیم آنست که بطبایع اشیاء دانا باشد و نبی آنست که بطبایع و خواص اشیاء دانا باشد و ولی آنست که بطبایع و خواص و حقایق اشیاء دانا باشد پس در عالم هیچکس را علم و قدرت برابر ولی نباشد از جهت آنکه خدا دو تجلی دارد تجلی عام و تجلی خاص تجلی عام عبارت از افراد موجوداتست و تجلی خاص عبارت از ولی است اینست معنی : **فالله هو الولی و هو یحیی الموتی و هو علی کل شیء قدیر** و اینست معنی : **و ان الله قد احاط بکل شیء علماً**

ای درویش قدرت دیگر است و غلبه دیگر . قادر نه آنست که کسی را بر زمین زند یا بظلم چیزی را از کسی بریاید یا بحیله چیزی از کسی بستاند قادر آن بود که هر چیزی که کردنی بود تواند که بکند و هر چیزی که ناکردنی بود تواند که نکند . و قدرت دیگر است و خاصیت دیگر از جهت آنکه قدرت کسبی است و خاصیت کسبی نیست و قدرت سبب کمال است و خاصیت شاید که سبب کمال باشد و شاید که نباشد و سبب نقصان باشد . معجزه و کرامت و سحر استدراج و چشم و زبان مؤثر در اشیاء از یک قبیل است و خاصیت اند نه قدرت لاجرم در حق بعضی سبب کمالند و در حق بعضی سبب نقصان . تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمانیم .

دیگر بدان که عقل است که رحمن است زیرا که معلم قرآن عقلست

اینست معنی : الرحمن علم القرآن<sup>۱</sup> و از اینجاست که در خلق او تفاوت نیست  
 اینست معنی : ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت<sup>۲</sup> و عقل است که حیوان است  
 زیرا که مرتبه آخر در ملکوت عقل است . پس عقل دار آخرت باشد و دار آخرت  
 حیوان است و اینست معنی : و ان الدار الاخرة لهدی الحیوان<sup>۳</sup>

## فصل

## در بیان ملئکه و شیاطین

بدانکه ملك سبب و واسطه است و شیطان هم سبب و واسطه . پس  
 هر چیز که سبب علم و بیداری و عمل نیکست ملك است و هر چیز که سبب  
 جهل و غفلت و عمل بد است شیطان است و هر چیز که سبب حیات و صحت و  
 راحت و جمعیت است ملك رحمتست و هر چیز که سبب رنج و هلاک و مرض  
 و تفرقه است ملك عذابست و عین القضاة ملك و شیطان را سبب میگوید و  
 شیخ سعدالدین واسطه میگوید و جائی وجود ستاره و جائی وجود کاشفه هم  
 گفته اند . پس عاقل را اینمقدار کفایتست در بیان ملك و شیطان و اگر میخواهی  
 که بزبان انبیاء بیان ملك و شیطان کنیم این مختصر تحمل آن ندارد اما بطریق  
 اجمال اشارتی کرده آید .

## فصل

بدانکه ملایکه انواع بسیارند چنانکه امکان ندارد که در حساب و  
 شمار آیند : و ما يعلم جنود ربك الا هو<sup>۴</sup> چندین هزار سالست که بطاعت و  
 فرمانبرداری خدا مشغولند که آن مدت را ابتدا و انتها نیست و هرگز يك  
 طرفة العین از طاعت و فرمانبرداری خداوند غافل و فارغ نبوده اند و نخواهند  
 بود زیرا امکان ندارد که ایشان از آن کار فارغ باشند و ایشان را هرگز از طاعت  
 و فرمانبرداری خستگی و ملال نبوده است و نخواهد بود .

۱- الرحمن ۲-۱ ۲- ملك ۳- عنكبوت ۶۴ ۴- مدثر ۳۱

چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدان که اگرچه ملئکه بیحساب ویشمارند اما درعالم ملکوت سه ملئکه که سرور ملئکه اند وایشانرا ملائکه اعظم میخوانند و از این سه ملك يك ملك آنست که قالب موجودات ازوست و این ملك اعظم چهار صف ملائکه دارد و در هر صفی از این صفوف چهار گانه چندین هزار ملئکه که بطاعت و فرمانبرداری خداوند مشغولند و اینها ملائکه ارضی اند پس با هر ذره از ذرایر خاك ملكی همراهست و با هر قطره از قطرات آب ملكی همراهست با هر ذره از ذرات هوا ملكی همراهست و با هر جزوی از اجزای آتش ملكی همراهست و ابراهیم را اول نظر بر این ملك اعظم افتاد اینست معنی فلما جن علیه اللیل رای کو کبا قال هذا ربی فلما أفل قال لأحب الافلین<sup>۱</sup> و ازین سه ملك يك ملك دیگرست که بزرگترست از ملك اول و حیات موجودات ازوست و این ملك اعظم نه صف ملئکه دارد و در هر صفی از این صفوف نه گانه چندین هزار ملئکه که بطاعت و فرمانبرداری خداوند مشغولند و اینها ملائکه سماویند و ابراهیم را باردوم نظر بر این ملك اعظم افتاد : فلما رای القمر...<sup>۲</sup> الاية<sup>۳</sup> و ازین سه ملك يك ملك دیگرست که بزرگتر از هر دو است و این ملك اعظم ده صف ملائکه دارد و در هر صفی از این صفوف ده گانه چندین هزار ملئکه و این ملك چندین هزار سالست که در اشتیاق خداوند تعالی و تقدس است و چنان مستغرق رب العالمین است که او را از ارض و سما خبر نیست و ابراهیم را بار سیم نظر بر او افتاد اینست معنی : فلما رای الشمس بازغة قال هذا ربی هذا اكبر فلما أفلت قال یا قوم انی بریبی مما تشرکون<sup>۴</sup> این ملك راهنمای ابراهیم شد بحضرت رب العالمین تا ابراهیم از شرك خلاص یافت و چون بعالم وحدت رسید آواز بر آورد که : انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین<sup>۵</sup> و دلیل که ابراهیم را نظر بر ملکوت افتاد آنست که در اول این آیت میفرماید : وكذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من المومنین<sup>۶</sup> آنگاه میفرماید فلما جن علیه اللیل رای کو کبا اول باجسال



از حال ابراهیم خبر میدهد باز بتفصیل بیان میکند. این بود بیان ملائکه بزبان انبیاء اما در اول کتاب قرار داده ایم که سخن مرموز و پوشیده نگوئیم .

## فصل

بدان ای درویش که عقلست که جبرئیلست زیرا که سبب علم تو عقلست و عقلست که میکائیلست زیرا که سبب رزق تو عقلست و عقلست که اسرافیلست زیرا که عقلست که ترا بیک نفخه از غرور و خیال فرو میراند و بیک نفخه دیگر ترا بمعانی و حقایق زنده میگرداند و عقلست که عزرائیلست زیرا که قابض ارواحست از جهت آنکه هر وقت که چیزی را چنانکه آنچه است دانستی جان آنچه را قبض کردی .

## فصل

بدانکه عقلست که آدم است زیرا که عقلست که اسامی چیزها میداند اینست و علم آدم الاسماء کلها<sup>۱</sup> و طبیعت است که ابلیس است زیرا طبیعت آنست که پیش از آمدن عقل سرور ملائکه است و جمله ملائکه در فرمان اویند و با آمدن عقل طبیعت از سروری معزول میشود و جمله ملائکه آدم را سجده میکنند یعنی مسخر و منقاد عقل میگردند . اینست معنی : **واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس ابی و استکبر و کان من الکافرین**<sup>۲</sup> الا طبیعت بعضی کس مسخر و منقاد عقل نمیگردند اینست معنی : «اسلم شیطانی علی یدی» ای درویش از آنجا که نیت و مراد انبیاست تا آنجا که عقل و غرور مردم است هیئات هیئات . ای بسا ظلمات بی پایان و ای بسا دریای پر امواج و ای بسا حجب بی حساب که در میانست : **او کظلمات فی بحر لجی یغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا أخرج یده لم یکدیراها و من لم یجعل الله له نورا فماله من نور**<sup>۳</sup>.

ای درویش عقلست که نارست و عقل است که قابل ناراست و عقلست

۱- بقره ۳۱      ۲- بقره ۲۴      ۳- نور ۴۰

که نور است و قابل نور اینست معنی: یکاد زیتها یضی و لولم تمسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء<sup>۱</sup> پس هر کرا نور نباشد قابل نور نتواند بود اینست معنی: و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور<sup>۲</sup>

## فصل

بدان که عقلست که آدم است و روحست که حواست و طبیعت است که ابلیس است و شهوت است که طاوس است و غضب است که مار است و اجتماع و ترکیب آنجمله آمدن است بدنیا و افتراق آنجمله رفتنست از دنیا یعنی اجتماع این جمله آمدنست از عالم غیب بعالم شهادت و از عالم عقل بعالم حس و افتراق اینجمله رفتنست از عالم شهادت بعالم غیب و از عالم حس بعالم عقل ای درویش در ملکوت ملک و شیطان هست در ملکوت عقل ملکوت و طبیعت شیطان چون عقل و طبیعت هر دو مصور شدند از هر دو صورت آده در ملک ظاهر شد پس آدم مرکب آمد از ملک و شیطان یعنی از عقل و طبیعت پس در هر که عقل غالب آمد ملکیت بلکه بهتر از ملائکه است اگر چه صورت انسان دارد و در هر که طبیعت غالب آمد شیطانیت یا حیوان بلکه از حیوان بدتر اینست معنی: «ان الله تعالی خلق الملائكة من عقل بلا شهوة و خلق البهائم من شهوة بلا عقل و خلق الانسان من شهوة و عقل فمن غلب عقله لشهوة فهو خیر من الملائكة و من غلب شهوته لعقله فهو اشر من البهائم.»<sup>۳</sup> این بود مراتب ملک و ملکوت و این بود بیان کتاب الله و کلام الله و کتاب الله بصورت کلمه است و کلام الله بشابه معنی کلمه و تمامی کلمه بصورت و معنی باشد پس مجبوع هر دو یک کلمه است و این کلمه اسامی بسیار دارد زیرا که جمله اسامی و بیست اما اسم او یکی است که آنرا اسم اعظم و اسم اعلی میگویند و آن اسم رب است پس اگر این کلمه موجودات را بدرخت تشبیه کنی میوه این درخت موجودات آدمی داناست و آدمی دانا را هم کلمه گویند زیرا که هر چه درخت دارد میوه درخت هم دارد پس آدمی دانا میوه درخت موجودات باشد و اگر این کلمه موجودات

را بانسان تشبیه میکنی دل این انسان موجودات هم آدمی داناست پس آدمیی  
دانا دل موجودات باشد . بعضی گفته اند که انسان کامل هم کتاب الله هم کلام الله  
است زیرا که انسان کامل مجموع هر دو عالمست و بعضی گفته اند که انسان کامل  
کتاب الله است و سخن انسان کامل کلام الله است .

ای درویش تمام عالم يك وجود است و این وجود صورت انسان دارد  
یعنی فلك الافلاك که محیط است پوست این وجودست و فلك ثابتات پا و سر  
این وجودست و دوازده برج که برویست دوازده قوای حیوانی اند ده مدر که و  
دو متحر که یعنی پنج حس ظاهر و پنج حس باطن و باعثه و فاعله و باقی کواکب  
که برویست قوای نباتی اند و هفت آسمان امعای این وجودند معده و شش و جگر  
و هفت کوكب سیاره اعضاء هفتگانه است دماغ و شش و جگر و سپرز و دل و  
گرده و مثانه و عناصر اربعه اخلاط اربعه است و طبیعت این وجودست  
و روح روح این وجودست و نفس نفس این وجودست و این جمله يك کلمه است.

#### فصل ۴

بدان ای درویش که محققان اهل وحدت این کلمه را باسیا تشبیه  
کنند و میگیرند که غله این آسیا معادن و نبات و حیوان است و کار این آسیا  
آنست که پیوسته میگردد و غله را خود میروراند و خود بکسان میرساند و  
باخر خود خورد میکند و این آسیا را کهنه شدن و خراب گشتن نیست از جهت  
آنکه این آسیا را جوی از خودست و آب از خود و چرخ از خود و سنگ از خود  
و غله از خود و آرد از خود و آسیابان از خود و هم در خود دارد لاجرم هرگز  
خراب نشود و کهنه نگردد .

ای درویش هیچ نماند که من نگفتم اما نمیدانم که توجه فهم کردی .  
ای درویش این سخنان که گفته میشود همه مقصود تونیستی زود باشد که قومی  
بیایند و هر حرفی از حرفهای این کتاب را بجانها خرند : فسوف یأتی الله بقوم

## فصل ۲

ای درویش آدمی نه چنانست که هرچه بشنود بداند و نه چنانست که هرچه بداند در آنسقام باشد زیرا که از شنودن تادانستن راه بسیارست و از دانستن تا بعسل آوردن عقبات پیشتر پس هر کس که این رساله را بخواند باید که این گمان نبرد که آنچه مراد گوینده است تمام معلوم کرده و هر کس که مراد گوینده معلوم کند باید که این دعوی نکند که این مقام وی گشت. و آنکه در این مقام باشد او را حاجت بگفت زبان نباشد که من درینسقام اقوال و افعال واحوال وی خود گواهی دهد که وی درین مقامست. ای درویش هر که درینسقام باشد و از این وجود بقدر باخبر بود چنان وجود خود را درین وجود گم کند که هرگز باز نیابد و هر که وجود خود را در این وجود گم کرد صفت او جز سکوت نباشد و فعل او جز ملازمت سوت (کذا فی الاصل - شاید: بیوت) نبود و مظلوم او درین عالم جز بقدر قوت نباشد. ای درویش اگر چه بعضی گفته اند که این وجود را بتحقیق دانستن امکان ندارد و هیچکس از انبیاء این وجود را چنانکه این وجودست بتحقیق ندانست و در آخر جمله بعجز و نادانی خود اقرار کردند اما جمله اتفاق کرده اند که علامت آنکه بقدر ار این وجود باخبر شد آنست که ترک اختیار خود کرد بلکه ترک وجود خود گفت و دست نصرف و زبان اعتراض کوتاه کرد و دانست که هیچکس وجود ندارد الا خدای تعالی و خدایست که همیشه بوده است و همیشه خواهد بود و معرفت هر که زیاده بود ترک او زیاده بود زیرا که اینسقام را علامات بسیارست خاصه اینسقام آنست که البته ترک اختیار کند و راضی و تسلیم شود و چشم خدایین بندشاند و نظر دهند و یقین داند که هر چیز می باشد آنچه چنانکه می باشد می باید.

ای درویش هر که راضی و تسلیم نیشود و سعی و کوشش خود می خواهد که عالم را آنچه را بداند که مراد اوست و هر چه موافق طبع او نباشد

۱- مائده ۵۹ ۲- فصل ۲ در بیان سقام ۳- ۷۸۰ در بیان سقام

از روی زمین بردارد حال او همچو حال آن نایبناست که در خانه درآید و در آن خانه جمله چیزها بجای خود باشد هرچیز که پیش پای او آید چنان داند که آن چیز بر راه است و نه بجای خودست جمله رخت آن خانه را از جای خود بگرداند تا بجای خود نهد یقین میدان که نایبنا را از آن سعی و کوشش جز رنج و عذاب فایده نباشد و آنکه راضی و تسلیم شد و دست تصرف و زبان اعتراض کوتاه گردانید و هرچیز که پیش آمد آنرا بطوع و رضا قبول کرد حال او همچو حال آن مسافر است که در راه بسبب گرما یا سرما خسته و در زحمت باشد و ناگاه بسنزل رسد و در آن منزل رباطی باشد که مانع گرما یا دافع سرمای او شود هر آینه خرم و شادمان گردد بدیدن آن رباط و چون بر رباط درآید هرگز بخاطر او نگذرد که در این رباط نه بجای خودست و دیوار این رباط بلندتر از این و فراخی این رباط بهتر از این میباشد . آنچنانکه باشد بآن خرم و راضی باشد بلکه اگر مسافر دانا باشد داند که بانی این رباط حکیم بوده است و در این رباط بجای خود نهاده است و بلندی دیوار و فراخی رباط آنچنان کرده است که میباشد پس تفاوت میان دانا و نادان اینست که نادان بهرچیز که پیش آید بدان راضی نباشد و نوعی دیگر و رنگی دیگر خواهد لاجرم آنچه سبب تفرقه و رنج وی شود و دانا را هرچیز که پیش آید بدان راضی بود و بگوید که اینچنین میباشد که باشد لاجرم آنچه سبب راحت و جمعیت وی شود . چنین دانم که فهم نکردی روشنتر بگویم

بدان ای درویش که گل و خار این وجود باهم است و نوش و نیش این وجود بایکدیگر و بهر جا که فرودمی آیند و از هر جا که کوچ میکنند باهنگام پس اگر گل می طلبی خار باو است و اگر نوش می خواهی نیش باوی .

چون عزیزان بر این اسرار واقف شدند ترك اختیار خود کردند و راضی و تسلیم شدند و طلب گل نکردند تا از خار خلاص یافتند و در بند نوش نشدند تا بنیش گرفتار نشوند بلکه اگر بی تدبیر و سعی ایشان مرادی و مقصودی روی نمود پشت بآن آوردند و بگوشه چشم در آن نظر نکردند از جهت آنکه میدانستند

با هر مرادی ده نامرادی تعبیه است و از جهت يك مراد ده نامرادی را تحمل کردن کار هر دانا نباشد و این از جهت آنست که تا هر دو برابر باشند که جمله اعضای یکدیگرند و باید که جمله اعضا در رنج و راحت برابر باشند و اگر ممکن بودی که گل این وجود را بعلم و کفایت بدست آوردن و خار را دفع کردن تا کافیان در راحت بودندی و بی کفایه در رنج و عذاب بودندی و نه چنین است ای درویش ترا از این سخن چرا عجب آمد: اگر بکفایت است بی کفایت سلطان عالم چراست؟ و اگر بعلمست بی علم خلیفه روی زمین از کجاست؟ و اگر باسلامت کافر حاکم و مستولی چراست؟ و اگر بکفرست کافر گرسنه و بینوا از کجاست؟ ای درویش این نه بکفایت و علم و نه باسلام و کفرست. این وجود (خود بدین؟) افتاده است<sup>۱</sup> که جمله مجازات و مکافات وی طبیعیست و در مجازات و مکافات طبیعی تفاوت و امتیاز نباشد و بسعی و کوششی (بگذرد کذا فی الاصل - گویا: بگذرد)<sup>۲</sup> و بدرخواست و بضاعت دیگر نشود. سخن دراز شد و از مقصود دور افتادیم ای درویش بیقین میدان که مجازات و مکافات البته خواهد بود اینست معنی: السکافاة فی الطبیعة واجبة یعنی در طبیعت وجود و آن عزیز از سرهسین نظر گفته است: شعر

چو بدکردی مباش ایسن ز آفات که واجب شد طبیعت را مکافات

و حقیقت این سخن آنستکه آنچه آسایش است همه مریک کس را نیست همه مرهه راست و آنچه رنجست همه مریک کس را نیست همه مرهه راست زیرا که وجود یکی بیش نیست و دریک وجود جمله اعضا برابر باشند در رنج و راحت پس هر کس که باشد از پادشاه و رعیت و توانگر و درویش و از عالم و جاهل هر کس را بنوعی آسایش باشد و رنج هر یک در دنیا به آسایش آنکس باشد اگر راحت و آسایش بسیار باشد رنج و عذاب نیز بسیار باشد و اگر رنج و عذاب اندک بود آسایش و راحت نیز اندک بود پس میان پادشاه و رعیت در رنج و راحت تفاوت نباشد.

۱ - چنین افتاده است ۲ - بگذرد



ای درویش یکی را طعمه گوناگون باشد و اشتها نبود و یکی را اشتها باشد و طعام نبود و یکی را طعمه و اشتها باشد درد معده و درد دهان باشد و یکی را اشتها و طعمه باشد و درد دهان و معده نباشد اما چندان بخل باشد که چیزی نیارد خوردن همه روز در رنج حاصل کردن باشد و نگاه داشتن از جهت دیگران. ای درویش چون معلوم کردی که گل این وجود بی خار نیست و نوش بی نیش و دیگر دانستی که در همه کارها مکافات و مجازات خواهد بود طلب خوشی مکن تا ناخوش نباشی و هیچکس را میازار تا آزرده نباشی. رباعی:

راحت مطلب دلا اگر میشنوی      در مزرعه خود آنچه کشتی دروی  
 القصه از این قضیه رمزی بشنو      آزار کسی مکن که آزرده شوی

تمت الرسالة بعون الله

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
رسالة دوم از کتاب کشف الحقایق  
در بیان انسان و آنچه تعلق بانسان دارد

بدانکه انسان مرکبست از دو چیز یکی از جسم که عالم خلقت و یکی از روح که عالم امر است و عالم خلق مرکب و قابل قسمت است و عالم امر بسیط حقیقیست و قابل قسمت نیست و اهل شریعت روح انسانرا باسامی مختلف ذکر کرده اند: روح انسانی و نفس ناطقه و مانند این گفته اند.

فصل ۲

در سخن اهل شریعت در بیان مبدأ روح انسانی

بدانکه اهل شریعت میگویند که در روح سخن گفتن و بحث روح کردن اجازت نیست از جهت آنکه روح را از آدمیان کسی ندانست و نخواهد دانست و رسول (ص) هم جواب نگفت یعنی جساغتی از رسول (ص) سؤال کردند که روح چیست؟ رسول (ص) جواب نگفت و انتظار وحی میکرد تا جبرئیل بیامد و این آیت بیاورد: **و يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا** بعضی از اهل شریعت میگویند که رسول (ص) میدانست که روح چیست اما اجازت جواب نگفتن<sup>۱</sup> بود و بعضی از اهل شریعت میگویند که رسول (ص) میدانست که روح چیست و جواب سائل هم نگفت یعنی

۱ - آغاز نوحه نافع مجلس شورای اسلامی  
(استانه) - جواب گفتن ندانست (مجلس)

این جواب است که الروح من امر ربی<sup>۱</sup> از جهت آنکه هر چیز که از عالم خلقت او را حد توان گفتن از جهت آنکه خلق اجزا دارد و هر چیز که از عالم امر است آنرا حد نتوان گفتن و بدان حقیقت روح نتوان کردن و هر چیز را که اجزا نباشد تعریف وی بخاصه و لوازم باشد چنانکه موسی علیه السلام تعریف کرد و در سؤال (کذا - شاید : در پاسخ سؤال) قال فرعون و ما رب العالمین قال رب السموات و الارض و ما بینهما ان کنتم موقنین<sup>۲</sup> . و مراد و ما و تیتهم من العلم الاقلیلاً<sup>۳</sup> بر این تقدیر نه محمد است سایلانند<sup>۴</sup> .

فصل<sup>۵</sup>

بدانکه بعضی روح را چنین تعریف کرده اند که : «الروح جوهر نورانی بسیط حقیقی حی بنفسه محیی للجسم<sup>۶</sup>» و دیگر چنین تعریف کرده اند که «الروح حیوة فی نفسه محیی لغیره» روح زنده است و زنده کننده است بجسم پس جسم را حیات عارضی باشد و روح را ذاتی و جسم که حیات عارضی دارد نوری دارد و همان حس است که : «الحس نور فی القلب یفرق بین الحق و الباطل»<sup>۷</sup> الحاصل بدان که روح حی محیی است و عقل مدرك مدرك است و نور ظاهر مظهر .

فصل<sup>۵</sup>

چون معنی روح بدانستی اکنون بدانکه اول چیزی که حق سبحانه تعالی بیافرید روح محمد بود و جمله چیزها را از روح محمد (ص) بیافرید اینست معنی : «اول ما خلق الله روحی ثم خلق جمیع الخلائق من روحی» و ارواح

۱ - اسراء ۸۷ ۲ - شعراء ۲۳ - ۲۴ ۳ - اسراء ۸۷ ۴ - بر این تقدیر سایلانند نه رسول ص پس چون معنی روح را دانستی بدانکه اول چیزی که خدا تعالی آفرید روح محمد بود و جمله چیزها از روح او پیدا آورد اینست : اول ما خلق الله تعالی روحی ثم خلق جمیع الخلائق من روحی و ارواح جمله ایشان را از روح محمد پیدا آورد و ارواح انسان پیش از اجساد بچهار هزار سال در جوار حضرت رب العزه میبود اینست معنی «ان الله تعالی خلق الارواح قبل الاجساد باربعة آلاف سنة» (مجلس شورایملى) ۵ - نسخه مجلس شورایملى فاقد این دو فصل است ۶ - لغیره ۷ - «الحس نور فی القلب یفرق بین الحق و الباطل» و الضر و روح که حیات ذاتی دارد هم نوری دارد و همین عقلست که «العقل نور فی القلب یفرق بین الانفع و الاضر» تا سخن دراز نشود و از مقصود بازمانیم الحاصل بدانکه ... الخ

جمله انسانرا از روح محمد پیدا آورد و ارواح انسان پیش از اجساد بچهار هزار سال در جوار حضرت رب العالمین میبود اینست معنی : «ان الله خلق الارواح قبل الاجساد باربعة الاف سنة» .

## فصل

## در بیان مبدأ قالب انسان

بدانکه اهل شریعت میگویند که اول کسی که خدایتعالی از انسان بیافرید «آدم» بود و قالب آدم را از خاک آفرید یعنی از عناصر اربعه اما چون خاک ظاهر تر بود خاک را ذکر کرد و دیگر آنکه در ترکیب اصل خاکست بخاک اضافه کرد و این حکایت در اکثر کتب قصص و تواریخ مشهور است و محتاج بشرح من نیست اما اشارتی کرده آید .

بدانکه آورده اند که خاک آدم را میان مکه و طایف میروورانیدند و تربیت میدادند بروایتی چهل روز و بروایتی چهل سال و بروایتی چهل هزار سال اینست معنی : «خبرت طینه آدم بیدی اربعین صباحا» چون قالب تمام شد و تمام تسویه یافت روح او را در قالب او در آوردند اینست معنی : فاذا سویته و نفخت فیه من روحی<sup>۱</sup> و روح در قالب چنان درآمد و آمیخته شد که روغن در شیر و چون روح در قالب قرار گرفت آدم برخاست و روان شد آنگاه حوا را از پهلوی چپ او در میان خواب و بیداری پیدا آوردند و در تن آدم و حوا شهوت برخواستند و نطفه ظاهر گردانیدند و باقی قالب فرزندان ایشانرا از نطفه ایشان بیافرید اینست معنی : ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین<sup>۲</sup> و اینست معنی : یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من طین<sup>۳</sup> و من نطفه پس مبدأ ارواح انسان روح آمد و مبدأ اجساد انسان قالب آدم پس محمد ابو الارواح و آدم ابو الاجساد شد اینست معنی : «ان اول نیا و آدم بین الماء و الطین» .

۱- چنانچه میفرمایند: خلق الانسان من طین (انسان را از گل) ۲- و من نطفه ۳- یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من طین

## فصل

بدانکه اهل شریعت خلاف کرده‌اند که خداوند تعالی روح انسانرا در اصل فطرت در استعداد و قابلیت بر تفاوت آفرید یا یکسان آفرید . بعضی میگویند که بر تفاوت آفرید اینست معنی : «السعيد من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه» و اینست معنی : «الناس معادن کمعادن الذهب والفضة» و بعضی میگویند که یکسان آفرید اما چون بعالم شهادت آمدند و بقالب اتصال یافتند بسبب تربیت پدر و مادر و بسبب سعی در علم و عمل بر تفاوت شدند اینست معنی : «کل مولود یولد علی الفطرة فأبواه یهودانه وینصرانه ویمجسانه» و اینست معنی : «السراء علی دین خلیله» اکنون بدان که هر انسانی را چند روح است .

## فصل

بدانکه انسان روح طبیعی دارد و محل وی جگرست که در پهلوی راستست . و روح حیوانی دارد و محل وی دلت که در پهلوی چپست . و روح نفسانی دارد و محل وی دماغست . و روح انسانی دارد و محل وی روح قدسی . و روح قدسی دارد و محل وی روح انسانیت . و روح قدسی بمثابه ناراست و روح انسانی بمثابه روغن و روح نفسانی بمثابه فتیله و روح حیوانی بمثابه زجاجه است و روح طبیعی بمثابه مشکوة اینست معنی : الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة . . . الایه و آنچه حقیقت این سخنست بنزدیک اهل شریعت آنست که چون فرزند در رحم مادر سه چله که چهار ماه باشد بر میآرد خداوند تعالی ملکی میفرستد تا این روح انسانی را که از عالم امرست و پیش از قالب این فرزند بچندین هزار سال آفریده‌اند و در جوار حضرت عزت میبوده است در این فرزند بدمد تا فرزند بعد از سه چله زنده شود و حیوة یابد .

و این روح انسانی را باضافات و اعتبارات باسامی مختلف ذکر کرده‌اند: باعتبار آنکه قابل زیاده و نقصانست و از حال بحال گردانست قلب گفته‌اند و باعتبار آنکه زنده است و زنده کننده جسست روح گفتند و باعتبار آنکه داناست بذات و دانا کننده دیگری عقل گفتند و باعتبار آنکه بسیط حقیقیست و قابل قسست نیست روح امری گفتند و باعتبار آنکه از عالم علویست و از جنس ملائکه است روح ملکی گفتند و باعتبار آنکه مجرد و منقطعست و پاک و مطهرست روح قدسی گفتند اینست معنی آنکه بعضی گفته‌اند که نبی و ولی را پنج روحست و مؤمن را چهار روحست و کافر را و اطفال را سه روحست و اینست معنی آنکه بعضی گفته‌اند که نبی و ولی را ده روحست.

ای درویش اگر کسی گوید که آدمی را صد روحست و صد عقلست هم راستست از جهت آنکه شاید که یکچیز را بصد اعتبار بصد نام خوانند و در آن یکچیز هیچ تعدد و تکثیر لازم نیاید یعنی هر صفتی که انسان دارد از صفت ذمیه و صفات حسیده شاید که گویند که یک روح دارد همچون روح ملکی و روح شیطانی از جهت آنکه روح یک حقیقتست و این یک حقیقت قابل نقصان و کسالت یعنی قابلیت کارهای خسیس و دنی دارد و استعداد کارهای شریف و عالی دارد اینست معنی: ان الذین کفرو امن اهل الکتاب و المشرکین فی نار جهنم خالدین فیها اولئک هم شر البریه. ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خیر البریه. پس بهر صفت که انسان موصوف میشود او را بدان صفت باز میخوانند و انسان را باعتبار هر صفتی روحی و عقلی اثبات میکنند پس هر کس الخلاق و اوصاف بیشتر باشد روح و عقل بیشتر بود اگر چه جوهر عقل و جوهر روح روی جوهریت قابل زیاده و نقصان نیستند اما از روی آنکه درین اوصاف و صفاتند قابل نقصان و کسالت و املاق کثرت و قلب بر ایشان کرده‌اند.

فصل

بدانکه بعضی از اهل تصوف منشاء الخلاق ذمیه و مصادر اوصاف



ناپسندیده را نفس میگویند و منشاء اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده را روح میگویند و شیخ المشایخ شهاب الدین سهروردی روح حیوانی را که از عالم سفلیست میگویند و از جنس ارواح بهایمست نفس میگوید و روح انسانی را که از عالم علویست و از جنس جواهر ملئکه است روح میخواند.

چون سخن بدینجا رسید حقیقت روح را تمام بیان کنیم تا محصلان و سالکان از سرگردانی خلاص یابند.

## فصل

بدانکه انسان ظاهری دارد و باطنی هم دارد یعنی جسمی دارد و روحی هم دارد و روح بسیط حقیقیست و قابل قسمت نیست و از عالم امرست و جسم انسان مرکب و قابل قسمت است و از عالم خلقتست.

چون اینمقدمه معلوم کردی اکنون بدان که هر چیز که مرکب باشد هر آینه دروی کثرت و اجزاء باشد و در هر چیز که کثرت و اجزاء باشد هر صفتی از صفات وی و هر فعلی از افعال وی به جزو و عضو مخصوص باشد چنانکه اگر آن چیز بینا و شنوا و گیرا و گویا باشد از یکموضع بشنود و از یکموضع بگوید و از یک موضع ببیند (کذا - شاید: ... و از یکموضع بگیرد) و هر چیز که مرکب نباشد دروی کثرت و اجزاء نباشد هر صفتی از صفات وی و هر فعلی از افعال وی بجز وی و عضو مخصوص نباشد از جهت آنکه جزو و عضو نباشد و روی و پشت نباشد و سرو پای و یمین و یسار نبودا پس صفات وی قائم بوی باشد و اگر اینچنین چیز بینا و شنوا و گویا و دانا باشد بهمان چیز بعینه گویا باشد و در جمله صفات همچنین می دان.

چون اینمقدمه معلوم کردی اکنون بدان که روح آدمی که بسیط حقیقیست حی و عالم و وسیع و بصیر و متکلم است و صفات او بصفات قالب نماوند از جهت آنکه قالب از یکموضع میشوند و از یکموضع میبند و از یکموضع

۱ - و هر چیز که دانا باشد بهمان چیز بعینه گویا باشد و همچنین در جمله صفات میدان (مجلس نورایملی)

میگوید . و روح آدمی را اگر حی گوئی همه حیاست و اگر علیم گوئی همه علمست و اگر سمیع گوئی همه سمعست و اگر بصیر گوئی همه بصیرست و اگر متکلم گوئی همه کلامست زیرا که صفات و افعال وی بآلت و جارحه نیست . اینست معنی : «ان الله تعالی خلق آدم علی صورته» و اینست معنی : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» . مقامات مشایخ طریقت<sup>۱</sup> و علمای شریعت را در معرفت روح آدمی بیش از این نیست پس بقدر آنکه معرفت روح دارند (کذا فی الستن)<sup>۲</sup> .

و از علمای شریعت و مشایخ طریقت هیچکس در معرفت روح آدمی از این مقام درنگذشته است . و از علما و مشایخ چند کس معدودند که در معرفت روح آدمی بریاضات و مجاهدات از راه کشف و برهان بدین مقام رسیده‌اند و باقی جمله مقلد بوده‌اند و بطامات خود را بعلمای و مشایخ مانند کرده‌اند اما زیر کاز دانند که بر بسته دگر باشد و بر رسته دگر .

## فصل

چون سخن علمای شریعت و مشایخ طریقت معلوم کردی اکنون بدانکه محققان از محققان اهل شریعت میگویند که اگر میخواهی معنی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و معنی «ان الله خلق آدم علی صورته» را بدانی ترا بطریق اجمال اشارتی بکنم و سر رشته بدستت دهم که عاقل را اشارتی و طالب را رمزی کفایت آید .

بدانکه قالب آدمی عالمی است بلکه عالمهاست و روح آدمی رب این عالمست و در این عالم هیچ عضوی از روح خالی نیست و روح از هیچ عضوی از اعضا نیست<sup>۳</sup> .

ای درویش اگر گویند که روغن داخل شیر نیست و خارج شیر هم نیست و شیر داخل روغن نیست و خارج روغن هم نیست راست باشد از جهت آنکه هیچ جزوی از اجزای روغن از شیر خالی نیست و هیچ جزوی از اجزای

۱- و درجه علمای شریعت در معرفت  
 ۲- بیرون از این درجه عالمهاست و معانی  
 ۳- از اعضا نیست که نیست (معانی شود اعمالی)

شیر خالی از روغن نیست و از اینجاست که روح در این عالم بعضی نزدیک و بعضی دور نیست و بعضی حاضر و از بعضی غایب نیست . فرق سر این عالم که عرش است و کف پای که تحت ثری این عالمست هر دو یکسانست و تدبیر هر دو بی تفاوت مکانی میکنند . و دیگر آنکه تصرف روح در این عالم ب فکر و اندیشه و آلت و جارحه نیست و از اینجاست که گفته اند که هرگز او را کاری از کارهای دیگر مشغول نمیکند : لایشغله شأن عن شأن یعنی چنانکه تدبیر سر میکند تدبیر سر او را از تدبیر پای مشغول نمیکند و چون تدبیر پای میکند او را تدبیر دست مشغول نمیکند . و دیگر بدان که ملائکه بفرمان او ایستاده و عالم را بنظام و معمور میدارند و هیچکس از ملائکه را امکان خلاف فرمان او نیست : **و یفعلون ما یؤمرون** و دیگر بدانکه هر ملکی را کاری و مقامی معین است که هرگز این کار آن نکند و آن کار این نکند و هرگز از مقام خود نگذرند و نخواهند گذشت اینست معنی : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و اینست معنی : «ان الله تعالی خلق آدم علی صورته» .

## فصل

## در بیان کمال آدمی

بدانکه علمای شریعت میگویند که کمال آدمی در دانستن علوم حقیقیست و علوم حقیقی چهار چیزست : یکی دانستن نفس و آنچه بنفس متعلقست . دوم دانستن خدای و آنچه به خدای متعلقست . سیم دانستن دنیا و آنچه بدنی متعلقست . چهارم دانستن آخرت و آنچه بآخرت متعلقست .

## فصل

بدانکه مشایخ طریقت میگویند که اصحاب کمال چهار طایفه اند : یکی سالکان دوم مجذوبان سیوم سالکان مجذوب چهارم مجذوبان سالک . و سالکان و مجذوبان کاملند اما مکمل نیستند و مجذوبان سالک<sup>۲</sup> کاملان

۱- سالکان مجذوب (مجلس)

۲- سالکان مجذوب (مجلس)

مکملند و سلوک بکسب و اختیار بنده است و جذبه بفضل و عطای خداست . پس اولیا را ولایت و انبیا را نبوت بفضل و عطا باشد نه بکسب و اختیار زیرا که انبیا و اولیا جز مجذوب نباشند و جذبه دیگر است و عروج دیگر و عروج اولیا دیگر است و عروج انبیا دیگر .

## فصل

بدانکه بعضی از اهل تصوف میگویند که کمال آنست که بسقام عیان رسد یعنی طبقات مردم چهارست : طبقه اول اهل تقلیداند و طبقه دوم اهل استدلال و طبقه سیم اهل ایقانند و طبقه چهارم اهل عیانند . و اهل تقلید در مقام اسلامند و مقام اسلام مراتب و درجات دارد و اهل استدلال در مقام ایمانند و مقام ایمان هم مراتب و درجات دارد و اهل ایقان در مقام ولایتند و مقام ولایت هم مراتب و درجات دارد و اهل عیان در مقام نبوتاند و مقام نبوت هم مراتب و درجات دارد .

## فصل

بعضی گفته اند که کمال آدمی آنست که بسقام جبروت رسد یعنی مراتب مردم چهارست مرتبه اول اهل دنیااند و مرتبه دوم اهل آخرتند و مرتبه سیم اهل ملکوتند و مرتبه چهارم اهل جبروتند از جهت آنکه مراتب و درجات مردم بسبب مراتب و تفاوت عقلاست و گفته اند عقل هزار جزو است و در اهل دنیا راست و سیصد مرا اهل آخرت راست و سیصد مرا اهل ملکوت راست و سیصد مرا اهل جبروت راست . و اهل دنیا مرا اهل آخرت ، اهل دنیا مرا اهل جبروت ، اهل آخرت مرا اهل ملکوت را دیوانه خوانند و اهل ملکوت مرا اهل جبروت را دیوانه خوانند و اهل جبروت مرا اهل جبروت خود نیک بینند و نیک دانند .

ای درویش هر کرا در کارهای دنیا و بی تجربه بسیار افتاده باشد

در چهار است و اهل استدلال و اهل عیان و اهل جبروت

و بغایت زیرک و متصرف شده باشد مثلا اگر مزارع است زمین نیک و زمین بد را بداند و آب و هوای هر جا را بشناسد و موسم هر کاری معلوم کند که وقت تخم انداختن چه وقتست و وقت آب دادن چه وقت و اگر آفتی پیدا شود بداند که سبب آن آفت چیست و دفع آن چگونه میباید کرد آب زیادت میباید داد یا کم میباید کرد؟ و افعال این (کذا - شاید : و امثال این) .

و اگر بازرگانست رخت و قماش را نیک داند و زر و نقره را نیک سره کند و موسم هر چیز را بداند که چه باید خرید و بکجا باید برد و چگونه نگاه باید داشت و امثال این .

و جمله حرفتها را چنین می دان این عقل اهل دنیا است و این کس هر صد جزو تمام دارد و هر که نه درین کارست بنزدیک وی دیوانه است و بیکارست . و هر کرا چشم با آخرت گشوده شود و تغیر و بی ثباتی دنیا بروی روشن و مقرر گردد علامت آن باشد که در کارهای دنیاوی بیشتر شروع نکند و اگر کند بضرورت و بقدر ضرورت کند و تمام عمر و جمله اوقات شب و روز را بوی مشغول نکند و از جهت نام و ننگ و رسم و عادات رنج بسیار بر خود نهد و سعی بسیار نبرد و بقدر کفاف قناعت کند و حریص نباشد و بیشتر اوقات بکارهای آخرتی همچون نماز و روزه و صدقات و تقوی و دیانت و مدد برادران و شفقت بر زیردستان و بامثال این مشغول باشد و نیت درست و کارها باخلاص کند و از ریا و سمعه دور باشد . این عقل اهل آخرتست و این کس هر سیصد جزو تمام دارد و هر که نه در این کار است که وی است نزدیک وی دیوانه است .

و هر کرا فهمی و ادراکی حاصل شود و همه روز صحبت دانایان طلب کند تا علم آموزد و سعی و کوشش و فکر و اندیشه وی جز در طلب علوم نباشد تا از علوم ریاضی و طبیعی بهره مند گردد اهل ملکوت را این عقلست و این کس سیصد جزو تمام دارد و هر که نه در این کار است که وی است نزد وی دیوانه و بیکارست .

و هر که بحقایق اشیاء رسد و حقیقت همه چیز را از راه کشف و بیان (کذافی النسخ شاید: عیان) دریابد و از علم الهی بهره‌مند و بانصیب گردد تا خدا بر وی ظاهر شود و خدای را بشناسد و کتاب الله و کلام الله را بداند و فرستادگان خدای را معلوم کند این عقل اهل جبروت است و این کس هر سیصد جزو تسام دارد و هر که درین مقام بود علامت وی آن باشد که با خلق خدا بصلح بود و هر یک را بجای خود نیک داند و نیک بیند.

## فصل

بدانکه بعضی گفته‌اند که کمال آدمی آنست که بسقام بلوغ رسد و حریت حاصل کند و بعضی گفته‌اند که کمال آدمی آنست که بسقام توحید رسد و استقامتش باشد در توحید.

## فصل

## در بیان ولایت

بدانکه معنی ولایت نزدیکی و دوستیست<sup>۱</sup> و نزدیکی و دوستی که مقام قرب و محبت است یگسافست و اگر چنانچه دو مقامند مقام محبت بعد از مقام قرب باشد که محبت بی قرب امکان ندارد از جهت آنکه مراد از قرب معرفت است پس معرفت هر که زیاده بود محبت او زیاده باشد.

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که هر کس را خداوند معنی معرفت ذات و صفات خود بخشید وی را بصفات و ذات خود آشت کردنید و او را بولایت خود برگزید اگر چه معرفت ذات و صفات او مقدر بشر نیست اما بقدر آنکه مقدر بشر باشد آنرا که خواهد بمعرفت ذات و صفات خود رسید موصوف گرداند تا مقرب حضرت وی گردد نام او را در جبرئیل ثبت گرداند تا بمحبت و دوستی وی مخصوص گردد.

«روی عن رسول الله صلی الله علیه و آله ان الله تعالی فی الارض

۱- معنی ولایت در بیان اهل بیت است.



ثلثمائة قلوبهم على قلب آدم و اربعين قلوبهم على قلب ابراهيم وسبع قلوبهم على قلب موسى و خمسة قلوبهم على قلب جبرئيل و ثلثة قلوبهم على قلب ميكائيل و واحد قلبه على قلب اسرافيل فاذا مات الواحد ابدل الله مكانه من الثلثة و اذامات من الثلثة ابدل الله من الخمسة و اذا مات من الخمسة ابدل من السبعة و اذامات من السبعة ابدل من الاربعين و اذامات من الاربعين ابدل من الثلثمائة و اذامات من الثلثمائة ابدل من صالح المؤمنين الى آخر الحديث .

بدانکه حضرت رسول (ص) میفرماید که هرگز عالم از اولیاء خدا خالی نباشد و پیوسته در عالم برگزیدگان حق باشند و طبقات ایشان شش است و عدد ایشان سیصد و پنجاه و شش . طبقه اول سیصدانند و طبقه دوم چهل تنانند و طبقه سیم هفت تنانند و طبقه چهارم پنج تنان و طبقه پنجم سه تنانند و طبقه ششم یکیست . سیصدان بردل آدمند و چهل تنان بردل ابراهیم و هفت تنان بردل موسی و پنج تنان بردل جبرئیل و سه تنان بردل میکائیل و یکی بردل اسرافیل . هر گاه آنکه بردل اسرافیلست از این دنیا نقل کند خدای از سه تنان یکی را بمقام وی رساند و از پنج تنان یکی بمقام سه تنان و از هفت تنان یکی بمقام پنج تنان و از چهل تنان یکی بمقام هفت تنان و از سیصدان یکی بمقام چهل تنان رساند و از خلصان روی زمین یکی بمقام سیصد تنان رساند و از هر طبقه که یکی فوت شود همچنین تا عدد ایشان از این که هست کم نشود .

## فصل ۲

چون اولیا را دانستی و طبقات اولیا را معلوم کردی و عدد ایشانرا شناختی اکنون بدان که نهایت مقامات اولیاء بدایت مقامات انبیاست . چون سالک در مقام ولایت بنهایت رسد آنگاه بدایت مقام نبوت میرسد یعنی خدایتعالی یکی از اولیای خود بنبوت برگزیند و بمردم فرستد تا مردم را از راه مستقیم خبر کند پس در وقتی که ختم نبوت نشده بود و در نبوت گشاده بود هیچکس را از اولیاء بمقام نبوت نرساند الا از مقام اسرافیل که مقام

۱- نسخه مجلس از ابتدای حدیث تا انتهای فصل را فاقد است ۲- در نبوت

قطبست و درجه آخرست از درجات ولایت . میدانم که تمام فهم نکردی  
روشنتر ازین بگویم :

## فصل

بدانکه ایمان علمست و ولایت هم علمست و نبوت هم علمست یا خود  
چنین گوئیم که ایمان نورست و ولایت هم نورست و نبوت هم نورست . اما  
نور ایمان بمثابه نور ستاره است و نور ولایت بمثابه نور ماهست و نور نبوت  
بمثابه نور آفتابست . پس ایمان نور آمد و ولایت نور نور آمد و نبوت نور نور  
نور آمد و ایمان کشف آمد و ولایت کشف کشف آمد و نبوت کشف کشف کشف  
و ایمان قرب آمد و ولایت قرب قرب آمد و نبوت قرب قرب آمد چنین  
دانم که تمام فهم نکردی روشنتر از این بنوعی دیگر بگویم :

## فصل

بدانکه ایمان فضل و عنایت حق است و ولایت هم فضل و عنایت  
حقت و نبوت هم فضل و عنایت حقت اما هر عنایتی نسبت بیکدیگر عنایت  
عام و عنایت خاصست و هر چند خاص تر میشود بنام دیگر مخصوص میگردد .  
چون یکی را از کفر بایمان میرساند این فضل و عنایت عام را هدایت  
میگویند اینست معنی *انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء* . و  
چون یکی را از ایمان بولایت میرساند این فضل و عنایت را جذب میگویند  
اینست معنی : «جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين» . و چون یکی را از  
ولایت نبوت میرساند این فضل خاص الخاص را اجتبا میگویند اینست معنی :  
و اجتبينا هم و هديناهم الى صراط مستقيم .<sup>۲</sup> پس ایمان عنایت عام آمد ،  
ولایت عنایت خاص آمد و نبوت عنایت خاص الخاص .

و مومنان گناه کنند و باز توبه کنند و چون توبه بشود باشد حقتعالی  
قبول کند و اولیاء گناه نکنند اما امکان دارد که بکنند از جهت آنکه جایز الخطا اند  
و انبیاء گناه نکردند و امکان ندارد که بکنند از جهت آنکه معصوم بودند .

## فصل ۱

## در بیان اهل شیعه

بدانکه اهل شیعه میگویند که رسول برگزیده و فرستاده خداست و معصومست از صغایر و کبایر و متابعت وی واجبست . و ولی خلیفه و وصی رسول خداست و خلیفه رسول خدای هم معصوم است از صغایر و کبایر و متابعت وی هم واجبست و خلافت بنص است نه باجماع و اتفاق امت . پس خلیفه رسول آنست که منصوص باشد بر خلافت و امامت از قبل آنکس که قول وی حجت باشد و هرگز نباشد که خلیفه رسول خدای در عالم نباشد از جهت آنکه نشاید که روی زمین از امام خالی باشد .

چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدان که در مذهب کناسه (کذا فی المتن و فی النسخة الآستانه - ظ : کیسانیه) که یک طایفه از طوایف شیعه اند امام چهارست : علی و حسن و حسین و محمد حنفیه و محمد حنفیه زنده است و در کوهی پنهانست چون وقت شود بیرون آید و جمله روی زمین را بگیرد و امام زمان اوست .

و در مذهب اسمعیل که یک فرقه دیگرند از فرق شیعه امام هفتست<sup>۲</sup> : علی و حسن و حسین و علی زین العابدین و محمد باقر و جعفر الصادق و اسمعیل بن جعفر و اسمعیل زنده است و در کوهی پنهانست و چون وقت شود بیرون آید و جمله روی زمین را بگیرد و امام زمان اوست .

و در مذهب امامیه اثنا عشریه که یک فرقه دیگرند از فرق شیعه امام دوازده است : علی و حسن و حسین و علی زین العابدین و محمد باقر و جعفر الصادق و موسی کاظم و علی موسی رضا و محمد تقی و علی تقی و حسن عسکری و م-ح-م-د مهدی و م-ح-م-د مهدی زنده است و در غاری پنهانست چون وقت شود بیرون آید و جمله روی زمین را بگیرد و امام زمان اوست . پس بنزدیک اهل شیعه اولیا ایشانند و عدد ایشان اینست .

۱- نسخه مجلس شورایی فاقده این فصل است ۲- شش است

## فصل ۱

## در سخن اهل حکمت در بیان انسان و آنچه تعلق بانسان دارد

بدانکه اهل حکمت میگویند که امکان ندارد که انسان بی مادر و پدر بوجود آید اما لازم نیست که مادر و پدر انسان هم از نوع انسان باشد زیرا که انسان و جمله موالید را مادر و پدر عناصر و افلاکند آخرنسی بینی در خاک و آب و هوا و سرکه و گوشت چندین نوع حیوانات پیدا می آیند که مادر و پدر ایشان از نوع ایشان نیست و بعضی حیوانات هستند که ایشانرا خلق الساعه میگویند و مادر و پدر ایشان هم از نوع ایشان نیست . و معتقدان نقل میکنند که در ساحل بحر که جوار هند است که آنرا ولایت (معد شوی ۲) گویند و در آن ولایت در شهری از شهرها هرساں در وقت معین باران بسیار آید و در آن باران چیزها آید مانند شش گوسفند و از آن چیزها زنبور عسل پیدا شود . پس هرساں که از آن چیزها بسیار آید اهل آنجا شادی کنند از آنکه دانند که در آنسال عسل بسیار خواهد بود .

پس معلوم شد که لازم نیست که مادر و پدر حیوانات هم از نوع ایشان باشد و انسان یکنوعست از انواع حیوانات پس انسانرا هم لازم نباشد که مادر و پدر هم از نوع وی بود .

ای درویش آدم و حوا در ارض و سسا چهار نوعست زیرا که آدم عبارت از چیزست که نسبت علوی و مصدر فیض و اثر باشد و حوا عبارت از چیزست که نسبت سفلی و قابل فیض و اثر باشد و ارض و سسنا هم چنین میدانند اینست معنی : ن والقلم و ما یسطرون<sup>۳</sup>

## فصل

## در بیان مبدأ قالب انسان

چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدان که چون آتش و هوا و

۱- باب ۲- اما در نسخه انگلیسی و عربی ۳- و ما یسطرون

آب با خاک بیامیزند و امتزاج تمام یابند و اجزای عناصر بغایت خورد باشد یا مساس بعضی با بعضی تمام شود و صورت هریکی در ماده هریکی اثر کند تا قوت هریکی شکسته شود هر آینه ازینجمله کیفیتی متشابه الاجزاء حادث شود و این کیفیت حادث را مزاج گویند . و مزاج در قسمت اول بردو قسمت زیرا که مزاج در قسمت اول از دو حال بیرون نیست یا معتدل حقیقی باشد یا غیرمعتدل و معتدل حقیقی را وجود نیست . باز مزاج غیرمعتدل بر سه قسمت زیرا که مزاج معتدل (کذا - ظ : غیرمعتدل) از سه حال بیرون نیست : یا قریب باشد باعتدال یا بعید از اعتدال یا متوسط میان هردو . پس اگر این مزاج حادث بعیدست از اعتدال بمزاج نباتست و واهب الصور که عقل فعالیت مر این مزاج را لایق استعداد وی صورت نباتی بخشد تا جسم نبات و روح نبات پیدا آید و اگر قریب است باعتدال مزاج انسان باشد و واهب الصور مر این مزاج را لایق استعداد وی صورت انسانی بخشد تا قالب انسان و نقش انسان پیدا آید (کذا - شاید : و نفس انسان) و اگر متوسط میان هردو مزاج حیوان غیرناطق باشد و واهب الصور مر این مزاج را لایق استعداد وی صورت حیوانی بخشد تا قالب حیوانی و روح حیوانی پیدا آید .

باز از هریکی از این مزاج سه گانه هشت قسم میشود : چهار مفرد و چهار مرکب . اما این بحث درین موضع تعلق ندارد .

و چون قالب انسان و نفس انسان پیدا شود اول کسی که ظاهر شود از مرد و زن نام او انسان اولست و در این انسان اول نطفه پیدا شود اینست معنی : **و لقد خلقنا الانسان من طین ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین** و اینست معنی : **یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفة** .<sup>۲</sup>

## فصل

## در بیان نفس انسانی

بدانکه نفس انسانی جوهریست بسیط حقیقی و مکمل و محروک

جسمت با اختیار و عقل لاعلی هیئتة واحدة و این نفس انسان در قالب انسان نیست از جهت اینکه او در چیزی و محتاج چیزی نیست اما تعلق دارد بقالب انسان تعلق التدبیر و التصرف و این نفس انسان پیش از قالب انسان بالفعل موجود نبود. با قالب انسان بالفعل موجود شد. چون قالب تمام تسویه یافت و باعتدال نزدیک شد نفس انسانی پیدا آمد اینست معنی: فاذا سویته و نفخت فیه من روحی<sup>۱</sup> و مراد از تسویه برابری ارکانست یعنی اجزای او هر چهار برابر باشند و تسویه قالب بمثابه آنست که آهن را بتدبیر بجائی رسانند که شفاف و عکس پذیر شود و قابل صورت گردد. اگرچه نفس انسانی با قالب بالفعل موجود شود اما بعد از قالب بالفعل باقی خواهد بود.

## فصل

چون بیان<sup>۲</sup> نفس معلوم کردی اکنون بدان که انسان روح طبیعی دارد و روح حیوانی دارد و روح نفسانی دارد تا بدینجا بجمله حیوانات شریکست و نفس انسانی دارد و این نفس انسانی عکس نفس ملکیت یعنی چون روح نفسانی در دماغ انسانست بجوهر فلک نزدیک میشود قابل عکس نفس فلکی میشود و عکس نفس فلکی در وی پیدا می آید و این روح نفسانی که در دماغست و بجوهر سماوات نزدیکست اجسام افلاک<sup>۳</sup> نه گرم اند نه سرد و نه خشک و نه تر و نه ثقیل و نه خفیف و اعتدال و تسویه عبارت از اینست. پس هر چند روح نفسانی بریاضات و مجاهدات مشغول میشود تسویه تمامتر می یابد و در شفافی و عکس پذیری زیاده میشود تا قابل عکس فلک بالاتر می گردد و بعضی کسان باشند که روح نفسانی ایشان بجوهر فلک الافلاک نزدیک شود و قابل عکس نفس فلک الافلاک شود نفس فلک الافلاک که نفس کلست نفس وی گردد اینست معنی: «اول ما خلق الله روحی» و اینست معنی: «اول ما خلق الله نوری» و این نفس انسانی را که عکس نفس فلکیست فیض نفس فلکی هم گویند و اهل تناسخ خود عکس نمیگویند فیض میگویند.

۱- حجر ۲۹      ۲- چون این مقدمات معلوم کردی (آسانه و مجلس)      ۳- فلکی (مجلس)



پس باتفاق اهل حکمت و اهل تناسخ نفس انسانی را فیض گویند . اما اهل تناسخ میگویند که این از عالم علوی بواسطه نور ثوابت و سیارات بطلب کمال باین عالم سفلی می آیند و درعالم علوی پیش از آمدن بالفعل موجود بود و اهل حکمت میگویند که این فیض پیش ازین قالب موجود نبود اکنون با قالب بالفعل موجود شد و این سخن ترا جز بمثالی معلوم نشود :

مثلا شعاع آفتاب که درخانه هرکسی تافته است باتفاق عکس آفتابست و از مقابله آفتاب پیدا شده است اما اهل تناسخ میگویند که این شعاع ممتد است با قرص آفتاب و از قرص آفتاب می آید و پیش از این که درخانه پیدا آید موجود بود یعنی میگویند که شعاع آفتاب درعالم منتشرست و با آفتاب میگردد و از آنچه هست هرگز کم و زیاده نمیشود و هرکجا محل می یابد بر وی پیدا می آید و اهل حکمت میگویند که این شعاع درهین خانه موجود میشود و ازجایی نمی آید و پیش از این که دراین خانه ظاهر شود موجود نبود و این بنا بر آنست که درنور این خاصیت است که هر جسمی که درمقابله وی افتد شعاعی بر آن جسم موجود شود بحسب مراتب اجسام که بعضی از اجسام باشند که قابل شعاع بیشتر باشند و چنانکه درهیچ چیز نیست که خاصیتی نیست در نورهم این خاصیت است که گفته شد . و درآب صافی و آینه روشن این خاصیتست که هرچیز که درمقابله وی افتد صورت آنچیز در او نمودار گردد و هیچ شك نیست که این صورت که درآب و آینه موجود است پیش از ازاین مقابله موجود نبود پس صورت که درآینه است و شعاع که بردیوار است عرض (کذ - ظ : عرضی است) که از مقابله آفتاب و آینه پیدا می آیند. سخن دراز شد و از مقصود دور افتادیم .

غرض ما نفس انسانی بود که پیش از قالب بالفعل موجود نبود و اینهم بنا بر آنست که ارکان اربعه این خاصیت دارند که چون بایکدیگر امتزاج یابند چنانکه مزاج پیدا آید بحسب مراتب مزاج و نطفه این خاصیت دارد که چون در رحم افتد و مانعی نباشد نقش (کذا - شاید : نفس) در وی پیدا آید و

اگر کسی گوید که اینها بطبعست راست است بی طبیعت اینها راست نشود اما اگر در نظفه و حبه و رحم و زمین این خاصیات نباشد طبیعت اینکار نتواند کرد چنین دانم که فهم نکردی روشتر بگویم!

فصل

بدانکه حق تعالی در معده چهار ملك آفریده است نام ملك اول جاذبه است دوم ماسکه سیم هاضمه نام چهارم دافعه و اهل حکمت این چهار چیز را چار قوت میگویند و صاحب شریعت چار ملك میگویند . عمل جاذبه آنست که معده هر چیز که بخود کشد باین ملك بخود کشد و عمل ماسکه آنست که معده هر چیز که نگاه دارد باین ملك نگاه دارد و عمل هاضمه آنست که معده هر چیز که هضم کند باین ملك هضم کند و عمل دافعه آنست که معده هر چیز که دفع کند باین ملك دفع کند و در جگر و دل و دماغ و در جمله اعضا این چهار ملك ایستاده اند و در کارند و يك طرفة العین از کار خود فارغ و غافل نیستند و ایشانرا از این کار هر گز ملالت و خستگی نگیرد .

چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدان که چون طعام بسعد در آمد و هضم و نضج یافت و کیلوس گشت آنچه زبده و خلاصه آنست جگر آنرا از راه ماساریقا بخود کشد و چون بجگر درآمد و یکبار دیگر هضم و نضج یافت و کیلوس گشت آنچه زبده و خلاصه آنست روح طبیعی شود و آنچه باقی ماند بعضی بلغم و بعضی خون و بعضی صفرا و بعضی سودا شود و روح طبیعی هر يك را بجای خود فرستد و قسام غذا در بدن روح طبیعیست و از جگر بجمله اعضا رگها باشد که مجاری غذاست و آن رگهارا آورده گویند . باز آنچه زبده و خلاصه روح طبیعیست دل آنرا جذب کند چون در دل در آمد و یکبار هضم و نضج یافت آنچه زبده و خلاصه آنست روح حیوانی شود و آنچه باقی ماند روح حیوانی بر جمله اعضا قسست کند و قسام حیوة در بدن این روح حیوانیست و از دل بجمله اعضا رگها باشد که مجاری حیاتست و این رگها را شراین گویند . باز آنچه زبده و خلاصه روح حیوانیست دماغ آنرا جذب

کند و چون در دماغ در آمد و یکبار دیگر هضم و نضج یافت آنچه زبده و خلاصه آنست روح نفسانی شود و آنچه باقی ماند روح نفسانی آنرا بر جمله اعضا قسمت کند و قسام حس و حرکت در این بدن روح نفسانی است و از دماغ بر جمله اعضا عصبهاست که مجاری حس و حرکت باشند .

## فصل

## در بیان حواس ظاهر و حواس باطن

اعلم ان الروح النفسانية التي محلها في الدماغ ينقسم الى مدركة و محرکه فينقسم الى مافی الظاهر و الى مافی الباطن . اما التي في الظاهر فهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس واما التي في الباطن فهي الحس المشترك والخیال والوهم والحافظه والمتصرفه .

بدانکه حواس ظاهر پنجست سمع و بصر وشم و ذوق و لمس . و حواس باطن هم پنجست : حس مشترك و خیال و وهم و حافظه و متصرفه .

خیال خزینه دار حس مشترکست و حافظه خزینه دار وهمست . حس مشترک مدرک صور محسوساتست یعنی حس مشترک مشاهده را درمی یابد و وهم غایب را درمی یابد مثلا رنگ آب را بصر درمی یابد و طعم آب را ذوق درمی یابد و بوی آب را شمع درمی یابد و سردی آب را لمس درمی یابد و آواز آب را سمع درمی یابد و این جمله را حس مشترک درمی یابد و در حس مشترک اینهمه جمعند و آنرا بعضی حس مشترک از جهت اینمعنی گفته اند . و خیال اینجمله را از حس مشترک میگیرد و نگاه میدارد . وهم معنی دوستی در دوست و دشمنی را در دشمن درمی یابد و حافظه دوستی دوست و دشمنی دشمن را از وهم میگیرد و نگاه میدارد . و متصرفه آنست که تصرف میکند در مدرکاتی که مخزونست در خیال بترکیب و تفصیل . مثلا چنانکه آدمی را بدوسر ترکیب کنند و آدم را با دوسر تصور کنند یا آدم را سرازتن جدا کنند و آدمی را بی سر تصور کند و این قوت را اگر عقل کار فرماید متفکره گویند و

۱- نسخه آستانه از اینجا تا تقریباً بیست صفحه بعدرا فاقد است

اگر وهم کار فرماید متخیله گویند و فرق میان حس و عقل آنست که ادراک خوش و ناخوش میکند و عقل ادراک نیک و بد میکند و بعضی گفته اند که حس ادراک نفع و ضرر میکند و عقل ادراک انفع و اضر میکند - و بنزدیک اطبا حواس باطن سه بیش نیست نخیل و توهم و تذکر از جهت آنکه بنزدیک ایشان حس مشترك و خیال یکیست و محل وی مقدم دماغست و وهم و متصرفه یکیست و محل وی وسط دماغست و حافظه و ذاکره یکیست و محل وی موخر دماغست و حق بدست ایشانست از جهت آنکه این بیچاره بوقت معالجه چندین نوبت تجربه کرد حس مشترك و خیال را یکی یافت و وهم و متصرفه را یکی دید و غرض این بیچاره در تحصیل طب و مشغول بودن بسعالجه چندین سال این بود تا در تشریح بتحقیق اطمینانی حاصل شود .

و از یکجهت حق بدست حکماست از جهت آنکه پنج اثر یافته میشود .

#### باب

و اما السحرکه ينقسم الى باعثة و فاعلة اما الباعثة فهى التى ادا ارتست فى الخيال صورة مظلوب و محبوب او مهروب و مکروه حلت القوة الفاعلة على تحريك ان حلت على تحريك طلب الحصول و السحبوب ( کذا - شاید طلب حصول المحبوب) تسمى قوة شهوانية و ان حلت على تحريك طلب الدفع السهروب و المكروه والغلبة تسمى قوة غضبية . و اما الفاعلة فهى التى يصدر عنها تحريك الاعضا بواسطة تسديد الاعصاب و ارجائها .

بدانکه قوت محرکه دو قسمست : باعثة و فاعله . باعثة آنست که داعی است باعث قوت فاعله است بر تحريك . و قوت فاعله آنستکه محرك اعضا است و حرکت اعضا از ویست و این قوت فاعله مطیع و فرمانبردار قوت باعثة است و قوت باعثة که داعی و باعث قوت فاعله است بر تحریض ( کذا - شاید : تحریض « بسعجه » یا تحریک) از جهت دو غرض است یا از جهت جذب منفعت و حصول لذت و این قوت را شهوانی گویند یا از جهت دفع مضرت و غلبه است و این قوت را غضبی

خوانند . اینست بیان روح طبیعی حیوانی و روح نفسانی و کمال قالب تا بدینجاست و علم طبیعت تا بدینجاست و شرکت حیوان با انسان تا بدینجاست و انسان که مرکبست از جسم و نفس کمال جسم این بود که گفته شد و این روح طبیعی و روح حیوانی و روح نفسانی از عالم اجسامند اما اجسام لطیفه‌اند و هر یک از یکدیگر لطیف‌ترند و مراد از قالب انسان و مقصود از ترکیب قالب انسان این روح نفسانیست که زجاجه نفس ناطقه میگردد و آینه فیض فلکی میشود و از دیگر حیوانات بنفس ناطقه ممتاز میشود . و گفته شد که نفس ناطقه در قالب انسانی نیست متعلقست بقالب تعلق‌التدبیر و التصرف و این تعلق و تدبیر نفس ناطقه بواسطه روح نفسانیست که بجوهر فلکی نزدیکست و وقت این تعلق معین نیست بر تفاوت است از جهت آنکه از آن روز باز که روح نفسانی پیدا می‌آید وقت این تعلقست تا بچهل سال و چون از چهل سال درگذشت و این تعلق پیدا نیامد منبعدا پیدا نیاید .

و هر کرا مزاج بسلامت بود و باعتدال نزدیکتر باشد علی‌الخصوص در مزاج دماغ او خللی نباشد این تعلق هم در شکم مادر پیدا آید و بعضی کس چون از مادر بزایند این تعلق پیدا آید در یک سالگی و دوسالگی و سه سالگی تا هجده سالگی که وقت بلوغست و در اغلب ازین وقت درنگذرد مگر مزاج آنکس سلیم نباشد یا در دماغ او خللی باشد .

#### فصل

بدانکه بعضی گفته‌اند تعلق نفس (را ؟) وقتی معین است و جمله در شکم مادر بعد از چارماه پیدا می‌آید . اما پیدا آمدن عقل را وقت معین نیست تا چهل سالگی وقت آمدن عقلست و چون از چهل درگذشت و پیدا نیامد من بعد نیاید . و در اغلب در هشتده سالگی که وقت بلوغست پیدا آید و بنزدیک این طایفه نفس دیگرست و عقل دیگر چنانکه در بیرون چشم بواسطه آفتاب ادراک چیزها میکند : در اندرون نفس بمثابه چشمست و عقل

بمثابہ آفتاب پس ہر نفسی را دو چراغست یکی از اندرون و یکی از بیرون  
چراغ اندرون عقلست و چراغ بیرون استاد داناست .  
اما بنزدیک يك طایفہ اول نفس و عقل یکجوہر است اما یکجوہر را  
باضافات و اعتبارات باسامی مختلف ذکر کرده اند .

## فصل

## در بیان کمال انسان

بدانکہ روح نفسانی کہ در دماغ انسانست زجاہ فیض نفس فلک  
قمر میشود و فیض نفس فلک قمر زجاہ فیض نفس فلک عطارد میبرد و  
فیض نفس فلک عطارد زجاہ فیض نفس فلک زہرہ میشود و فیض نفس فلک زہرہ  
زجاہ فیض نفس فلک شمس میگردد و فیض نفس فلک شمس زجاہ فیض  
نفس فلک مریخ میگردد و فیض نفس فلک مریخ زجاہ فیض نفس فلک مشتری  
میگردد و فیض نفس فلک مشتری زجاہ فیض نفس فلک زحل میبرد و  
فیض نفس فلک زحل زجاہ فیض نفس فلک ثابتات میشود و فیض نفس فلک  
ثابتات زجاہ فیض نفس فلک الافلاک میشود و فیض نفس فلک الافلاک زجاہ  
فیض نور باریتعالی و تقدس میگردد و این ریاضات و مجاہدات بتدریج پیدا  
می آید و ہر کہ باینستقام رسید ہرچہ بہسہ عالم بدانند وی تنها بداند و او چیزہ  
داند کہ ہنہ عالم ندانند زیرا کہ جملہ اہل عالم نسبت با وی اجزا اند و او کلت  
و آنچه اجزا را باشد کل را باشد و آنچه کل را باشد ہر جزوی را باشد .

## باب

بدانکہ ہر کہ باینستقام رسید اگر باین کمال علم و خیریت نفس او را  
تجرد و انقطاع و طہارت و نزاہت باشد یا حکیم یا ولی یا سنی اما در آگہمی  
و خمول نکوشد و دعوت خلق ہم نکند و در بند آزار مردم نباشد حدیسی از  
حکماء بزرگ باشد .

واگر با این کمال و خاصیات نفس او را انقطاع و طہارت و نزاہت



باشد اما در گمنامی و خمول کوشد و تحمل اختلاط عوام نتواند کرد و دعوت عوام نکند و در بند آزار مردم نباشد ولی از اولیای بزرگ باشد .  
و اگر با این کمال و خاصیات نفس او را مجرد و انقطاع و طهارت و نزاهت باشد اما دعوت عام کند و در بند آزار مردم نباشد نبی از انبیای بزرگ باشد .

اینست معنی حکیم و ولی و نبی . و اگر کسی حبشی را کافور نام نهد حبشی کافور نباشد و اگر کافور نداند که کافورست یا اگر داند که کافورست کافور کافور باشد .

### فصل

#### در بیان خاصیات نفس

بدانکه جمله عقلا اتفاق کرده اند که بعضی از نفوس خاصیتی دارند که نفوس دیگر ندارند مثلاً چنانکه نفسی باشد بغایت دراک و تیز فهم که هر نوع علم که از آن دشوارتر نباشد و دقیق تر نبود چون روی بآن آرد در یکروز و دو روز تمام آن نوع علم را ضبط کند و بآن نوع علم عالم شود و با وجود این ادراک قوه حافظه وی چنان بود که هر چیز را که یکبار بشنود یادگیرد و هرگز فراموش نکند . و نفسی دیگر باشد که در هر که نگاه کند از احوال گذشته و آینده وی حکایت کند و همه راست باشد و نفسی دیگر باشد که هر چه در عالم واقع خواهد شد آنرا پیش از وقوع آن چیز در خواب معلوم کند . و نفسی دیگر باشد که هر چیز که همت در بندد در عالم کون و فساد هر آینه آنچنانکه همت او باشد ظاهر شود و مانند این . و اینجمله خاصیات نفس است و معجزه و کرامات و سحر و استدراج و مانند این از این قبیلست .

### فصل

#### در بیان وحی و الهام

بدانکه هر که بریاضات و مجاهدات خود را از تعلقات بیرونی و اندرونی

خالی و صافی گرداند و از علایق و عوایق پاک و مطهر گردد هر چیز که در عالم حادث شود پیش از وقوع آنچیز او را خبر شود یعنی بریاضات و مجاهدات روح نفسانی وی در اعتدال همچون جوهر فلک گردد و نفس ناطقه وی در تجرد و انقطاع همچون نفس فلکی شود پس بمناسبت که میان نفس ناطقه و نفس فلکی پیدا آید از نفس فلکی در نفس ناطقه وی چیزها پیدا آید همچنانکه دو آینه صافی که مقابله یکدیگر باشند اما هر چیز که پیدا آید کلی باشد و در نفس ناطقه بطریق کل پیدا آید نفس ناطقه با متخیله بطریق جزوی حکایت کند و از متخیله بحس مشترك نزول کند و چون بحس مشترك نزول کرد محسوس اینکس گشت و تفاوت نکند میان آنکه از بیرون چیزی بحس مشترك رسد و از اندرون یابد و از جهت اینمعنی او را حس مشترك گویند که از هر دو طرف ادراک میکند. پس هر کرا مزاج دماغ بسلامت تر باشد و قوت متخیله و حس مشترك وی صافی تر بود از تعلقات خبر او راست تر و درست تر باشد مانند خواب که هم خواب از این قبیلست و وحی بعضی انبیا در خواب بوده است. اینست معنی الهام و وحی که گفته شد.

و بعضی از مبتدیان باشند که چون حال برایشان پیدا شود و چیزیکه معلوم ایشان نبوده باشد ناگاه معلوم شود چنین گمان برند که مگر از بیرون میشوند و آنرا آواز هاتف نام نهد.

## فصل

## در بیان کرامت و معجزه

بدانکه ظهور کرامت و اظهار معجزه کاریست خارق عادت و عادی است بر آنست که چون نفس قوی و کامل اراده چیزی کند در عالم کون و فساد کون اراده وی سبب حادث باشد در عالم کون و فساد از جهت آنکه بی هیچ شکلی اراده نفس ما سبب است مرحوادث را در قالب ما پس شاید که نفسی قوی و کامل افتد که نسبت او در عالم کون و فساد همچنان باشد که نسبت ما بقالب پس اراده

او سبب باشد مرحوادث را درعالم کون و فساد . اینست معنی کرامات و معجزات .

### باب

#### در سخن اهل تناسخ در بیان انسان و آنچه تعلق بانسان دارد

بدانکه اهل تناسخ یکتایفه‌اند از اهل حکمت و مذهب حکما دارند اما در چند مسأله با اهل حکمت خلاف کرده‌اند بدین سبب در چند رساله ذکر ایشان کرده شد . و آنچه میان اهل تناسخ و اهل حکمت در مبادی انسان خلافت در آخر این باب ذکر کرده شد .

بدانکه اهل تناسخ میگویند که نفوس جزوی از عالم علوی بدین عالم سفلی بطلب کمال آمده‌اند و کمال بی‌آلت نمیتوانند حاصل کردن که اگر بی‌آلت حاصل شدی هرگز بدین عالم طبایع نیامدندی و آلت نفوس جزوی قالبست پس قالب را خود میسازند بقدر استعداد و کمال خود یعنی اول صورت نباتات و اشجار پیدا میکند بتدریج . باز صورت حیوان پیدا میکند بتدریج . باز صورت انسان پیدا میکند بتدریج . و در هر مرتبه نام دیگر میگیرد .  
چنین دانم که تمام فهم نکردی روشنتر از این بگویم :

### فصل

بدانکه نفس جزوی بخاک می‌آید و چندین هزار سال در خاک مییاشد و در این مرتبه نام وی طبیعتست آنگاه از خاک به نباتات می‌آید و اول صورتی که از صور نباتات پیدا میکند صورت طحلب است و این طحلب گیاه سبزیست که در آبها پیدا میشود و او را باتفاق تخم نیست و این طحلب را در ما که ماوراءالنهر است « حقه زاده » گویند و در فارس « سبزه جوی » خوانند همچنین بمراتب برمی‌آید و صورت نبات و اشجار پیدا میکند تا بحدی که شجره بحیوان نزدیک شود همچون درخت خرما و درخت لفاع و درخت واق و در این مرتبه نام وی نفس طبیعتست باز اول صورت که از صور حیوانات پیدا میکند صورت خراطین

است و این خراطین گرمی است سرخ و دراز و باریک که در گل و زمین نمناک پیدا میشود و اول این صورت پیدا میکند و مانند این از حیوانات همچو پشه و مگس بمراتب برمی آید و صورت حیوان بتدریج پیدا میکند تا بحدی که حیوان غیر ناطق بحیوان ناطق نزدیک شود همچون پیل و بوزینه و نسناس و در این مرتبه نام وی نفس حیوانیست .

باز اول صورتی که از صورت انسان پیدا میکند صورت زنگیان است و در این مرتبه نام وی نفس انسانی است . همچنین بمراتب برمی آید تا بدرجه حکما رسد و در این مرتبه نام وی نفس ناطقه است تا باز بدرجه اولیاء برسد و در این مرتبه نام وی نفس قدسی است . باز بدرجه انبیا رسد و در این مرتبه نام وی مطمئنه است . اکنون بغایت کمال رسید و بر این مزید نباشد و وقت باز گشتن شد . اینست معنی : **يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الي ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي** یعنی چون بدرجه کمال رسید از دوزخ خلاص یافت و بدرجات بهشت رسید و چون بدرجه اولیا رسید از درجات بهشت گذشت و بنفس کل و عقل کل که بهشت خاص است رسید و چون بدرجه انبیا رسید بخدا رسید و دیگر محتاج آلت نماند . چنین میدانم که تمام فهم نکردی روشنتر بگویم .

## فصل

آورددهاند که در میان جزایر که در دریای محیطست درختان هستند که بصورت آدمی مانند اما این حرکت اختیاری ندارند و هر درختی را خاصیات بسیارست که در علم کیمیا و سیمیا بکار آید و یکنوع از آن درختانرا لفاع میخوانند و بیخ آن درخت را بیروح خوانند و آن درخت را خواص و افعال بسیارست . و بیخ این درخت طیبیان را از جهت خواب و تسکین و جمع در میان ادویه بکار آید و بیخ این درخت بصورت آدمی مانند بعضی درختان هستند که میوه ایشان بطریق سر آدمیست از چشم و گوش و دهان و بینی جمله موجودست

چنانکه هیچ تفاوتی نیست میان سر آدمی و آن میوه و بعضی درختان دیگر هستند که میوه ایشان همچون صورت انسانست اما حس و حرکت اختیاری و نطق ندارند و پیوند این درخت بر سر اینصورتست و این صورت همچون کدو از درخت آویخته است جمله اعضای انسان بروی ظاهر و پیداست چنانکه اگر کسی اول آن صورت را ببیند گمان برد که آدمی برهنه کرده‌اند و از آن درخت آویخته‌اند و از اینصورتها بعضی بصورت مرد باشد و بعضی بصورت زن و بغایت خوب صورت باشند چنانکه بعضی کسان که بآنموضع رسند و ایشان را مشاهده کنند از غایت خوبی که دارند شهوت درین کسان حرکت کند و با ایشان نزدیکی و صحبت کنند و این درختان را واق واق گویند . پس اگر این درختان که گفته شد در موضعی باشند و هوای آنموضع باعتدال نزدیک باشد و بزیر خط معدل النهار نزدیک بود این صورت هم باعتدال نزدیک باشد البته حس و حرکت اختیاری در وی پیدا شود و از مرتبه نبات بمرتبه حیوان آید حیوانی باشد بر صورت آدمی اما سخن نتواند گفت و ازین صورتهای بی نطق که بصورت آدمی میمانند در جزیره‌ها و کناره‌های دریا هستند که معتمدان دیده‌اند و این صورتهای را نسناس خوانند .

باز اگر این صورتهای بی نطق که گفته شد در موضعی باشند که هوای آنموضع باعتدال نزدیک باشد و بزیر خط معدل النهار نزدیک چنانکه سر اندیب است چنانکه میگویند که آدم بآنجا فرود آمد و آنموضع را قدمگاه آدم گویند . و آنموضع باعتدال نزدیکست چنانکه حکایت میکنند که در آن موضع درخت بچهل روز کامل میشود چون درخت سیب و انار و انگور و به بیست روز خربزه و خیار میرسد در اینموضع آن صورتهای را که نسناس گویند اگر باعتدال نزدیک باشند البته در ایشان نطق پیدا آید و از مرتبه حیوان بمرتبه انسان رسند .

پس اینکه میگویند که آدم بآنموضع فرود آمده است راستست یعنی در آنموضع بآن مرتبه رسیده و از مرتبه حیوان بمرتبه انسان پیوسته و اول

انسان او بود و درین انسان اول نطق پیدا آمد و باقی فرزندان از نطفه وی پیدا شدند .

## فصل

بدان اینکه گفته اند (در حاشیه بخطی غیر از خط متن :: گفتگو) که نفس جزوی اول صورت نبات باز صورت حیوان باز صورت انسان پیدا میکند در اول دور زحلت و در آخر دور قسر در اول دور زحل بر روی زمین حیوان و انسان نباشد و چون نباشد و نفس جزوی محتاج آلت باشد بضرورت بتدریج بقدر استعداد خود صورت نبات و حیوان و انسان پیدا کند از جهت حاصل کردن کمال خود اما اگر در عالم نبات و حیوان و انسان باشد اینچنین که اینساعتست به نباتی یا بحیوانی یا بانسانی که مناسب او باشد تعلق سازد که بنزدیک ایشان رواست که یک نفس یا دو نفس یا زیاده چون در یک مرتبه باشند یکی قالب تعلق سازند و در آن قالب کمال خود حاصل کنند .

## باب

### در بیان مسائلی که میان اهل تناسخ و اهل حکمت خلافت در مبدء انسان

بدانکه اهل تناسخ میگویند که نفس جزوی در عالم علوی پیش از آنکه بدین عالم سفلی آمدند بالفعل موجود بودند و از عالم علوی بعالم سفلی از راه افق بواسطه نور کواکب ثوابت و سیارات بطلب کمال آمده اند و اینجهت خلاف اهل حکمتست .

و دیگر اهل تناسخ میگویند که نفوس جزوی بخاک می آیند و چندین هزار سال در خاک میباشند و بسبب افلاك و انجم گرد کرده خاک بمنزل نبات می آیند و چندین گاه دیگر در منزل نبات پرورش می یابند آمده از منزل نبات بمنزل حیوان می آیند و چندینگاه دیگر در آن منزل پرورش می یابند آمده از منزل حیوان بمنزل انسان می آیند اگر در این منزل کمال خود حاصل کردند بعد از مفارقت بعالم افلاك و انجم که عالم عقول و نفوس است مییونند و اگر نه باز



بمرتبه حیوان غیر ناطق باز گردند تا در وقت مفارقت کدام صفت برایشان غالب باشد و در صورت آن صفت حشر شوند اینجمله خلاف اهل حکمت است الا يك مسأله و آن مسأله آنست که نفوس انسان بعد از مفارقت اگر کمال خود حاصل کرده باشند بعالم علوی که عالم افلاک و انجمست و عالم عقول و نفوس است پیوندند هر دو طایفه را اتفاقست که آنچه بنفس فلک اول پیوندند از یکدیگر ممتاز نباشند و آنچه بنفس فلک دوم پیوندند هم ممتاز نباشند از یکدیگر همچنین تا بنفس فلک الافلاک . اما آنچه بنفس فلک اول پیوسته باشد از آنچه بنفس فلک دوم پیوسته باشد ممتاز باشد و آنچه بنفس فلک دوم پیوسته باشند از آنچه بنفس فلک سیم پیوسته باشد هم ممتاز باشند همچنین تا بنفس فلک الافلاک . و اگر این امتیاز نبودی ترقی و مقامات عالی را فایده نبودی .

و دیگر اهل تناسخ میگویند که جسم آلت نفس است و این آلت را خود میسازد بقدر استعداد خود همچون آهنگر و درودگر و این خلاف اهل حکمتست .

و دیگر میگویند که شاید که يك نفس یا دو نفس یا زیاده چون در یکمرتبه باشند یکی قالب تعلق سازند و اینهمه خلاف اهل حکمتست .

#### باب

### در سخن اهل وحدت در بیان انسان و آنچه تعلق بانسان دارد

بدانکه اهل وحدت دو قسمند : یکی اصحاب نار و یکی اصحاب نور باز اصحاب نار دو طایفه اند و هر دو طایفه را اتفاقست که این عالم محسوس خیال و نمایشست و وجود ندارد الا وجود خیالی و عکسی و ظلی و بخاصیت وجود واجب الوجود تعالی و تقدس اینچنین موجود مینمایند اسم ایشان همچون اسم سرابست و صورت ایشان همچون صورت خواب .

چون اینمقدمه معلوم کردی اکنون بدانکه انسان خیال و نمایشست بلکه جمله موالید بلکه افلاک و انجم و عناصر بخاصیت وجود حقیقی که واجب الوجود است همچنین موجود مینمایند پس سخن این يك نکته بیش نیست .

## فصل

بدانکه اصحاب نور هم دو طایفه اند و هر دو طایفه را اتفاقست که هر دو عالم بحقیقت موجودند اما میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود حقتعالی است و بغیر از وجود خدا چیزی دیگر موجود نیست و هر نوعی از انواع موجودات مرتبه از مراتب وجودند و هر اسمی از اسمای موجودات اسمی از اسمای این وجود است پس انسان مرتبه از مراتب این وجود باشد و اسم انسان اسمی از اسماء این وجود .

دیگر چون دانستی که این وجود مراتب و صور بسیار دارد هر آینه لازم آید که بعضی از مراتب و صور وی کامل و غیر کامل و تام و غیر تام باشند که اگر نه چنین باشد مراتب و صور نباشند پس انسان اتم مراتب و اکمل صور این وجود است .

چنین دانم که تمام فهم نکردی روشنتر بگویم .

## فصل

بدانکه مراد اصحاب نور از این سخن آنست که هر صورت و هر صفت که امکان دارد که باشد این وجود بآن صورت و بآن صفت موصوفست و این کمال عظمت و است .

و بهر صورت و صفت که مصور است و موصوف اسمی دارد و این حجاب عظمت و است . و بهر صورت و صفت که مصور و موصوفست آن صورت و آن صفت در مرتبه وجود صورت و صفت کمالست که اگر هر فردی از افراد موجودات در مراتب وجود نه باین صورت و صفت بودندی که دارند رقص بودندی یعنی اگر کسی سؤال کند که این وجود بهسه صورتها و بهسه صفتها مصور و موصوفست چرا آدمی بدو سر و زیاده و اشتر کوتاه گردن و گاو بی شاخ نیست؟ و چرا آدمی که هرگز نمیرد و آدمی که همه چیزها بداند و آدمی که مرده زنده کند و آدمی که بداند که ریگ بیابان و برگ درختان و قطرات باران چنداست نیست؟

جواب جهت آنکه گفته شد که میباید که آن صورت و آن صفت ممکن باشد و در آن مراتب خود صورت و صفت کمال باشد و از اینجا گفته اند که خدای بر ممکنات قادرست و بر محالات قادر نیست و از اینجا گفته اند که خدای موصوف بصفات کمالست موصوف بصفات نقصان نیست اگرچه افراد این وجود بسیارست و حد و نهایت ندارد اما جمله در دو مرتبه حاصلست : محسوس و معقول که عالم ملک و ملکوتست . عالم ملک سه مرتبه است و عالم ملکوت هم سه مرتبه اول جماد و نبات و حیوان دوم طبیعت و نفس و روح .

چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدان که انسان مجموع هر دو عالمست یعنی بهر صورت و صفت که امکان دارد که آن صورت و آن صفت نباشد این وجود بآن صورت و آن صفت مصور و موصوف است و بیک صورت که جمله صورتها و صفتها در آن صورت مندرج باشد هم مصورست و آن انسانست و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است :

رباعی

ای نسخه نامه الهی که تویی      وی، آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست      از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی  
یعنی انواع کاینات اگرچه هر یک آینه اند اما نوع انسان آینه گیتی-  
نماست و اگرچه هر فردی از افراد موجودات جامیست اما دانا جام جهان نماست.  
پس انسان دانا مجموع مراتب آمد و معجون اکبر و جام جهان نمای آمد و آن  
عزیز از سر این نظر فرموده :

رباعی

در جستن جام جم جهان پیمودم      روزی نشستم و شبی نغنودم  
ز استاد چو وصف جام جم بشنودم      خود جام جهان نمای جم من بودم

ای درویش اگر بیت الله است و اگر بیت المقدس و اگر بیت المعمور  
و اگر سدره المنتهی و اگر لوح المحفوظ و اگر عرش اعظمست و اگر اعلیٰ علین  
همه صفات و مقامات آدمیست و اگر علمست و اگر عقلست و اگر ملک است

واگر دار آخرتست و اگر بهشتت و اگر نبوت و اگر ولایتست هم صفات و مقامات آدمیست و برعکس این اگر جهلت و اگر شیطانست و اگر دوزخ و اگر اسفل السافلین هم صفات و مقامات آدمیست و انسان است که مسمی میشود باین جمله اسامی .

ای درویش تا خطا فهم نکنی و از اوج توحید در حضيض شرك نیفتی و از اعلی علیین وحدت باسفل السافلین کثرت گرفتار نشوی و این گمان نبری که مراد ازین سخن که گفته شد که وجود یکی بیش نیست مگر آن وجود انسانست و بغیر انسان چیز دیگر موجود نیست که از اینجا نفی خدای لازم آید و این گمان نبری که خدا موجودست و انسان هم موجودست ازین دو وجود لازم آید .

ای درویش چند نوبت گفته شد که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست و بغیر وجود خدا چیزی دیگر موجود نیست و وجود ندارد .

پس انسان يك صورتست از صور این وجود اما این وجود در هیچ صورتی خود را نداشت الا در این صورت از جهت آنکه علم در دل باشد و دل این وجود انسان داناست و در هیچ آینه خود را تمام ندید الا در این آینه از جهت آنکه انسان آینه ایست گیتی نمای یعنی انسان یک صورتست از صور این وجود و خاک هم يك صورت است از صور این وجود و جمله چیزها را چنین می دان اما انسان صورت تمام و شریفست از جهت آن تمام است که هر چه در همه صورتها هست در وی همه هست از جهت آن شریف است که دل این وجودست و علم و وصف دل است و علم جز در انسان نیست .

## فصل

## در بیان کمال انسان

بدانکه کمال انسان بلوغ و حریت است و معنی بلوغ رسیدن و کامل شدن است و معنی حریت آزادی و قطع پیوند است و بلوغ چهار درجه دارد و حریت هم چهار درجه دارد و چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که

بلوغ در قسم اول بردو قسمت یکی رسیدن است باین وجود بطریق اجمال و تقلید و دوم رسیدن باین وجود بطریق تفصیل و تحقیق و رسیدن باین وجود بطریق اجمال و تقلید آنست که بدانند که وجود یکی بیش نیست و این وجود همیشه بود و همیشه باشد و این مقام عوام است و بلوغ عوام اینست و رسیدن باین وجود بطریق تفصیل و تحقیق درجات دارد :

درجه اول رسیدنست بطبایع اشیاء و طبیعت هر چیز دانستن و این مقام حکماست و بلوغ حکما اینست .

و درجه دوم رسیدنست بخواص اشیا و این مقام انبیاست و بلوغ انبیا اینست . و درجه دوم (کذا - ظ - درجه سوم) رسیدنست بحقایق اشیا و حقیقت هر چیز دانستن است و این مقام اولیاست و بلوغ اولیا اینست .

پس هر که طبایع اشیا می شناسد حکیمی از حکماء بزرگست و هر که طبایع و خواص اشیا می شناسد پیغمبری از پیغمبران بزرگست اینست معنی : « بعثت لیبیان الاحکام لالیان الحقیقة » اینست معنی : انما انت منذر و لكل قوم هاد۱ اینست معنی حکیم و نبی و ولی که گفته شد و اگر کسی سرکه را عسل نام نهد سرکه عسل نشود و اگر عسل را نشناسد عسل همان عسل باشد .

### فصل

بدانکه نزد اهل وحدت نبی بر حکیم تفضیل دارد و ولی بر نبی از جهت آنکه هر که نبی باشد هر آینه حکیم باشد و هر که ولی باشد هر آینه نبی هم باشد و هر که نبی باشد لازم نیست که ولی هم باشد و بعضی گفته اند که هر یکی عالمی اند و بیکدیگر تعلق ندارند شاید که یکی حکیم باشد و ولی نباشد و شاید که یکی نبی باشد و حکیم و ولی نباشد و شاید که یکی هر دو باشد و یکی هر سه باشد .

## باب

بدانکه حکما در اظهار کردن حکمت مختارند اگر خواهند تعلیم دیگران کنند و اگر نخواهند نکنند و انبیا در اظهار کردن نبوت مجبورند خاصیت اینمقام اینست که هر که در اینمقام بود در هر چیز که خاصیات بد باشد مردم را از کردن آن منع کند و در هر چیز که خاصیات نیک باشد مردم را بکردن آن دعوت کند و این بی کثرت و آزار میسر نشود و هر چند زحمات بسیار باین سبب بایشان رسد آنهمه را تحمل کنند. و اولیا در اظهار کردن ولایت مختارند اگر خواهند حقایق اشیا را بر مردم آشکار کنند تا خدای ظاهر شود و اگر نخواهند نکنند و این بی وحدت و هدایت میسر نشود.

ای درویش مجبوری و مختاری چیزها نه از آن جهت است که چیزی ایشان را باختیار مجبور و مختار گردانیده باشد بلکه جمله صفات و اعراض چیزها نه از آن جهت است که چیزی ایشان را باختیار بآن صفت و آن عرض مخصوص گردانیده باشد خاصیت زمان و مکان است و خاصیت امرجه و طالعست (کذا فی النسخة - شاید: و طبایعست) و خاصیت اغذیه و ادویه است و خاصیت مراتب و مقاماتست از جهت آنکه اختیار جز در حیوان نیست و باقی جمله چیزها مجبورند و حیوان که مختار است در بعضی چیزها مختار است در حرکت مختار است و در باقی همه چیزها مجبور است.

## فصل

## در حریت

بدانکه حریت سه درجه دارد:

درجه اول آنست که از حجاب ظلمانی که جاه و مال و شهوتست بمیرد و حجاب ظلمانی را فراموش کند و از بند حجاب ظلمانی آزاد شود.

و درجه دوم آنست که از حجاب نورانی که علم و تقوی و طاعت است بمیرد و حجاب نورانی را فراموش کند و از بند حجاب نورانی آزاد شود و



نبوت آنست که از دیدن مردن بمیرد و از بند عجب آزاد شود و این حریت انبیاست و پیغمبر ما سرور انبیا از اینجا فرمود که «الفقر فخری» .  
و درجه سیم آنست که از خود بمیرند و خود را فراموش کنند و از بند خود آزاد شوند و این حریت اولیاست و اینست که مهتر اولیا و سرور علما فرمود که : «موتوا قبل ان تموتوا» .

ای درویش اینجا سرحد آنست که سالک از دوزخ خلاص یافت و بهشت رسید و آن عزیز از سر همین فرموده است : شعر :

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی

که «ادریس» از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

و این درجات حریت مقام راضیانست هر که راضی شد آزاد گشت و بهشت رسید و هر که راضی نیست هنوز در بندست و بنده است و در دوزخ است پس راضی آن کسست که از هر چه هست و هر که هست بمیرد و آزاد شود و از خود نیز بمیرد و آزاد شود و مقام حریت پیش از مقام بلوغ امکان ندارد که باشد یعنی مقام رضا پیش از دانش کسی را میسر نشود و این مقام کسی را میسر و مسلم شود که در علم بنهایت رسد و بتحقیق بداند که میان دانا و نادان تفاوتی نیست که هر کس بچیزی بار دارند و از هر کس چیزی میزاید و بر سر هر کس چیزی میگردد و هیچکس را از حقیقت بار خود و از حقیقت زاده خود و از حقیقت عوارض و حوادث خود خبر نیست چنانکه چشم را از چشمی خود و گوش را از گوش خود و سر را از سری خود خبر نیست و هر کس و هر چیز استعداد کاری دارند اگر خواهند و اگر نخواهند . اگر فهم نکردی روشنتر بگویم .

#### فصل

بدانکه از جهت آن تفاوت نیست که هیچکس از مقام خود راضی نیست پس اگر نادانست چیزی میطلبد و اگر داناست هم چیزی میطلبد بلکه زیاده و اگر درویش است چیزی میجوید و اگر توانگرست هم چیزی میجوید بلکه زیاده و اگر رعیت و اگر پادشاه که همه خواهانند این تفرقه و پراکندگی از جهت

خواست و طلبت پس هر کجا که خواست و طلب باشد تفرقه و پراکندگی باشد. پس میان دانا و نادان و توانگر و درویش و رعیت و پادشاه تفاوت نباشد بلکه دانا و پادشاه و توانگر را تفرقه و عذاب بیشتر باشد از جهت آنکه خواست و طلب ایشان بیشتر است. پس علامت محقق آن باشد که چون بر این اسرار واقف شود ترك خواهش کند و هر چه دارد از مال و جاه ايثار کند تا زحمت نگاهداشتن و رنج دشمنان و خوف حاسدان نباشد و راضی و تسلیم شود و آسوده و کم رنج گردد.

ای درویش جهل پیش از علم دوزخست و جهل بعد از علم بهشتست از جهت آنکه جهل پیش از علم سبب حرص و طمعست و جهل بعد از علم سبب رضا و قناعت.

## فصل

بدانکه حکمت حکما و نبوت انبیا و ولایت اولیا نه عطایست چنانکه اهل شریعت گفته اند و نه کسیست چنانکه اهل حکمت گفته اند. اثر و خاصیت زمان و مکانست و اثر خاصیت مزاج و طالعست که بسبب خاصیت زمان و مکان و مزاج و طالع در آدمی بلکه در جمله چیزها صفات و خاصیات بسیار پیدا می آید و هر کرا در کاری خاصیتی و آمدی باشد و باز در آن کار سعی و کوشش کند در آن کار بکمال رسد و بانندك سعی که بنماید بر سر آید اینست معنی «فکل میسر لما خلق له» و اینست معنی: **فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم**. و هر کرا که در کاری خاصیتی و آمدی نباشد و در آن کار سعی و کوشش بسیار کند و روزگار خود در آن کار در آن کار صرف کند هیچ فایده نباشد اگر مریبان بسیار و استادان مستحق باشند.

ای درویش آب دفع تشنگی و نان دفع گرسنگی تواند و مغناطیس آهن تواند ربود و کاهربا کاه تواند ربود و درخت انار انار بر آورد و اگر کسی را این تمنا پدید آید که میباید که آب دفع گرسنگی و نان دفع تشنگی کند و مغناطیس

گاه رباید و کاهربا آهن و درخت انجیر انار بار آرد امکان ندارد اینست معنی :  
لا تبدیل لخلق الله ۱.

## فصل

## در خاصیات انسان

بدانکه بعضی از انسان خاصیتی دارند که بعضی دیگر ندارند و هیچکس از آدمیان نباشد بلکه هیچ چیز از موجودات نباشد که در وی خاصیتی نباشد .  
بعضی از آدمیان باشند که هر کرا ببینند و هر کرا ندیده باشند نام وی و نام مادر و پدر وی و نام اقارب و عشایر وی جمله را بگویند و او را از احوال گذشته و آینده خبر دهد و جمله راست باشد و هیچ دروغ نگوید و این طایفه را نام گویان و نام جویان گویند .

و بعضی از آدمیان چنان باشند که هر چیز که در نظر ایشان آید و در نظر ایشان خوب نماید هر آینه آنچیز رنجور یا هلاک شود و این طایفه را بدچشمان و شورچشمان گویند .

و بعضی از آدمیان چنان باشند که هر چیز که بر زبان ایشان برود هر آینه آنچیز ظاهر شود و این طایفه را سیاه زبانان گویند و شوم زبانان نیز گویند .  
و بعضی از آدمیان چنان باشند که هر نوع علم که از آن دشوارتر نباشد چون روی بآن آرند در یکروز تمام آن نوع علم را ضبط کنند و هر حرفت و صنعت که از آن مشکلتر نباشد در یکروز یا ده روز بیاموزد و هر نوع علم و حرفت که بیاموزد هرگز فراموش نکند .

## فصل

در بیان معجزه و کرامات و در بیان وحی و الهام  
و در بیان معصوم و ملعون

بدانکه این خاصیاتست که در آدمی ظاهر میشود و این خاصیات اثر زمان و مکانست چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه بعضی از آدمیان

چنان باشند که هر چیز که خواهند که در عالم کون و فساد بیاشد هر آینه آن چیز بهمت و خواست ایشان بیاشد مانند صحت و مرض و موت یکی و مانند آن که یکی را از عمل معزول گردانند و عمل دهند و مانند درویشی و توانگری و مانند آنکه در عالم برف آید و باران یا با یکی عداوت یا محبت پیدا آید و امثال این . اینست معنی معجزه و کرامات و سحر و استدراج و سبب هر چهار یکچیزست اما در هر محلی نامی دارد . و بعضی از آدمیان باشند که هر چه در عالم واقع خواهد که شود پیش از وقوع آن چیز ایشان آنرا در خواب بینند و بعضی باشند که در بیداری هم بینند بچند نوع باشد : یا صورتی در خارج مصور شود با ایشان از احوال گذشته و آینده حکایت کند یا بردل ایشان خود نقش پیدا آید اینست معنی وحی و الهام و خاطر و فراست و سبب هر چهار یکیست اما در هر محلی نامی دارد . و بعضی از آدمیان باشند که افعال و اقوال ایشان همه نیک باشد و از افعال و اقوال ایشان هرگز رنجی و آزاری بکسی نرسد بلکه همه آسایش و راحت رسد اینست معنی معصوم و محفوظ . و بعضی آدمیان باشند که افعال و اقوال ایشان همه بد باشد و از افعال و اقوال ایشان هرگز آسایش و راحتی بکس نرسد بلکه همه رنج و آزار رسد اینست معنی ملعون مردود و این کس اگر چه بصورت انسان باشد اما در معنی وجود شیطان باشد .

وقتی این بیچاره در بخارا بود روزی شیخ سلسه الله تعالی با اصحاب بصحرا میرفتند و این بیچاره نیز موافقت کرد چون بصحرا رفتیم این بیچاره در آن جماعت از چند کس برنجید و از بیرون آمدن پشیمان شد چون شب درآمد حضرت رسول (ص) را در خواب دیدم فرمود که یا عزیز دیو اعوذ خوان و شیطان لاحول گوی را میشناسی ؟ گفتم یا رسول الله اکنون شناختم فرمود که علامت شناخت آن باشد که از ایشان برحذر باشی . و این که گفته شد که اثر خاصیت زمان و مکانست اینجمله و هیچیک از اینجمله کمال آدمی نیست اینها از فضایلست در هر که از اینها باشد نسبت بآنکس که نباشد او را بر وی فضلی باشد و این فضل اگر در آدمی کامل باشد فضل محمود باشد و اگر در آدمی

ناقص باشد فضل نامحمود باشد .

و کمال آدمی بلوغ و حریتست و مقام بلوغ مقام سالکانست و مقام حریت غایت مقامات بالغانست . ریاضات و مجاهدات سالکان از جهت آنست تا بمقام بلوغ رسند و ریاضات و مجاهدات بالغان از جهت آنست که تا بمقام حریت رسند .

سخن دراز شد و از مقصود دور افتادیم .

بدانکه یکنوبت گفته شد که اصحاب نور دو طایفه اند و هر دو طایفه را تا بدینجا اتفاقست اکنون از اینجا آغاز خلاف خواهد شد :

### فصل

بدانکه يك طایفه از اصحاب نور میگویند که اگرچه وجود یکی بیش نیست اما وجود ظاهری دارد و باطنی هم دارد . ظاهر او را خلق میگویند که عالم اجسامست . باطن او را امر میگویند که عالم ارواحست . چون اینمقدمات معلوم کردی بدانکه میگویند که اجسام عالمی دارند و در عالم خود موجودند بی وجود ارواح یعنی در وجود خود محتاج بارواح نیستند و ارواح عالمی دارند و در عالم خود محتاج باجسام نیستند اما از اتصال هر دو فرزندان حاصل میشوند اینست معنی : **ن والقلم و ما یسطرون** و این اتصال ایشان عشقیست نه فعلی . و باز چون آن اتصال بفراق مبدل میگردد هر يك بعالم خود باز میگردند یعنی روح بکل خود که عالم ارواحست و جسم بکل خود که عالم اجسامست باز میگردند یعنی نور بنور و ظلمت بظلمت می پیوندند یعنی **پاک پاک و خاک بخاک رجوع میکند** اینست معنی : «کل شیئی یرجع الی اصله» و اینست معنی : **و هو الذی یدئ الخلق ثم یعیده** و «منه بدأ و الیه یعود» چنانکه فرموده اند :

### بیت

بود و نابود تو یکقطره آبست همی که ز دریا بکنار آمد و با دریا شد

وجود قطره با دریا پیوست در دریا امتیاز نباشد .

چون اینمقدمه معلوم کردی اکنون بدان که میگویند که عالم اجسام را يك روح است یعنی عالم ارواح بمثابه يك شمعت و هر فردی از افراد عالم اجسام بمثابه آینه و زجاجه اند یا خودگوی که عالم ارواح بمثابه یکنورست و هر فردی از افراد عالم اجسام بمثابه دریچه و روزنی پس تغییر و تبدیل در دریچه و زجاجه هست و در شمع و نور نیست و نبوده است .

یا چنین گوی که جسم جماد بمثابه مشکوة و جسم نبات بمثابه زجاجه است و جسم حیوان بمثابه فتیله است و جسم انسان بمثابه زیت و عالم ارواح بمثابه نار است .

#### فصل

چون دانستی که عالم ارواح یکنور است که از چندین هزار دریچه سر بیرون کرده است و میگوید و میشوند و میبینند اکنون بدان که همین نور بود که سر از دریچه آدم بیرون کرده بود و میگفت و میشنید و میدید . و همین نور بود که سر از دریچه نوح بیرون کرده بود و این صفات با او بود و همین نور بود که سر از دریچه ابراهیم (ع) بیرون کرده بود و همین نور بود که سر از دریچه موسی بیرون کرده بود و همین نور بود که سر از دریچه عیسی و محمد (ص) بیرون کرده بود و همچنین در شداد و نمرود و فرعون و ابوجهل و یزید میدان و اکنون که در ما میبیند و میگوید و میشوند همان نور است یعنی تقدیرا پیش از این بچندین سال بوده که میدیده و میشنیده و میگفته اکنون همان نورست که میبیند و میشوند و بعد از این صد هزار سال همین نور خواهد بود که بیند و شنود و گوید و همین نور است که بچندین هزار اسامی مسماست

ای درویش اگر بنزدیک تو ابراهیم مرد دراز بالا و دریش دراز است محمد ابراهیم نباشد و اگر بنزدیک تو ابراهیم انسان کامل بود محمد ابراهیم

۱- ابتدای قسمتی که در نسخه آستانه پیراز مطالب ص ۸۲ شرحی که در یادرفی همان صفحه درج شده است آمده است .  
۲- چند هزار



باشد زیرا که محمد انسان کامل بود . ای درویش اگر این سخن را فهم نمیکنی بدان که نه ابراهیم محمد بود و نه محمد ابراهیم از جهت آنکه نه ابراهیم و محمد را وجود بود و نه عزیز را وجود دست خداست که موجود بوده و هست . غرض آن بود که یکتایفه از اصحاب نور میگویند که عالم اجسام از عالم ارواح جداست و عالم ارواح از عالم اجسام جدا و عالم ارواح قابل تغییر و تبدیل و تفاوت و نقصان نیست و عالم اجسام قابل اینها هست .

## فصل

بدانکه یکتایفه دیگر از اصحاب نور میگویند که اگرچه عالم اجسام دیگر است و عالم ارواح دیگر اما از یکدیگر جدا نیستند و هر دو باهند و امکان ندارد که از یکدیگر جدا باشند و هر دو از نقصان بکمال میرسند و باز از کمال بنقصان می آیند یعنی از مرتبه خاک و طبیعت خاک بمراتب برمی آیند و در هر مرتبه نام دیگر میگیرند چون جوهر خاک بکمال خود میرسد و طبیعت جوهر خاک هم بکمال خود میرسد آدمی ظاهر میشود زیرا که نهایت موجودات هم آدمی است و چون بآدمی رسید عالم اجسام و عالم ارواح بکمال خود رسیدند و چون بکمال خود رسیدند باز گشت باصل خود خواهد بود یعنی بجوهر خاک و طبیعت خاک و اینست معنی «کل شیئی یرجع الی اصله» و اینست معنی : **منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری** همچنین یکبار و دوبار و سه بار الی مالایتناهی اگر فهم نکردی روشنتر بگویم :

## فصل

بدانکه جوهر خاک استعدادی و قابلیت دارد و طبیعت خاک هم استعدادی و قابلیت دارد و جوهر آب هم و طبیعت آب هم استعداد و قابلیت دارد و در هوا و آتش هم چنین می دان .

چون اینمقدمه معلوم کردی اکنون بدان که چون آب با خاک بیامیزد

آن استعداد و قابلیت ایشان مضاعف میگردد از جهت آنکه خاک از خشکی خود بآب میدهد و آب از تری خود بخاک و از میان هردو چیزی پیدا میشود که نه خاکست و نه آب .

اکنون بدان که چون آتش و هوا و آب با خاک بیامیزد و امتزاج تمام یابند و اجزای عناصر بغایت خورد باشند تا مساس بعضی با بعضی حاصل شود و صورت هریکی در ماده دیگری اثر کند تا قوت هریکی شکسته گردد هرآینه ازین جمله کیفیتی متشابه الاجزا حادث شود هم در اجسام عناصر وهم در طبایع عناصر پس آن کیفیت حادث را که در اجسام است مزاج گویند و آن کیفیت حادث را که در طبایعست روح خوانند و این مزاج با اجسام عناصر نماید زیرا که ممتزج از هر چهارست پس غیر هر چهار باشد .

چون این مقدمات دانستی که مزاج با روحست و روح با مزاجست و امکان ندارد که مزاج بی روح و روح بی مزاج باشد اکنون بدان که مزاج در قسمت اول بردو قسمت از جهت آنکه مزاج در قسمت اول از دو حال بیرون نیست یا معتدل حقیقی باشد یا غیر معتدل حقیقی و معتدل حقیقی را در خارج وجود نیست از جهت آنکه مکانی غیر این امکانه اربعه نیست یعنی در میان این امکانه مکانی مشترك نیست .

باز غیر معتدل بر سه قسم است زیرا که مزاج غیر معتدل از سه حال بیرون نیست یا قریب باشد باعتدال یا بعید یا متوسط میان هردو و در روح نیز همچنین می دان .

پس اگر این مزاج و روح حادث بعیدند از اعتدال جسم نبات و روح نباتی پیدا شوند و اگر متوسط میان هردو جسم حیوان و روح حیوانی پیدا شوند و اگر قریب اند باعتدال جسم انسان و روح انسانی پیدا شوند . اینست بیان مبداء جسم نبات و روح نباتی و جسم حیوان و روح حیوانی و جسم انسان و روح انسانی .

و چون هر يك از اینها بنهایت و کمال خود رسند باز باز گشت هریکی

باصل خود خواهد بود یعنی بعناصر و طبایع همچنین یکبار و دوبار و سه بار الی مالایتناهی اگرچه هرگز نبود که تخم نبات نبود و هرگز نبود که نطفه نبود و حیوان نباشد اما چنانکه نبات از تخم ممکن است بی تخم هم ممکنست و چنانکه حیوان از نطفه ممکنست بی نطفه هم ممکنست اما تخم بی نبات و نطفه بی حیوان ممکن نیست .

## فصل

چون معلوم کردی که طایفه اول گفتند که عالم اجسام از عالم ارواح و عالم ارواح از عالم اجسام جداست و عالم اجسام قابل تغییر و تبدیل و تفاوت و نقصانند و تمام عالم اجسام را یک روح بیش نیست .

و طایفه آخر گفتند که عالم اجسام از عالم ارواح و عالم ارواح از عالم اجسام جدا نیستند و امکان ندارد که جدا باشند و هر دو قابل تغییر و تبدیل و کمال و نقصانند .

اکنون بدان که طایفه اخیر میگویند که هر چیز و هر کس را روحی معین است یعنی چنانکه هر چیز و هر کس قالبی دارد که مخصوص است بوی روحی هم دارد که مخصوصست بوی اگر نه چنین بودی و جمله را یک روح بودی میبایستی که ما را از احوال جسد گذشته خبر بودی و نیست . یعنی درین جسد پیش از این به بیست سال و سی سال آنچه دیده ایم یا شنیده ایم یاد داریم اگر نوبت دیگر<sup>۲</sup> دیده میشود باز میشناسیم و احوال جسد گذشته هیچ نمیدانیم و هیچ نمیشناسیم پس معلوم شد که این روح پیش از این جسد نبوده است و جسد و روح نوبت اولست که آمده است .

## فصل

در بیان آنکه آدمی در مبادی از چه بر تفاوت افتاده اند

بدانکه اطبا میگویند که تفاوت آدمیان در مبادی از تفاوت مزاج پیدا

آمد زیرا که بنیاد آدمی بر مزاج است که اگر مزاج هست آدمی هست و چون مزاج نماند آدمی هم نماند . و صحت و مرض و حذاقت و حماقت و کیاست و بلاغت و اخلاق نیک و بد و درازی عمر و کوتاهی عمر و مانند این جمله بمزاج تعلق دارد یعنی چون حاذق و دانا باشد سعی و کوشش و ادب و خدمت کار خود بجایی رساند که رأس قبیله و بزرگ ایشان گردد و روزی بروی فراخ گردد و سبب روزی چندین کس گردد . و چون احمق و نادان باشد ببطالی و بی ادبی و سفاهت کار خود بجایی رساند که خوار قبیله و کوچکترین ایشان شود و روزی بروی تنگ گردد و بهزار مذلت و خواری نانی بدست آرد تا بخورد اینست معنی :

« السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه » و اینست معنی : « فرغ الرب من الخلق و الرزق و الاجل » .

و منجمان میگویند که تفاوت آدمیان در مبادی بسزاج تعلق ندارد بطالع<sup>۱</sup> تعلق دارد سبب صحت و مرض و حذاقت و کیاست و اخلاق نیک و بد و درازی عمر و کوتاهی عمر و عزت و خواری و توانگری و درویشی و فراخی روزی و تنگی روزی از طالع و خداوند طالعت اینست معنی : « فرغ الرب من الخلق و الرزق و الاجل » و اینست معنی : « السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه » یعنی اگر چنین بودی که توانگری و درویشی و عزت و خواری و فراخی روزی و تنگی روزی بسزاج سلیم و عقل و کیاست و علم و کفایت متعلق بودی میبایستی که مزاج معتدل و عقلا و علما همیشه توانگر و فراخ روزی و با جاد و حشمت بودندی و نه چنین است ای بسا معلولان مادرزاد و احمقان بی تدبیر که از زر و نقره خزینها پر دارند و بنده و خدمتکار و لشکر دارند و ای بسا ابلهان بی ادب و جهال بی کفایت که بر سر عقلا و علما حادند .

دیگر اهل حلول و اتصال میگویند که تفاوت آدمیان در مبادی بسزاج و طالع تعلق ندارد تفاوت آدمیان در مبادی از آن جهت است که هر یک مظهر

۱ - بطالع خداوند طالع ۲ - و حماقت و کیاست و اجل

صفتی آمد از صفات خداوند و صفات خداوند بر اقسامست لاجرم آدمیان در مبادی بر اقسام آمده‌اند .

دیگر بدانکه اهل وحدت میگویند که این چهار طایفه در اثبات این سخن راست میگویند و اینجمله سبب است مرتفاوت آدمیان را در مبادی .

## فصل

بدانکه عین القضاة میگوید که تفاوت آدمیان در مبادی از تفاوت نفوس کواکبست از جهت آنکه نفس ناطقه هر کسی فیض نفس کواکبی است و کواکب متفاوتند در بلندی و پستی و شرف و خست و سعادت و نحوست و قوت و ضعف و اگرچه کواکب ثوابت در بلندی و پستی برابرند اما در بزرگی و کوچکی و شرف و خست و ضعف و قوت و مانند آن متفاوتند پس نفسی که فایض شود از نفس کواکب قمر برابر نباشد با آن نفسی که فایض شود از نفس کواکب شمس و در جمله همچنین می‌دان .

و دیگر بدانکه اهل تناسخ میگویند که تفاوت آدمیان در مبادی از آن جهت است که بعضی در این عالم بسیار بوده‌اند و از قالبی بقالبی بسیار نقل کرده‌اند و تجربه و استعداد حاصل کرده و بعضی در این عالم اندک بوده‌اند و تجربه و استعداد حاصل نکرده‌اند و بعضی ظالم بوده‌اند اکنون مظلوم‌اند و بعضی توانگر بوده‌اند اکنون درویشند .

و دیگر بدانکه اهل شریعت میگویند که تفاوت در مبادی بتقدیر خداوند است یعنی که حق سبحانه هر یکی را بصفتی مخصوص گردانیده تا بدانند که خالق دارند که رازق و قادری مختار است .

## فصل

در سخن اهل تحقیق در بیان آنکه آدمیان در مبادی از چه بر تفاوت آمدند بدانکه دانستن این حکم اصل قویست و کلید چندین مشکلاتست و این

سخن شرحی و بسطی دارد و اینمختصر تحمل آنجمله نتواند کرد اما اشارتی بطریق اجمال کرده آید :

بدانکه نزدیک جمله حکما و انبیا و اولیا زمان و مکان را اثری قوی و خاصیتی تمامست در همه چیز و زمان و مکان و مزاج و طبایع و احوال و غذا را اثری تمام و خاصیتی قویست در تفاوت آدمیان در مبادی و بعد از مبادی بلکه در همه چیز که در عالم موجود است از جواهر و اعراض و از افعال و اقوال خاصیتی دارد مثلا در افعال و اقوال مانند راست و دروغ و دیانت و خیانت و آرزو و شهوت نفس بنفس رسانیدن و آرزو و شهوت نفس بنفس رسانیدن و مانند این و محالست که چیزی در عالم باشد که او را طبیعتی و خاصیتی نبود اما هر کسی را بر این اسرار و قوف نیست الا ماشاءالله حکمای بزرگ بر طبایع اشیاء اطلاع یافتند اما از خواص و حقایق اشیاء بی بهره ماندند . و انبیای بزرگ بر طبایع و خواص اشیاء اطلاع یافتند و امر و نهی و وعده و وعید که در شریعت فرمودند غالباً از جهت خواص اشیاء فرمودند و صلوة و زکوة و صوم و حج که فرض فرمودند بنا بر خواص اشیا کردند و با هر کسی نمیتوانستند گفتن که راست و دروغ گفتن چه خاصیت دارد و حلال و حرام خوردن را چه خاصیت است و دیانت و خیانت چه خاصیت دارد پس فرمودند که هر که دروغ گوید و خیانت کند جای وی دوزخ است و در دوزخ عذاب و عقوبات بسیار است و هر که راست گوید و دیانت نگاه دارد جای وی بهشت است و در بهشت راحت و سعادت بسیار است و در این سخن آنچه غرض و مقصود ایشانست حاصلست تا هر که راست گوید خاصیتی یابد که نیک باشد و دروغ نگوید تا خاصیت بد نیابد و فایده دیگر هست و همان تهدید و آزار فساق و جهان خلقتست که بی سد سندر از یاجوج و ماجوج که عوام خلقند اینم نتوان بود . انبیاء بزرگ بر طبایع و خواص اشیا مطلع شدند اما از حقایق اشیا بی بهره ماندند و اولیای بزرگ بر طبایع و خواص و حقایق اشیا اطلاع یافتند لاجرم زبان اعتراض و دست تصرف کوتاه



کردند و گنگ و کر و کور گشتند و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است : ع : گنگست و کر و کور هر آن کش بشناخت .

## فصل

بدانکه غرض و مقصود از اینجمله آن بود که زمان و مکان را مزاج و طالع را اثری قوی و خاصیتی تمامست در صفات و خاصیت انسان در مبادی . بدانکه آن زمان که نطفه در رحم مادر می افتد و آن زمان که صورت فرزند پیدا می آید و آن زمان که حیات فرزند می پیوندد و آن زمان که فرزند از رحم مادر بیرون می آید اثری و خاصیتی تمام دارد در صفات فرزندمانند صحت و مرض و حذاقت و حماقت و کیاست و بلاغت و اخلاق نیک و بد و درازی و کوتاهی عمر و فراخی و تنگی روزی و عزت و خواری و توانگری و درویشی و سعادت و شقاوت . اینست معنی : «السعيد من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه» و اینست معنی : «فرغ الرب من الخلق والخلق والرزق والاجل» . و غذای حلال و حرام را و صحبت نیکان و بدان را هم اثری قوی و خاصیتی تمام است در صفات انسان بعد از مبدای ریاضات و مجاهدات را هم اثری قوی و خاصیتی تمام است در صفات و خاصیات انسان .

## فصل

چون معلوم کردی که زمان و مکان و اخوان (کذا فی المتن و فی النسخة الاستانه - شاید : احوال - یا - خوان) و غذا را اثری قوی و خاصیتی تمام است در صفات و خاصیات انسان در مبادی و بعد از مبدای اکنون بدان که بعضی از صفات و خاصیات انسان فطری و ذاتی بود و بعضی از صفات و خاصیات انسان عارضی و غیر ذاتی بود یعنی آنچه از خاصیت غذا و صحبت و ریاضات و مجاهدات باشد عارضی و غیر ذاتی بود . پس از اینجمله لازم آید که بعضی از صفات و خاصیات انسان ممتنع الزوال باشد و بعضی از خاصیات و صفات انسان ممکن - الزوال بود .

## فصل

چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدان که بعضی از آدمیان را صفات حمیده و اخلاق پسندیده و خاصیات نیک فطری و ذاتی باشد و اینها انبیا و اولیا و بزرگان عالمند و چون صفات حمیده و اخلاق پسندیده و خاصیات نیک ایشان فطری و ذاتی بود هرآینه مستنع الزوال باشد اضداد این صفات هرگز بقصد و اختیار ازیشان تصور ندارند و ازیشان در وجود نیاید اینست معنی محفوظ و معصوم . و بعضی ازیشانرا صفات ذمیه و اخلاق ناپسندیده و خاصیات بد فطری و ذاتی بود اینها اشرار و اشقیاء و بدان عالسند و چون صفات ذمیه و اخلاق ناپسندیده و خاصیات بد ایشانرا فطری و ذاتی بود هرآینه مستنع الزوال باشد . اضداد این صفات هرگز بقصد و اختیار ازیشان تصور ندارند و ازیشان در وجود نیاید اینست معنی ملعون و مردود .

و بعضی از انسان را هیچ از صفات حمیده و اخلاق پسندیده و خاصیات نیک فطری و ذاتی نباشد و هیچ از صفات ذمیه و اخلاق ناپسندیده و خاصیات بد هم فطری و ذاتی نباشد و جمله صفات و اخلاق و خاصیات ایشان عارضی و غیر ذاتی باشد و اینها متوسطان عالسند یعنی مقتصدان .  
 پس شرك و توحيد و طاعت و معصیت و نیکی و بدی و حداقت و حباقت و کیاست و بلاغت از ایشان تصور دارد و ازیشان در وجود آید یعنی این طایفه مقتصدان اگر در صحبت نیکان افتند نیک شوند و اگر در صحبت بدان افتند بد شوند و این هر سه طایفه در قرآن مذکورند : و كنتم ازواجاً ثلثة فاصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة واصحاب المشئمة ما اصحاب المشئمة والسابقون السابقون اولئك المقربون<sup>۱</sup> و دیگر میفرماید : فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير .<sup>۲</sup>

پس دعوت انبیا از جهت مقتصدان است یعنی ای محمد چون در فطرت اول بعضی چنان افتادند که اخلاق و افعال بد ازیشان تصور ندارد تو غم ایشان

۱- واقعة ۸-۱۲ ۲- فاطر ۲۹

مخور که ایشان از آن نخواهند گشت . و بعضی چنان افتادند که افعال و اخلاق نیک از ایشان تصور ندارد هم غم ایشان مخور که ایشان هم ازین نخواهند گشت و این آیت بر هر دو طایفه دلیل است : ان الذین کفروا سواء علیهم انذرتهم ام لم تنذرهم فهم لایؤمنون . ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم .

و بعضی چنان افتادند که اخلاق و افعال بد و اخلاق و افعال نیک از ایشان تصور دارند پس دعوت و تربیت ایشان کن تا بی فایده نباشد .  
تمت الرسالة بعون الله تعالی

،

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

### رساله سعیم

از کتاب کشف الحقایق در بیان سلوک و آنچه تعلق بسلوك دارد

بدانکه سلوك در لغت عرب رفتن است علی الاطلاق . پس سالک رونده و سلوك رفتن بود مطلقا یعنی رونده شاید که در عالم بر سیاحت کند و شاید که در عالم بحر سیاحت کند . یعنی رونده شاید که در عالم ظاهر سفر کند و شاید که در عالم باطن هم<sup>۱</sup> کند .

و بنزدیک اهل شریعت و اهل طریقت و اهل حقیقت سلوك رفتن مخصوص است و همان رفتن است از جهل بعلم و از اخلاق بد باخلاق نیک و از هستی خود بهستی خدای .

پس بنزدیک اهل شریعت سالک محصل و سلوك تحصیل باشد .  
و بنزدیک اهل طریقت سالک مجاهد و سلوك مجاهده باشد .  
و بنزدیک اهل حقیقت سالک نافی و مثبت و سلوك نفی و اثبات باشد  
یعنی نفی خود و اثبات حق تعالی اینست لا اله الا الله و آن عزیز از سر همین نظر گفته است<sup>۲</sup> :

یکقدم بر نفس خود نه دیگری بر کوی دوست  
هرچه بینی نیک<sup>۳</sup> بین با این و آنت کار نیست

۱- و شاید که در باطن هم سیر کند (مجلسی) ۲- خطونان و قدوسات ۳- دوست بین

آن عزیز دیگر گفته است : بیت :

تو خود را در حجاب خویش مگذار  
حجاب خود<sup>۱</sup> توئی از پیش بردار  
و لفظی که هر سه معنی را شاملست طلب باشد که تحصیل بی طلب نباشد<sup>۲</sup>  
و نفی و اثبات هم بی طلب نباشد پس سالک طالب و سلوک طلب باشد اگر فهم  
نکردی روشنتر بگویم :

بدانکه سلوک بردو نوعست : یکی بطریق تحصیل و تکرار است و اینها  
سالکان کوی شریعت اند و یکی بطریق ریاضت و اذکار است و اینها سالکان  
کوی طریقت اند .

سالک آنست که هر روز چیزی بگیرد یاد و یکی آنست که هر روزی  
چیزی فراموش کند دریک طریق و وظیفه آنست که هر روز چیزی از کاغذ سپید سیاه  
کند و دریک طریق آنست ورد ایشان که هر روز چیزی از دل سیاه سپید کند . و  
بعضی گفته اند که حرفت کحال بیاموزیم و چشمهای خود را بکحل جواهر و  
شیاف<sup>۳</sup> روشنائی (کذا فی النسخ - ظ : روشنایا) علاج کنیم تا نور چشم ما تیزبین  
و دوربین گردد تا هرچه در عالم موجودات است ببیند . و بعضی گفته اند که  
صناعت صیقلی بیاموزیم و آینه دل خود را بمصقل مجاهده و ریاضت جلا دهیم  
تا دل ما شفاف و عکس پذیر شود تا هرچه در عالم موجوداتست عکس آن در  
وی پیدا آید . بعضی چشم دل را دوربین و تیزبین کردند تا نامه نانوشته را  
برخوانند و بعضی گوش دل را تیزشنو و دورشنو کردند تا سخن ناگفته را بشنوند  
و ما درین رساله از این دو طریق این طریق آخر را بیان خواهیم کرد .

#### فصل ۴

در بیان اهل تصوف و در بیان سلوک و آنچه تعلق بسلوک دارد

بدانکه بعضی گفته اند که اسم صوفی از صوف گرفته اند که صوف لباس  
ایشانست . و بعضی گفته اند که اسم صوفی را از صفوت گرفته اند که صفوت صفت  
ایشانست . و بعضی دیگر گفته اند که « تصوف خدمت است بی منت » و بعضی

۱- حجاب نوتوئی ۲- و مجاهده بی طلب نباشد ۳- و معان و بیان روشنائی!! (مجلس) ۴- باب اول

گفته اند که « تصوف عزلت است بی ملالت » و بعضی گفته اند که « تصوف صحبت است بی غفلت » و بعضی گفته اند که « تصوف امتثال امر است بی کدورت » از جهت آنکه منت در خدمت عمر و مال ضایع گرداند و ملالت در عزلت اوقات و ساعات را بی بهره و بی نصیب گرداند و غفلت در صحبت راه سعادت را منقطع و بسته گرداند و کدورت در امتثال امر درخت امید را بی بر گرداند .

و بعضی گفته اند که « تصوف تقوی و پرهیزگاری است » و بعضی دیگر گفته اند که « تصوف ادب و عزتست » و بعضی گفته اند که « تصوف راحت رسانیدنست و کم آزار بودن » و بعضی گفته اند که « تصوف خسول و گسنامی است » و بعضی گفته اند که « تصوف انصاف از خود طلب کردن و از دیگران طلب ناکردن است »<sup>۱</sup> .

## فصل

بدانکه تصوف چهار مرتبه دارد اول ارادت است با شرایط دوم خدمت است با شرایط خدمت سوم سلوک است با شرایط سلوک آنگاه بعد از سلوک صحبت است یعنی سالکان بعد از تمامی سلوک بردو قسم میشوند یک قسم صحبت اختیار میکند و باقی عمر را در عشرت بصحبت میگذرانند و راحت و جمعیت خود را در این می یابند و اینها مظهر جمال بسیطانند و صورت روحانیاتند و مراد از « علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل » ایشانند و یک قسم دیگر عزلت اختیار میکنند و باقی عمر در خلوات و عزلت میگذرانند و راحت و جمعیت خود را در همین می یابند و اینها مظهر جلال اند و صورت کروبیان و مراد از « اولیائی تحت قبا بی لایعرفهم گیری » ایشانند و اگر وقتی اصحاب عزلت از جهت مدد ملال طالب اختلاط شوند جز با خواص اختلاط نکنند و اگر وقتی از جهت مدد و معاونت امر برادران را محتاج تربیت شوند تربیت عوام و خواص کنند اما مجلس خواص را بامجلس عوام نیامیزند و مجلس عوام بامجلس خواص نیامیزند و تربیت خواص در میان عوام نکنند .

۱ - اینست معنی تصوف آنچه دیگران گفته اند و این جمله راست است که گفته اند اما هر کسی را نظر بر معنی ز صفت اهل تصوف افتاده است از آنکه این جمله که گفته شد صفت اهل تصوف است و اساساً فی الحقیقه اهل تصوف



## فصل

بدانکه خدمت بی ارادت قالبی باشد بی جان و قالب بی جان قدری و قیمتی ندارد و از این جا گفته اند که « اندکی ارادت بسیار است و بسیاری خدمت اندک است » و خدمت بمال باشد و بتن هم باشد و به اکرام نوع که کرده اید باید که آنرا فراموش کند و من بعد هرگز با هیچکس ذکر نکند نه بزبان و نه بدل که اگر بعد از خدمت روزی بدل بگذارند منت بر آنکس نهاده باشد و اگر بزبان بگویند اذیتی بر آنکس رسانیده بود و هر دو مبطل اخوت اند این است معنی « لا تبطلوا صدقاتکم بالمن و الاذی »<sup>۱</sup> ای درویش خدمت کردن بمثابت تخم انداختن است ( کذا - ظ: تخم انداختن است ) و فراموش کردن بمثابت خاک پوشانیدن است پس اگر کسی تخم اندازد و بخاک نپوشاند عمر و مال را ضایع و باطل کرده باشد و دیگر بدانکه قدر خدمت هرکسی بقدر مخدوم آنکس آن باشد یعنی مخدوم هر کرا قدر و منزلت بحضرت حق تعالی زیادت بود خدمت وی را هم زیادت بود آخر نمی بینی که در میان اهل دنیا یکی خدمت پادشاه می کند و یکی خدمت وزیر میکند و یکی خدمت دربان میکند و قدر و مرتبت هر کس بر قدر و مرتبت مخدوم ویست در میان اهل آخرت نیز همچین میدان و پادشاه اهل آخرت علمای با عمل و فقرای با تقوی اند و اگر یکتن هم عالم با عمل و هم فقیر با تقوی باشد ملک الملک باشد پس اگر کسی را این دولت دست دهد و این سعادت روزی نماید که یک نوبت در عمر خویش کوزه آب بدست این چنین کس دهد فاضلتر از آن باشد که تمام عمر را در خدمت دیگران صرف کند و فاضلتر از آن باشد که هزار دینار سرخ بدیگران دهد و فاضلتر از آن باشد که صد حج پیاده بگزارد .

## فصل

بدانکه عزلت با صحبت بعد از سلوک بجای خود باشد که عزلت و صحبت کار اهل دلست و کمال هر چیز و هر کس بعد از سلوک باشد از جهت اینکه سلوک

عبارت از ترقی و طلب کمال است و کمال هر چیز آن وقت باشد که بنهایت خود رسد پس چون تا ترقی و طلب کمال باشد کمال نباشد و چون کمال آمد من بعد ترقی و طلب نباشد.

## فصل

بدانکه وقت عزلت و صحبت بعد از سلوک است که عزلت و صحبت کار کاملان است و کمال هر چیز و هر کس بعد از سلوک باشد از جهت اینکه سلوک هر چیز و هر کس ترقی و طلب کمال است و کمال هر چیز و هر کس بلوغ آن چیز و آن کس است پس تا ترقی و طلب باشد بلوغ نباشد و چون بلوغ آمد من بعد ترقی و طلب نباشد یعنی هر میوه که بر درخت پیدا میآید در ترقی و طلب کمال خود است پس چون بکمال خود رسید عجم گوید میوه رسید و عرب گوید بالغ گشت پس تا ترقی میوه نباشد بلوغ میوه نباشد و چون بلوغ میوه آمد من بعد ترقی نباشد هم چنین هر سالکی که هست در ترقی و کمال خود است پس چون سالک بمقام توحید رسد که نهایت مقامات سالکان است بکمال خود رسید و بالغ شد و چون سالک بالغ گشت من بعد ترقی و طلب نباشد و بعضی گفته اند که آدمی امکان ندارد که طلب از وی برخیزد و در هر مقامی که باشد البته طلب چیزی دیگر کند ای درویش قوت و لباس و مسکن دیگر است و طلب کمال دیگر قوت و لباس و مسکن هرگز از آدمی برنخیزد اما طلب کمال برخیزد که اگر طلب کمال آدمی برنخیزد بلوغ آدمی را وجود نباشد

## فصل

## در بیان طلب و آنچه تعلق بطلب دارد

بدانکه بعضی از محققان گفته اند که طلب سالک برمیخیزد از آن جهت که چون سالک بمطلب (بخدا - نخ) رسید طلب برخاست اما طلب کمال که ماورای طلب حق است برنخیزد زیرا که طلب سالک بر دو قسمت : یکی طلب الاله (کذا - ظ : الی الله) و یکی طلب فی الله .

هر گاه که سالک سیر الاله (کذا - ظ : الی الله) نمود طلب حق دیگر تحصیل حاصل باشد و بطلب کمال که سیر فی الله است میباید که مشغول باشد که تا بصفات حق موصوف گردد . و بعضی گفته اند که طلب کمال نیز از سالک برخیزد که اگر طلب کمال بر نخیزد بلوغ آدمی را وجود نباشد و بنزدیک اهل تصوف بلوغ آدمی را وجود هست و بعضی بالغان و اهل کمال بوده اند پس بر این تقدیر ممکن باشد که از آدمیان ذات و صفات خدا را بشناسد<sup>۱</sup> و شیخ المشایخ سعدالدین حموی قدس الله روحه العزیز از سر همین فرموده است که علم محمد بذات و صفات خدای چنان بود که علم خدای بذات و صفات خدای تعالی و تقدس<sup>۲</sup> .

<sup>۳</sup> بدانکه بعضی میگویند که بلوغ آدمی را وجود نیست از جهت آنکه سلوک نهایت ندارد که سلوک عبارت از ترقی و طلب کمالست و آدمی در هر مقامی که باشد البته مقامی دیگر فوق آن مقام باشد از جهت آنکه عظمت و بزرگواری خداوند را حد و نهایت نیست و چون همچنین باشد سلوک سالک هرگز بنهایت نرسد . و بلوغ آدمی را وجود نباشد و از اینجاست که بعضی گفته اند که ممکن نیست که آدمی در هر کاری که باشد در آن کار طلب زیادتی نکند مثلا اگر بازرگانست و هزار دینار دارد هزار دیگر میخواهد و اگر مزارعست و یک مزرعه دارد مزرعه دیگر میجوید اگر طالب علمست (و) علم بسیار دارد علم دیگر میطلبد و اگر سالکست و مقامات عالی دارد مقام دیگر میخواهد و این چیزی فطری و خلقیست و چون فطرتی و خلقتی باشد هرگز از آدمی بر نخیزد و از اینجا گفته اند که آدمی در هر کمالی که باشد بنسبت ناقص باشد .

ای درویش عمر آدمی کوتاهست و انواع علوم بسیارست و علمهای مختلف بیشمارست تو بقدر همت خود و طاقت خود در کار باش و بیقین می دان که آنچه حکما دانسته اند نسبت با آنچه اولیا دانسته اند قطره و بحرست و آنچه اولیا دانسته اند نسبت با آنچه انبیاء دانسته اند نیز همچنان و آنچه انبیا دانسته اند نسبت با آنچه رسولان دانسته اند نیز همچنان و آنچه رسولان دانسته اند نسبت

۱ - چنانکه ذات و صفات خدای است  
 ۲ - که علم محمد بذات و صفات هم چنانستکه علم خدای است  
 ۳ - فصل

بآنچه اولوالعزم دانسته‌اند نیز همچنان و آنچه اولوالعزم دانسته‌اند نسبت  
بآنچه خاتم انبیا دانسته است نیز همچنان و آنچه خاتم انبیا دانسته نسبت بآنچه  
ندانسته باز قطره و بحرست . پس اگر آدمی تا زنده است ریاضت و مجاهدت  
کشد بجای خود باشد و براین تقدیر ممکن نباشد که از آدمیان ذات و صفات  
خدای را چنانکه ذات و صفات خدای است بشناسد و غزالی از سر همین فرموده  
است که علامت اهل کمال آنست که بعجز خود اقرار کند اینست معنی : «العجز  
عن درك الادراك ادراك» و اینست معنی : «عليکم بدین العجائز» .

## فصل

بدانکه بلوغ چهار نوع است :

یکی [بلوغ اسلام است که] مقام تقلید و اتقیاد است و در این مقام است  
که سالک خدای را بزبان یکی میگوید و یکی بلوغ ایمانست که مقام استدلال<sup>۱</sup>  
و علمست و در این مقامست که سالک خدای را به دل یکی میداند .

و یکی بلوغ ایقانتست که مقام اطمینان و آرام است و در این مقامست که  
سالک خدای را گوئیا یکی می بیند .

و یکی بلوغ عیانتست که مقام کشف غطا و شق شقاقست<sup>۲</sup> و در این مقامست  
که سالک خدایتعالی را یکی میبیند .

مدت فراق گذشت و وقت وصال آمد شب هجران نماند و روز دیدار  
ظاهر شد : **فكشفتنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد<sup>۳</sup>** و این بلوغ عیان کمال  
آدمی و نهایت مقام است .

## فصل

بدانکه هر بلوغ کمالی دارد : کمال بلوغ اسلام : « المسلم من سلم  
المسلمون من لسانه و یده » .

و کمال بلوغ ایسان : **انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم  
و اذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا و على ربهم يتوكلون. اولئك**

۱- که مقام استدلال است  
۲- کشف غطاء و سر و شفاعت است (استانه) کشف و غطا و سر و شفاعت است  
۳- ۲۲ ق ۳ (مجلس)

هم المؤمنون حقاً<sup>۱</sup> و کمال بلوغ ایقان «لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً» .  
و کمال بلوغ عیان معتق العباد و مقطع التعلقات یعنی کمال بلوغ عیان  
حریت است . و حریت آزادی و قطع پیوند است پس کمال آدمی بلوغ و حریت است .

## فصل

بدانکه بعضی از اهل تصوف گفته اند که کمال پیش از سلوک ممکن است  
و بعضی خود چنان مبالغت میکنند و میگویند که جمله انبیا را کمال پیش از سلوک  
بوده است . و دیگر میگویند که بعضی از مشایخ را کمال پیش از سلوک بوده  
است . و از اینجا میگویند که اصحاب کمال چهار طایفه اند سالک غیر مجذوب  
و مجذوب غیر سالک و سالک مجذوب و مجذوب سالک .

و بعضی میگویند که کمال بی سلوک نباشد و جمله اولیا و انبیا را کمال  
پیش (کذا - ظ : پس) از سلوک بوده است . و این طایفه میگویند که طایفه اول  
در این سخن از آن غلط کرده اند که مگر سلوک آنست که یکی مرید شود و همه  
روز روزه دارد و در خانه تاریک نشیند و همه روز لا اله الا الله گوید ای درویش  
اینها سلوک نیست اینها شرایط سلوک است اگر سلوک با این شرایط باشد بمقصود  
رساند و اگر بی این شرایط باشد دیر بمقصود رساند .

سلوک طلب است و طالب شاید که در خانقاه باشد و شاید که در کلیسیا  
بود و شاید که در پادشاهی بر تخت باشد پس هر که طالبست سالکست اما سلوک  
بعضی با شرایط باشد و سلوک بعضی بی شرایط .

غرض ما از این سخنها آن بود که تصوف چهار مرتبه دارد اول ارادت  
با شرایط دوم خدمت با شرایط سیم سلوک با شرایط چهارم صحبت با عزلت با  
شرایط عزلت .

## باب

## در بیان ارادت و شرایط ارادت

بنزدیک اهل لغت «مرید» آنست که او را ارادت باشد و بنزدیک اهل

تصوف « مرید » آنست که او را اراده نباشد یعنی بنزدیک اهل تصوف باید که مرید را هیچ اراده نباشد اراده شیخ اراده مرید باشد و اختیار شیخ اختیار مرید باشد .

و دیگر بدانکه در شرایط ارادت سخن بسیار گفته اند و آن جمله راستست اما ما جمله را بچهار شرط باز آوریم و آن جمله درین چهار شرط موجودست :

شرط اول - تجرید است باندرون و بیرون  
شرط دوم - امتثال امرست باندرون و بیرون  
شرط سیم - ترك اعتراض است باندرون و بیرون  
شرط چهارم - ثباتست باندرون و بیرون .

یعنی مرید باید که اول مجرد شود از هرچه هست و هر که هست بجز شیخ و علامت تجرید آنست که هرچه هست و هر که هست بجز شیخ جمله را یکبارگی فراموش کند و چون مجرد شود فرمانبردار شیخ باشد و علامت فرمانبرداری آنست که در امر شیخ همچون مرده باشد در دست غسل و همچون گوی باشد در پای چوگان و هرگز بفکر و اندیشه خود کاری نکند . و چون مجرد شد و فرمانبردار گشت براقوال و افعال شیخ اعتراض نکند . و علامت ترك اعتراض آنست که جمله اقوال و افعال شیخ را نیک بیند و نیک داند و چون مجرد شد و فرمانبردار گشت و ترك اعتراض کرد برابن هر سه کار سالهای بسیار ثبات نماید و ملول نشود که اگر بی ثباتی کند و ملول شود جمله کارهای او هبطه<sup>۱</sup> شود . نظم :

کار ناز کدلان رعنا نیست      سنگ زیرین آسیا بودن

## فصل<sup>۲</sup>

چون دانستی که ثبات یکی از شرایط ارادتست پس باید که مرید از اول احتیاط تمام کند و بتقلید دیگران مرید کس نشود که مردم عوام همچون گوسفندند

۱ - هبطه یعنی پست و بی ارزشی و از نظر افتاده - در نسخه مجلس : کارهای او حبط بود .  
۲ - عنوان فصل ندارد .



و فعل گوسفند آنست که اگر یکی روی بموضعی نهد اگر هزار دیگر باشد در عقب آن یکی روان شوند اگرچه جمله هلاک خواهند شد .

و احتیاط مرید اولست (کذا فی الاصل - شاید - اول آنست) که علامات شیخ را بشناسد که ایشان در ظاهر و باطن علامات بسیار دارند و باین علامات اهل ظاهر و اهل باطن ایشان را شناسند اگرچه در ظاهر علامات بسیار دارند اما علامات خاص ایشان در ظاهر چهار است :

اول آنست که منتقی و پرهیزگار باشند و فرایض و سنن و آداب را بغایت نگاه دارند و در قوت و لباس و مسکن احتیاط هرچه تمامتر بجای آورند و از مال شبهت و مال وقف و زکوة از مال پادشاهان و از مال اصحاب مناصب و ظالمان دور باشند تا امکان باشد بنزدیک خود راه ندهند که حلال بدست آوردن و در قوت و لباس و مسکن احتیاط کردن خاصیت نیک بسیار دارد که آنرا جز کاملان ندانند و حرام بدست آوردن و در قوت و لباس و مسکن احتیاط ناکردن خاصیات بد بسیار دارد که آنرا جز کاملان ندانند .

دوم آنست که از مال و جاه گریزان باشند و چنانکه از مال و جاه گریزان باشند بیاطن هم مال و جاها را دوست ندارند که دوستی مال و جاه سر همه معصیتهاست و علامت آنکه ترك مال کرده آنست که مالش نباشد و اگر دهندش قبول نکند و با هیچکس تکبر نکند و با همه کس متواضع باشد و در رفتن و نشستن خود را با اهل مناصب و اصحاب دنیا مانند نکند . در میان قوم همچون یکی از قوم باشد .

سیم آنست که هرگز تزکیه نفس خود نکند و مدح خود نگوید یعنی از طاعت و تقوای خود نگوید و ایثار و بذل خود را حکایت نکند و اظهار معرفت و علم خود نکند همه تقصیر و نقصان خود و از کمال و حال دیگران حکایت کند و پیوسته از بی انصافی خود گوید و از انصاف دیگران یاد کند .

چهارم آنست که سخن بسیار نگوید و چیزی که از او سؤال نکنند نگوید و جواب بطریق اختصار گوید و اگر بیقین آن چیز را نداند گوید نمیدانم

و بظن و تخمین جواب نگوید .

پس هر که تربیت خلق میکند و این چهار علامت بیرونی در وی باشد بسیار کس از صحبت وی سود کنند و هر کرا این چهار علامت نباشد تربیت خلق بروی حرام باشد که از صحبت او کس بسیاری زیان کنند و نقصان بی نهایت از او بخلق رسد .

باب

### در بیان سلوک و آنچه تعلق بسلوک دارد

بدانکه یکنوبت گفته شد که سلوک طلب است و طلب صفت دلستا و وقت باشد که این طلب قوی گردد و بردل غالب شود چنانکه بیرون سرایت کند و بیرون را هم بکار دارد تا طلب اندرون و بیرون روی بمطلوب آرد و در کار آید .

کار اندرون نیت خالص و همت عالی است و کار بیرون ریاضت بدنی و قهر نفس است .

کار اندرون فکر است و کار بیرون ذکر . و اینچنین طالب را اهل تصوف سالک میگویند .

چون اینسقدمات معلوم کردی اکنون بدان که : سلوک را وقت معین است که سلوک پیش از آن وقت و بعد از آن وقت آن اثر و خاصیت ندارد که در وقت خود دارد و وقت سلوک از بیست سالگیست تا چهل سالگی . باید که در این بیست سال هرگز یک لحظه فارغ و بی مجاهده نباشد و مجاهده سالک معین نیست یعنی کار سالک در این بیست سال امثال امر شیخست تا شیخ چه نوع مجاهدت فرماید سالک را آن باید کرد و سالک باید که هیچ کاری بی اجازت شیخ نکند . اگر نماز و روزه فرض است باید که با اجازه شیخ گذارد و داند که از شیخ اجازه نگرفته هر کاری که کند آن کار سبب نور و قربت نشود شاید که سبب ظلمت و بعد گردد .

۱- دلمت و باندرن تعلق دارد (مجلس و آستانه)

معنی طریق سلوک سالکان که گفته شد اگر از روی الفاظ مختصر گفته شد اما مختصر با فایده است یعنی اگرچه بصورت کوتاه بیان کرده آمد اما از روی معنی هیچ نماند که گفته نشد هرچه دیگران در کتب مطول شرح داده اند آن جمله را (کذا) درین چند خط معدود گفته شد .

ای درویش هر که در این بیست سال که وقت سلوکست کاری کند و عمر ضایع نکند اگر از اهل شریعت باشد و در خدمت استاد کامل بود هیچ علمی از علوم ظاهر نماند الا که بر آن واقف شود . و اگر از اهل طریقت باشد و در صحبت شیخ کامل بود هیچ علمی از علوم حقیقی نماند الا که بر آن مطلع شود . پس هر که از اهل شریعت بود و در این بیست سال که وقت سلوکست بمنصب قضا یا بمنصب تدریس مشغول شود بدبخت شد و دوزخی گشت و هر که بوی پیوندد او هم بدبخت و دوزخی گردد و هر کرا استعداد باشد و در این بیست سال که وقت سلوکست در خدمت استاد کامل یا در خدمت شیخ مکمل کار کند و عمر خود ضایع نکند و باین بیست سال بر این حال بگذرد و آنگاه اگر بمنصب قضا یا بمنصب تدریس مشغول شود بجای خود باشد و اگر بشیخی یا بواعظی مشغول شود هم بجای خود باشد و اگر بعد از چهل سال با وجود استحقاق ترک این جمله کند کمال باشد . اگر فهم نکردی روشتر بگویم :

#### فصل

بدانکه چون فرزند از مادر در وجود آید تا به پنج سال او را هیچ کاری نباشد الا خوردن و خفتن و بازی کردن و چون از پنج سال در گذرد باید که او را بدبیران فرستند و کتابی که معتقد و امام آن قومست تعلیم او کنند تا الفاظ آنرا حفظ کند و خطی که مصطلح ایشانست بیاموزد و بنویسد و بخواند تا بده سال و چون از ده سال بگذرد باید که حرفت بیاموزد تا سبب رزق و معاش وی گردد تا به پانزده سال و چون از پانزده در گذرد باید که علم اعتقادات و عبادات و معاملات که فرض عین باشد بیاموزد تا به بیست سال .

ای درویش تا بدینجا جمله فرزندان بنی آدم<sup>۱</sup> شریکند در اینکار که گفته شد و هر که فرزند را نه باین طریق به بیست سالگی رساند نه از حساب آدمیانست مگر جایی که ضرورت باشد و بی تربیت و بی نوا باشند و دست ندهد. و چون از بیست سال در گذرند آنگاه هر کسی بکاری و شغلی مشغول شوند یکی بتجارت و یکی بزراعت یکی بعلم شریعت که فرض کفایت باشد و یکی بعلم حکمت و یکی بمجاهدت و تصفیه دل و مانند این. و بعضی نقل میکنند که بعضی در هشتده سالگی و بیست سالگی تمام علوم را ضبط کردند و بعضی بعلم حقیقی آراسته و مزین گشتند اگرچه تصور دارد اما نادر است و غالب اینچنین باشند که تقریر کردیم.

و دیگر بدان که هر کس بهر کاری که مشغولست باید که بداند که آن کار شرایطی دارد و آدابی دارد که آنکار بی آن شرایط و آن آداب حاصل نشود.

## فصل

بدانکه از شرایط اول در سلوک تجدید ایمانست که بنیاد سلوک بر ایمانست: **من عمل صالحا من ذکرا و انثی و هو مؤمن فلنحیینه حیاة طیبة**<sup>۲</sup>. یعنی باید که سالک را در هستی و یگانگی حق تعالی و در راست گفتن مردان خدای که انبیا و اولیا اند هیچ شکی نباشد.

شرط دوم تجدید توبه است. یعنی باید که سالک ترک مناهی کند و از مجرمات در گذرد و نیت کند که هرگز بسر هیچ صغیره و کبیره نرود و از کردها پشیمان باشد.

شرط سیم تقوی و پرهیزگاری است. یعنی باید که سالک در قوت لباس و مسکن احتیاط کند و از مال حرام و مال شبهه و مال وقف و مال پادشاهان و مال ظالمان پرهیز کند و از آزار و نکوهش خلق خدای پرهیز نماید و با خلق خدای صلح کند و علامت صلح آن باشد که هر قدر که خود را خواهد دیگران را هم آنقدر خواهد و هر چه بر خود رواندارد بر دیگران هم رواندارد.

۱- فرزندان آدم - ۲- نحل ۹۹

شرط چهارم طلب شیخ کردن است . یعنی طلب مردی از مردان خدا کند و در صحبت او باشد مردی راه رفته و راه دیده و بمقصد رسیده و مقصود حاصل کرده .

شرط پنجم تجرید است باندرون و بیرون .

شرط ششم امتثال امر شیخ است باندرون و بیرون .

شرط هفتم ثبات بر ریاضات و مجاهدات باندرون و بیرون .

اینست شرایط سلوک در هر که از این یکی نباشد هرگز بجائی نرسد .

### فصل

بدانکه ادب اول در سلوک پیوسته بر طهارت بودن است و هر نوبت که طهارت سازد دو رکعت شکر وضو گذاردنست در رکعت اول بعد از فاتحه بخواند : **و من يعمل سوءاً او یظلم نفسه ثم یتغفر الله یجد الله غفوراً رحیماً**<sup>۱</sup> و در رکعت دوم بخواند : **والذین اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذکروا الله و استغفروا لذنوبهم و من یغفر الذنوب الا الله ولم یصروا علی ما فعلوا وهم یعلمون**<sup>۲</sup> .

ادب دوم اوقات روز و شب را قسمت کردن (است ؟) یعنی هر وقتی را وردی معین ساختن ورد عبادت و ورد غذا و ورد خواب تا از عمر او هیچ ضایع نشود .

ادب سیم نماز تهجد است یعنی در نیمه آخر شب دوازده رکعت نماز کند آنگاه نماز « وتر » سه رکعت و بعضی در تمام نماز تهجد بعد از فاتحه این آیه خوانده اند : **ومن اللیل فتهجد به نافله لك عسی أن یبعثک ربک مقاماً محموداً**<sup>۳</sup> و بعضی در تمام نماز تهجد بعد از فاتحه سوره « انا انزلنا » خوانده اند و بعضی در نماز تهجد از « والسماء والنارق » تا آخر قرآن خوانده اند و بعضی یکجزو قرآن خوانده اند هر که هر آنچه داند بخواند .

ادب چهارم نماز چاشت است یعنی هر روز بوقت آفتاب بر آمدن دو رکعت

۱- نساء ۱۹۰ ۲- آل عمران ۱۲۹ ۳- ابراهیم ۸۱

نماز اشراق بگذارد و بوقت چاشتگاه دوازده رکعت نماز چاشتگاه بگذارد .  
 ادب پنجم نماز او ایین است یعنی میان نماز شام و نماز خفتن دوازده  
 رکعت نماز بگذارد .

ادب ششم دوام ذکر است .

ادب هفتم خاطر شناختن است یعنی خاطر چهار قسمت : رحمانی و  
 ملکی و نفسانی و شیطانی و هر يك علامتی دارد .

ادب هشتم هر روز یکجزو از سخنان مشایخ خواندن (است ؟)

ادب نهم خدمت در خانقاه قبول کردن است .

ادب دهم هر روز یکنوبت در صحبت درویشان نشستن است و سخن

ایشان شنیدن .

ادب یازدهم ماجرا گفتن است یعنی اگر درویش سخنی گوید یا کاری  
 کند که او بر نجد باید که در دل نگه ندارد و در نظر درویشان بآن درویش بطریق  
 لطف ماجرا گوید .

ادب دوازدهم مجاهده و ریاضت کشیدن است و یکنوبت گفته شد که  
 مجاهده سالک معین نیست از جهت آنکه کار سالک امتثال امر شیخ است تا شیخ  
 چه نوع مجاهده فرماید که مجاهده بر انواع است یعنی<sup>۱</sup> بمثابه طیب است (کذا -  
 ظ : یعنی شیخ بمثابه طیبست) و ریاضت بمثابه علاج و سالک بمثابه مریض و  
 مرض بانواع است پس بضرورت علاج هم بانواع باشد .

و بعضی از مشایخ مرید را ذکر دائم فرموده اند و هر شب یکقرس  
 بمقدار پنجاه درم داده اند و این روزه را روزه سال گویند و بعضی فرموده اند  
 که یکروز بخورند و یکروز بدارند و این روزه را روزه داودی گویند و در هر  
 سالی چهار نوبت چله فرموده اند و در چله فواید بسیار است و خاصیات بیشتر  
 و چله هم شرایطی دارد که بی آن شرایط هیچ خاصیت ندهد .

۱- یعنی شیخ



## فصل

## در بیان شرایط چله

- بدانکه شرط اول در چله شیخست .
- دوم تجدید ایمانست بلکه هر ساعت .
- سیم هر روز تجدید توبه است بلکه هر ساعت .
- چهارم هر وقتی نمازی را وضو تازه کردن است .
- پنجم خصمان خشنود کردن است یعنی حق خدای و حق خلق بتامی گزاردنست .
- ششم لقمه حلال است و اگر بکسب خود حاصل کرده بهتر .
- هفتم جای لایق است یعنی جای خالی و تاریک و از میان خلق دور چنانکه آواز خلق بوی نرسد و آواز وی بخلق نرسد .
- هشتم ذکر دائم است .
- نهم روزه داشتن است .
- دهم اغلب شب را بیدار بودن .
- یازدهم تقلیل غذاست و در هر شخصی دیگرگون باشد یکی را هر شب پنجاه درم اندک باشد و یکی را بسیار باشد . شیخ ما سلمه الله و ابقاه هر شب یکقرص نان بقدرچهل درم و یکزخم گوشت بقدرچهل درم بایک کاسه آبگوشت میفرستاد اگر نمیخوردم میرنجید و اکنون معلوم میشود که حق بدست ایشان بود . و اگر تابستان بودی یکمن روغن بادام میفرستاد و اگر زمستان بودی نیم من تا هر شب سر چرب میکردیم و دربینی میچکانیدیم و بعضی در چله در شب اول چهل لقمه خورده اند و هر شب یکلقمه کم کرده اند تا شب آخر یکلقمه مانده است و بعضی در تمام چله یکمن طعام خورده اند هر شب بقدر هفت درم و بعضی در چله قطعاً حیوانی نخورده اند و شیخ ما میفرمود که اینها را اعتبار

۱- خاصیت و شرایط ۲- بطرف ایشان

نیست کار کردن را اعتبار است غرض که تقلیل غذا بنظر شیخ تعلق دارد تا در حق هر کس چه مقدار فرماید .  
سالك را برای و اندیشه خود کار کردن زهر قاتلست و بامر شیخ کار کردن تریاق اکبر است .

شرط دوازدهم نفی خاطر است یعنی هر خاطری که در آید نفی کند و بفکر آن مشغول نشود اگرچه آن خاطر رحمانی باشد از جهت آنکه او را جز بامر شیخ کاری نمی باید کرد که امر شیخ بی هیچ شکی رحمانیست و اگر چنانچه ناگاه خاطری در آید یا خوابی یا واقعه دیده شود یا در بیداری چیزی در خارج ظاهر شود و آنرا نفی نتواند کرد باید که بر شیخ عرضه کند تا شیخ بیان آن کند تا آنچه حجاب راه او و مانع کار او نشود .

پس ما بر خود لازم کردیم بابتی در بیان واقعات و در شرح خواطر در آخر نوشتن تا اگر شیخ حاضر نباشد سالك را آن حجاب راه و مانع کار نشود .

## فصل

## در بیان ذکر و آداب ذکر گفتن

بدانکه ذکر مر سالك را بمثابه شیر است مر فرزند انرا و سالك باید که ذکر را از شیخ بطریق تلقین گرفته باشد که تلقین ذکر بمثابه وصل است مردرخت را .  
و ذاکر چون ذکر خواهد گفت باید که تجدید طهارت کند و شکر وضو بگزارد و آنگاه بر جای پاك روی بقبله نشیند و ذکر گوید . و بعضی گفته اند مربع نشیند و ذکر گوید که اینچنین آسوده تر باشد و بعضی گفته اند بدو زانو نشیند چنانکه در تشهد می نشیند که اینچنین بادب نزدیک تر باشد و شیخ ما سلسله آنه تعالی مربع می نشیند و اصحاب کثر هم الله هم مربع می نشینند .

و باید که در وقت ذکر چشم برهم نهد و ذکر را در اول بلند گوید و چون ذکر در اندرون جای گیرد اگر پست گوید شاید و آن بدتی پیدا نشود .  
و در ذکر گفتن جهد کند که حاضر باشد و نفی و اثبات بقدر مقام و علم خود کند و از اذکار ذکر لا اله الا الله را اختیار کند که حضرت رسول (ص)

میفرماید که افضل الذکر لاله الا الله است و هر نوبت که لاله الا الله گوید بمضغه که در پهلوی چپ است زند چنانکه مضغه درد گیرد و چون گوید هر آینه در اول چند روز آواز بگیرد و مضغه بدرد آید آنگاه بعد از چند روز چنان شود که اگر یکشبهانه روز بگوید آواز نگیرد و مضغه بدرد نیاید و این علامت آن باشد که ذکر باندرون رسید و در اندرون جای گرفت و در چنین ذکر گفتن خاصیات بسیار است که بنوشتن راست نمی آید .

و سالک چون در این حال ذکر گوید مردم که از بیرون بشنوند چنان گمان برند که مگر دو کس یا سه کس ذکر میکند .  
و مراتب ذکر و درجات ذاکران در رساله توحید می آید .

#### فصل

#### در بیان وجد و معرفت و کشف مشاهده و عیان و تجلی و وارد و حال و مقام

بدانکه معنی وجد در لغت یافتن است علی الاطلاق و بنزدیک اهل تصوف یافتن مخصوص است و همان یافتن قلبت چیزی را از عالم غیب پس اول که دیده دل گشاده میشود بعالم غیب و چیزی از آن عالم ادراک میکند آنرا « وجد » میگویند . و چون آن وجد زیاد میشود و ظاهر میگردد آنرا « کشف » میگویند . و چون آن کشف زیاد میشود و ظاهرتر میگردد آنرا « معرفت » میگویند . و چون آن معرفت زیاد میشود و ظاهرتر میگردد آنرا « مشاهده » میگویند . و چون تمام از حجاب بیرون می آید آنرا « معاینه » میگویند و این طریق اهل تصوف است و اصطلاح ایشانست . اما بنزدیک اهل تحقیق نه باین طریقست . بنزدیک اهل تحقیق از اول رؤیت تا آخر عیان ده مرتبه است .

و بعضی گفته اند که دل بمثابه آتشدان است و معرفت بمثابه انگشت در آتشدان و محبت بمثابه آتش در انگشت و عشق بمثابه شعله در آتش و حال و وارد و الهام و سماع بمثابه باد است که بر آتش دمنده و چون آتش محبت که در دلست بسبب باد سماع شعله زند اگر بطرف چشم آید سالکرا در گریه آرد

واگر بطرف دهان آید سالکرا در فریاد آورد و اگر بطرف دست آید سالکرا بحرکت آرد و اگر بطرف پای آید سالکرا از جای برخیزاند و برقص آرد و امثال این حالرا وجد میگویند از جهت آنکه اگر آتش محبت در دل بود اما چون ظاهر نبود بآن میماند که چیزی گم کرده است و چون باد سماع یا باد وارد این آتش را ظاهر گرداند تا شعله زدن گیرد بآن میماند که گم کرده را بازیابد پس باین اعتبار این احوال را وجد گفتند .

و تواجد عبارت از آنست که کسی را وجدی نباشد اما خودرا بواجدت (کذا - شاید : واجدیت) مانده کند که تواجد بروزن تمارض است .

و دیگر بدانکه هر که ضعیف مزاج است هر آینه اورا از سماع و وارد گریه آید و فریاد بود و هر که قوی و منتهیست اورا گریه و فریاد دست ندهد و حرکت و رقص نباشد مگر که بموافقت عزیزان .

و دیگر بدانکه تجلی عبارت از ظاهر کردنست یعنی گشاده کردن ذات یا صفات یا اثر صفات .

و حال و وارد عبارت از الهام است . بعضی گفته اند که حال مشتق از حلول است پس بمعنی تغییر باشد و ابتدای هر تغییری را حال گویند و چون قرار گیرد مقام گویند چنانکه شیخ المشایخ شهاب الدین سهروردی میفرماید : «سمی الحال حالا لتحوله و تغیره والمقام مقاما لثبوته واستقراره وقد یکون الشیئی بعینه حالا ثم یصیر مقاما» . و بعضی گفته اند که حال آنست که اورا دوامی و ثباتی باشد و آنچه آنرا ثبات و دوام نباشد حدیث نفس باشد .

### فصل

#### در بیان قرب و بعد و فراق و وصال و محبت و عشق

بدانکه قرب و وصال حق تعالی علم است بحق تعالی و بعد و فراق حق تعالی جهلست بحق تعالی پس علم هر که بحق تعالی زیاده بود قرب و وصال او زیاده بود هر کرا علم و قرب او زیاده بود آنرا علامتی هست که سالک در خود طلب کند تا در غرور و پندار نیفتد علم و قرب هر که زیاده بود خوف و محبت او

زیاده بود چنانکه : **انما یخشى الله من عباده العلماء** <sup>۱</sup> و رسول میفرماید : « انا اعلمکم بالله و اخشاکم لله » و چنانکه آنعزیز گفته است : بیت :

نزدیکانرا بیش بود حیرانی کایشان دانند هیأت <sup>۲</sup> سلطانی

و گفته اند که محالست که کسی او را بشناسد و دوست ندارد زیرا که محبت میل است بچیزی که موافق و مناسب بود پس علم هر که زیاده بود بآن چیزی که مناسب و موافق وی بود محبت وی زیاده بود و از اینجا گفته اند : « المحبة نهاية علم العبد الى الله تعالى و العشق افراط المحبة » .

### فصل <sup>۲</sup>

#### در بیان سخن اهل وحدت در سلوک و آنچه تعلق بسلوک دارد

بدانکه بعضی از اهل وحدت میگویند که سالکان بردو قسمند : يك قسم ارضی و يك قسم سماوی یعنی قسمی سیر و سلوک در ارض میکنند و قسمی طیران و جولان در سما میکنند . سالکان ارضی مرکبی دارند که بآن مرکب در ارض سلوک میکنند و بی آن مرکب امکان سلوک ندارند . و سالکان سماوی براقی دارند که بآن براق در سما طیران میکنند و بی آن براق امکان طیران ندارند . مرکب سالکان ارضی ذکر است و مرکب و براق سالکان سماوی فکر است مرکب سالکان ارضی که ذکر است چهار شرط دارد که بی آن چهار شرط سیر نمیتوانند کردن و براق سالکان سماوی که فکر است چهار پر دارد که بی آن چهار پر طیران نمیتوانند کردن .

و بعضی دیگر هم از اهل وحدت میگویند که مرکب سالکان ارضی مجاهده است و براق سالکان سماوی مشاهده است مرکب سالکان ارضی که مجاهده است چهار شرط دارد که بی آن چهار شرط سیر نمیتوانند کردن اول صحبت داناست دوم امثال امر داناست سیم ذکر دوامست (کذا فی الاصل که گرچه موجه است ولی شاید : ذکر دائم است یا دوام ذکر است) چهارم تقوی

۱- فالمر ۲۵ ۲- کذا فی النسخین - شاید - هیت ۳- باب دوم

و پرهیز گاری است سالک ارضی بر مرکب مجاهده بی این چهار شرط امکان ندارد که سیر و سلوک تواند کرد .

و براق سالکان سماوی که مشاهده است چهار پر دارد که بی این چهار پر امکان ندارد که طیران کند اول سمع راست است که هر سخنی را که بشنود آن سخن را چنانکه آن سخنست تواند شنیدن و آنچه مرد دانا است در آن سخن فهم تواند کردن . دوم بصر راست است که هر چه بیند آنچنانکه آنچه است تواند دیدن و این دو پر را وحی جهر میگویند . سیم فکر است و این فکر را هر کس بنامی خوانده اند بعضی فکر و بعضی حال و بعضی لی مع الله وقت و بعضی غیبت میگویند و معنی اینجمله آنست که آدمی را وقتی هست که اندرون وی چنان بچیزی مستغرق و مشغول میشود که حواس ظاهر از عسل خود معزول میشوند و در آنحال اندرون وی بکلی متوجه است بآن چیز و اینچنین حال بعضی کس را ساعتی باشد و بعضی کس را روزی و بعضی کس را دوسه روز تا بده روز مسکن بود . چهارم الهام است و این الهام را هر کس بنامی خوانده اند بعضی الهام میگویند و بعضی اذن و بعضی خاطر و معنی اینجمله آنست که وقت می باشد که در دل آدمی علمی پیدا می آید که از حال گذشته و آینده خبر میدهد بی آنکه فکری کند و از کس بشنود و این دو پر را وحی سر میگویند و سنک سهوی بر براق مشاهده بی این چهار پر امکان ندارد که طیران و جولان تواند کرد .

### فصل

در سخن اهل تصوف در بیان حال که درویشانرا در میان سماع و وعظ پیدا می آید

بدانک اهل تصوف میگویند که سبب آن حال یا فکری است (کذا - شاید : فکر قوی است) یا ضعف مزاج . بعضی کس را فکری بغیبت قوی باشد چنانکه بر حواس ظاهر غلبه کند و جسله را از عسل معزول کند و وقت باشد که این فکر در میان نماز باشد و در آن نماز یکروز یا دو روز بساند و وقت باشد که در میان طعام خوردن باشد و طعام در دست یا دهان باشد و آن چنان حال



یکروز یا دو روز بماند و مانند این . و بعضی کس را مزاج ضعیف باشد و مزاج ضعیف بفرح و ذوق مفرط و بخوف و رنج مفرط از حال خود بگردد و روح از بیرون روی باندرون نهد و در اندرون جمع آید و حواس معزول گردند و اطراف سرد شود و بمرگ نزدیک گردد . بلکه بعضی مزاجها باشد که باین دو سبب هلاک شود چون مزاج رنجوران و مزاج زنان . و علامت آن حال که فکر قوی است آنست که اصوات و حرکات نامعهود از وی در وجود نیاید و باید که چیزی (کذا - شاید : و باندک چیزی) که ظاهر شود بخود باز آیند مانند آنکسی که با وی سخن گویند یا او را بجنابانند - و علامت آنکه حال سبب ضعف مزاجست آنست که اصوات و حرکات نامعهود از وی در وجود آید و با این چیزها که گفته شد باز نیاید هر چند که او را بجنابانند و ازار دهند (کذا - شاید : آواز دهند) بی خبر باشد و بیشتر درویشان که در سماع گریند و فریاد کنند و از ایشان حرکات نامعهود سرزند و دردست و پای ایشان تشنج پیدا آید و کثر شود سبب آن ضعف مزاج باشد و این را حال و مقام نام نهند و آلت و دست افزار شیخی کنند و این بیچاره اینچنین کسان بسیار دیده و میبیند .

## باب

### در سخن اهل وحدت در بیان حال که درویشانرا در میان سماع و وعظ پیدا آید

بدانک اهل وحدت میگویند که سبب حال یکچیز است و همانست که روح از بیرون روی باندرون نهد و در اندرون رود بدین سبب حواس ظاهر از عمل خود معزول گردند مانند خواب و وقت باشد که روح چون در اندرون رود در یکموضع جمع آید و بدین سبب اطراف سرد شود مانند غشی و در اندرون رفتن روح را چهار سبب است یکی تعب و خستگی و ملالتست و این نوع را خواب میگویند دوم فکر قویست و این نوع را حال ولی مع الله وقت

۱ - کذا فی النخستین - شاید نصب - و نصب بفتحین یعنی خستگی . و آیه شریفه : « لا یسئنا فیها نصب و لا یسئنا فیها انوب » نیز بهمین معنی است .

میگویند . سیم فرح و ذوق مفراط چهارم خوف و رنج مفراط است و این هر دو را غشی میگویند سخن دراز شد و از مقصود دور افتادیم مقصود ما بیان سلوک بود .

## فصل

بدانکه سالک ارضی باید که بمرکب مجاهده سوار باشد و بذکر دایم مشغول باشد تا آنگاه که براق مشاهده حاصل شود و چون براق مشاهده حاصل شد و از ذکر بازماند علامت آن باشد که سالک از ارض و سما گذشت و ارض و سما یکی باشد (کذا - شاید : شد) اجسادنا ارواحنا ارواحنا اجسادنا . تا مادام که سالک در ذکر است و ذکر بر او غالب در عالم قالب و حس است و چون از ذکر بازماند و فکر روی نماید و فکر غالب بر وی شود از عالم قالب در گذرد و بعالم روح رسد و چون از فکر بازماند و الهام روی نماید و الهام بر وی غالب شود از عالم عقل گذرد و بعالم عشق رسد و چون از الهام بازماند و عیان روی نماید از عالم عشق گذرد و بمقام تمکین رسد و در تمکین اختیار بدست وی باشد بهر کدام صفت که خواهد موصوف شود .

پس در اول بر سالک ذکر غالب باشد باز فکر غالب باشد باز الهام غالب باشد آنگاه عیان روی نماید و بعد بمقام تمکین رسد و از تلوین خلاص یابد یعنی در اول صفات سالک بهستی سالک غالب باشد و هر روز بلکه هر ساعت صفتی بر سالک غالب میشود و سالک در آن ساعت همه آن باشد اما چون از مقام تلوین بگذرد و بمقام تمکین رسد هستی سالک بر صفات سالک غالب شود و علامت مقام تمکین آن باشد که در هر کدام مقام و صفت که خواهد بیاید یعنی اختیار بدست وی باشد و جمله صفات ملک او باشد اگر خواهد ذکر گوید و اگر خواهد فکر کند و اگر خواهد نه ذکر گوید و نه فکر کند خود را مستعد الهام گرداند تا از احوال ماضی و مستقبل باخبر شود یعنی آئینه دل را از نقوش هر دو عالم پاک و صافی گرداند تا هر چه در عالم واقع شده است یا خواهد شد

عکس آن در دل وی پیدا آید . و اگر خواهد که ترك ماضی و مستقبل کند و از وقت برخوردار گردد .

سالک تا در مقام تلوین باشد گاه قبض بروی غالب باشد و گاه بسط گاه کلام بروی غالب باشد و گاه سکوت گاه اختلاط بروی غالب باشد و گاه عزلت گاه قهر بروی غالب باشد و گاه لطف و این جمله بی اختیار وی باشد اما چون بمقام تمکین رسد در این جمله اختیار بدست وی باشد نظر باحوال مردم طبیعی باشد و علاج مردم کند هم بقول و هم بفعل و نظر باحوال خود هم پادشاهی باشد و هر گونه که خواهد بیاشد .

ای درویش سالک تا بمقام تمکین نرسد از بندگی خلاص نیابد و بازادی نرسد و اهل بهشت پادشاهان باشند از جهت آنکه تا در مقام تلوینند اسیر شهوت و بنده غضب و عاجز صفات خودند و چون بتسکین رسند پادشاه شهوت و خداوند غضب و مالک جمله صفات خودند و در این مقام است که : « من الملك الحي الذي لا يموت الى الملك الحي الذي لا يموت » .

سخن دراز شد و از مقصود دور ماندیم سخن ما در عقل و عشق بود .

#### فصل

بدانکه اگر نور عقل تیزبین و دوربین است اما نار عشق تیزبین تر و دوربین تر است وقت باشد که نور عقل چنان غلبه کند که خواهد که خانه را تمام روشن گرداند تا هر چه در خانه است همه را بجای خود دیده شود و اگر به عشق نه پیوسته باشد : « یکاد زیتها یضیی و لولم تمسه نار<sup>۱</sup> » اما نتواند نور عقل بی نار عشق تمام خانه را روشن گرداند و چون نار عشق بنور عقل پیوندد و نور علی نور شود آنگاه تمام خانه روشن گردد نور اول نور عقل است و نور دوم نور عشق است و نور سیم که **یهدی الله لنوره من یشاء<sup>۲</sup>** نور تمکینست و بعضی گفته اند که نور اول نور عقلست و نور دوم نور الهامست و نور سیم نور عشقست اما بنزدیک من نور سیم نور تمکینست که در مقام عیانست . تمکین دیگر است و اطمینان دیگر است و سکون دیگر است .

ای درویش آتش عشقست که سالک را از تفرقه تلوین بیرون می آورد و بجمعیت تمکین میرساند و از کثرت و شرک خلاص میدهد و بتوحید و وحدت آراسته میگردد آنکه نور هستی بخش است و نار هستی سوز و تاهستی تو باشد دو وجود باشد هستی تو و هستی خدای هستی خدای شرک بر نمیدارد و شریک ندارد و چون با آتش عشق هستی تو بسوزد و تمام نیست شود آنگاه یکوجود ماند و آن وجود خدایتعالی باشد .

ای درویش مراد از عشق نه آنست که اهل صورت و خیال میگویند که آنرا وسواس گویند چون آن وسواس در سالک افتد عقل سالک رو بهزیمت کند و با عقل جمع نیاید . مراد ما از عشق آتشی است که جز در روغن عقل نگیرد و چون در عقل سالک افتد جمله قبلهها و رنگهای او را بسوزاند و سالک را یکرنگ و یکقبله گرداند از جهت آنکه چون هستی سالکرا تمام بسوزاند رنگ و قبله کجا ماند اینجا سرحد مقام وحدتست .

ای درویش وقت سعی و کوشش گذشت و وقت کشش و بخشش آمد شب ریاضت و مجاهده تمام شد روز مشاهده و معاینه طلوع کرد طلب خدای برخاست و خدای ظاهر شد موسم جولان عقل گذشت و وقت جلوه عشق رسید این مقام آن مقامست که جبرئیل می گفت : « لودنوت انسله لاحترقت » جبرئیل فکر دلالت بود چون جمال معشوق ظاهر شد و نقاب از روی برداشت دلالت کجا در گنجد و علامت آنکه سالک از ظلمت کفر و کثرت شرک خلاص یافد و بنور توحید و وحدت آراسته شد و بسقام تسکین رسید آنست که یکوجود بیند که در آن یکوجود مشرق و مغرب و جنوب و شمال و فوق و تحت یکسان باشد یعنی مشرق مغرب باشد و مغرب مشرق بود و فوق تحت باشد و تحت فوق بود و آخر و آخر اول و ظاهر باطن و باطن ظاهر باشد و آن وجود در فوق باشد و تحت هم نباشد و اول نباشد و آخر هم نباشد و ظاهر نباشد و باطن هم نباشد از جهت آنکه فوق وی باشد و تحت هم وی باشد و ظاهر وی و باطن هم وی باشد از جهت آنکه همه وی باشند و بغیر وی چیزی دیدن نباشد و جودی باشد نامحدود و نامتناهی .

ای درویش خواه وجود نامحدود و نامتناهی گوی و خواه نور نامحدود و نامتناهی گوی که وجود نور است و نور وجود سالک وجود خود را در این وجود نامحدود و نامتناهی گم کند چنانکه من بعد هرگز باز نیابد . و سالک خود هرگز نبود اما می پنداشت که مگر وجودی دارد اکنون که این وجود نامحدود و نامتناهی را دید سالک از غرور و پندار بیرون آمد . چون وجود سالک نماند قرب و بعد و فراق و وصال و خوف و امید که صفت سالکست بضرورت هم نماند . اینجا نهایت مقام بلوغ و حریتست . و علامت بلوغ سالک آنست که طلب خدای در وی نماند که اگر طلب در وی بماند هنوز طفل و نارسیده است و در مقام شرك و ظلوم و جهول است .

ای درویش موحد طالب خدای نباشد که اگر باشد نه در مقام رضا و آزادی باشد بلکه کمال سالک و نهایت کار سالک آن باشد که در وی هیچ طلب نباشد که اگر باشد مشرك باشد و چون از سالک طلب خدای برخاست بمقام وحدت رسید و چون زیادتی برخاست بمقام رضا و آزادی رسید و بعضی گفته اند که ممکنست که طلب خدای برخیزد اما ممکن نیست که طلب زیادتی مال و جاه و علم برخیزد زیرا که این طلب نه با اختیار سالکست این طلب ضروری و خلقیست و چون ضروری و خلقی بود تا آدمی بود این صفت در وی بود .

#### باب

بدانکه این جمله موجودات از عقول و نفوس و طبایع و افلاک و انجم و عناصر و موالید در سیر و سفرند تا بنهایت و غایت خود رسند و هر یک نهایی دارند و غایتی هم دارند و نهایت هر چیز آنست که آنچه در ایشان بالقوه موجود است بالفعل موجود شود یعنی هر چه در حبه و بیضه و نطفه بالقوه موجود است بالفعل موجود شود و چون بالفعل موجود شوند حبه و بیضه و نطفه بنهایت خود رسیدند . اما غایت هر چیز آنست که بانسان رسد چون بانسان رسیدند معراج جمله موجودات تمام شد پس معلوم شد که معراج از این طرفست پس رسول (ص)

۱- که اگر باشد مشرك باشد

راست فرمود که من دوش بمعراج بودم و بعرش رسیدم و خدای را دیدم و تو هم راست شنیدی اما ترا از این شنیدن چه فایده چون خبر از معراج نداری و عرش را نمیدانی و خدای را نمی شناسی . ای درویش جمله افراد موجودات بمعراج مأمورند : ائتیاطوعا و کرها قائة ائینا طائعین<sup>۱</sup> بنهایت خود بطوع و حرکت طبیعی میروند اما بغایت خود بکره و حرکت قسری میتوانند رفت .

تا سخن دراز نشود و از مقصود بازمانیم . چون طلب زیادتی در جمله افراد موجودات ضروری و خلقی است پس در آدمی هم ضروری و خلقی باشد و چون چنین باشد طلب از آدمی هرگز برنخیزد زیرا که زیاده شدن هر چیز نهائیتی دارد اما زیاده شدن طلب آدمی نهایت ندارد و بعضی گفته اند که مسکنست آدمی بجائی برسد که طلب زیادتی از او برخیزد .

## فصل ۲

بدانکه طلب خدای در هیچ فردی از افراد موجودات نیست طلب خدای خاص در انسان است از جهت آنکه انسان در اول ظالم جاهلست و معرفت خدای در هیچ فردی از افراد موجودات نیست آن نیز خاصه انسانست از جهت آنکه آدمی چون بنهایت میرسد عالم عادل میشود و معرفت خدای نباشد الا در عالم عادل .

## فصل

بدانکه هر که میگوید که آدمی دانا خدای را چنانکه خداست نیداند میگوید که خدای خود را چنانکه خود است میداند پس خدای عالم و متعلم<sup>۲</sup> است و متکلم است و سمیع و بصیر است آنکه آدمی را علم و کلام و سمع و بصر است و خدای داناست مگر هر چیز را که دانستن آن مسکن است از جهت آن آدمی داناست مگر هر چیز را که دانستن آن مسکنست یعنی هر چیز که دانستن آن مسکن

۱- حم سجده ۱۱ ۲- در نسخه ای که از بعضی کتب است در این عبارت کلمه "دانا" درج شده است و در بعضی کتب "دانا" درج شده است  
۳- عالم و متکلم است



باشد آدمی بجایی رسد که آنرا بداند و هر چیز که دانستن آن ممکن نباشد آدمی آنرا نداند مثلاً چنانکه آدمی نداند که اجزای خاک و قطرات باران و برگ درختان چندانست و مانند این ممکن نیست آدمی را شمردن و دانستن این چیزها و هر که خدای را نه چنین عالم و متکلم و سمیع و بصیر میداند خدای را نمیداند.

## فصل

## در نصیحت

بدانکه مقام رضا و مقام حریت هر دو يك مقام است زیرا که مقام رضا عبارت از ترك اختيار است و مراد از ترك اختيار آنست که او را هر دو طرف مقابل و یکسان باشد یعنی توانگری و درویشی و صحت و مرض و حیات و ممات بنزدیک او یکسان باشد اینست معنی : **لا یرون فیها شمساً و لا زهراً** حرارت زنجبیل و برودت کافور پیش او یکی باشد یعنی حرارت مراد و قبول و برودت نامرادی و رد او را یکسان نماید .

و مقام حریت و آزادی قطع پیوند است و مراد از آزادی و قطع پیوند آنست که هر دو طرف یکسان باشد .

چون این مقدمات معلوم کردی بدان که : هر کرا دو طرف مقابل شد او بهشتی است و علامت آنکه هر دو طرف او را مقابلست آنست که اگر درویشی باشد از توانگری گذشته اندوهگین نباشد و اگر توانگری باشد از درویشی نیامده ترسد : **لا خوف علیهم و لا هم یحزنون**<sup>۱</sup> الحزن علی مافات و الخوف مسالم یأت . اگر صحت برود و مرض آید اندوهگین نشود و اگر مرض برود و صحت آید شاد نگردد : **لکیلا تأسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتیکم**<sup>۲</sup> اگر فهم نکردی روشنتر بگویم :

ای درویش راحت و خوشی را وجود نیست و هر عاقل که کاری میکند و سببی را مباشرت مینماید از جهت آندت تا از خود دفع رنج و ناخوشی کند و اگر چه آنکار که میکند رنج و ناخوشیست اما رنج و ناخوشی مراتب دارد

و بتفاوتست رنج بسیار را برنج اندك دفع میکند و این رنج اندك را که دفع رنج بسیار میکند بعضی راحت و خوشی نام نهاده‌اند .

چون اینمقدمه دانستی اکنون بدانکه اندکی و بسیاری امور اضافی اند شاید که یکچیز نسبت بچیز دیگر بسیار بود (کذا - شاید : نسبت بچیزی اندك بود و نسبت بچیز دیگر بسیار بود) . چون معلوم کردی اکنون بدانکه از این هر دو مقدمه لازم آید که باید عاقل میان توانگری و درویشی تفاوتی ننهد از جهت آنکه اگرچه نزدیک وی توانگری راحتست اما شاید که سبب رنجهای بسیار شود و اگر بنزدیک وی درویشی رنجست اما شاید که سبب راحتهای بسیار گردد . اگر فهم نکردی روشنتر بگویم که دریغ باشد که این معنی را فهم نکنی که سرگردانی مردم و حد و عداوت مردم از اینجهتست که این سخن را تمام فهم نکرده‌اند .

ای درویش بر تقدیری که راحت و خوشی را وجود است اما چون معلوم نیست که راحت و خوشی این کس در چیست و رنج و ناخوشی اینکس از چیست ای بسا کسی را که توانگری سبب راحت و جمعیت باشد و ای بسا کسی را که سبب رنج و ناخوشی باشد و درجمله اضداد اینچنین میدان .

پس دانا و محقق آنست که اگر صحت برود و مرض آید و توانگری برود و درویشی آید و غسل برود و عزل آید اندوهگین نشود و شاید که مرض و درویشی و عزل سبب راحت و جمعیت باشد و سبب بسیار چیزهای دیگر شود که آن چیزها هزاربار خوشتر از صحت و توانگری و غسل باشد . و اگر برعکس اینها گردد شاد نشود که شاید آنها سبب تفرقه و رنج وی گردد و سبب چیزها شود که آنها هزار مرتبه ناخوشتر از اینها باشد .

پس هر کرامی بینی صحت و مال و جاه را دوست میدارد و ندیده میدارد و میخواهد که از خود نیندازد هم یقین می‌داند که نه دانا و محققست دانا و محقق آنست که هر چه می‌آید و هر چلونه که باشد بآن راضی باشد و در اینستقام است که طلب برمیخیزد که یقین دانست که هیچکس را معلوم نیست که راحت و جمعیت

وی در کدام طرف مقابلت از علم و جهل و صحت و مرض و توانگری و درویشی و عمل و عزل . ای بسا عالم که بینوا و گرسنه باشد و زندگانی نه چنان کند که می باید و ای بسا جاهل که سیر و بانوا باشد و زندگانی چنان کند که می باید (؟ کذا - شاید : نمی باید) . و ای بسا توانگر که در رنج و عذاب باشد و ای بسا درویش که در راحت و آسایش باشد .

پس هر که بر این اسرار واقف شد من بعد هیچ چیز طلب نکند و راضی و تسلیم باشد و آسوده و کم رنج گشت . و مردم در اینجا غلط بسیار کنند و گویند که امکان ندارد که آدمی بجایی رسد که طلب از وی برخیزد .

ای درویش یکنوبت گفته شد که طلب قوت و لباس و مسکن که ما لا بد است هرگز از آدمی بر نخیزد اما طلب زیادتى برخیزد و اگر کسی را این در خاطر افتد که این مقام رضا مقام سهل است و هر کس که باشد تواند که چیزی طلب نکند بعضی از احمقان باشند که گویند مقام رضا مقام کاهلان است .

ای درویش مردی از مردان باید که صحت و مرض و توانگری و درویشی و عزت و خواری و رد و قبول در پیش او یکسان باشد و اگر در درویشی باشد توانگری نطلبد و اگر در توانگری باشد درویشی نطلبد و اگر در رد باشد قبول نخواهد و اگر در قبول باشد رد نجوید در هر اقلیمی شاید که يك کس یا دو کس چنین باشند .

ای درویش آخرین چیزی که از سر صدیقان بیرون میرود دوستی مال

و جاهت

تمت الرسالة بعون الله الملك المتعال

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

رسالة چهارم

از کتاب کشف الحقایق

در بیان توحید و آنچه تعلق بتوحید دارد

بدانکه در لغت عرب معنی مطابق توحید یکی کردن است و در شریعت یکی گفتن و در طریقت یکی دانستن و در حقیقت یکی دیدن است . پس در شریعت موحد آنکس است که یکی داند و یکی گوید خدای را . و در طریقت موحد آنکس است که یکی داند و در حقیقت موحد آنکس است که یکی بیند . و در شریعت معنی مسلم و مؤمن و موحد یکیست و معنی منافق و کافر و مشرک یکیست اما بنزدیک اهل تحقیق هر یکی معنی دارد .

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه اهل ایسان بردو قسمند : یکقسم را اهل کثرت گویند و یکقسم را اهل وحدت خوانند . و مراد از اهل کثرت آنها باشند که دو وجود اثبات کنند یکی وجود قدیم و یکی وجود حادث . و مراد از اهل وحدت آن جماعتند که یکوجود اثبات کنند و آن وجود خداست تعالی و تقدس و بغیر از وجود خدای چیزی دیگر موجود نیسلویند و نسیدانند یعنی اهل شریعت میگویند که وجود در قسمت اول بردو قسم است قدیم و حادث از جهت آنکه هر وجودی که باشد از دو حال بیرون نباشد یا او را اول باشد (وهو الحادث) یا نباشد (وهو القدیم) تعالی و تقدس . و وجود قدیم خدای

خلقت و وجود حادث خلق خداست و اگر وجود قدیم نباشد یقین هیچ چیز از موجودات نباشد و چون یقین چیزی موجود است پس ضرورت چیزی قدیم باشد و چون وجود قدیم ضروری است و در او ضرورت نیست پس وجود قدیم بضرورت یکی باشد و اگر این وجود قدیم عالم و مرید و قادر نباشد یقین هیچ چیز از محدثات موجود نباشد و چون یقین چیزی از محدثات موجود است پس وجود قدیم بضرورت عالم و مرید و قادر باشد .

و اهل حکمت هم می گویند که وجود در قسمت اول هم بردو قسمت : واجبست یا ممکن از آنکه هر وجودی که باشد از این خالی نباشد که یا در هستی خود محتاج بغير باشد و هوالممكن یا نباشد و هو الواجب تعالی و تقدس و وجود واجب خدای خلقت و وجود ممکن خلق خداست و این وجود واجب مصدر ممکنات و موجب بذاتست و علت اول و فاعل مطلقست .

و اهل حلول و اتحاد هم میگویند که وجود بردو قسمت نور است و یا مظهر نور است و نور قدیمست و تغییر و تبدیل و تفاوت نقصان در وی روا نیست و مظهر نور حادث و تغییر و تبدیل و کمال و نقصان در وی رواست و نور خدای خلق است و مظهر نور خلق خداست .

و اهل وحدت میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست و بغير از وجود خدای چیزی دیگر موجود نیست .

بدانکه اهل کثرت دو طایفه اند یکطایفه را اهل شریعت میگویند و یکطایفه را اهل حکمت میخوانند و اهل وحدت هم دو طایفه اند یکطایفه را اصحاب نار میگویند و طایفه دیگر را اصحاب نور میخوانند و ما سخن هر چهار طایفه را در این رساله بشرح بیاوریم بی زیاده و نقصان .

### باب

در سخن اهل کثرت که اهل شرع و حکمتند در بیان وجود واجب الوجود

تعالی و تقدس

بدانکه اهل شریعت و اهل حکمت میگویند که از مخلوقات هیچ

وجودی آن قدر و منزلت ندارد که وجود آدمی دارد و این قدر و منزلت آدمی از آنست که خود را میداند و خدای را میشناسد و از تمام مخلوقات آدمی مقصود بود و باقی همه طفیل آدمی اند از جهت آنکه حکمت آفرینش این بود که او شناخته شود چنانکه میفرماید: **و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون**<sup>۱</sup> و داود مناجات کرد = : « الهی لماذا خلقت الخلق ؟ قال : كنت کنزاً مخفياً فاردت ان اعرف »<sup>۲</sup> و آدمی است که او را میشناسند پس از جمله خلائق آدمی مقصود بوده باشد و باقی طفیل آدمی باشند زیرا که آدمی محتاج بزمان و مکان و غذاست و بدین سبب چیزها لازم آید « و لیس الخبر کالمعاینه » این جمله چیزها که پیدا آمده است از لوازمست و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است : بیت :

آفرینش نثار فرق تو اند برمچین چون خسان زر ایشار<sup>۳</sup>

و هر آینه باید که چنین باشد که همه کس داند که مقصود از درخت نفس درخت نباشد بلکه میوه باشد و میوه این درخت آدمی است پس آدمی مقصود بوده باشد .

چون معلوم شد که حکمت در آفرینش خلق آن بود تا حق تعالی شناخته شود پس بنا بر این بعضی از اهل شریعت گفتند که معرفت ذات و صفات خدایتعالی مقدور باشد و ممکن باشد که از آدمیان ذات و صفات او را چنانکه هست بشناسد که شناختن چیزی آن باشد که آنچیز را چنانکه آن چیز است بداند اما جهور اهل شریعت و تساه اهل حکمت گفته اند که : معرفت وجود واجب الوجود علی الحقیقه مقدور بشر نیست و در فکر هیچ آدمی نتواند در آمد که کمال الوهیب او بلندتر از آنست که باحاطت ذهن و خاطر مخاطر شود : **لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير**<sup>۴</sup> .

پس آنچه معرفت اهل تقلید است مروجود واجب الوجود را بیش از این نیست که میگویند که وجودی هست موصوف بصفات سزا و منزله از صفات

۱- ذاریات ۶۵      ۲- خلقت الخلق لا عرف      ۳- چون کما ز راه نثار      ۴- انعام ۱۰۳



ناسزا یکیست بذات خود و یگانه است بصفات خود و این وجود هرگز نباشد که نباشد و اینچنین شنیده‌اند و میگویند .

و آنچه معرفت اهل استدلال است مروجود واجب الوجود را بیش از این نیست که میگویند که ما این موجودات را بی هیچ شکی متغیر می‌یابیم و متغیر هر آینه حادث باشد و وجود حادث بی وجود قدیم محالست یعنی وجود حادث در هستی خود هر آینه محتاج بغیر باشد و وجود غیر حادث بضرورت قدیم باشد و چون قدیم بضرورت لازم می‌آید و در دو ، ضرورت نیست پس قدیم یکی باشد اگر فهم نکردی روشنتر بگویم :

یعنی میگویند که بعضی موجودات از عدم بوجود می‌آیند و باز از وجود بعدم میروند و بیقین معلوم است که هیچ چیز بخود موجود نشود و هیچ چیز بخود معدوم نگردد زیرا که اگر ذات آن چیز مقتضی وجود بودی او هرگز معدوم نبودی پس چون موجود میشود و معدوم میگردد از اینجا بضرورت دو چیز لازم آید : یکی آنکه ذات آن چیز قابل وجود و عدمست و « ممکن » عبارت از اینست . دوم آنکه بغیر وجود ممکن وجود دیگر هست که یکطرف ممکن را ترجیح میکند و وجود غیر ممکن « واجب » باشد و چون واجب بضرورت لازم می‌آید و در دو ضرورت نیست پس بضرورت واجب یکی باشد . هستی واجب الوجود و یگانگی او را بدین طریق اثبات میکنند . باز این وجود را بعضی موجودات که یافته‌اند اضافه میکنند و از بعضی سلب میکنند و از این جهت او را به اضافه صفات ثبوتی و صفات سلبی اثبات میکنند .

اینست بیان اهل تقلید و بیان اهل استدلال در اثبات واجب الوجود و وحدت واجب الوجود .

### سؤال و جواب<sup>۱</sup>

بدانکه از حضرت امیر المؤمنین<sup>۲</sup> علی علیه السلام سؤال کردند که خدا چیست ؟ فرمود که : «الموجود الذی لایمکن ان یتغیر» و دیگر سؤال کردند

که عالم چیست ؟ فرمود که «الموجود الذی یمكن ان یتغیر» و از ابوعلی سینا سؤال کردند که خدا چیست ؟ گفت که : «الموجود الذی لا یفتقر» و از شیخ الشایخ سعدالدین حسوی سؤال کردند که خدا چیست ؟ گفت : «السوجود هو الله» و دیگر سؤال کردند که عالم چیست گفت که : «لاموجود سوی الله» .

## باب

## در سخن اهل وحدت که اصحاب نار و اصحاب نورند در بیان واجب الوجود

بدانکه اهل وحدت میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است و خدای وجودی است احد حقیقی و واجبیست ازلی و ابدی و در وجود وی کثرت واجزا نیست و بغیر از وجود وی چیزی موجود نیست و امکان ندارد که باشد زیرا که اگر بغیر از خدای تعالی چیزی دیگر موجود بودی خدای را در وجود مثل و شریک بودی و ضد و ند لازم آید و خدای را مثل و شریک نیست و ضد و ند نیست : « لیس له ضد و لاند و لاشیه و لاشریک » . و دیگر بدانک اگر بغیر وجود خدای چیزی دیگر موجود بودی دو وجود بودی و چون دو وجود بودی بضرورت یا منفصل باشد یا متصل و وجود خدای متصل بچیزی و منفصل از چیزی نیست و اهل کثرت گویند علت اتصال و انفصال جسم است و خدای جسم است (؟ کذا . ظ : جسم نیست) پس با وجود آنکه وجود دیگر باشد خدای متصل بچیزی و منفصل از چیزی نباشد .

## فصل

بدانکه اگر علت اتصال و انفصال جسم بودی میبایست که عرض متصل و منفصل بودی و اگر علت اتصال و انفصال عرض بودی میبایستی که جسم متصل و منفصل بودی و در هر دو اتصال و انفصال هست . پس بضرورت لازم آید که علت اتصال و انفصال چیزی باشد که میان جسم و عرض مشترك باشد و آن وجود است .

۱- و خدای تعالی جسم نیست

چون یقین معلوم شد که علت اتصال و انفصال وجود است پس اگر  
بغیر وجود خدای وجود دیگر باشد بضرورت متصل یا منفصل باشد و وجود  
خدای متصل بچیزی و منفصل از چیزی نیست پس بغیر وجود خدای وجودی  
نباشد.

ای درویش تا اکنون معنی کلمه شهادت را نمیدانستی و در غرور و خیال  
وسراب و کثرت میبودی و می‌پنداشتی که مگر ذاتی و صفاتی و وجودی و حیاتی  
داری و با وجود شرك خود را موحد گمان میبردی اکنون وقت آنست که از غرور  
و خیال بیرون آیی و از شرك و کثرت خلاص یابی و معنی کلمه شهادت را بدانی که  
معنی (لا اله الا الله) آنست که : لا موجود سوی الله .

ای درویش هر آن سالک که روزی بدین مقام رسد که بداند که ذات و  
صفات و وجود و حیات ندارد و مال و جاه و ملک ندارد و بشناسد که ذات و  
صفات و وجود و حیات خدای راست و مال و جاه و ملک بآن (کذا - شاید : آن)  
اوست در آن روز این خطاب بوی رسد که : **لمن الملك اليوم** و چون بغیر خدای  
کسی دیگر نباشد که جواب گوید بخودی خود جواب دهد که : **لله الواحد القهار**<sup>۲</sup>  
این بود زبده و خلاصه سخن اهل وحدت در بیان وحدت وجود که گفته شد .

تا اینجا جمله اهل وحدت را اتفاقست و از اینجا آغاز اختلاف خواهد  
شد یعنی اهل وحدت از اصحاب نار و اصحاب نور هر یک در بیان وحدت  
واجب الوجود طریقی دارند پس ما این هر دو طریق ایشان را در دو باب بیان کنیم :

### باب

#### در سخن اصحاب نار در بیان وحدت وجود

این قسم را اصحاب نار از آن جهت میگویند که هر که باین مرتبه رسد  
جمله نصب<sup>۱</sup> خیال و غرور و پندار او نیست میشود و او هم نیست میگردد و فعل  
نار اینست که بهر چیز که میرسد اول آنچیز را نیست میکند و آخر خود هم  
نیست میشود .

۲-۱ - هُزمن ۱۶ - ۳ - نصب بضمین جمع «نصب» بمعنی دام مباد

بدانکه اصحاب، نار هم دو طایفه اند یک طایفه میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست و خدای وجودیست احد حقیقی و واجبیست ازلی و ابدی و وجود او را کثرت و اجزا نیست و بغیر وجود وی چیزی موجود نیست .

آنگاه میگویند که آنچه ظاهر عالمست که عالم اجسام و ظلمت است و مرکب و منقسم و متغیر و فانی است خلق خداست و خلق خدای خیال و نمایشست و وجود ندارد الا وجود خیالی و عکسی و ظلی و بخاصیت واجب الوجود اینچنین مینماید همچون موجوداتی که در خواب و آب و مرآت مینمایند .

و آنچه باطن عالمست که عالم ارواح و نور است مرکب و منقسم و متغیر نیست خدای خلق است تعالی و تقدس و خدای خلق واجب الوجود است و وجود حقیقی وی راست .

پس ظاهر عالم را که خلق خداست با باطن عالم که خدای خلقست همچون ظاهر خود با باطن خود میشناس اینست معنی : ان الله تعالی خلق آدم علی صورته و اینست معنی : من عرف نفسه فقد عرف ربه و اینست معنی : ان الله تعالی خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره و اینست معنی : الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح الآیة و اینست معنی : و اشرقنا الارض بنور ربها و اینست معنی : فاذا سویته و نفخت فيه من روحي و در قرآن و احادیث مانند این بسیار است که جمله دلالت میکند که آنچه ظاهر عالمست خلق خداست و آنچه باطن عالمست خدای خلقست و باطن عالم که خدای خلقست بمشابه چراغ است و ظاهر که خلق خداست بمشابه مشکوة یا چنین گوی که باطن عالم بمشابه شمعت و ظاهر عالم بمشابه آینه هاست . یا خود چنین گوی که باطن عالم نور است و ظاهر بمشابه دریچه ها و نور دایم سر از دریچه ها بیرون کرده است و میگوید و میشوند و میبینند .

چون این مقدمات معلوم کردی بدانکه خلق خدای نیستی است هست  
نمای و خدای خلق هستی است نیست نمای .

## باب

بدانکه بنزدیک این طایفه آنچه حقیقت آدمیست که عالم ارواح و انوار  
است باقی است و همیشه خواهد بود و بر گ باطل نمیگردد و قابل تغییر و تبدیل  
نیست و مرگ مر قالب آدمی راست که از عالم اجسام و ظلمتست و خیال و نمایشست .  
و فرق میان این دو طایفه و اهل حلول آنست که اهل حلول عالم اجسام  
را بحقیقت موجود میگویند و ظاهر نور خدای میدانند و این طایفه عالم اجسام  
را خیال و نمایش میگویند پس خلاصه سخن اینطایفه آنست که وجود عالم ارواح  
که مراتب نور است و وجود واجب الوجود است با وجود عالم اجسام که مراتب  
ظلمت و خیال و نمایشست همچنانست که وجود هوا و وجود سراب بنزدیک اهل  
حکمت از جهت آنکه بنزدیک اهل حکمت سراب «نیست» ی است هست نمای  
و هوا «هست» ی است نیست نمای و هوا حقیقت و عین سراب است و سراب  
خیال و نمایشست و صورت هواست و وجود سراب بهواست و ظهور هوا بسراب  
است اینست معنی مناجات داود : الهی لماذا خلقت الخلق ؟ قال کنت کنزا مخفیا  
فاردت أن أعرف و اینست معنی جواب حضرت محمد (ص) : قال ربنا فی ظلل  
من الغمام و فی روایة : قال ربنا فی عماء و شیخ المشایخ شهاب الدین سهروردی  
این معنی را نظم کرده است : رباعی :

دل مغز حقیقتست و تن پوست بین      در کسوت روح صورت دوست بین  
هر چیز که آن نشان هستی دارد      یا سایه نور اوست یا اوست بین  
اینست تمامی سخن این طایفه و این مذهب پیر هری شیخ عبدالله  
انصاری و شیخ شهاب الدین سهروردی است قدس الله روحهما و این بیچاره  
در این وقت خویش بسیار کس باین مذهب یافت و بعضی نقل میکنند که شیخ  
شهاب الدین در آخر عمر از این مقام در گذشت .

## فصل

## در بیان آنطایفه دیگر از اصحاب ناز

بدانکه این طایفه دیگر میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدایست و خدای وجودی است احد حقیقی و واجبی ازلی و ابدی و در وجود او کثرت و اجزاء نیست و بغير از وجود او چیزی دیگر موجود نیست .

آنگاه میگویند که ظاهر عالم که عالم اجسام و ظلمتست و باطن عالم که عالم ارواح و نور است غیر خداست زیرا که عالم اجسام با عالم ارواح و عالم ظلمت با نور متضاد و متقابلند و خدای عالم از تقابل و تضاد پاك و منزه است و از صفات و اسامی مبراست . پس آنچه فوق عالم اجساد و عالم ارواحست که تضاد و تقابل و شکل و صور ترا در آن راه نیست و وجودی حقیقیست که وحدت صرفست پس وجود حقیقی است که واجب الوجود است و خدای عالست تعالی و تقدس و عالم اجساد و عالم ارواح و عالم ظلمت و عالم نور عالم اوست و عالم او جمله خیال و نمایشست و بخاصیت واجب الوجود اینچنین موجود میشود و وجود ندارد الا وجود خیالی و عکسی و ظلی همچون موجوداتی که در آب و خواب و مرآت مینمایند و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است : بیت :

جویان اتصال بسی خلق و حق عزیز      کز نیستان به هست محالست اتصال  
وصل و فراق خلق دو چیز اقتضا کند      او نیست جز یکی نه فراقست و نه وصل

## فصل

بدانکه بنزدیک اینطایفه جسد و روح آدمی و صورت و معنی آدمی خیال و نمایشست از جهت آنکه بنزدیک این طایفه اگر جوهر و عرض است و اگر نور و روحست و اگر موت و حیات و اگر صحت و مرض است و اگر غلبه و زهد است و اگر نور و ظلمتست و اگر اسلام و ایمانست و اگر نبوت و ولایت است همه خیال و نمایشست و اینجمله وجود ندارند الا وجود خیالی و عکسی و ظلی پس خلاصه سخن اینطایفه دیگر آنست که وجود حقیقی (که ؟) وجود واجب الوجود است



با وجود عالم اجسام و عالم ارواح که ظاهر و باطن عالمند همچنانست که وجود هوا با وجود سراب بنزدیک اهل حکمت از جهت آنکه سراب می نماید و وجود ندارد و هوا نمی نماید و وجود دارد و وجود سراب بهواست و ظهور هوا سرابست اینست تمامی سخن این طایفه دیگر از اصحاب نار و اینست مذهب شیخ المشایخ ابن معین (کذا - فی النسختین : ظ : ابن سبعین) و اینست مذهب مشایخ مغرب و این بیچاره در این وقت خویش بسیار کس بر اینمذهب دید .

## سوال

اگر کسی گوید که ما را در ذات و صفات خود و در وجود و حیات خود هیچ شکی نیست که بحقیقت موجود است و خیال و نمایش نیست از جهت آنکه یکی عالم و محقق است و یکی جاهل و احمق است و یکی در رنج و بلاست و یکی در آسایش و راحت - درد و الم چگونه خیال باشد و آسایش و راحت چگونه نمایش بود ؟

## جواب

ای درویش مگر تو هرگز بخواب نرفته و در خواب خود را پادشاه و حاکم و امیر (اسیر ؟) و محکوم ندیده ؟ و وقتها آن چندان فرح و ذوق را و وقتها چندان خوف و ترس را مشاهده نکرده ؟ و بی هیچ شکی آن جمله خیال و نمایشست و بنزدیک آنکه در خوابست در آن حالت آن جمله حقیقت می نماید این را نیز همچنان میدان و از اینجاست که محققان فرموده اند که خواب چهار نوع است زیرا که نوم عبارت از بیخبری و بی شعوری است و موت نیز همچنین است اینست معنی : « النوم اخی الموت » (کذا - و صحیح : أخ الموت) و بیخبری و بی شعوری مراتب دارد یکی از محسوسات که ظواهر اشیاست بیخبر است و یکی از طبایع اشیا بیخبر است و یکی از خواص اشیا بیخبر است و یکی از حقایق اشیا بیخبر است و هر چهار در خواب چیزها می بینند و می پندارند که آنچه می بینند

جمله حقیقت است چون هر یکی<sup>۱</sup> بیدار شوند بیقین بدانند که در خواب بوده اند و آنچه میدیده اند خیال و نمایش بوده است<sup>۲</sup>.

## باب دوم

## در سخن اصحاب نور در بیان وحدت وجود

و این یکقسم را اصحاب نور از جهت آن میگویند که هر که باینسقام میرسد میداند که او زنده است جاوید و فعل نور اینست که هستی میبخشد و فعل نار آنست که هستی میسوزد.

<sup>۳</sup> بدانکه اصحاب نور هم دو طایفه اند و هر دو طایفه میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدایست و خدای وجودیست احد حقیقی و واجبی ازلی و ابدی و در وجود او کثرت و اجزا نیست و بغیر از وجود وی چیزی دیگر موجود نیست آنگاه میگویند که هر چه موجود است جمله بیکبار وجود خدایست از جهت آنکه در وجود من حیث الوجود دویی و کثرت امکان ندارد و وجود وجود خدایست و بغیر خدای وجود دیگر نیست. پس بضرورت لازم آید که هر چه موجود باشد جمله بیکبار وجود خدای باشد پس اول وی باشد و آخر وی باشد و ظاهر وی باشد و باطن هم وی باشد اینست معنی هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بکلشی<sup>۴</sup> علیم. رباعی

هر نقش که بر تخته هستی پیدا است      آن صورت آنکست که آن نقش آراست  
دریای کهن چو برزند موجی نو      موجش خوانند و در حقیقت دریاست  
اینست سخن اصحاب نور در حقیقت وجود.

## فصل

بدانکه اهل کثرت در کثرت از آن مانده اند که حکایت از آن کرده اند و گفته اند  
و طریق وضع اسماء معلوم نکرده اند لاجرم از اسماء معلوم شده اند و باین سبب  
سبب بشرک و سرگردانی گرفتار شدند. و اهل وحدت از کثرت از آن پرهیز

۱- از خواب      ۲- واللام      ۳- مثل      ۴- بکلشی

آمدند که حکمت اسامی را دریافتند و طریق وضع اسماء را معلوم کردند لاجرم از اسماء در گذشتند و بمسمی رسیدند و بدین سبب از شرك و سرگردانی خلاص یافتند .

ای درویش این جمله اسامی اضافی و اعتباری اند و در اضافه و اعتبارات هر اینه کثرت لازم آید و چون ترك اضافات و اعتبارات کرده شود کثرت نماند پس کثرت نیست الا در اضافات و اعتبارات و وحدت نیست الا در ترك اضافات و اعتبارات . اگر فهم نکردی روشنتر از این بگویم :

## فصل

بدانکه اصحاب نور میگویند که مادام اسم خدای باقیست و اسم تو هم باقیست بدین سبب اثبات وجود خدای میکنی و اثبات وجود خود هم میکنی و خدا را میشناسی و خود را هم میشناسی . در مقام شرکی و از مقام وحدت دوری . این معرفت و شناخت تو جز غرور و پندار نیست و این سخن ترا (جز ؟) بمثالی معلوم نشود : مثلا تا دست عزیز عزیز را اسی میداند و خود را هم اسی میداند بدین سبب عزیز را غیر خود میداند و خود را غیر عزیز میشناسد عزیز را ندانسته است و خود را شناخته که اگر دست عزیز خود را دانسته بودی و عزیز را شناخته بودی بیقین بدانستی که عزیز موجود است و بغیر عزیز چیزی موجود نیست که اگر دست عزیز را وجود باشد عزیز را دو وجود لازم آید و این محالست زیرا که وجود عزیز یکی بیش نیست و امکان ندارد که دو باشد پس دست عزیز را بغیر عزیز وجود نباشد . و چون بیقین دانستی که دست عزیز را بغیر عزیز وجود نیست و عزیز است که موجود است و عزیز را دو وجود محالست پس بضرورت لازم آید که اسم سر و اسم پای و اسم دست و اسم روی و اسم جسم و اسم روح اسمای مراتب عزیز باشند و عزیز اسم جامع باشد که اگر نه چنین باشد نه عزیز را دو وجود بلکه زیاده لازم آید . و اینچنین جایز است که یکچیز را بجهات مختلف و بمراتبی که در وی باشد باضافات و اعتبارات

۱- تمثیل : مثلا مادام که دست عزیز ... الخ ...

بصد نام یا زیاده بخوانند و این صد نام که مر آن یکچیز را خوانند عاقل داند که در آن یکچیز هیچ کثرت لازم نیاید. چون دانستی که اگر چیزی را جهات مختلف و مراتب بسیار و اسامی بشمار باشد در آنچیز کثرت لازم نمی آید اکنون بدانکه وجود عزیز جهات مختلف و مراتب بسیار داشت از ظاهر و باطن میخواست که ما بلغ از جهات و مراتب وجود خود را بعبارت حکایت کند هر مرتبه از مراتب وجود خود را و هر جهتی از جهات وجود خود را باضافات و اعتبارات باسمى مخصوص گردانید باین سبب اسامی پیدا آمد و چون ترك اضافات و اعتبارات کرده شود هیچ از آن اسامی نماند الا وجود عزیز اینست معنی : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و اینست معنی : «ان الله خلق آدم علی صورته» و اگر این اسامی را برعکس این کردند یعنی سر را پای و پای را سر گفتندی و روح را جسم و جسم را روح خواندندی هم روا بودی از جهت آنکه مقصود حاصل بودی و حکمت اسامی یافته شدی که حکمت در وضع اسامی آنست تا مستمع حاضر و غایب از احوال خود یا از احوال او بکتابت و عبارت حکایت کند. اینچنین که مراتب اسامی خود را دانستی اسامی وجود را نیز همچین می دان یعنی اگر چه وجود من حیث الوجود یکی بیش نیست اما در خود جهات مختلف و مراتب بسیار دارد و بدین سبب هر جهتی و هر مرتبه از جهات و مراتب وجود باضافات و اعتبارات باسمى مخصوص شد تا اسامی پیدا آمد و آن عزیز از سر همین گفته : بیت :

مشو احوال مسما جز یکی نیست      اگر چه این همه اسما نهادیم

اگر فهم نکردی روشنتر بگویم : مثل :

بدانکه اگر کسی از موم صد چیز بسازد و بضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد اما عاقل داند که بغير موم چیزی دیگر موجود نیست و اینجمله اسامی که پیدا آمده اسامی موم است که موم بود که بجهات مختلف و باضافات و اعتبارات آمده است.

ای درویش حقیقت سخن آنست که اصحاب نور میگویند که هر صورت

۱- ما بلغ : بدانچه رسیده و بالغ شده است . در نسخة آستانه این الموعه (معلوم) آمده است .

و هر صفت که امکان دارد که آن صورت و آن صفت نباشد این وجود بآن صورت و آن صفت مصور و موصوف است و این کمال عظمت وی است و بهر صورت و صفت که مصور و موصوف است اسمی دارد و این حجاب عظمت وی است اگر فهم نکردی روشنتر بگویم :

## فصل

بدان که خلق يك صفت است از صفات این وجود و حیات يك صفتست از صفات این وجود و علم يك صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت و جمله صفات را اینچنین می دان . و سما یک صورتست از صور این وجود و ارض یک صورتست از صور این وجود و جماد یک صورتست از صور این وجود و نبات و حیوان و جمله صور را اینچنین می دان و « الله » اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات این وجود است . اینست معنی : لا اله الا الله و این سخن ترا جز بمثالی معلوم نشود . مثلاً در من که عزیزم حیات یک صفتست از صفات من و سمع یک صفتست از صفات من و بصر یک صفتست از صفات من و طب و حکمت و جمله صفات را اینچنین می دان . و سر یک صورتست از صور من و پای یک صورتست از صور من و روی و پشت و جمله صور را همچین می دان و عزیز اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات منست پس عزیز نیست الا جمله . اینست معنی : « ان الله تعالی خلق آدم علی صورته » و اینست معنی « من عرف نفسه فقد عرف ربه » . نظم :

حدیث عاشقان این بد سنائی  
سخت کوتاه شد الله اکبر  
یافت آنکه یافت و نیافت آنکه نیافت .

## فصل

بدان ای درویش که اگر این وجود را بچراغ نسبت کنند این چراغ را مشکوة از خود است و زجاجه از خود است و روغن از خود و نار از خود . و اگر این وجود را بدرخت نسبت کنند این درخت را زمین از خود است و آب از خود و هوا از خود و آفتاب از خود و تخم از خود و میوه از خود است و مغز و باغبان

۱- مطالب این فصل بدون عنوان جداگانه در دنباله همان فصل سابق آمده است.

وروغن از خود و خورنده از خود است . و اگر این وجود را بانسان تشبیه کنند این انسان را قالب از خود است و روح از خود و عقل از خود و علم از خود و جبرئیل از خود و کتاب از خود و کلام از خود و رسول از خود و نبی از خود و امت از خود و اقرار از خود و انکار از خود است و عاشق و معشوق از خود و دوزخ از خود و بهشت از خود است و آن عزیز از سر همین نظر گفته : شعر :

جهانرا بلندی و پستی توئی      ندانم چه هر چه هستی توئی

## فصل ۱

بدانکه از افراد موجودات تا باین وجود راه نیست از جهت آنکه افراد موجودات همین وجود است و اگر این سخن را فهم نسیکنی بدانکه افراد موجودات را راه از این وجود از راه عرض است نه از راه طول یعنی راه افراد موجودات باین وجود همچنانست که راه حروف مکتوب بمداد و نسبت افراد موجودات باین وجود همچنانست که نسبت حروف مکتوب بمداد اما تفاوتی که هست از اینجهتست که مداد پیش از افراد حروف مکتوب وجود دارد و این وجود پیش از افراد موجودات وجود ندارد زیرا که این وجود هرگز ناقص نبود تا بود کامل بود و تا باشد کامل باشد و از اینجا گفته اند که خدای را وجه و نفس هست اما ذات نیست و از اینجهتست که در قرآن و احادیث اسم ذات نیامده است و چون مداد پیش از حروف مکتوب وجود دارد پس مداد را صورت جامعه است و حروف مکتوب را صورت متفرقه از جهت آنکه مداد در مرتبه ذاتست و حروف مکتوب در مرتبه وجهند و امتداد و انبساط مداد در حروف مکتوبه مرتبه نفس است و این نفس را صاحب شریعت « رب » میگویند اینست معنی « من عرف نفسه فقد عرف ربه » پس رب عالم صغیر از وجهی رب باشد و از وجهی مربوب و از وجهی خداوند باشد و از وجهی بنده و از وجهی مالک و از وجهی مملوک . اما رب عالم کبیر بهسه وجود رب و خداوند و مالک باشد . یکنوبت گفته شد که اصحاب نور دو طایفه اند و تا بدینجا هر دو طایفه

۱ - مطالب این فصل بدون عنوان جداگانه در رساله همان فصل سابق آمده است.



اتفاق دارند و از اینجا آغاز خلاف خواهد شد و خلاف ایشان اینست که عالم اجسام از عالم ارواح جداست یا هر دو بهمند؟ و این خلاف ایشان در رساله معاد گفته شود.

## باب

## در بیان وحدت اهل تصوف

بدانکه چنانکه اصحاب نار و اصحاب نور در حال صحت و هوشیاری اثبات وحدت حقیقی میکنند و مقام وحدت را نهایت مقامات سالکان میگویند. اهل تصوف در حال سکر و بیخبری اثبات وحدت مجازی میکنند و مقام وحدت مجازی را نهایت مقامات سالکان میگویند چنانکه در اینباب ذکر خواهیم کرد. و این وحدت مجازی بحقیقت نور ذکر است که برسالك میتابد از جهت آنکه حقیقت این وحدت مجازی فکریست قوی که از کثرت ذکر پیدا می آید.

## فصل

بدانکه ذکر را اثر قوی و خاصیتی تمامست در تصقیل و تنویر دل سالکان و چنانکه قالب بی شیر امکان ندارد که پرورده شود و بکمال رسد قلب نیز امکان ندارد که بی ذکر پرورده گردد و بکمال رسد و اینچنین که اثر ذکر و خاصیت ذکر در تصقیل و تنویر دل سالکان دانستی اثر فکر و خاصیت فکر را صدچندین می دان بلکه زیاده. اینست معنی: «تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة» و چون اینمقدمه را معلوم کردی اکنون بدانکه طبقات ذاکران چهار است و تا سالك در طبقه چهارم در ذکر نرسد از فکر بی بهره و بی نصیب باشد و چون بطبقه چهارم رسد آنگاه فکر نقاب از روی بردارد و سالك بجمال فکر رسد و چون سالك بجمال فکر رسید باول راه تصوف رسید و وقت آن آمد که سالك از ماسوای حق پاك شود و بنور حق منور و روشن گردد و چون دل سالك از ماسوای حق پاك و صافی شد و بنور حق منور و روشن گشت و نور فکر بر نور ذکر غلبه کرد سالك

از ذکر بازماند و باول راه توحید رسید . پس ما این چهار طایفه را تقریر کنیم تا سالکانرا معلوم شود که در کدام طبقه اند تا راه را مقصد بدانند (کذا) و از مقصود بازمانند و بفرور و پندار گرفتار نشوند .

## فصل

بدانکه طبقه اول آنها اند که ذکر ایشان بزبان باشد و دل غافل بود و اینچنین بسیار بود که مردم در خلوت ذکر گویند بصورت و بسعی در بازار باشند و چیزی خرد و فروشند یا در باغ و بوستان بمناهی و حرام مشغول باشند . در وقت نماز و اذکار اکثر عوام همچین باشند . و هر که در وقت نماز و اذکار نه چنین باشد او از عوام نیست و بر (کذا - شاید : مبرا) از معصیت در این مقام است و اثر اینچنین ذکر ضعیف باشد و لکن هم از فایده خالی نباشد از جهت آنکه زمانی که بد ذکر مشغول بود بهتر از زمانی است که به بیهوده و غیبت (عبث ؟) صرف شود .

طبقه دوم آنانند که ذکر ایشان بزبان باشد اما دل را بتکلف هر ساعت حاضر کنند و چون حاضر گردند باز غایب شود و در وقت نماز و اذکار صانعان همچین باشند و خبر از فکر معصیت در این مقام است .

طبقه سیم آنانند که ذکر ایشان هم بزبان و هم بدن باشد و ذکر بردن مستولی شده باشد و دل با ذکر آرام و قرار یافته باشد چنانکه بتکلف بکارهای دیگر مشغول تواند شد یعنی در درجه دوم دل را بتکلف حاضر میکرد تا ذکر گوید اینجا در درجه سیم دل را بتکلف بکارهای دیگر مشغول تواند تا کاری که مالا بد باشد کرده شود و هر که در این درجه سیم باشد عظیم کاری باشد و از ذاکران بدین درجه کم رسند و آنکه رسیده است باید که غیبت بدانند تا بسبب ناچسب فوت نکند و در وقت نماز و اذکار زاهدان همیشه چنین باشند و خبر از طاعت در این مقام است .

طبقه چهارم آنانند که مذکور بردن ایشان مستولی باشد چنانکه در سیم ذکر مستولی بود اینجا در چهارم مذکور بردن مستولی باشد نه ذکر و فرق است

۱- راه را از مقصد بدانند

میان آنکه همگی دل دوست باشد و میان آنکه همگی دل ذکر دوست باشد بلکه کمال آنست که ذکر و آگاهی از دل بشوید و مذکور ماند و بس اینست معنی : «لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل» از جهت آنکه ذکر پیارسی بود یا عربی و این هردو از حدیث خالی نبود بلکه عین حدیث بود و اصل آنست که دل از حدیث عربی و پیارسی و هرچه که هست خالی شود و همه دوست گردد و هیچ چیز دیگر در وی نگنجد و نماید و این نتیجه محبت مفرط است که آنرا عشق گویند و عاشق که همگی دل با معشوق دارد باشد که از مشغولی که بمعشوق داشته باشد نام معشوق را فراموش کند و هرکسی این طبقه را فهم نتواند کرد مگر وقتی که این حال بر وی گذشته باشد در عشق مجازی و این شرحی و بسطی دارد اما این مختصر متحمل آن نیست .

بدانکه اهل تصرف غالب حال در این مقام و در این حال باشند که مذکور بردل ایشان مستولی باشد چنانکه ایشانرا از هیچ چیز و هیچ کس بجز حق تعالی خبر نباشد و بعضی را این حال چنان بقوت باشد که گاهگاه حواس ظاهر ایشان از عمل معزول شود و حواس باطن ایشان بحق مشغول باشد و بعضی را یکساعت و بعضی را دو ساعت و بعضی را یکروز و بعضی را دوروز و سه روز تا بده روز کشد که اینحال بدارد و خبر از خدای در این مقام است .

و نقل میکنند که روزی عزیزی از راه نردبان بالا میرفت تا تجدید وضو کند و خادم ابریق گرفته بود و از قفای او میرفت آن عزیز را در میان نردبان این حال پیدا آمد و چهل روز در آن حال در میان نردبان ماند و خادم بر موافقت او ایستاده بود و ابریق آب در دست چون شیخ از آن حال باز آمد و بر بالا رفت و خادم از عقب او رفت و شیخ ابریق بگرفت و وضو کرد خادم گفت چهل روز است که نماز نکرده ایم شیخ فرمود چون ترا ز چهل روز خبر نیست (کذا - شاید : هست ؟) نماز میبایست گزاردن چون نگزاردی برو و نماز چهل روزه قضا کن .

## فصل

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه سالک باین مقام رسد که

هر چه هست و هر که هست بجز از حق تعالی همه را فراموش کند و از جمله بیخبر شود و باول عالم نیستی و فنا رسد و این حالت را اهل تصوف فنا گویند اینست معنی : «موتوا قبل أن تموتوا» و در این مقام است که دویی و کثرت برمیخیزد و یگانگی خدای بر سالک ظاهر میشود و چون سالک باین مقام رسید باول عالم توحید رسید زیرا که بنزدیک سالک بجز از حق تعالی هیچ چیزی دیگر موجود نیست از جهت آنکه بجز حق تعالی چیزی دیگر نمی بیند و نمیداند . دویی جایی باشد که دو چیز بیند و دو چیز داند . و تفاوت نکند میان آنکه چیزی نباشد و اگر باشد وی را خبر از آن نباشد مثلاً چنانکه من کسی را ندیده‌ام و نمی شناسم و خبر نشنوده‌ام آنکس بنزدیک من معدوم است و چون او را دیدم یا خبر او را شنیدم بنزدیک من موجود است باز اگر فراموش کنم بنزدیک من معدوم باشد همچنانکه نوبت اول بود از جهت آنکه از روی نادانی هر دو یکیست . پس هر وقت که سالک باین مقام رسد که از موجودات هیچ چیز و هیچ کس را نبیند و نداند و بجز از حق تعالی وجود را هم نبیند و نداند در مقام وحدت باشد .

میگویند که وقتی مجنون را خون غلبه کرد طیب مر پدر مجنون را بفرمود که مجنون را فصد کن تا زحمتی حادث نشود پدر مجنون حجاج بی‌آورد تا مجنون را فصد کند چون دست مجنون را بیست و نیش زد مجنون گفت : ساکن باش تا لیلی را خسته نکنی . زیرا که مجنون همه لیلی را میدید و لیلی را میدانست و خود را نمیدید و نمیدانست .

این بود بیان وحدت طوایف اهل توحید . و اصحاب وحدت ما این و هر طایفه دیگر که غیر ما اند بکفر و شرک گرفتارند .

ای درویش مقام وحدت و خداشناسی هیچو مشک و چیزی خواه نیویست که در هر که باشد خود بوی دهد و شرک و کفر همچون چیزی کننده است که در هر که باشد از او خود گند آید .

ای درویش مقام وحدت مقام حالست نه مقال تا تو بفصاحت و بلاغت

۱- فصل بدان ای درویش که جمله طوایف اهل اسلام این دعوی میدهند که اهل توحید و اصحاب وحدت ما هم .... الخ ...

بر خود بندی در این مقام فصاحت و بلاغت در نمی گنجد . مشك آنجا که باشد خود بوی دهد مشك را پنهان نتوان داشت و آفتاب را در انبان نتوان کرد چنانکه آثار واحوال موحد گواهی میدهد که این شخص در مقام وحدت است آثار و افعال مشك هم گواهی میدهد که مرد در مقام شرکست و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است : بیت :

آنرا که نشان داغ عشق است      بر چهره او چو نور پیدا است

مست و عاشق اگر خواهند که خود را پنهان دارند نتوانند و آنکس که مست و عاشق نباشد اگر خواهد که بمست و عاشق خود را مانده کند هم نتواند زیرا که : مصرع : بر بسته دگر باشد و بر رسته دگر .

آفتابی را که مقنع از چاه بر آرد پیدا باشد که چه نور دهد .

ای درویش مقام شرك را خاصیتی هست که هر که در مقام شرك باشد هر آینه آن خاصیات در وی باشد و مقام وحدت را هم خاصیتی هست که هر که در مقام وحدت باشد هر آینه آن خاصیت در وی پیدا آید .

پس هر که خود را شناسد که از کدام طایفه است باید که خاصیات خود را باز طلبد تا معلوم شود که از کدام طایفه است .

بدانکه يك خاصیت اهل وحدت آنست که هیچ چیز و هیچکس را دشمن ندارند بلکه همه چیز و همه کس را دوست دارند که بیقین دانند که «جمله اعضای یکدیگرند» و اگر بعضی را دوست تر دارند روا باشد که شاید که آدمی یکعضو را از اعضای دیگر دوست تر دارد و دیگر آنکه این نه با اختیار ایشان باشد که سرشت آدمی خود چنین افتاده است که جمال ظاهر و جمال باطن را و محسن و محاسن را از دیگران دوستر دارد .

و يك خاصیت دیگر مراهل وحدت را آنست که ازیشان بهیچ چیز و هیچکس آزاری نرسد نه قولی و نه فعلی بلکه همه راحت و شفقت رسد و اگر بعضی راحت و شفقت بیشتر رسد روا باشد که شاید آدمی محافظت و رعایت بعضی از اعضا بیشتر کند همچون اعضاء رئیسه . و دیگر آنکه اینهمه با اختیار

ایشان باشد (کذا - ظ - نباشد) که سرشت آدمی خود چنین افتاده است که بصالح و دانا راحت و شفقت بیشتر رساند و اگر بنادر از ایشان بکسی آزاری رسد آن از غایت شفقت باشد و از جهت یکی ازدو مصلحت بود یا مصلحت آنکس در آن باشد همچو ادب کردن پدر مرفرزند را یا مصلحت اهل عالم در آن باشد همچون حدود قصاص و این از جهت نظام عالست و این بقضاة و حکام تعاق دارد .

ویک خاصیت دیگر آنست مر اهل وحدت را که هر که با ایشان بدی کند ایشان با انتقام آن مشغول نشوند و هرگز بدی آنکس بظاهر و باطن نخواهند . اما اگر در آنساعت که بدی بوی خواهد رسید اگر دفع آن بدی کند بهر طریق که میسر شود روا باشد که آنهم نه باختیار ایشان باشد از جهت آنکه سرشت آدمی خود چنین افتاده است که البته دفع مضرت بهر طریق که تواند از خود بکند و از بدکردار بر حذر باشد .

ویک خاصیت دیگر مر اهل وحدت را آنست که با همه کس راستدونی باشد و در همه کارها دیانت نگاه دارد و با هیچکس خیانت نکند نه با شکار و نه به پنهان و در معاملات با بچه خرد و مرد بزرگ یکسان باشد و هر چه بر خود روا ندارد بر هیچکس روا ندارد . و هر چه خود را خواهد دیدگرا هر چه آن خواهد . در هر که این خاصیات هست موحدست و در هر که این نیست گنبد و با او اعتبار نیست .

ای درویش هر چیز که بخاصیت پیدا شود در آنکس که پیدا شود امر را در آن غرض و مقصود نباشد از جهت آنکه نه باختیار وی باشد چون آفتاب منتهی کرد آنچه خاصیت روز است البته ظاهر شود و نتواند که ظاهر نشود در غروب آفتاب و غروب آفتاب همیشه بود و همیشه باشد و خامیای روز و خامیای شب همیشه بود و همیشه باشد و هر دو می باید که باشد که اگر یکی نباشد این وجود ناقص باشد . پس مقام وحدت و مقام شرك را نیز همچنین می دان که مناه وحدت و مقام شرك همیشه بود و همیشه باشد و خامیای موحد و خامیای مشرك همیشه بود و همیشه باشد .



ای درویش حقیقت این سخن آنست که انسان از خاصیات این وجود دست و صفات و افعال انسان از خاصیات این وجود است و مجازات افعال نیک و مکافات افعال بد از خاصیات این وجود است پس علامت دانا آنست که بگوید که در وجود انسان چه فایده است و انسان را در توحید و شرک چه سود و زیانست و افعال نیک را مجازات نیک چراست و افعال بد را مکافات بدی چراست که دانا داند که هیچ چیز را در وجود خود غرض و مقصود نباشد از جهت آنکه هیچ چیز را در وجود خود اختیار نباشد.

ای درویش جمله خلق عالم همه روز در خیال و پندارند که مگر وجودی دارند و بکاری مشغولند و طلب مقصودی میکنند و نسیداند که بجز خدایتعالی هیچ چیز و هیچکس را وجود نیست و نبوده و نخواهد بود. خدایست که موجود است و همیشه بوده است و خواهد بود. بیت:

با خودی کفر و بیخودی دینست هر چه گفتیم مغز آن اینست

تمت الرسالة بعون الله و حسن توفیقه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## رساله پنجم

### از کتاب کشف الحقایق

در بیان معاد انسان و آنچه تعلق بمعاد انسان دارد

بدانکه اهل شریعت میگویند که چون روح انسان از قالب مفارقت کند ارواح مؤمنان را بمقام سعدا برند و ارواح کافران را بسقاء اشقیاء . و باز بازگشت قالب هم بخاک خواهد بود یعنی بازگشت عناصر هریکی بکل خود خواهد بود و باز اجزای اینقالب را در قیامت جمع کنند و روح هریکی را باز در قالب هریکی در آورند و از خاک بیرون آورند چنانکه میفرماید : **منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری** <sup>۱</sup> و آنگاه در قیامت حساب هریکی بکنند و جمله را در دوزخ در آورند و اهل ایسان و تقوی را از دوزخ بیرون آورند و بهشت رسانند و اهل کفر و ظلم را در دوزخ جاوید بگذارند ( **کذا فی الامل** - شاید : بگذارند یا بگذازند؟ ) ( و بمناسبت لفظ « نذر » در آیه شریفه « بگذارند » انساب است ) . چنانکه میفرماید : **وان منکم الا و اردھا کان علی ربک حتما تقضیا . ثم ننجی الذین اتقوا و نذر الظالمین فیہا جثیا** <sup>۲</sup> و اهل ایسان و تقوی در بهشت جاوید باشند و اهل کفر و ظلم در دوزخ جاوید باشند و اهل غمیان بقدر معصیت عذاب کشند و بآخر از دوزخ خلاص یابند و بهشت رسند و یا خداوند ایشانرا در گذارد و بی عذاب ایشانرا بهشت برد .

پس معاد اهل ایمان بهشت شد و معاد اهل کفر دوزخ آمد و درجات هر کس در بهشت بقدر علم و عمل وی باشد و در کات هر کسی در دوزخ بقدر جهل و عمل بد وی باشد اما در آمدن در بهشت و در دوزخ بفضل و عدلست و خلود در بهشت و در دوزخ جزای اعتقاد است .

## فصل

## در بیان بهشت و دوزخ

اهل شریعت در تفاسیر خود بسیار کرده اند<sup>۱</sup> و بزیر ادتی من حاجت نیست فی الجمله بهشت مخلوق و آفریده است و حالی در آسمان هفتمست و محسوس و جسمانیست نه معقول و روحانی و در غایت خوشی و خرمیست چنانکه هر چند من صفت خوشی بهشت کنم از هزار یکی نگفته باشم و وصف بهشت خود نتوان کردن زیرا که در دنیا مثل آن ندیده باشند و نشنوده چنانکه می فرماید : «اعدت (کذا - مشهور : اعددت بصیغه متکلم معلوم) لعبادی الصالحین ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر» . بهشت موضعیست که در وی هیچ غم و اندوه و حسرت و ندامت و خوف و بی مرادی نباشد . جمله مرادها حاصل باشد و هر چه خواهند آماده و مهیا باشد چنانکه می فرماید : **فیها ما تشبهه الانفس وتلد الاعین وانتم فیها خالدون**<sup>۲</sup> .

## فصل

## در بیان دوزخ

بدانکه دوزخ مخلوق و آفریده است و حالی در زمین هفتمست و محسوس و جسمانیست نه معقول و روحانی و چندین گاهست که در وی آتش میکنند و می تفاسانند و بغایت ناخوش و موحش است چنانکه هر چند که من صفت ناخوشی دوزخ کنم از هزار یکی نگفته باشم . جای عذاب و رنج است و جای غم و اندوه و مقام حسرت و ندامت است . آتش و عذاب او بر انواعست چنانکه می فرماید :

۱ - بدانکه بهشت و دوزخ را اهل شریعت در تفاسیر خود بسیار ذکر کرده اند . ۲ - زخرف ۷۱

خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعتها سبعون ذراعاً فاسلكوه<sup>۱</sup>  
وامثال این در قرآن و احادیث آمده است .

## باب

بدانکه اهل شریعت میگویند که ایمان داریم بهرچه در قرآن و احادیث  
آمده است اگرچه کیفیت بعضی از آن چیزها ندانیم تومن به و نشتغل بکیفیت  
احوال قیامت از آنهاست که ایمان بجمله میداریم اگرچه کیفیت آن احوال را تمام  
در نمی یابیم مانند سؤال گور و عذاب گور و برخاستن از گور و نامه اعمال هر یکی  
بهر یکی رسیدن بعضی را بدست راست و بعضی را بدست چپ و نامه خواندن  
و حساب هر یکی کردن و ترازو و صراط و دوزخ و عذابها و گوناگون در دوزخ  
و بهشت و دیدار خدایتعالی اینجمله حقیقت و راست است .

## فصل

در سخن اهل حکمت در بیان معاد انسان و آنچه تعلق بآن دارد

بدانکه اهل حکمت میگویند که اگرچه نفس ناطقه که جوهر نورانیست  
پیش از این قالب بالفعل موجود نبود و باین قالب بالفعل موجود شد اما بعد از  
این قالب بالفعل موجود خواهد بود و این نفس ناطقه اگرچه جوهر نورانی و  
پاکست اما يك روی در این عالم سفلی دارد از آنک متعلقست بقالب و باین سبب  
بصفات ذمیمه و اخلاق ناپسندیده موصوف و متصف میتواند شد و يك روی در  
آن عالم دارد از آنکه فیض نفس ساویست (کذا - شاید : نفس فیض ساویست)  
و باین سبب بصفات حمیده و اخلاق پسندیده موصوف و متحلی میتواند شد .

چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه چون این نفس ناطقه  
خود حاصل کند در این قالب بعد از مفارقت اینقالب بعالم خود که عالم علویست  
باز گردد و کمال او را مناسبت است با عالم خود و مناسبت او با صفات حمیده و  
اخلاق پسندیده و علم و تقویست .

۱ - حاقه ۲۰ - ۲۲ - ۲ - تومن و نشتغل

و اگر در این قالب کمال خود حاصل نکند بعد از مفارقت این قالب بعالم خود نتواند باز گشت و در زیر فلک قمر در همین عالم کون و فساد بماند. اینست سخن اهل حکمت در بیان معاد انسان اگر چه مختصر گفته شد اما مختصر با فایده است. اگر فهم نکردی روشنتر بگویم:

## فصل

بدانکه نفس ناطقه در اول هیچ پیوند و تعلق ندارد باین عالم جسمانی و نه باین عالم روحانی یعنی لوح ساده و پاکست و هیچ نقش ندارد نه از عالم محسوسات و نه از عالم معقولات از جهت آنکه از هر دو عالم خبر ندارد. چون اینمقدمه معلوم کردی اکنون بدانکه این نفس ناطقه قابلیت و استعداد آن دارد که موصوف شود باوصاف حمیده و متخلق گردد باخلاق پسندیده و منقش شود بعلوم حقیقی و مراتب موجودات را چنانکه هست بپراهین عقلی بداند و تغییر و تبدیل و بی ثباتی عالم اجسام و محسوسات را و ثبات و بقای عالم ارواح و معقولات را بیقین بشناسد و بجزویات و کلیات عالم عالم شود و از اینجمله استدلال کند و باریتعالی را که علت اولی و فاعل مطلقست بداند و جوار حضرت او را بهشت جاودان و خوشتر از هر دو جهان شناسد و این عالم محسوسات را زندان و دوزخ شناسد و اینچنین کس اگر در صورت انسان باشد و بصورت در عالم ظلمانی بود اما بمعنی یکی از ملائکه مقرب باشد و در عالم نورانی بود.

و همین نفس ناطقه قابلیت و استعداد آن هم دارد که موصوف شود بصفات ذمیه و اخلاق ناپسندیده و منقش گردد بدوستی مال و جاه و فریفته شود بلذات و شهوات بدنی و این عالم محسوس بهشت و معشوقه وی گردد و اینچنین کس اگر چه در صورت انسان باشد اما بمعنی حیوان بل از حیوان فروتر باشد. چون قابلیت و استعداد نفس ناطقه را معلوم کردی اکنون بدانکه اگر کمال خود حاصل کند در این قالب بعد از مفارقت ازین قالب از دوزخ که عالم

طبیعت بگذرد و بعالم خود که عالم نفوس و عقول و بهشت جاویدانست پیوندد و بجوار حضرت واجب الوجود رسد .

و اگر کمال خود حاصل نکند بعد از مفارقت این قالب از دوزخ که عالم طبیعت نتواند گذشت و در همین دوزخ بماند .

و کمال او صفات حمیده و اخلاق پسندیده و علم و تقویست . و تقوی آنست که بریاضات و مجاهدات لوح دل خویش را از نقوش این عالمی که دوستی مال و جاهت و دوستی لذات و شهوات بدنی است تمام بشوید و پاک گرداند . و علم آنست که لوح دل خود را بنقوش علوم حقیقی که معرفت خود و معرفت پروردگار خودست منقش گرداند و مراتب موجودات را چنانکه هست بپراهن عقلی بداند و بجزویات و کلیات عالم عالم شود و هرچیز را چنانکه آنچیزست بداند بتحقیق و تفصیل بداند .

#### فصل

چون علم و تقوی نفس ناطقه را دانستی اکنون بدان که تقوای هر که تمامتر باشد و انقطاع و تجرد او زیاده بود او کاملتر بود و مفارقت او ازین قالب و گذشتن او ازین عالم طبایع آسانتر بود بلکه در وقت مفارقت خرم و شادان باشد . و علم هر که تمامتر بود مناسب است او بعالم خود بیشتر باشد و رفتن او بآن عالم و پیوستن او بعقول و نفوس سماوی و برگزشتن او از درجات بهشت و رسیدن بجوار حضرت باری تعالی آسانتر باشد بلکه در وقت مفارقت بنسبستی که میان وی و عالم وی باشد بی اختیار وی اورا کشند بجانب خود و معنی شفاعت اینست .

#### فصل

بدانکه آنچه عالم کون و فسادست و عالم طبایع و شهوات که زیر فلک قمر است دوزخ و درکات دوزخست . و آنچه عالم بقا و ثباتست و عالم عقول و نفوسست که بالای فلک قمر است بهشت و درجات بهشت است . عقل کل و نفس



کل که عقل و نفس فلك الافلاکست بهشت خاص است و در این بهشت خاص بندگان خاص باشند اینست معنی : **يا ايتمها النفس المطمئنة ارجعي الي ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي**<sup>۱</sup> . و آن از فلك اول تا فلك الافلاک درجات بهشت است .

## باب

بدانکه هیچکس نباشد که او را گذر بر دوزخ نباشد اما سبب ماندن در دوزخ مناسبت است با اهل دوزخ و سبب نجات از دوزخ و رسیدن بهشت مناسبتست با اهل بهشت اینست معنی : **وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا** . **ثم ننجي الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيا**<sup>۲</sup> . و هر يك استعداد آن دارند که مناسبت با اهل دوزخ حاصل کنند و استعداد آنهم دارند که مناسبت با اهل بهشت حاصل کنند اینست معنی : **الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و الذين كفروا اوليائهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون**<sup>۳</sup> .

## فصل

## در بیان درهای دوزخ و درهای بهشت

بدانکه درهای دوزخ هفتست و درهای بهشت هشت .

هفت در دوزخ ادراکات حیوانی اند پنج حواس ظاهر و دو حواس باطن یکی خیال و یکی وهم که یکی مدرك صورتست و یکی مدرك معنی محسوسات . پس در هر که عقل نباشد و اگر باشد بفرمان عقل نباشد و بفرمان عقل کار نکند و پیرو این مدركات هفتگانه باشد و از عاقبت کارها اندیشه نکند هر یکی از این مدركات هفتگانه سبب رنج و عذاب وی گردد و هر زحمتی و ندامتی و

۱ - فجر ۲۷ - ۳۰      ۲ - تا بفلک الافلاک      ۳ - مریم ۷۱ - ۷۳      ۴ - بقره ۲۵۷

عذابی که بوی رسد ازین مدرکات هفتگانه باشد **فاما من طفی و آثر الحیوة الدنیا فان الجحیم هی المأوی** <sup>۱</sup>.

پس هر یک از این مدرکات هفتگانه دری باشد از درهای دوزخ: **لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم** <sup>۲</sup>

و در هر که عقل پیدا شود و پیرو و متابع عقل گردد و هر چه پیش آید از عاقبت آن کار باشد اندیشه کند و بهوای نفس کار نکند این مدرکات هفتگانه با مدرک عقل جمله هشت شوند و هر یکی از این مدرکات هشتگانه سبب راحت و آسایش وی باشند <sup>۳</sup>.

## فصل

در بیان روز قیامت <sup>۴</sup>

بدانکه روز قیامت عبارت از آنروزی است که این دنیا آخر گردد و عالم کون و فساد برطرف شود. زمین را در رنگ ورق درنوردند اگرچه کوهها لنگر زمین اند نهایت در آنروز از اثر نفخ صور همچون پشم رنگین زده شوند: **وتكون الجبال كالعهن المنفوش** <sup>۵</sup> و در آخر نهایت بکلی نیست شوند: **ویسئلونک عن الجبال فقل ینسفها ربی نسفا فیذرها قاعا صفصفا لا تری فیها عوجا ولا أمنا** و دریاها را هم که عبارت از حجاب محصلان و سالکان است و در این نهایت هم از میان برگیرند: **واذا البحار سجرت** <sup>۶</sup>. یعنی حجاب دو نوعست ظلمانی و نورانی و هر دو در این نهایت نمانند.

و دیگر بدانکه چون تضاد و تقابل و ناسازگاری که سبب قالب و اجسادست چون قالب و اجساد نماند سببیت و وحوش و طیور نماند و سبب حیات و عقارب نیست شود پس در آن روز گرگ با گوسفند و باغ با مرغ بیامیزد.

۱ - بازعات ۲۷ - ۲۹ - ۲ - حجر ۲۴ - ۳ - و هر را حقی و آسایش و تمجیدی که باین آیه رسد از مدرکات هفتگانه رسد پس هر یکی از مدرکات هشتگانه دری باشد از درهای هشت فاما من حاو مقام ربی و نهی النفس عن الهوی فان الجنة هی المأوی <sup>۱</sup> - ۴ - در سبب آسانه در این فصول تقدیم در تأخیری روی داده و از جمله سه فصلیکه بعد از ذیل عنوان «در بیان ملائکه عذاب» و «در بیان صعوبات اعمال» در بیان «وزن اعمال» در این نسخه آمده است در نسخه آسانه در این محل ثبت شده است - ۵ - فاما من حاو مقام ربی - ۶ - طه ۱۰۵ - ۱۰۸ - ۷ - انعام ۱۱۰

و دیگر بدانکه مرگ مر قالب و اجساد راست چون قالب و اجساد نماند مرگ هم نماند پس مرگ را بکشند در آن روز تا اهل قیامت از مرگ ایمن شوند. دیگر بدان که دوزخ را در آنروز حاضر کنند تا اهل قیامت مر دوزخ را مشاهده کنند: و برزت الجحیم لمن یری یعنی دوزخ را جز در آنروز چنانکه دوزخست نتوان دید از جهة آنکه هر که در دریا غرق باشد دریا را چنانکه دریاست نتواند دید چون از دریا بیرون آید آنگاه دریا را چنانکه دریاست تواند دیدن.

## فصل

## در بیان جوی های بهشت و جویهای دوزخ

بدانکه لذات آدمی جسمانی هست و روحانی هست و آرام آدمی جسمانی هست و روحانی هست. لذات جسمانی چون خوردن و خفتن و شهوت راندن و مال و جاهت و لذات روحانی چون ادراک معانی و معقولات و دانستن اسرار مکونات (کذا که گرچه صحیح است ولی شاید: مکونات انب باشد). پس هر کرا با لذات جسمانی پیوند باشد و لذات روحانی حاصل نکرده باشد چون از جسم جدا ماند او را هیچ لذت و راحت نباشد و همه رنج و عذاب بود. و هر کرا با لذات جسمانی پیوند نباشد و لذات روحانی حاصل کرده باشد چون از جسم جدا ماند او را همه لذت و راحت باشد و هیچ رنج و عذاب نباشد. و هر کرا با لذات جسمانی پیوند نباشد و لذات روحانی هم نبود چون از جسم جدا ماند او را نه رنج و راحت باشد و نه الم.

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه بعضی از آدمیان جز حیات هیچ چیز دیگر ندارند و مدرك هیچ نوع از علوم نیستند همچون نفوس اطفال و نفوس ابلهان. باز بعضی از آدمیان در ادراک علوم بر سه قسمند: بعضی بمبادی و ظواهر علوم رسیده اند و اینها عوام خلقند. و بعضی بحقایق و غوامض

علوم رسیده‌اند اینها خاص الخاص خلقند . و بعضی متوسط اند میان هردو و اینها خاص خلقند . و چون ادراك سبب لذات خلقت پس ادراك هر که قوی تر و معلوم و مدرك هر که شریفتر بود او هر آینه قویتر و کاملتر باشد . و این راحت و لذات پیش از مرگ و بعد از مرگ باشد اما پیش از مرگ دافع و مانع راحت و مزاحم و مشغول کننده نفس با وی همراهست و بعد از مرگ اینها نباشد لاجرم لذت و راحتی پیش از مرگ را هیچ نسبت نباشد بلذت و راحت بعد از مرگ پس بهشتی که موعود است بعد از مرگ متقیان را خداوند تعالی میفرماید تا از این مثل آن بهشت را معلوم کنی : مثل الجنة التي وعد الله المتقون فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من عسل مصفى<sup>۱</sup>

بدانکه آب سبب حیاتست و منفعت او عامست مر جمله را در جمیع اوقات و مثل این جویهای آب در بهشت جویهای حیواناتست که عامست مر عموم اهل بهشت را و عموم اهل بهشت از این جویها برخوردار باشند اما این جویها را لذتی نباشد .

و شیر سبب تربیت است در مبادی و طفولیت و شیر خاستر از آبست از جهت آنکه اگر چه منفعت او عام است مر همه را اما در بعضی اوقات و مثل این جویهای شیر در بهشت جویهای علوم عوام است که مبادی و فواید علومست و لذات عوام در بهشت از این جویها باشد .

و عسل سبب شفاست از بسیاری و رنج و عسل خاستر از شیر است از جهت آنکه منفعت او خاص است در حق بعضی و مثل این جویهای عسل در بهشت جویهای علوم خاص است و لذات خواص در بهشت از این جویها باشد .

و خمر سبب ازاله خوف و حزنت و خسر خاستر از عسل است از جهت آنکه خمر بر جمله اهل دنیا حرامست و نجس و بر اهل بهشت حلال است و مشهوره مثل این جویهای خمر در بهشت علوم خاص الخاص است و لذات خاص الخاص در بهشت از این جویها باشد . اما خمر دنیا لذید و غیر لذید باشد و خمر بهشت جز

لذیذ نباشد . و عسل دنیا مصفی و غیر مصفی باشد و عسل بهشت غیر مصفی نباشد . و شیر دنیا متغیر و غیر متغیر باشد و شیر بهشت متغیر نبود . و آب این دنیا آسن و غیر آسن بود و آب بهشت جز غیر آسن نبود .  
دیگر بدانکه در دوزخ مر دوزخیان را بازاء این چهارجوی چهارجوی هم باشد : حمیم و غسلین و قطران و مهل : **وتلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون**

## فصل

در بیان درخت طوبی که در بهشت است و در بیان درخت زقوم که در دوزخست

بدانکه درخت طوبی درختیست که در هر کوشکی و در هر درجه از درجات بهشت شاخی دارد و هر راحت و آسایش که بهر کس از اهل بهشت میرسد از آن شاخ درخت طوبی است که در کوشک و است و آن درخت عقلست که در هر شاخی از درخت عقل باشد . هر کاری که کند از عاقبت آن کار اندیشه کند و از کار پشیمان نباشد . و درخت زقوم درختیست که در هر خانه و در هر درکه از درکات دوزخ شاخی دارد و هر رنج و عذابی که بهر کس رسد از اهل دوزخ از آن شاخ درخت زقوم است و آن درخت طبیعتست که در هر شاخی از درخت طبیعت باشد هر کاری که کند از عاقبت آن کار اندیشه نکند و بی فکر و اندیشه وی از او در وجود آید و از کار خود پشیمان شود و علامت نادان این بود که از قول و فعل پشیمان باشد .

## فصل

در بیان ثواب و عقاب

بدانکه ثواب و عقاب ثمرات و بار درخت طوبی و زقوم اند تا از کدام درخت شاخی در خانه تست هر آینه ثمره آن شاخ بتو خواهد رسید .

چون دانستی که ثواب و عقاب ثمره درخت تو اند اکنون بدانکه پروردن این درخت بلکه نشاندن و بزرگ گردانیدن این درخت بدست تست از جهت آنکه هر فعلی که از تو در وجود می آید بتدبیر و اندیشه عقلست و در آن فعل منع هوای نفس است پس چنانست که شاخی بر درخت طوبی وصل کردی بلکه درختی جداگانه نشانندی و اگر نشاندن درخت یکنوبت باشد اما درخت هر چند گاهی بر دهد و بعضی را یکی یکی باشد و بعضی را یکی ده باشد و بعضی را یکی هفتصد و بعضی را مضاعف و بعضی را بی حساب مثلا کسی باشد که بتدبیر و اندیشه عقل يك سخن نيك يا يك فعل نيك از وی در وجود آید آن سخن یا آن فعل بمثابة درختی باشد که بنشانند و از بر آن درخت مدت مدید چندان راحت و آسایش بوی رسد که در حساب و شمار نیاید و آنچه خلاف این باشد برعکس این می دان .

## فصل

## در بیان حوران بهشتی

بدانکه حوران بهشتی اسرار و مکنونات علومند که از نظر نامحرمان پوشیده و در حجابند دست نامحرمان از ایشان کوتاهست و بایشان نرسد جبال ایشان از نظر اغیار در خیام است و روی نمی نمایند : حور مقصورات فی الخیام و پیش از بهشتیان هیچکس بدیشان نرسیده است و جبله بگردند که اهل حس و خیال را با سرار و مکنونات علم هرگز راه نبوده است و نخواهد بود : لم یطمئن انس قبلهم ولا جان<sup>۲</sup> از جهت آنکه از ابکار مردان و اهل کمال را نصیب باشد و اهل بهشتند که مردان کاملند و هر نوبت که اهل بهشت بایشان رسند از آن در همچنان بگردند یعنی هر نوبت لذتی یابند که بار اول نیافته باشد از جهت آنکه اگر در چیزی صدبار تأمل و نظر کنند هر نوبتی سر نوی و معانی تازه روی نماید بهتر و خوبتر از اول و بعضی گفته اند که هر کرا محبوبی و معشوقی باشد هر نوبت که وصال او دست دهد و مشاهده وی روی نماید در لذت دیدار معشوق هیچ



نقصان نباشد بلکه هر نوبت لذت زیاده بود اگرچه اینچیزها که گفته شد و میشود پیش از مرگ هست و بعد از مرگ خواهد بود اما بعد از مرگ اگر راحتست بهتر باشد و خوشتر بود و اگر عذابست سختتر و قویتر بود از جهت آنکه بعد از مرگ مزاحم و مانع نباشد لاجرم وعد و وعید بعد از مرگ کردند .  
غرض ما ازینها در این باب بیان معاد اهل حکمت بود .

## فصل

بدانکه اهل حکمت میگویند که نفس ناطقه علم و تقوی حاصل کند بعد از مفارقت<sup>۱</sup> بعالم خود پیوندد و هر چند علم و تقوی او زیاده بود مقام او در درجات بهشت بالاتر بود . هیچکس را از اهل حکمت در این خلاف نیست .

اما اگر علم و تقوی حاصل نکرد بعد از مفارقت بعالم خود نتواند پیوست بقالب دیگر هم نتواند پیوست جاوید در زیر فلک قمر بماند و بعضی گفته اند که بقالب دیگر پیوندد و در آن قالب علم و تقوی حاصل کند و هر راحتی و آسایشی و جمعیتی که باین کس رسد از مدرکات هشتگانه رسد پس هر یکی از این مدرکات دری باشد بر وی از درهای بهشت : **و اما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی فان الجنة هی المأوی<sup>۲</sup>**

## فصل

## در بیان ملائکه عذاب

بدانکه مدبران امور در برازخ علوی هفت کوبند که در دوازده برج سیر میکنند هفت و دوازده نوزده باشند : **علیها تسعة عشر<sup>۳</sup>** و مباشر این نوزده کارکنان علوی نوزده دیگرند در برازخ سفلی هفت قوای نباتی و دوازده قوای حیوانی اند .

نباتی : غذایی و نامیه و متولده و جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند .

۱ - قالب بعالم ۲ - نازعات ۳۶ (نسخه آستانه در اینجا این جملات را فاقد است و این جملات را قبلا در پایان فصل درهای بهشت و درهای دوزخ آورده است) ۳ - مدثر ۲۰

و حیوانی : پنج حواس ظاهر و پنج حواس باطن و دو قوت تحریر کند یکی جذب و یکی دفع .  
و مردم تا مادام که در سجن دنیا محبوسند اسیر تأثیر این نوزده کارکنان علوی و نوزده کارکنان سفلی اند و اگر در همین مقام از دنیا بیرون روند بضرورت : «کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون» یعنی اگر قطع تعلقات نکنند و اثری از آثار این دو نوزده با او پیوسته باشند آن اثر او را معذب دارد و نمودار این حال که در آخرت خواهد بود در این دنیا خواب است اینست معنی : «النوم أخو الموت» و اگر در همین منزل از این مقام بگذرد و لوح خود را از آثار مدبران پاک بشوید هم در دنیا و هم در آخرت از عذاب رسته باشد .

## باب

### در بیان صحایف اعمال و کرام الکاتبین و نزول ملئکه و شیاطین بر نیکان و بدان

بدانکه اقوال و افعال تا مادام که در کون اصوات و حرکاتند از بقا و ثبات بی نصیب اند و چون بکون کتابت و تصویر رسیدند باقی و ثابت شدند .  
چون اینمقدمه معلوم کردی بدانکه هر قولی و عملی که آدمی میگوید یا میکند از آن قول و فعل اثری با وی میماند اما آن اثر از بقا و ثبات بی نصیب است و اگر آن قول و فعل را چند نوبت تکرار میکند آن اثر در وی باقی و ثابت میشود بمثابه کتابت میگردد و اگر نه چنین بودی هیچکس علم و صناعت نتوانستی آموخت و تکمیل ناقصان امکان نداشتی .

چون اینمقدمه معلوم کردی اکنون بدانکه این آثار باقی و ثابت بر اهل ینش ملایکه میگویند و اهل دانش ملکه میخوانند . اینست معنی نزول ملئکه و شیاطین .

و رسول علیه الصلوة والسلام میفرماید که هر که حسنه بکند از آن حسنه فرشته در وجود آید که او را مثاب دارد و هر که سیئه بکند از آن سیئه شیطانی بوجود آید که او را معذب دارد و در قرآن آمده است : ان الذین قالوا

ربنا الله ثم استقاموا تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا و ابشروا  
بالجنة التي كنتم توعدون<sup>۱</sup> و دیگر میفرماید هل انبئكم على من تنزل الشياطين-  
تنزل على كل افاك اثم<sup>۲</sup>

چون دانستی که اثرهای باقی و ثابت را که از اقوال و افعال با مردم میماند  
کتابت میگویند اکنون بدانکه محل این کتابها را کتاب اعمال و صحیفه اقوال  
میخوانند از جهت آنکه اقوال و افعال چون مشخص شوند کتاب گردند و کاتبان  
این کتاب را کرام الکاتبین میگویند و قومی بر یمن باشند و حساب یمن نویسند  
و قومی بر شمال باشند و سیئات اصحاب شمال نویسند (کذا - شاید : حسنات  
اصحاب یمن نویسند): اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد<sup>۳</sup> چون این مقدمات  
را دانستی اکنون بدانکه کاتب خود است و کتاب هم خود و مکتوب هم خود و  
قاری هم خود .

## فصل

## در بیان وزن اعمال و ذکر میزان

فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه  
هاوية<sup>۴</sup> بدانکه وجود آدمی میزان است و موازین جمع میزان است و استعداد  
آدمی مر نیکی و بدی (را) کفه های میزانست اعمال نیک و بد موازنست پس  
موازین هر که ثقیل آمد: فهو في عيشة راضية؛ و موازین هر کس خفیف آمد:  
فامه هاوية<sup>۴</sup>

افعال و اقوال نیک را وقار و اطمینان و جمعیت است و افعال و اقوال بد  
را بخت نسبت کنند که خاصیات افعال و اقوال بد تغییر و اضطراب و شک و تفرقه است.  
و جمعیت و یقین رساننده اند برضا و رضا خازن بهشت است . و شک و  
تفرقه رساننده اند بسخط و سخط خازن دوزخست .

## باب

## در بیان احوال دیگر که هم در قیامت خواهد بود

بدانکه کوهها عبارت از حجاب محصلان<sup>۵</sup> و سالکان است چون محصلان<sup>۵</sup>

۱ - حم سجده ۳۰ - ۲ - شعراء ۲۲۲-۲۲۳ - ۳ - ۱۶۳ - ۴ - قارعة ۶-۹ - ۵ - محطمان

وسالکان بمقامی رسند که نهایت مقاماتست ایشان را حجاب نماید. پس در اول (؟) وبعد از مفارقت بعالم خود پیوندد و اگر علم حاصل کرده باشد و تقوی حاصل نکرده باشد بعد از مفارقت محتاج قالب دیگر نباشد مدتی در زیر فلک قسر بماند و عذاب کشد تا بمرور روزگار دوستی مال و جاه و دوستی لذت و شهوت بدنی از وی پاک شود و تقوی هم حاصل شود آنگاه بعالم خود پیوندد .  
 و اگر تقوی حاصل نکرده باشد بعد از مفارقت محتاج قالب دیگر شود و در آن قالب علم حاصل کند تا علم و تقوی حاصل باشد . آنگاه بعد از مفارقت بعالم خود پیوندد .

## فصل

بدانکه حالات نفس ناطقه بعد از مفارقت از شش حال بیرون نباشد :  
 یا ساده باشد یا غیر ساده و ساده : پاک باشد یا غیر پاک و غیر ساده : یا کامل باشد یا ناقص و کامل : یا پاک باشد یا غیر پاک و ناقص : یا پاک باشد یا ناپاک و مراد از پاک و ناپاک آنست که تقوی دارد یا ندارد و مراد از کامل و ناقص آنست که آنکس که علم و تقوی دارد بکمال دارد یا بکمال ندارد و حال هر یکی از این نفوس ششگانه بعد از مفارقت بر تفاوتست یعرف بالتأمل .

## باب

در سخن اهل تناسخ در بیان معاد انسان و آنچه تعاقب آن دارد

بدانکه معاد جایی را گویند که یکنوبت در آنجا بوده باشد و بعد از بمردن جای خواهند که روند و این یکجای را بدو اعتبار بدو نام خوانند و بعد از آمدن مبدأ گفتند و باعتبار بازگشتن معاد خواندند . اضافه آمدن نامش آنست که آمدن نامش انجام .

## فصل

بدانکه اهل تناسخ میگویند که آنچه زیر فلک قسر است عالم که ن و

فسادست و عالم طبایع و شهوات است دوزخ و درکات دوزخست . و آنچه بالای فلک قمر است عالم بقا و ثبات است و عالم عقول و نفوسست بهشت و درجات بهشتست و فلک قمر واسطه است میان بهشت و دوزخ و جای نفوس اطفال است و جای نفوس کسانیست که در معنی اطفال باشند .

چون این مقدمه را دانستی اکنون بدانکه نفس جزوی از عالم عقول و نفوس باین عالم طبایع و شهوات بطلب کمال آمده است و در این عالم غریب است و کمال بی آلت حاصل نمیتواند کرد که اگر کمال بی آلت حاصل شدی هرگز باین عالم نیامدی و آلت قالب اوست و تا قالب نیست بجزویات عالم عالم نمیتوان شد پس هر نفسی که باین عالم آمد و بمراتب باین مرتبه انسان رسید و کمال خود حاصل نکرد و بصفات قالب موصوف شد و بدوستی مال و جاه فریفته گشت بعد از مفارقت بسقام خود نتواند باز گشت و در همین عالم بماند و باز بقالبی دیگر محتاج شود . و هر نفسی که باین عالم آمد و بمراتب باین مرتبه انسانی رسید و کمال خود حاصل کرد و بصفات قالب موصوف نشد و بدوستی مال و جاه فریفته نگشت بعد از مفارقت از این عالم خلاص یابد و بعالم خود پیوندد و پیوسته در راحت و آسایش باشد . اینست معنی : **وان منکم الا واردةا کان علی ربك حتما مقضیا .** ثم ننجی الذین اتقوا و نذر الظالمین فیها جثیا<sup>۱</sup>

## فصل

بدانکه چون نفوس بعالم خود پیوندد و هریکی را بقدر کمال خود جای معین و مقام معلوم باشد بعضی بنفس فلک اول پیوندد و بعضی بنفس فلک دوم پیوندد و همچنین تا فلک الافلاک که نفس کل و عقل کلست و بهشت خاصست و جوار حضرت باریست اینست معنی : **یا ایتهالنفس المظمئنة ارجعی الی ربك راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی<sup>۲</sup>**

## فصل

بدانکه کمال آدمی در چهار چیز است : یکی علوم حقیقی دوم اخلاق

سیم تجرد و انقطاع از دنیا و از لذات و شهوات بدنی چهارم رغبت و اشتیاق با آخرت و بادراك لذات روحانی هر که این چهار چیز حاصل کرد بکمال خود رسید .  
و علوم حقیقی چهار چیز است یکی معرفت نفس دوم معرفت پروردگار سیم معرفت دنیا چهارم معرفت آخرت .

## فصل

بدانکه اهل تناسخ فرق بسیارند و در مسخ هر يك قولی دارند اما در نسخ جمله را اتفاقست که نسخ عبارت از آنست که چیزی صورتی رها کند و صورت دیگر بهتر از صورت اول بگیرد یا مثل صورت اول الآیة : ما ننسخ من آیة او ننسها نأت بخیر منها او مثلها یعنی جمله را در این اتفاقست که چون نفس جزوی باین عالم آمد اول صورت عنصری گرفت و باز صورت عنصری رها کرد و صورت نباتی گرفت و باز صورت نباتی رها کرد و صورت حیوانی گرفت و باز صورت حیوانی رها کرد و صورت ملکی گرفت و نسخ عبارت از اینست .

اما مسخ عبارت از آنست که چیزی صورتی رها کند و صورتی دیگر فرود صورت اول بگیرد یعنی صورت انسانی رها کند و صورت حیوانی بگیرد و صورت حیوانی رها کند و صورت نباتی گیرد و صورت نباتی رها کند و صورت معدنی یا عنصری گیرد و مسخ در مقابله نسخ است .

## فصل ۲

چون اینستقامت معلوم کردی بدانکه بعضی از اهل تشیع و سنی و اهل کلام که نفس جزوی بمراتب برمی آید و صورت انسانی چون گرفت پس در این صورت امکان ندارد که باز گردد و صورت فرود انسانی گیرد از جهت آنکه بدار آخرت و روز قیامت رسید و هر گز آنکه بدار آخرت و روز قیامت رسید امکان بازگشت نیست پس اگر در اینتقال انسانی کمال خود حاصل کرد بعد از مفارقت بعالم خود

۱- بقره ۱۰۶ ۲- در نسخه استاده این فصل عنوان مستقل ندارد و مطالب آن در آیه همان فصل پیش است



پیوندد و اگر در این قالب کمال خود حاصل نکرد بعد از مفارقت بعالم خود محتاج شود تا در آن قالب کمال خود حاصل کند ، پس تا آنگاه که کمال خود حاصل نکند در همین عالم انسانی از قالبی بقالبی دیگر حشر میشود اما از صورت انسانی بیرون نرود و چون کمال خود حاصل کرد بعد از مفارقت بعالم خود باز گردد و صورت انسانی رها کند و صورت ملکی گیرد یعنی بعالم افلاک و انجم حشر شود و صورت (کذا - شاید : بصورت ؟ یا در صورت ؟) عقول و نفوس بعث شود و دانستن تسامی این سخن بدانستن چند مسئله موقوفست .

## فصل

اول - آنست که چون نفس جزوی بعد از مفارقت محتاج قالب دیگر شود و در عالم قالب بسیارست تا در کدام قالب حشر شود که مناسب او باشد یعنی تا کداه صفت بر وی غالب باشد در صورت آن صفت حشر شود اگر صفت علم بر وی غالب باشد در قالب عالی حشر شود و اگر صفت جهل بر وی غالب باشد در قالب جاهلی حشر شود و در عدل و ظلم و تقوی و فسق و سخا و بخل همچنین می دان اینست معنی : « کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون » و اینست معنی : « السراء علی ما عاش علیه و تحشر علی ما مات علیه » .

دوم - آنست که چون نفس کسی از علم با نصیب باشد و بعد از مفارقت بعالم دیگر محتاج شود و در عالم علما بسیار باشند بقالب کدام حشر شود ؟ بدانکه در قالب عالی که از او عالتر نباشد در عالم حشر شود از جهت آنکه پیوستن چیزها بچیزها مناسبت دو چیز است : یکی میل یکی جنب . میل صفت چیزی ناقص است و جذب صفت چیزی کاملست و هر نفس که عالتر باشد کمال او زیاده باشد پس جذب او هم زیاده باشد و بعضی گفته اند که معنی شفاعت اینست از جهة آنکه شفاعت از شفیع است و شفیع چیزی کردن (کذا - شاید : چیزی جذب کردن ؟) و چیزی را بخود کشیدنست یعنی میل صفت جزو است و جذب صفت کل و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است :

مصرع : بسوی کل خود باشد همیشه جنبش اجزا .

و اینچنین که در علم دانستی در عدل و ظلم و سخا و بخل و تقوی و فسق هم چنین می دان .

سیم - آنست که چون در قالب چندین نفوس جمع آیند در میان ایشان امتیاز نباشد و کار جمله یکی باشد و آن طلب کمال است از جهت آن امتیاز نباشد که امتیاز نفوس بقالبست و چون قالب یکی بود امتیاز نفوس نباشد و در این قالب چون یکنفس کامل شود و بعالم خود باز گردد جمله را همراه خود ببرد . و بعضی گفته اند که معنی شفاعت اینست .

قصه ۱

بدانکه میگویند که در آخرت عالم افلاك و انجست قالب انسان از جهت آنکه در اول و آخر یکیست اما باعتبار آمدن در اول گفتند و باعتبار بازگشتن در آخر گفتند پس هر کراکه (؟) بعالم افلاك و انجم رسید امکان بازگشتن نباشد اما از عالم انسانی امکان بازگشتن هست . پس اگر نفس جزوی در قالب انسانی کمال خود حاصل کرد بعد از مفارقت بعالم افلاك و انجم باز گردد و اگر کمال خود حاصل نکرد بعد از مفارقت بعالم حیوانی رود تا صفت کداه حیوانی بر وی غالب باشد در صورت آن حیوان حشر شود مانند اشتر و گاو و سگ و گربه و امثال این اما از حیوانات فرو نگذرد و در قالب حیوانات از قالبی دیگر (کذا فی السنن - شریف) از قالبی بقالبی دیگر) حشر میشود تا آنکه که بقدر گناه عذاب کشد و بقدر گناه عذاب یابد اینست معنی : **كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیزوقوا العذاب** <sup>۲</sup> آنگاه باز بر تبه انسان آید .

بار

بدانکه بعضی میگویند که از عالم حیوانات فرود آید در عالم انسانی حشر شود اینست معنی : **لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط** <sup>۲</sup>

۱ - در سوره آناه این فصل عنوان مستقل ندارد ، مطالب آن در آیه ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره بقره آمده است .  
۲ - اعراف ۴۰

وبعضی میگویند که از عالم نباتات هم فرو گذرد و بعالم جمادات حشر شود زیرا که مسخ در برابر نسخ است و نسخ از جماد برمی آید تا بانسان رسد پس در مسخ از انسان فرود آید تا بجماد رسد و بقدر گناه عذاب کشد و بقدر خیانت (کذا - شاید : جنایت) قصاص باسد (کذا - ظ - یابد) آنگاه باز بمراتب بر آید و بمرتبہ انسانی رسد و کمال حاصل کند و بعد از مفارقت بعالم خود پیوندد و اگر کمال خود حاصل نکند باز بعالم حیوانی باز گردد و از حیوانات نباتات آید و از نبات بجماد رسد همچنین یکبار و دوبار و ده بار و صدبار تا آنگاه که کمال حاصل کند .

## باب ۱

## در سخن اهل وحدت در بیان معاد انسان و آنچه تعلق بمعاد دارد

بدانکه اهل وحدت دو قسمند : اصحاب نار و اصحاب نور و باز اصحاب نار دو طایفه اند و هر دو طایفه میگویند که وجود حقیقی یکی بیش نیست و آن وجود خداست تعالی و تقدس و بغیر وجود خدای چیزی دیگر موجود نیست و وجود ندارد و تمام افراد عالم خیال و نمایش است و وجود ندارد الا وجود خیالی و عکسی و ظلی و بخاصیت وجود حقیقی که وجود خداست اینچنین موجود مینماید همچو موجوداتی که در خواب و آب و مرآت نمایند و عکس و ظل و خیال را معاد نباشد .

## فصل

بدانکه اصحاب نور هم دو طایفه اند و هر دو میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست و بغیر از او چیزی دیگر وجود ندارد اما این يك وجود ظاهری و باطنی هم دارد (کذا فی المتن - شاید : ظاهری دارد و باطنی هم دارد) ظاهر او را خلق میگویند که عبارت از عالم اجسام است و باطن او را امر میگویند که عبارت از عالم ارواح است و عالم ارواح با عالم اجسامست و هر دو

بهمند و از یکدیگر جدا نیستند و امکان ندارد که جدا باشند هر دو از نقصان بکمال میروند یعنی از خاک بمراتب برمی آیند و بکمال میرسند باز بخاک باز میگردند این است معنی: «کل شیئی یرجع الی اصله».

چون این مقدمه معلوم کردی اکنون بدان که جسم آدمی هم بایکدیگرند (کذا فی المتن شاید: جسم و روح) و از یکدیگر جدا نیستند و امکان ندارد که جدا باشند هر دو از مرتبه خاک برمی آیند بمراتب و در هر مرتبه نامی میگیرند تا بمرتبه انسانی رسند چون بمرتبه انسانی رسیدند بغایت خود رسیدند و چون بغایت خود رسیدند باز گشت خاک (کذا - شاید: بخاک) خواهد بود همچنین یکبار و دو بار و سه بار الی مالایتناهی اینست معنی: **منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری**، اگر فهم نکردی روشتر بگویم:

بدانکه جوهر خاک که مبدأ عالم اجسام و مبدأ عالم ارواحند (کذا) هر دو باهم اند و از یکدیگر جدا نیستند و امکان ندارد که جدا باشند هر دو بمراتب برمی آیند و در هر مرتبه نامی میگیرند تا بنهایت و غایت خود رسند و چون بنهایت و غایت خود رسیدند انسان ظاهر شد و چون انسان ظاهر شد باز بازگشت انسان بخاک خواهد بود یعنی قالب بجوهر باز گردد و روح بطبیعت خاک باز گردد که بازگشت هر چیز باصل خود باشد و چون بجوهر خاک و طبیعت خاک باز گردند در جوهر خاک و طبیعت خاک امتیاز نباشد و میان خاک زید و خاک عس و تدویب نبود یعنی چون خاک شدند خاک ایشان و خاک حیوان و نبات یلی باشد و هر نوبت که بمراتب برمی آیند نوبت اول است که می آیند از جهت آنکه اگر مدبر که نوبت را از دریا پر کنند و باز بدریا ریزند هر نوبت آن آب را نوبت اول است که کوزه آید: بیت:

بود و نابود تو یکقطره آبست هسی که از دریا بیگانه آمد و در دریا شد

این بود سخن این ملائفه از اصحاب نور.

## فصل

بدانکه این طایفه دیگر از اصحاب نور میگویند که عالم اجسام از عالم ارواح جداست و هر يك عالمی جداگانه دارند و در وجود خود محتاج بیکدیگرند اما از هر دو عالم با یکدیگر اتصال می یابند و از اتصال هر دو عالم فرزندان ظاهر میشوند و از عالم غیب بعالم شهادت می آیند و باز آن اتصال ایشان بافتراق مبدل میشود و هر يك بعالم خود باز میگردند یعنی روح بکل خود و جسم بکل خود اینست معنی: «کل شیئی یرجع الی اصله» پس معاد روح انسان عالم ارواح شد و معاد جسم انسان عالم اجسام شد و در عالم ارواح امتیاز و تفاوت نیست و در عالم اجسام هم امتیاز و تفاوت نیست.

چون این مقدمه را دانستی<sup>۱</sup> اکنون بدان که بنزدیک این طایفه عالم ارواح بمثابه چراغست و عالم اجسام بمثابه مشکات یا خود چنین گوی که عالم ارواح<sup>۲</sup> بمثابه نور آفتابست که از مشرق تا بمغرب تافته باشد و نامحدود و نامتناهی بود و پیوسته در استوا باشد و عالم اجسام بمثابه خانه ها و نور آفتاب در روزن خانه هریکی تافته است.

چون این مقدمه دیگر معلوم کردی اکنون بدان که تغییر و تبدیل و آمدن و رفتن در نور آفتاب نیست که نور آفتاب همیشه در استوا و یک حالت تغییر و تبدیل و آمدن و رفتن در خانه هاست که همیشه در عالم در موضعی خانه خراب میشود و در موضعی خانه معمور میگردد پس روح آدمی را تغییر و تبدیل و آمدن و رفتن و مبدأ و معاد نباشد تغییر و تبدیل و آمدن و رفتن و مبدأ و معاد قالب آدمی را باشد که از خاک برمی آید و باز بخاک میشود.

ای درویش غرض و مقصود این طایفه دیگر از این جمله سخنان که گفته شد آنست که عالم ارواح که جان موجوداتست یکنور است و آن نور را تغییر و تبدیل و آمدن و رفتن و مبدأ و معاد نیست از جهت آنکه آن نور همیشه بوده

۱ - چون این مقدمات معلوم کردی ۲ - که عالم ارواح بمثابت شمع است و عالم اجسام بمثابت آینه یا خود چنین گوی که عالم ارواح بمثابه نور آفتابست . . . الخ . . .

بريك حال و همیشه بریک حال خواهد بود . اما عالم اجسام که قالب موجوداتست افراد بسیار دارد و تغییر و تبدیل و آمدن و رفتن و مبدأ و معاد دارد . از خاک بمراتب برمی آیند و باز بخاک میروند و هر فردی از افراد عالم دریچه ایست که نور از آن دریچه سر بیرون کرده است و از هر دریچه که سر بیرون کرده است بصفتی موصوف و باسمی منسوب و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است که : « هر صورتی که درین عالم ظاهر میشود بصفتی موصوف شود و باسمی منسوب گردد باز چون آن صورت پوشیده گردد آن صفت و آن اسم باقیست چون صورتی دیگر ظاهر شود و با آن صفت موصوف شود و بهمان اسم منسوب گردد [وی آنست] از روی تناسب نه از روی تناسخ یعنی بصفتم عدل موصوف شود و با اسم عادل منسوب گردد و یا بصفتم ظلم موصوف شود و با اسم ظالم منسوب گردد و درجسله صفات همچنین می دان .»

این بود سخن اینطایفه دیگر از اصحاب نور .

#### فصل

بدانکه بعضی از اصحاب وحدت میگویند که نور گاهی در عالم منتشر است و گاهی مجتمع و چون منتشر می باشد آنچنان بقوت نمیتواند بود و اظهار خود نمیتواند کرد که در وقتی که مجتمع میشود از جهت آنکه فعل نور آنست که اگر مشکاة را یک دریچه باشد از آن یک دریچه بیرون تأید و اگر ده دریچه باشد از آن ده دریچه بیرون تأید و در حقیقت نور هیچ کثرت و اجزا لازم نیاید اما اگر از ده دریچه بیرون تأید آنچنان بقوت نباشد و اظهار خود نتواند کرد که از یک دریچه بیرون تأید .

مثلاً چنانکه درختی که او را ده شاخ باشد آنچنان بقوت نباشد و اظهار خود نتواند کرد که درختی که او را یکشاخست پس اگر مشداده را ده دریچه باشد نه را استوار کنند و اگر درخت را ده شاخ باشد نه را ببرند قوت جسله در آن یکشاخ بود و ظهور جسله در آن یک دریچه باشد .

۱- و بهمان صورت و صفت موصوف نمود



چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدان که هر آدمی که هست دریچه ایست بلکه هرچیز که هست دریچه است و نور سر از اینجمله بیرون کرده است پس اینجمله عالمیان که درعالمند دریچهها اند و قدرت سر از آن دریچهها بیرون تافته است و درجمله صفات همچین می دان پس اگر درعالم عالمان بسیار باشند علم و ظهور علم آنچنان بقوت نباشد که درعالم يك عالم بود . و اگر در عالم قادران بسیار باشند قدرت و ظهور آنچنان بقوت نبود که درعالم يك قادر باشد پس درعالم وقتی که قتل عام یا وبای عام ظاهر میشود ازجهت این حکمت است که مدد روح یکی میشود . پس علم گاهی درعالم منتشر میشود و گاهی در يك کس جمع می آید و آن يك کس یا حکیمی از حکمای بزرگ باشد یا پیغمبری از پیغمبران بزرگ یا ولیی از اولیای بزرگ باشد و قدرت گاهی درعالم منتشر میشود و گاهی دريك کس جمع می آید آنرا نیز چنین دان که درعالم بس قادر پیوسته نباشد بهرمدتی یکی ظاهر شود و آن مدت را بعضی سیصد سال و بعضی هزار سال و بعضی هفت هزار سال گفته اند . و مراد اینطایفه از این سخن آنست که جمله را یکروح است و جمله بيك روح زنده اند و جسم و روح قابل زیاده و نقصان نیستند که اگر قابل زیاده و نقصان باشند ذات خدای قابل زیاده و نقصان بود و این محال بود و اگر علمست صفت خدایست و اگر قدرتست صفت خدایست و در جمله صفات اینچنین می دان و صفات خدای هم قابل زیاده و نقصان نباشد هرچیز که درعالم موجود است از صورت و معنی آن چیز قابل زیاده و نقصان نتواند بود و هرچیز در مرتبه که هست تا آنگاه که آنچه از آن مرتبه درنگذرد امکان ندارد که دیگری بدان مرتبه رسد زیرا که اگر ممکن باشد، افراد موجودات از اینچه هستند زیاده شوند و این محالست از جهت آنکه اگر فردی از افراد موجودات قابل زیاده و نقصان باشد لازم آید که ذات و صفات خدای قابل زیاده و نقصان بود .

چون اینمقدمه معلوم کردی بدانکه تقدیرا اگر علم هزار جزو باشد همیشه هزار جزو باشد و امکان زیاده و نقصان ندارد و درجمله صفات اینچنین

می‌دان . اما اجزا بکل خود می‌پیوندند و باز کل بکل اجزا باز می‌گردد یعنی هر کرا دو جزو علم باشد او کل باشد نسبت با آنکه او را یکجزو باشد و در جمله صفات همچنین می‌دان و هر چند اجزا بکل پیوندند و چون کل در گذرد باز علم وی در عالم منتشر شود و هر کس بقدر قابلیت و استعداد خود از آن علم نصیب گیرند . و هر نوعی از انواع موجودات کلی دارند و اجزا دارند و همیشه اجزا بکل خود می‌پیوندند و از کل بکل اجزای خود باز می‌گردد و مجموع موجودات هم کلی دارند که وجه موجود آنست و در این کل هرگز تغییر و تبدیل نبوده است و نخواهد بود اینست معنی : کل شیء هالك الا وجهه<sup>۱</sup> و اینست معنی : کل من علیها فان و یبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام<sup>۲</sup>

## فصل

بدانکه بعضی از اهل وحدت می‌گویند که چنانکه علم و قدرت که صفات خداوند قابل زیاده و نقصان نیستند و آن مقدار که هستند همیشه بوده‌اند و همیشه خواهند بود عالم و قادر و منقی که اینساعت در عالم هستند همیشه بوده‌اند و همیشه خواهند بود و در جمله صفات و صورت‌ها همچنین می‌دان یعنی چنانکه صفات قابل زیاده و نقصان نیستند صورت صفات هم قابل زیادت و نقصان نیستند مثلاً اگر اینساعت در عالم ده انسان دانا است همیشه در عالم ده انسان دانا بوده‌اند و همیشه خواهند بود و اگر در اینساعت در عالم انسان دانا نیست هرگز در عالم انسان دانا نبوده است و هرگز نخواهد بود که اگر نه چنین باشد ذات و صفات خدای قابل زیاده و نقصان بود و در قادر و سخی و بخیل همچنین می‌دان یعنی هر چه هست همیشه بوده و همیشه خواهد بود و هر چه نیست هرگز نبوده است و هر چه نخواهد بود پس هر چیز در هر مرتبه که هست چون از آن مرتبه در عالم برتری ساخته و پرداخته در قفای وی ایستاده است تا چون وی فناء بردارد وی فناء بجای وی نهد که اگر نه چنین باشد وجود خدای قابل زیاده و نقصان باشد و این محالست .

ای درویش همه عالم فارس نیست که اگر چیزی در فارس نباشد در عالم نباشد اگر در ولایت فارس نباشد در هند باشد و اگر در عجم نباشد در عرب باشد.

## فصل

بدانکه بعضی هم از اهل وحدت میگویند که جواهر را آمدن و رفتن نیست و مبدأ و معاد نیست اما اعراض را آمدن و رفتن و مبدأ و معاد هست و حقیقت این سخن آنست که وجود در قست اول بر دو قسم است: جوهر است یا عرض و جوهر دو عالم دارد: خلق و امر. جسم از عالم خلقت و روح از عالم امر است و جسم که خلقیست هرگز امری نشود و روح که امریست هرگز خلقی نشود پس روح را از عالمی بعالمی دیگر رفتن و آمدن نباشد پس روح را مبدأ و معاد نباشد و در جسم نیز همچین می‌دان و جسم و روح مراتب دارند و در مراتب خود بشکل دایره سیر و سفر میکنند.

و عرض نیز دو عالم دارد: قوت و فعل گاهی در عالم قوت میباشد و بالقوه موجود میبود و گاهی در عالم فعل میباشد و بالفعل موجود میباشد پس عرض را آمدن از عالمی بعالمی دیگر و رفتن از عالمی بعالمی دیگر باشد پس عرض را مبدأ و معاد باشد. از عالم قوت بعالم فعل می‌آید و باز از عالم فعل بعالم قوت می‌رود.

پس عالم چهار قسم آمد: خلق و امر و قوت و فعل و هر یکی از این اقسام چندین قسم میشوند و عالم غیب و عالم شهادت جمله را شامل است اگر فهم نکردی روشنتر بگویم:

<sup>۱</sup> بدانکه این طایفه میگویند که جسم حد و نهایت ندارد و عالم مالا مال جسم است و روح هم حد و نهایت ندارد و عالم مالا مال روح است و این روح با این جسم همچنانست که روغن با شیر تا بوده‌اند چنین بوده‌اند و تا باشند چنین باشند و این جسم را باضافات و اعتبارات باسامی مختلف ذکر کرده‌اند: عالم اجسام

۱- میگویند که جواهر را آمدن رفتن و مبدأ و معاد هست و حقیقت این سخن آنست که... الخ ۲- فعل

و عالم شهادت و عالم ظلمانی و عالم سفلی و دنیا و مانند این گفته اند . و روح را هم باضافات و اعتبارات مختلف ذکر کرده اند : عالم ارواح و عالم غیب و عالم نورانی و علوی و آخرت و مانند آن گفته اند .

و بعضی کس این را که جان عالم اجسام و محرك عالم اجسام است خدا گفته اند و عالم اجسام و اعراض را خلق خدای خوانده اند و اینها يك طایفه اند از اهل الحاد و بعضی کس مجسوم را يك وجود گفته اند و اینها يك طایفه اند از اهل وحدت .

چون دانستی که جسم و روح حد و نهایت ندارد و عالم مالا مال جسم و روحت و خلا ممکن نیست و دیگر دانستی که جسم روح نشود و روح جسم نمیگردد پس جسم و روح را در آمدن و رفتن از عالمی بعالمی دیگر نباشد لاجرم جسم و روح را مبدء و معاد نباشد . اما چون اعراض را مبدء و معاد باشد ؟ ای درویش عالم فعل عالم اشکال و صورتست و عالم تضاد و تقابل است و عالم خلق قابل اشکال و صور است و قابل تضاد و تقابل است و عالم امر را اشکال و صور و تضاد و تقابل هم نیست اما مراتب و ترتیب دارد و عالم قوت عالیهست بی نام و نشان و بی شکل و بی صورت و تضاد و تقابل و بی مراتب و ترتیب و بی صفات و اسامی . غرض ما از این فصل آن بود که این طایفه میگویند که جواهر که عالم اجسام و عالم ارواحند محسوس نیستند و آمدن و رفتن و مبدء و معاد ندارند اما اعراض آمدن و رفتن و مبدء و معاد دارند . اگر فهم نکردی روشنتر ازین بگویم .

## فصل

بدانکه جواهر بی اعراض و اعراض بی جواهر امکان ندارد اما اعراض قائم بجواهرند و جواهر مراتب دارند و در مراتب خود دائم در سیر و سفرند و در هر مرتبه اعراض معین دارند یعنی در هر مرتبه عرضی پیدا میکنند و عرضی دیگر میگیرند اینست معنی : يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

چون اینمقدمه معلوم کردی اکنون بدان که این عرض که ازین جوهر پیدا شد نمیتوان گفتن که بی محل باقیست زیرا که این هر سه محالست . پس بیقین معلوم شد که این اعراض را دو عالمست از قوت بفعل می آیند و باز از فعل بقوت باز میگردند .

چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدان که علم و قدرت عزیز که قائم بعزیزند ازین مرتبه در گذرد امکان ندارد که بکسی پیوندد که نقل اعراض محالست و امکان ندارد که بی عزیز موجود باشند که وجود اعراض بی وجود محل هم محالست پس تا عزیز در این مرتبه باشد علم و قدرت عزیز قائم بعزیز باشند و چون عزیز ازین مرتبه در گذرد جمله صفات عزیز از عالم فعل بعالم قوت باز گردند .

## فصل

بدانکه آنچه طایفه اول گفتند که نور اگر از ده دریچه بیرون تابد چنان بقوت نباشد که از یک دریچه و علم و قدرت بلکه جمله صفات را بر این قیاس کردند : ای درویش : اینسخن ایشان در روحت که عالم اجسام را یک روحت و روح جوهر است و آمدن و رفتن ندارد پس شاید که روح را دریچه های بسیار باشد و دریچه های بسیار و وقتی اندک بود و چون از ده دریچه بیرون تابد چنان بقوت نباشد که از یک دریچه اما این سخن در علم و قدرت و جمیع صفت (کذا - ظ : صفات) راست نیاید که صفات اعراضند و از محلی بمحل دیگر نقل نتوانند کرد پس علم و قدرت کسی بکسی دیگر نتواند پیوست و کسی بعلم و قدرت کسی دیگر دانا نتواند بود و حقیقت این سخن آنست که علم و قدرت و تقوی و طهارت یا صفات عزیزند یا صفات روح عزیز یا صفات جسم عزیز . اگر صفات روح عزیزاند روح را آمدن و رفتن نیست پس صفات روح را هم آمدن و رفتن نباشد و با روح سر از دریچه بیرون میکنند و گاهگاه دریچه با استعداد و قوی می افتد و ظهور نور در آن دریچه زیاده از دریچه های دیگر میباشد و اگر صفات عزیزند چون عزیز در گذرد صفات عزیز از عالم فعل بعالم قوت باز گردد

و بی هیچ شك علم و تقوی و قدرت و طهارت و مانند این صفات عزیزند نه صفات روح عزیز و نه صفات جسم عزیز یعرف بالتأمل .

چون معلوم شد که علم و قدرت و تقوی و طهارت صفات عزیزند و از عالم قوت بعالم فعل آمده اند پس بکثرت و قلت علما علم عزیز ضعیف و قوی و کم و زیاده نشود مثلاً عزیز میدانند که محسوده سهل صغیر است و دو و دو چهارست و خدا یکیست آنگاه اگر صد کس دیگر اینها را بدانند بی هیچ شکی علم عزیز ازین چه هست کم نشود و بسبب دانستن غیر ضعیفی در علم عزیز پیدا نیاید و اگر عزیز یا صد کس میدانند که محسوده سهل صغیر است و دو و دو چهارست و خدا یکیست اگر آن صد بسیرند و عزیز در حیات باشد بی شکی علم عزیز ازین چه هست زیاده نشود و بسبب مردن ایشان قوتی در علم عزیز پیدا نیاید و درجیله صفات همچنین می دان .

غرض ازینجمله آن بود که جواهر را آمدن و رفتن و مبداء و معاد هست از قوت بفعل می آیند و باز از فعل بقوت باز میگردند .

نـ

بدانکه قوت و فعل را بعضی دو دریا گفته اند یکی محسوس و یکی معقول و بعضی دو عالم گفته اند یکی غیب و یکی شهادت و یکنویت گفته شد که عالم غیب بی نام و نشان و بی شکل و صورت و بی تضاد و تقابل است و عالم فعل عالم نام و نشان و شکل و صورت و تقابلست و دائم کاروان در هر دو عالم از یکجانب در می آیند و از یکجانب دیگر بدر میروند همان مقدار که در می آیند همان مقدار بیرون میروند که یکسر موی تفاوت نسب کند و چون کاروان بعالم نامی میرسند نام و نشان و شکل و صورت میگیرند و از اینجاست که بی نامی را فریب و یکی را بعید میخوانند و یکی را یوسف و یکی را اگر که میدانند و بی نامی را خوب و یکی را زشت میشناسند و چون باز بعالم قوت باز میگردند بی نام و نشان و بی شکل و صورت میگردند لاجرم قرب موسی و بعد فرعون یکی میگردد و گرگ با گوسفندان و باز با تدر و یکی میشود غرض آنست که اعراض می آیند



ومیروند اینست معنی : **بمحوالله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب**<sup>۱</sup>  
 ای درویش جوهر خاك ام الكتاب است و اجسام کتاب است و اعراض  
 اعراب کتاب است پس هر آینه انقلاب و اختلاف در اعراض است اما یکسر موی  
 امکان زیاده و نقصان ندارد آن مقدار شکل و صورت که اینساعت در جمیع  
 مراتب موجود است همیشه بوده است و همیشه خواهد بود بطریق بدل .  
 ای درویش مجموع عالم را همچون کدخدای يك خواجه می دان و  
 خواجه چون نانی از سفره خود بردارد یکی از جهت این کار ایستاده است که  
 نانی دیگر بر سفره نهد و یکی نان از تنور بکند و یکی در تنور بندد و یکی  
 خسیر بر کار آرد و یکی خمیر گیرد و یکی آرد از آسیا آرد و یکی گندم درود  
 و یکی گندم کارد و در جمله کارها همچنین می دان هر يك در مراتب خود ساخته  
 و پرداخته و آماده و مهیا شده اند و از قفای یکدیگر می آیند چون آن یکی قدم  
 برداشت دیگری بجای وی نهاد چون حال چنین باشد سفره خواجه هرگز  
 خالی نبود و تنور هرگز خالی نبود و آسیا هرگز خالی نبود و مزرعه همیشه  
 معمور باشد .

پس اینچنین که حال يك خواجه را دانستی مجموع عالم را همچنین  
 می دان و این نه بتدبیر و اختیار کسیست این وجود خود چنین افتاده است که  
 خود میروید و خود میزاید و خود می آید و خود می رود پس هر که این گمان  
 میبرد که مگر کاری از برای خود میکند بغایت دور افتاده است و همه روز  
 شیطان او را بسخره گرفته است و میگوید که اگر چنین کنی اینچنین شود و اگر  
 چنین نکنی چنین نشود .

ای درویش چندین هزار کس آمدند و رفتند و چندین هزار کس دیگر  
 آیند و روند و هر يك که می آمدند چنین گمان میبردند که مگر این عالم از جهت  
 ایشانست و همیشه در این عالم بر یک حال خواهند بود اگر چه بزبان میگویند که  
 مدت حیات آدمی شصت و هفتادست اما گفتن زبانرا چه فایده چون باندرون

رسد قرار کارها و اندیشه در چیزها چنان میکنند که مگر همیشه بر اینحال خواهند بود.

ای درویش عالم مثل دریاست که هر ساعت موجی برمی آرد پیدا باشد که بقای موج چند بود و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است : بیت :

بیک ساعت بیک لحظه بیکدم دگرگون میشود احوال عالم

## فصل

## در بیان بهشت و دوزخ

بدانکه دوزخ صفات و اخلاق بد و صحبت ناموافق است و بعضی گفته اند که دوزخ جهل و تفرقه است و بهشت علم و جمعیت و آزادی است. و بعضی گفته اند که درکات دوزخ دو است یکی آنکه چیزی که باید باشد نباشد دوم آنکه چیزی که نباید که باشد باشد. و درجات بهشت هم دو است یکی آنکه چیزی که باید باشد نباشد دوم آنکه چیزی که نباید که باشد و بعضی گفته اند درکات دوزخ هفتست : مرض و خوف و بیچیزی از آنچه مالا بد است و طلب هر چیز که باشد و پیوند با هر چیز که باشد و اخلاق بد و صحبت بد اخلاقان این هفت چیز درکات دوزخست و حرص و طمع مالکان دوزخند. و درجات بهشت هشتست : صحت و امن بودن و داشتن آنچه مالا بد است و ترك طلب و آزادی از هر چیز که باشد و اخلاق نیک و صحبت نیک اخلاقان. این هشت چیز (کذا) درجات بهشتست و رضا و قناعت خازنان بهشتند.

## فصل

چون مبدأ و معاد این چهار طایفه را دانستی اکنون بدان که غرض جمله آنست که تا آدمی بحقیقت خود را بشناسد و عاقبت کار خود را بداند و از غم فضولات و چیزهایی که با وی نخواهند ماند خلاص یابد و آسوده گردد و

و از این حالت بود هر لحظه تبدیل  
کر از چیزد هر اسباب بود و محزون

۱ - از آن جانب همیشه جود و تکمیل  
جو دریابست وحدت لیک پر خون

اینست معنی : «من حسن اسلام المرء تر که مالا یعنیہ» .

ای درویش هر که بحقیقت خود را دانست و دنیا را چنانکه دنیاست شناخت علامت او آن باشد که چون او را صحت بدن باشد و قوت یکروزه و مسکن که دافع سرما و گرمای وی بود حاصل شود چنان داند که همه دنیا از آن ویست اینست معنی : «من اصبح معافی فی بدنه آمنای سربه عنده قوت یومه فکأنما حیزت له الدنیا بحذا فیرها» . و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است :  
رباعی :

در دهر هر آنکه نیم نانی دارد      وز بهر نشستن آشیانی دارد  
نه خادم کس بود نه مخدوم کسی      گو شاد بزی که خوش جهانی دارد

اگرچه اینسخن که گفته شد بغایت واضح بود اگر فهم نکردی روشنتر ازین بگویم اما کسی که هنوز در تنگنای طبیعتست با وی از آخر کار سالکان گفتن هیچ فایده نباشد همچنانکه طفلی که در رحم مادر است و غذای وی خونست با وی گفتن که بیرون ازین عالم تنگ تاریک جایی دیگر هست که فراخ و روشنست و در وی جویها از شیر روانست و شیر غذائی بغایت لطیف و گوارنده است هیچ فایده نکند تا آنگاه که خود از آن وادی در گذرد و باینمقام رسد و جویهای شیر را مشاهده کند و همچنان که با رضیع هر چند که گوئی که بغیر این عالم عالمی دیگر هست که در وی غذاهای رنگارنگ و طعامهای گوناگون است هیچ فایده نکند همچنین تا بدانجا رسد که مقام بلوغ و حریت است اینچنین خواهد بود و هر کس در هر مقامی که باشد مقامی که بالای آنست فهم نکند و چون فهم نکند انکار آنمقام کند و اهل آنمقام را منکر باشد و بکفر و الحاد نسبت کند .

بدان ای درویش که غرض و مقصود این چهار طایفه آنست که دوستی مال و جاه و طلب مال و جاه و حرص و طمع و شرک و ناشناختن خدای دوزخست یا سبب دوزخست و دشمنی مال و جاه و ترک طلب آنها و قناعت و رضا و توحید و شناختن خدای تعالی و تقدس بهشتت یا سبب بهشت تو ترک مال و جاه بگوی

و خود را بقناعت و رضا و بتوحید و شناخت حق تعالی آراسته کن از دوزخ خلاص یابی و بهشت رسی اگر بهشتت خود فهو المراد و اگر سبب بهشت است هر آینه ترا بهشت رساند اینست معنی : **فاما من طغى و آثار الحیوة الدنیا فان الجحیم هی المأوی . و اما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى فان الجنة هی المأوی** <sup>۱</sup>

ای درویش اگر این سخنانرا فهم نیکنی روشتر بگویم : <sup>۲</sup>  
 بدانکه یکی ازدانایی سؤال کرد که مردم هر کس طریقی دارند و آن طریقی را طریقی نجات نام نهاده اند و هر کس نعی طریقی از آن دیگران میکند و من در این میان سرگردانم و نسیدانم که کدام طریقی پیش گیرم که نجات من در آن طریقی باشد و از آن طریقی مرا بغایت پشیمانی نباشد دانا فرمود که برو نیکوسیرت باش که آدمی نیکوسیرت را در دنیا و آخرت بد نرسد و نیکوسیرت هرگز از کار خود پشیمان نباشد . سؤال کرد که نیکوسیرتی چون باشد ! دانا فرمود که با هیچکس بدی مکن و با همه کس نیکی کن و هیچکس را بد مخواد و همه کس را نیک خواه که خاصیت نیکخواهی و نیک نفسی آنست که اول حال و کار نیک نفس و نیکخواه نیک شود و خاصیت بد نفسی و بدخواهی آنست که اول حال و کار بد نفس و بدخواه بد شود . پس هر که بدی میکند و بدی خلق میخواد بختیقت با نفس خود میکند و خبر ندارد اینست معنی : **یخادعون الله و الذین آمنو و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون** <sup>۳</sup>

ای درویش آدمی بد نفس و بدخواه حالی بنقد در دوزخست و در آتش میسوزد از جهت آنکه دل آدمی بد نفس و بدخواه رنجور است بسبب آنکه مردم و هر چند احوال مردم نیکوتر میشود آتش و عذاب هم نیکوتر میشود اینست معنی : **فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا**

ای درویش اگر میخواهی که حال تو نیکواردد هم در دنیا و هم در آخرت نیک نفس و نیکخواه شو و دل را نگاهدار تا رنجور نشود و اگر رنجور

است علاج كن تا از رنجورى خلاص يابد كه دل چون از رنجورى خلاص يافت از  
دوزخ خلاص يافت اينست معنى : **يوم لاينفع مال ولا بنون الا من اتى الله**  
**بقلب سليم**

تمت الرسالة

ء

## رسالة ششم

### از کتاب کشف الحقایق

در بیان دنیا و آخرت و در بیان شب قدر و روز قیامت و در بیان

### حیات و ممات

بدانکه دنیا بچند معنی آمده است اما آنچه ظاهر است دو معنی دارد یکی خاص و یکی عام . آنچه خاص است بنفس هر کسی تعلق دارد و آنچه عامست بنفس عالم تعلق دارد .

#### باب

### در سخن اهل شریعت در بیان دنیا و آخرت

بدانکه اهل شریعت میگویند که ترکیب و اجتناع انسان یعنی ترکیب قالب انسان و اجتناع روح با جسم دونوبت بود : **وکنتم امواتاً فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم**

چون دانستی که ترکیب و اجتناع دونوبتست اکنون بدان که اول فانیست دوم باقی ترکیب و اجتناع اول را که فانی است دنیا میله بند و ترکیب و اجتناع دوم را که باقی است آخرت میخوانند و حیوة ترکیب اول را حیة دنیا میخوانند



و حیوة و ترکیب دوم را حیوة آخرت میگویند . آنچه خاص بود و بنفس هر کسی تعلق می داشت این بود که گفته شد .

## فصل

بدانکه آنچه عام است و تعلق بنفس عالم دارد اینست که از آن وقت باز که خدای تعالی این انجم و افلاک و عناصر و موالیید را از عدم بوجود آورد مدت دنیاست تا آن وقت که باز این جمله را بعدم برد الا ماشاءالله (کذا - و شاید : الی ماشاءالله) و چون بعدم برد مدت آخرت خواهد بود و آنرا انقطاعی نخواهد بود چنانکه بهشتیان را در بهشت و دوزخیان را در دوزخ صفت میکند که : **خالدین فیها ابدان**

این بود تسامی سخن اهل شریعت در بیان دنیا و آخرت .

## باب

## در بیان سخن اهل حکمت در بیان دنیا و آخرت

بدانکه بنزدیک اهل حکمت ترکیب<sup>۶</sup> قالب آدمی و اجتماع روح با قالب آدمی یکنوبت است اگرچه زادن و زنده شدن دو نوبت است اما یکنوبت بعالم حس و محسوسات زنده میشوند و میزایند و یکنوبت بعالم عقل و معقولات زنده میشوند و میزایند اینست معنی سخن عیسی علی نبینا و علیه السلام که : «من لم یولد مرتین لم یلج ملکوت السموات و الارض» .

و بنزدیک اهل حکمت دنیا هم دو معنی دارد یکی خاص و یکی عام آنچه خاص است بنفس هر کسی تعلق دارد و آنچه عامست بنفس عالم تعلق دارد و آنچه خاصست ظاهر هر کسیست یعنی جسم هر کسی دنیای ویست و روح هر کسی آخرت وی . و آنچه عام است ظاهر عالم است یعنی عالم اجسام دنیاست و عالم ارواح آخرتست .

این بود بیان دنیا و آخرت .

## فصل

## در بیان شب قدر و روز قیامت

بدانکه اهل شریعت میگویند که شب قدر شبی است از تمام شبهای سال و در هر سالی یکشب شب قدر باشد و آن شب را حقتعالی فضیلت بسیار داده است و آن شب بهترین شبهاست بلکه بهترین روزها بلکه بهتر از هزار ماه است :

ليلة القدر خیر من ألف شهر<sup>۱</sup>

اکنون بدان که بعضی از اهل شریعت میگویند که يك شبیست نامعین از تمام شبهای رمضان و بعضی میگویند که از شبهای طاق رمضان شبی است . اما روایتی که مشهور است بنزدیک اهل سنت شب قدر شب بیست و هفتم ماه رمضانست و بنزدیک اهل شیعه شب بیست و یکم ماه رمضانست . این بود تسامی سخن اهل شریعت در بیان شب قدر .

## فصل

## در بیان روز قیامت

بدانکه اهل شریعت میگویند که « یوم الآخره » در قرآن بچند معنی آمده است : روز برخاستن آمده است : لا اقسام بیوم القیمة<sup>۲</sup> . روز جمیع شدن آمده است یوم یجمعکم لیوم الجمع<sup>۳</sup> و روز جدا کردن آمده است : لیوم الفصل و ما ادریک ما یوم الفصل<sup>۴</sup> و روز ظاهر شدن آمده است : یوم تبلی السرائر<sup>۵</sup> و روز جزا و پاداش آمده است : مالک یوم الدین<sup>۶</sup> و امثال این در قرآن « احادیث بسیار آمده است : مردن را قیامت گفته است : « من مات فقد قامت قیامته »

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که یوم القیمة بدان در برخاستن از گور یوم القیامة است و چون برخاستند هر آینه خلق اولین و آخرین جمیع شوند و یوم الجمع است و چون جمیع شدند هر آینه حق را از باطل جدا کند یوم الفصل

۱ - قدر ۲ - قیامت ۳ - یوم ۴ - فصل ۵ - تبلی ۶ - مالک یوم الدین

است و چون حق را از باطل جدا کنند هر چه پوشیده بود آشکارا شود یوم تبلی - السرائر است و چون بعضی را بیهشت فرستند و بعضی را بدوزخ یوم الدین است . این بود تمامی سخن اهل شریعت در بیان شب قدر و روز قیامت .

## فصل

## در سخن اهل حکمت در بیان شب قدر و روز قیامت

بدانکه بنزدیک اهل حکمت مبدء عبارت از شب قدر است و معاد عبارت از روز قیامت از جهت آنکه مبدء نسبت بشب دارد و معاد نسبت بروز زیرا که حقیقت شب آنست که چیزها در وی پوشیده باشد و در روز آشکارا شود و همه کس را بر آن اطلاع افتد .

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه هر چیز که بود و هست و خواهد بود جمله بتقدیر ازلیست و چیزی که در علم حضرت باری تعالی مفروض و مقدور نبوده باشد محالست که بوجود آید و فطره اول عبارت از آن مفروضات و مقدورات است که در آن تبدیل نیست اینست : **فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم**<sup>۱</sup>

چون معلوم کردی که جمله مقدورات (کذا) اول در فطرت اولی<sup>۲</sup> بوده (کذا - شاید : که در فطرت اولی بوده) است عبارت از مبدء است و کس را بر آن اطلاع نبود مبدء را نسبت بشب قدر کردند و بدین اعتبار که تقدیرات در وی بود شب قدر گفتند و چون در معاد جمله پوشیدگیها ظاهر خواهد شد و همه کس را بدان اطلاع خواهد بود بدین اعتبار معاد را نسبت بروز کردند و چون در آن روز جمله از گور قالب برمیخیزند و از خواب غفلت بیدار میشوند بدین اعتبار روز قیامت گفتند .

۱ - روز ۳۰ - ۲ - مقدورات او در فطرت

## باب

## در بیان سخن اهل تناسخ

بدانکه اهل تناسخ میگویند که نزول و هبوط ارواح عبارت از شب قدر است: **تنزل الملائكة والروح فیها باذن ربهم** و عروج و صعود ارواح عبارت از روز قیامت است: **تعرج الملائكة والروح الیه فی یوم کان مقداره خمسين الف سنة**<sup>۱</sup> از جهت آنکه اول افول نور است پس شب باشد و دوم طلوع نور است پس روز باشد.

## فصل ۳

بدانکه بعضی از اهل حکمت میگویند که هر که سرگ صورت مرد روح او از گور قالب برخاست یوم القیسه است و چون روح بعالم خود پیوست یوم الجمع است و چون ترکیب قالب متفرق شد و خاک بخاک و آب با آب و هوا بهوا و آتش با آتش بازگشت یوم الفصل است و این فصلست که مقتضی جمعیت. **هذا یوم الفصل جمعناکم والاولین**<sup>۲</sup> و چون آنچه پوشیده بود بروی آشکار شد یوم تبلی السرائر است.

## فصل

## در سخن اهل وحدت در بیان موت و حیات و بعث و ولادت و قیامت

بدانکه موت چهار نوع است و حیات هم چهار نوع است و بعث و ولادت هم چهار نوع است و قیامت هم چهار نوع است زیرا که موت عبارت از بیخبری است و حیات عبارت از باخبری. و خیر و آگاهی انواع و مراتب است پس بضرورت حیات را که عبارت از خیر و آگاهیست انواع و مراتب است و حیات از چهار زیاده نیست: حیات طبیعی و حیات معنوی و حیات فیه و حیات حقیقی. و چون حیات بر انواع و مراتب باشد بضرورت مسات هم بر مراتب و انواع

۱ - قدر ۴  
آمده است  
۲ - معارج ۴  
۳ - مرسلات ۳۸  
۴ - در بعضی نسخه‌ها این فصل معنی آنست که در روز قیامت بر سر اهل

باشد از جهت آنکه موت در برابر حیات است : موت طبیعی و موت معنوی و موت از حیات طیبیه و موت از حیات حقیقی . و چون موت و حیات بر انواع و مراتب باشد بضرورت بعث و قیامت هم بر انواع و مراتب باشد از جهت آنکه انواع و مراتب موت و حیات بی بعث و قیامت نتواند بود : قیامت صغری و قیامت وسطی و قیامت کبری و قیامت عظمی .

## فصل

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که چون فرزند در شکم مادر متولد شد و موجود شد و حیات یافت و از شکم مادر باین عالم بعث شد یوم القیامه است زیرا که زنده شد و از گور مادر برخاست و چون بلوغ رسید یوم الجمعة است زیرا که حیات و عقل و شرع جمع شدند و چون هر چیز را آنچنانکه آنچیز است بتفصیل دانست یوم الفصل است زیرا که حق را از باطل باز شناخت و چون پیش از مردن خود را بمیرانید و خود را از میان برداشت و نیستی خود را یقین و هستی خدای را یقین شناخت یوم تبلی السرائر است زیرا که آنچه پوشیده بود ظاهر شد و چون در نیستی خود و هستی خدای یقین حاصل کرد و از هر چه هست راضی شد بسفرت و رضوان رسید یوم الدین است زیرا که جزاء عمل و سعی خود یافت یعنی یقین جزای عمل است معنی : **و اعبد ربك حتى یأتیک الیقین** . اگر فهم نکردی روشنتر بگویم :

## فصل

بدانکه چون فرزند از مادر در وجود آمد و باین عالم بعث شد این زادن را ولادت طبیعی گویند و این زندگی را حیات طبیعی گویند و این برخاستن از گور مادر را قیامت صغری گویند که یوم القیامه است . و فرزند در این حیات از هیچ آگاه نباشد یعنی هیچ علم نداند نه باجسام و نه بتفصیل همچون طوطی که هر چه بشنود همان باز گوید . پس در این مرتبه بزبان خدای یکی گوید و این درجه

اول اسلام است و در این عالم طفولیت امرونی نیست از جهت آنکه در مرتبه حیوان است و این عالم صورت و حس است و حاکم حقیقی در این عالم حس و شهوت است و در این مرتبه او را مسلم گویند و هر که در معنی وی باشد هم مسلم گویند اگرچه بصورت پیر باشد اینست معنی : **قالت الاعراب آمنوا ولمن قولوا أسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم** تا بعالم بلوغ رسد و از عالم صورت و حس بعالم معنی و عقل بر آید و بعث شود این زادن را ولادت معنوی و این زندگی را حیات معنوی و اطلاع یافتن را بر طبایع اشیاء و این جمع شدن حیات و عقل و شرع را قیامت وسطی گویند که یوم الجسع است و در این حیات از چیزها با خبر شدن گیرد باجمال نه بتفصیل پس در این مرتبه بدل خدای را یکی داند و این درجه اول ایمانست و در این عالم او را مؤمن گویند تا بعالم ایقان رسد و از عالم اجمال بعالم تفصیل بزاید و بعث شود و هر چیز را چنانکه آن چیز است بداند و بتفصیل بداند این زندگی را حیات طیبه گویند : **من عمل صالحا من ذکر او انشی وهو مؤمن «فلنحیینه حیوة طیبة»** ۱. و این اطلاع یافتن را بر طبایع و خواص اشیاء و این جدا کردن حق را از باطل قیامت کبری گویند که یوم الفصل است و در این حیات چیزها را بتفصیل بداند و ایقان روی نماید و این درجه اول ایقانست و در این عالم او را نبی گویند و دعا کردن که : **«اللهم ارننا الاشیاء کما هی»** در این عالم بود تا بعالم عیان رسد و از عالم تفصیل و علم الیقین بعالم معاینه و عین الیقین بزاید و بعث شود و حقیقت اشیاء را معلوم کند و هستی خدای را بحقیقت بشناسد و نیستی خود را بیقین بداند این زندگی را حیات حقیقی گویند و این ظاهر شدن نیستی خود و آشکارا شدن هستی خدای را و این اطلاع یافتن بر طبایع اشیاء و حقایق اشیاء را قیامت عظمی گویند که یوم تبلی السیرات است و این اول درجه عیانست و در این عالم او را ولی گویند و اجابت دعاء : **«اللهم ارننا الاشیاء کما هی»** در این عالم بود .



## فصل

## در نصیحت

بدانکه اهل شریعت و اهل حکمت میگویند که حیات دنیا چند روزیش نیست و حیات آخرت را هرگز انقطاع نیست پس هر که حقیقت دنیا را شناخت و غرض و مقصود حیات دنیا را دانست و اجتماع نور را با ظلمت یعنی اجتماع روح که نور محض است با قالب که ظلمت محض است معلوم کرد و دانست که فایده وی چیست و حیات دنیا را بهمان کار که غرض و مقصود است صرف کرد و حیات دنیا را فدای حیات آخرت گردانید و در این حیات دنیا همه رنج و مجاهده اختیار کرد بامید آنکه در حیات آخرت همه آسایش و مشاهده باشد یعنی تمام حیات دنیا را بکسب عمل صالح و بطلب علم نافع که تخم حیات طیبه و سبب لذات دائمه است مصروف گردانید در حیات آخرت در آسایش و راحت افتاد. و هر که حقیقت حیات دنیا را شناخت و ندانست که غرض و مقصود از حیات دنیا چیست و در حیات دنیا همه راحت و آسایش اختیار کرد یعنی تمام حیات دنیا را بطلب لذات و شهوات بدنی که تخم عذاب و عقوبت است مصروف گردانید در حیات آخرت بعذاب و عقوبت گرفتار باشد اینست معنی: «الدنيا مزرعة الآخرة» و اینست معنی: من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه و من كان يريد حرث الدنيا نؤته منها و ماله في الآخرة من نصيب. <sup>۱</sup> و اینست معنی: من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا. و من اراد الآخرة و سعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا. <sup>۲</sup>

## باب ۳

ای درویش در این حیات دنیا بتکبر <sup>۴</sup> (کذا - ؟ - شاید : بتکثیر) اموال و اولاد و بطلب لذات و شهوات بدنی مشغول بودن کار عاقل نباشد که حیات دنیا

۱- توری ۲۰ - ۲- اسراء ۱۸-۱۹ - ۳- در نسخه استاده این باب عنوان مستقل ندارد و مطلب آن دنباله همان فصل پیش است - ۴- به تکثر

و کثرت اموال و اولاد و اسباب و لذات و شهوات بدنی همچون گل و ریاحین است که در بهاران در بیابان پیدا شود و مردم از طراوت و جوانی آن در عجب می مانند ناگاه در مدت اندک باد خزان بر می آید و جمله را زرد میکند<sup>۱</sup> و جمله خشک میشوند و از هم فرو میریزند چنانکه گوئی<sup>۲</sup> هرگز نبوده اند. یا همچون زرع و کشت اند که بغایت سبز و جوان باشند و مزارعان که خداوندان آن زرع و کشت باشند [در عجب مانده باشند] از آن ناگاه در یک طرفه العین آفتی و بیساری بدان زرع و کشت رسد و جمله زرد شوند و خشک گردند و از هم فرو ریزند چنانکه گوئی هرگز نبوده اند. پس هر که در این حیات دنیا بتکبر (کذا - شاید: بتکثیر) اموال و اولاد از جهت مفاخرت و بزرگی را و بطلب لذات و شهوات بدنی از جهت خوش آمدن نفس مشغولست چند روز معدود بیش نخواهد بود و در حیات آخرت که آنرا انقطاع نیست بعذاب شداید (کذا - شاید: بعذاب شدید - یا - بعذاب و شداید) گرفتار خواهد شد. و هر که در حیات دنیا ترک لذات و شهوات بدنی کرد و بمال و جاه فریفته نشد و امتثال اوامر و اجتناب نواهی [کرد؟] و بکسب عمل صالح و بطلب علم نافع مشغولست هم چند روز معدود بیش نخواهد بود و در حیات آخرت که آنرا انقطاع نیست بسفرت و رضوان خداوند خواهد رسید اینست معنی: **اعلموا أنما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یرهیج فتریه مصفرا ثم یرکون حطاما و فی الاخرة عذاب شدید و مغفرة من الله و رضوان و ما الحیوة الدنیا الا متاع الغرور**<sup>۳</sup>.

تست الرسالة بعون الله تعالى

۱- میگرداند ۲- گوئی مکرر هرگز ۳- حدیث ۱۰

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

رِسَالَةُ هَفْتَمِ

از کتاب کشف الحقایق

در بیان آنکه هفت آسمان و هفت زمین کدامست و تبدیل زمین و طی آسمان چیست<sup>۱</sup> و زمین قیامت و زمین عرفات کدامست و حج گزاردن عبارت از چیست و چند نوع است

بدانکه اهل شریعت میگویند که سماوات از این اجرام افلاکست و بالای سراماست و هفت طبقه است. و ارض عبارت از جسم خاکست که زیر پای ماست و هفت طبقه است چنانکه میفرماید: **اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلِهِنَّ<sup>۲</sup>** و طبقات زمین مسطح است بعضها فوق بعض و در هر زمین خلقی اند از خلقان خدای و سطریری هر زمینی پانصد ساله راه است و طبقات آسمان مدور است بعضها فوق بعض اما نیم دایره بیش نیست همچو خرگاہیست و جای نشین ملایکه است و در هر آسمانی نوعی از ملایکه مقیمند بطاعت و عبادت مشغولند در جمیع اوقات بعضی در قیامت و بعضی در رکوع و بعضی در سجود و بعضی در قعود و بعضی حاملان عرشند و بعضی بکارهای دیگر مشغولند و هر کس را مقام و شغل معین است که هرگز از آن مقام خود درنگذشته اند و نخواهند گذشت:

**و ما لنا الا له مقام معلوم<sup>۳</sup>**

۱- طی آسمان چیست و چند نوع است. باب اول. بدانکه اهل شریعت میگویند که سماوات عبارت از این اجرام افلاکست ... الخ ۲- طلاق ۱۲ ۳- صافات ۱۶۴

سطبری هر آسمانی پانصد ساله راه است و از آسمانی تا آسمان دیگر پانصد ساله راه است و بر هر آسمانی يك كوكب بیش نیست ازین كواكب هفتگانه باقی جمله كواكب بر آسمان اولند که بما نزدیکتر است چنانکه میفرماید: **اننا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شیطان مارد** او کوه قاف گرد زمین درآمده است و کرانهای آسمان بر کوه قافست و کرسی بالای هفت آسمانست: **وسع کرسیه السموات والارض** و عرش بالای همه است و عرش و کرسی و هفت طبق آسمان و هفت طبق زمین جمله ساکنند و حرکت ندارند.

## فصل

بدانکه اینها که گفته شد در ازل هیچ نبودند چنانکه میفرماید: «**كان الله ولم يكن معه شیئی**» و دیگر میفرماید که: **الله خالق كل شیئی** آجمله را خداوند تعالی بیافرید بی ماده چنانکه میفرماید: **الحمد لله فاطر السموات والارض** و فطیر چیزی را گویند که او را ماده نباشد باز چون روز قیامت بیاید که آسمانها را در نور دهند چنانکه میفرماید: **يوم نظوى السماء كطی السجل للكتب كما بدأنا اول خلق نعیمده** و دیگر میفرماید که: **والسموات مطويات بيمينه** ای بقدرته و قوته و زمین را بزمین دیگر تبدیل کنند چنانکه میفرماید که: **يوم تبدل الارض غیر الارض والسموات** پس آسمان و زمین را آسمان و زمین قیامت گویند و آن زمین زمینی باشد سپید همچون نقره خالص و در آن زمین هیچکس عصیان خدایتعالی نکرده باشد چنانکه میفرماید:

عن «عبدالله بن مسعود» رضی الله عنهما أنه قال فی معنی هذه الآية: **يوم تبدل الارض غیر الارض** «كالفضة البيضاء نقية لم یسفك فیها دم و لم یعمل فیها خطیئة».

و بهشت و دوزخ را روز قیامت در آن زمین حاضر کنند.

۵ انبیاء ۱۰۴

۴ فاطر ۱۰

۳ زمر ۶۳ و ۶۶

۲ بقره ۲۵۵

۱ صافات ۶۷

۷ ابراهیم ۲۹

۶ زمر ۶۷

## فصل

## در سخن اهل حکمت

بدانکه بنزدیک اهل حکمت سماوات که عالم بقا و ثبات است هفت طبقه است و ارضین که عالم کون و فساد است هم هفت طبقه است. از جهت آنکه هوا چهار طبقه است: یکی طبقه دخانی که زیر آتش است و آتش با هوا آمیخته است و یکی طبقه هوای صرف که زیر دخانی است و یکی طبقه زمهریر که زیر هوای صرف است و تولد برف و ژاله و باران و ابر و برق و باد در ویست و یکی طبقه نسیم که مجاور خاکست.

پس بر این تقدیر جمله هفت شوند یعنی: طبقه آتش و طبقه دخانی و طبقه هوای صرف و طبقه زمهریر و طبقه نسیم و طبقه آب و طبقه خاک (کذا - ظ -): و طبقه خاک و طبقه آب «بتقدیم خاک بر آب».

و بعضی گفته اند که زمین یکی بیش نیست اما این یک زمین بهفت اقلیمست و زمین مدور است همچون گوی و زمین راست در میانه جای آسمانست بی هیچ تفاوتی از چهار جهت و بهیچ طرف علاقه و بهیچ طرف تکیه گاه ندارد. و آب گرد زمین درآمده است و یک نیمه کره خاک در آبت و این یک نیمه که بیرون آبت ربعی مسکونست و ربعی غیر مسکون و هوا محیطست مر خاک و آبر و آتش محیطست مر خاک و آب و هوا را و فلک قمر محیطست مر جمله را و جمله را همچنین می دان تا فلک نهم که فلک الافلاک است هر یکی محیط یکدیگرند و فلک الافلاک محیط همه است مانند بیضه مرغ در بیضه مرغ زردی بمثابه عناصر است و سپیدی بمثابه سماوات و آن پرده تنک که گرد سپیدی درآمده است بمثابه فلک ثابتات است که فلک هشتم است و پوست بیرونی که گرد همه درآمده است بمثابه فلک نهمست که فلک افلاکست و در فلک الافلاک هیچ کوب نیست و جمله کواکب در فلک هشتمند الا هفت کوب سیاره که هر یکی در آسمانی اند و افلاک

۱- و ابرو باد و رعد و برق

نه گانه و عناصر چهار گانه که جمله سیزده میشوند جمله متصل بیکدیگرند و از یکدیگر جدا نیستند و فلک الافلاک متحرکست از مشرق بمغرب و محرك است مر افلاک هشتگانه را و تمام کواکب راهم از مشرق بمغرب میبرد و حرکت فلک ثابتات برخلاف حرکت فلک الافلاکست یعنی حرکت فلک ثابتات از مغرب بمشرق است و هفت فلک دیگر که در وی اند با خود از مشرق بمغرب (کذا - ظاهر و موافق نسخه استانه : از مغرب بمشرق) میبرد و حرکت فلک افلاک را حرکت معدل النهار خوانند و حرکت اول خوانند و حرکت فلک ثابتات را حرکت ثوابت خوانند و در فلک الافلاک بزرگترین دایره است که میان دو قطب افتد آنرا دایره معدل النهار خوانند و آنچه بر زمین موازی آن دایره افتد آنرا خط استوا گویند و آفتاب در هر سالی دو مرتبه بر سمت خط استوا آید .

[فصل - بدانکه افلاک و عناصر که جمله سیزده میشوند هر یک از یکدیگر لطیف ترند بدین سبب جای هر یک بالای یکدیگر آمد هر کدام لطیف تر بود بالاتر آمد و مستطاب عناصر که عالم طبیعت و ظلمتند خاک سرد و خشک است و آب سرد و تر هر دو ثقیل آمد و زمین سرد تر دارند و هوا گرم و تر است و آتش گرم و خشک است و هر دو خفیف آمد پس سطح درازند اما طبقات افلاک که عالم عقل و نورند نه گرم و نه سرد و نه تر و نه خشک و نه غلیظ و این افلاک و انجم و عناصر اگر چه موجودات مسکنند و وجود ایشان از واجب الوجود است اما از واجب الوجود همیشه بوده اند و خواهند بود چنانچه شعاع آفتاب و خلافتی که میان اهل حکمت و شریعت است بر قدمه عالم اینست که گفته شد یعنی اهل شریعت منگه بدانند که خدا بود و هیچ از آنها نبود و اهل حکمت میگویند هرگز نبود که اینها نبودند و همیشه خدا بود و همیشه اینها بودند و همیشه خدا باشد و همیشه اینها باشند اما در مورد اختلاف نسبت و حکمت و علم است که موالیید حادثند هم از روی زمان و هم از روی علم .

### فصل

بدانکه کتاب الله دیگر است و کلام الله دیگر از جهت اینکه کلام الله از سوی خداست و کتاب خلقی و کلام چون مشخص شود کتاب گردد چنانکه امر چون همان است که در حدیث آمده است معنی کن فیکون و عالم امر از قضا و بلکه از کبریا منزه است و در مورد این کتاب و احادیث کلامی «کلامی بالبحر» .



## فصل

## در بیان عالم ارواح و عالم اجسام و حقیقت آن

بدانکه عالم ارواح و عالم اجسام بعینه کتابت مشتمل بر تضاد و تکثرات: **ولارطب ولا یابس الافی کتاب مبین**<sup>۱</sup> . از جهت آنکه کتاب عبارت از صور محسوساتست و کلام عبارت از معانی و معقولات پس عالم اجسام کتاب خداست و هر جنسی سوره از سوره این کتابست و هر نوعی آیتی از آیات این کتابست و هر فردی حرفی از حروف این کتابست و اختلاف ایام و لیالی و تغییر و تبدیل در آفاق و انفس اعراب این کتابست .

پس زمانه و روزگار همه روز<sup>۲</sup> این کتاب را سوره سوره و آیه آیه و حرف حرف بر تو عرضه میکنند و بر تو میخوانند و آن روزی است بعد روزی که می آید و میرود و حالی است بعد حالی که بر تو میگذرد بر مثال کسی که نامه بر تو عرضه میکنند و میخوانند سطری بعد سطری و حرفی بعد حرفی تا معانی که در آن سطور و حروف مکتوب مضمون است ترا معلوم شود اینست معنی: **سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق**<sup>۳</sup> اما چه فایده چون ترا چشم بینا و گوش شنوا نیست یعنی چشی که هر چیز را چنانکه آن چیز است ببیند و گوشی که هر چیز را آنچنانکه آنچیز است بشنود اینست معنی: **اولئک کالانعام بل هم اضل و اولئک هم الغافلون**<sup>۴</sup>.

ای درویش بر تو لازمست که این کتاب را بخوانی و نمیخوانی از آنکه این چشم نداری **فانها لاتعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور**<sup>۵</sup> بر تو لازمست که نسی توانی خواندن اگر برخوانند بشنوی و قبول کنی و نمیکنی از آنکه گفتن (کذا - ظ : گوش) نداری :

**یسمع آیات الله تتلی علیه ثم یصر مستکبرا کان لم یسمعها فبشره بعذاب الیم**<sup>۶</sup> چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که هر که خود را چشم چشم

۱- انعام ۵۹      ۲- روز بروز      ۳- حم سجدہ ۵۳      ۴- اعراف ۱۷۹      ۵- حج ۴۶  
۶- جاثیہ ۸

و گوش گوش پیدا کند و از خلق بگذرد و بعالم امر رسد بر همه کتاب بیکبار مطلع شود و هر که بر کتاب تمام مطلع شود و دل از آن کتاب فارغ کند و در پیچد و از دست بنهد مانند کسی که نامه بوی رسد و آن نامه را چند نوبت مطالعه کند و مضمون نامه را چند نوبت مطالعه کند هر آینه در پیچد و در پیش نهد اینست معنی:

**يوم نظوى السماء كطى السجل للكتب** و اینست معنی: **و السموات مطويات بيمينه**<sup>۱</sup> از آن جهت (بیمینه) میگوید تا معلوم شود که اصحاب شمال را از طی آسمانها نصیبی نیست.

## باب

## در بیان تبدیل زمین و آسمان

بدانکه آسمان را دو نشأه است و نفخ صور هم دو نفخه است - در نشأه اول در زمین قالب و آسمان طبیعت حاکم غضب و شهوت اند و در این نشأه جمله خلاق در نصب و خیال (کذا - شاید: در نصب خیال) و غرورند و پندار پس نفخه اول جهت امانت است (کذا - ظاهراً: امانت) تا اهل زمین که صفات قالب و اهل آسمان که صفات طبیعت است از نصب خیال و غرور و پندار بسیرند مگر اندکی که از صفات نشأه اول زنده ماند که ایشان بآن صفات بقدر ضرورت و حاجت انسانی محتاج باشند اینست معنی: **ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء الله** و نفخه دیگر از جهت احیای اموات است تا اهل زمین که صفات قالب است و اهل آسمان که صفات روح است از موت جهالت و خواب غفلت زنده شوند و برخیزند و روی از محسوسات و لذات جسمانی که عبرت از دنیا است بگردانند و روی بسعقولات و لذات روحانی که عبرت از آخرت است آرند و هر چیز را آنچنانکه آنچیز است بدانند اینست معنی: **ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون**<sup>۲</sup>.

و حاکم در نشأه دوم در زمین قالب و آسمان روح نقل و شرع آمد: اینست معنی: **واشرق فى الارض بنور ربها و وضع الكتاب و جئى بالنبیین**<sup>۳</sup> پس زمین

۱ - ابیاء ۱۰۴      ۲ - زمر ۶۷      ۳ - زمر ۶۸-۶۹

ظلمانی را بزمین نورانی مبدل کردند و آسمان طبیعت را با آسمان روح مبدل کردند اینست معنی : **یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار**<sup>۱</sup>

## فصل

## در بیان تاریک شدن کواکب و بی نور گشتن ماه و آفتاب

بدانکه نور کواکب عبارت از نور حواس ظاهر و حواس باطنست که هریکی در برجی از آسمان بروح نفسانی میتابند و نور ماهتاب عبارت از نور انسانی است که نفس انسانی بحقیقت نور ندارد اما استفاضت نور از آفتاب عقل میکند و مادون خود افاضت میکند (کذا - شاید : به مادون خود) و نور آفتاب عبارت از نور عقل است .

چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدان که پیش از ظهور نور نفس انسانی نور حواس از آسمان بروح نفسانی تابانست و در کار و عملست چون نور نفس انسانی ظاهر میشود حواس از عمل خود معزول میگرددند : **واذا النجوم انکدرت**<sup>۲</sup> و چون نور عقل ظاهر میشود نفس انسانی از عمل خود معزول میگردد : **وخسف القمر**<sup>۳</sup> و مستفیض با مفیض جمع میشوند و بمثابه یکچیز میگرددند : **وجمع الشمس والقمر**<sup>۴</sup> و چون نور الله و علم لدن که عبارت از الهام و وحی است ظاهر میشود عقل از عمل خود معزول میگردد : **اذا الشمس کورت**<sup>۵</sup> .

## باب

## در سخن اهل تناسخ

بدانکه اهل تناسخ میگویند که عرب هر چیز را که صفت فوق دارد آنرا « سماء » میگویند و هر چیز که صفت تحت دارد « ارض » میگویند پس ارض و سماء اضافی و اعتباری باشد .

۱- ابراهیم ۴۸      ۲- تکویر ۲      (۴۳) قیامة ۸-۹      ۵- تکویر ۱

چون اینسقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه لطایف چیزها صفت فوق دارد و کثایف چیزها صفت تحت دارد چون جسم لطیف که بنسبت جسم کثیف بود جسم لطیف را جای بالای جسم کثیف بود پس ملکوت که بحقیقت لطیف است و ملک که بحقیقت کثیف است بطریق الاولی (کذا - ظ : بطریق اولی - یا - بالطریق الاولی) عالم ملکوت فوق عالم ملک باشد .

چون این هر دو مقدمه معلوم کردی اکنون بدانکه از این هر دو مقدمه لازم آید که ملکوت هر چیز سدای آنچیز باشد .

[ « . . . پس در نشأت اول از یک خواب بیدار میشوند و در نشأت دوم از خواب بیدار شوند و در نشأت سیم از خواب بیدار شوند و در چهارم از خواب بیدار شوند و در این بیداری با تمام پیوندند و بکمال خود رسند و خدا را محبت و معرفت کنند که وجود و حیات خدای راست و ذات و صفات آن اوست و بعد از آن در نشأت راست . پس در نشأت چهارم جمله بدانند که آنچه در نشأت اول بوده و بعد خود را دانستند نه آن بودند و آنچه خدای را شناختند نه آن بوده است و آنچه زمین را شناختند نه چنان بوده است پس در این نشأت زمین نه این زمین باشد و آسمان نه این آسمان ایشان میدانستند اینست معنی : ایوم تبدل الارض غیر الامن و السموات غیر الامن القهار . » ]

## فصل

بدانکه هر که در نشأت اول است و بعد از آن و محبت و معرفت خدا را بداند و در نشأت دوم میدانند که عالم جز این نیست و آنچه میباید دانستند دانستند و در نشأت سوم میدانند که تا از آن غرور و بیدار نمیشود و از آن خواب بیدار نمیشود و در نشأت چهارم و طبایع استیاء زنده است و ذاتا جنس مستیاء است که عالم جز این نیست و در نشأت پنجم دانست پس نفخه دوم از جهت آنست که تا از این غرور و بیداری بیدار نمیشود و در نشأت ششم و هر که در نشأت ششم است و بعد از آن و طبایع و جنس مستیاء را بداند و در نشأت هفتم میدانند که عالم جز این نیست و آنچه میباید دانستند دانستند و در نشأت هشتم غرور و بیدار هم بیدار و از این خواب بیدار نمیشود و در نشأت نهم و طبایع و خواب و حقایق استیاء زنده است و ذاتا جنس مستیاء است که عالم جز این نیست و آن وجود خدایست و بهای آن که در نشأت نهم میدانند که این وجود را احدی از این و احدی از آن دانستند و در نشأت دهم میدانند که

تا از این غرور و پندار هم بمیرد و از این خواب هم بیدار شود که این وجود را چنانکه این وجود است هیچکس ندانست و نخواهد دانست .

## فصل

## در تاریک شدن کواکب و در بی نور گشتن ماه و آفتاب

بدانکه کواکب عبارت از مبادی و اجزاء نور است و ماه عبارت از متوسط است از کل استفاضه میکند و بر اجزاء افاضه میکند چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که چون نور آفتاب که نور کل است ظاهر شود و منبسط گردد و وحدت نور پیدا آید نور کواکب و نور ماه و نور آفتاب محو شود متعددی نماید « و اذا النجوم انکدرت » و متوسط نماید و « خسف القمر » و مستفیض به مفیض پیوندد « و جمع الشمس والقمر » و چون مستفیض با مفیض یکی شود نه از افاضات اثری ماند و نه از استفاضه « اذا الشمس کورت » یعرف بالتأمل. بدانکه بعضی هم از اهل وحدت میگویند که نور یکی هستی اما این نور وقتی منتشر است و از چندین هزار دریچه بیرون بتابد و وقتی مجتمعست و از یک دریچه بیرون می تابد چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه وقتی آن نور مجتمعست و از یک دریچه میتابد نمودار آن نور آفتاب است [ .

## فصل

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه جسم عناصر هر یک طبقه از طباق ارض باشد و طبیعت عناصر یک طبقه از طباق ارض باشد (؟) و روح حیوانی یک طبقه از طباق سما باشد و قالب انسانی یک طبقه از طبقات ارض باشد و روح انسانی یک طبقه از طبقات سما باشد و اجرام افلاک سیارات یک طبقه از طبقات ارض باشد و نفس فلکی یک طبقه از طبقات سما باشد و فلک ثابتات یک طبقه از طبقات ارض باشد و نفس فلک ثابتات یک طبقه از طباق سما باشد و فلک الافلاک یک طبقه از طباق سما باشد - پس هفت طبقه آسمان و هفت طبقه زمین باشد و امر خداوند در این سماوات و ارضین نزول میکند و عروج میکند اینست معنی : **الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن** و آسمان و زمین را آدم و حوا خوانند پس آسمان و زمین هفت نوع آمد و آدم و حوا هفت نوع باشد .

## فصل

چون هفت آسمان و هفت زمین را معلوم کردی اکنون بدان که<sup>۱</sup> انسان زمین چهارم است و در آخر عالم طبیعت و ظلمتست و در اول عالم عقل و نور افتاده است و از اینجاست که انسان مرکب از عقل و طبیعت و نور و ظلمت آمده پس سعادت انسان آنست که از طبیعت و ظلمت بیرون آید و خود را تمام نور گرداند تا بعالم علوی تواند پیوست که بهشت جاودانست و شقاوت وی آنست که از عقل و نور بیرون آید و خود را تمام ظلمت گرداند تا بعالم سفلی پیوندد که دوزخ است اینست معنی : **الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور والذین کفروا اولیائهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون** <sup>۲</sup> .

و از اینجاست که آدمی را قلب آدم گفتند از جهت آنکه قلب در میان باشد و بر کل اجزا دانا باشد و کل اجزا را بر احوال قلب اطلاع نباشد اما قلب را بر احوال اجزا اطلاع باشد .

## فصل

چون معلوم کردی که انسان اقلیم چهارمست اکنون بدان که یک جانبش اقلیم ملائکه و عقول و ارواح اند و یک جانب دیگرش اقلیم شیاطین و شهوات و طبایع اند و از اینجاست که اینجمله در انسان جمعند یعنی تمام خلائق این هفت اقلیم در اقلیم چهارم که وجود انسانند جمعند بدین سبب انسان بر سه قسم است : بعضی میل با اقلیم شیاطین و شهوات و طبایع کردند و اینها اصحاب شسال و اهل دوزخند و بعضی میل با اقلیم ملائکه و عقول و ارواح کردند و اینها اهل بهشتند و بعضی بهشتند و بعضی از هر هفت اقلیم بگذشتند و بحضرت حق تعالی رسیدند و اینها سابقان و اهل الله اند و انسان از این سه قسم بیرون نیستند یا اصحاب بهشتند یا اصحاب شسالند یا سابقانند اینست معنی : **وکنتم ازواجاً لثلة فأصحاب المیمنة**

۱- که روح انسان آسمان چهارم است و قالب انسان زمین چهارم است .



ما اصحاب المیمنة وأصحاب المشئمة ما اصحاب المشئمة والسابقون السابقون  
اولئك المقربون.<sup>۱</sup>

فصل

### در بیان تبدیل زمین و طی آسمان

بدانکه هر که از یک اقلیم گذشت یک زمین را طی کرد و هر که از دو اقلیم  
گذشت دو زمین را تبدیل کرد و دو آسمان را طی کرد همچنین تا هفت اقلیم گذشت  
تمام ارضین را تبدیل کرد و تمام سماوات را طی کرد و بعلت اول و فاعل مطلق که  
واجب الوجود است رسید و خدای بر او ظاهر شد اینست معنی : **یوم تبدل  
الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار.**<sup>۲</sup> و اینست معنی :  
**والسموات مطویات بیمینة**<sup>۳</sup>

باب

### در سخن اهل وحدت

بدانکه بنزدیک اهل وحدت سما عبارت از چیزیست که علوی و مفیض  
باشد برتبه که فرود وی باشد و این فیض رساننده شاید که از عالم اجسام باشد  
و شاید که از عالم ارواح باشد.

و ارض عبارت از چیزی است که بنسبت سفلی و مستفیض باشد از مرتبه  
که بالای ویست و این فیض قبول کننده شاید که از عالم اجسام بود و شاید که از  
عالم ارواح بود پس یک چیز شاید که هم ارض و هم سما باشد و بدین سبب سما  
و ارض را آدم و حوا خوانند.

چون این مقدمه معلوم کردی اکنون بدانکه از اجسام ارض و سما باشد  
و از ارواح هم ارض و سما باشد چنانکه میفرماید :

ان لله تعالی ارضا بیضاء مسیره الشمس فیها ثلثون یوما مثل ایام الدنیا  
ثلثین مرة مشحونة خلقا لا یعلمون الله تعالی یعضی فی الارض ولا یعلمون الله  
تعالی خلق آدم و ابلیس.<sup>۴</sup>

۱- واقعه ۷ - ۱۱ - ۲ - ابراهیم ۴۸ - ۳ - زمر ۶۷ - ۴ - و بدین سبب سما و ارض عامتر از  
روح و جسم است . ۵ - در نسخه اساس و آستانه این روایت بصورت غلط و لایقره ثبت شده و تصحیح  
آن بشرحی است که گفته خواهد شد .

و این زمین یقین نه زمین عالم اجسام است .  
چون معلوم کردی که این مفیض بهر نوعی که هست سماست و مستفیض  
بهر نوعی که هست ارض است پس بر این تقدیر عده سماوات و ارضین کسی را  
معلوم تواند بود (کذا - ظ کما فی النسخة الاستانه : نتواند بود) خلاق سبع  
سموات<sup>۱</sup> دلالت نسیند بر آنکه بغیر این هفت دیگر نباشد .

## فصل

بدانکه اگرچه سما مفیض و ارض مستفیض است اما مرتبه قبل از  
مرتبه سماست (کذا - ظ : اما مرتبه ارض قبل از مرتبه سماست) پس حوا قبل  
از آدم باشد اگرچه هرگز نبود که ارض نبود و سما نبود زیرا که همیشه ارض  
بود و سما بود اما مرتبه ارض پیش از مرتبه سماست و از اینجاست که اول ذکر  
« ن » میکند و آنگاه ذکر « قلم » چنانکه میفرماید : ن . و القلم وما یسطرون<sup>۲</sup>  
و موجودات از این سه قسمت بیرون نیستند : یا فیض رساننده اند یا  
فیض قبول کننده یا آنچه از میان ایشان پیدا آیند .

## فصل

## در بیان تبدیل آسمان و زمین

بدانکه انسان را چهار نشأ است و نفخ صور چهار نوبتست زیرا که موت  
و حیات چهار نوبتست :

در نشأت اول بصور اشیا زنده است و از طبایع اشیا مرده است و در  
نشأت دوم بصور و طبایع اشیا زنده است و از خواص اشیا مرده است و در نشأت  
سیم بصور و طبایع و خواص اشیا زنده است و از حقایق اشیا مرده است و در نشأت  
چهارم بصور و طبایع و خواص و حقایق اشیا زنده است . و در اول جمله در خواب  
غفلت و ظلست و جهالت اند : **ظلمات بعضها فوق بعض**<sup>۳</sup> و جمله در نصب و خیال و  
غرور و پندارند چنین میدانند تمام که مگر وجودی و حیاتی و ذاتی و صفاتی دارند

۱ - مطلق ۱۲      ۲ - قلم ۱-۲      ۳ - نور ۲۷

و ملکی و فلکی دارند نمودار آن نور نور آفتابست .  
 و وقتی که آن نور متفرقست و از این چندین هزار دریچه بیرون می تابد  
 نمودار از آن نور کواکبست .  
 چون اینمقدمه معلوم کردی اکنون بدانکه چون آن نور متفرق باشد و  
 از چندین هزار دریچه بیرون تابد و اذا النجوم اتکدرت<sup>۱</sup>

## فصل

## در بیان زمین قیامت

بدانکه زمین قیامت عبارت از زمینی است که اهل قیامت را روز قیامت  
 در آن زمین جمع کنند و خلق عالم جمله در آن زمین حاضر باشند چنانکه  
 میفرماید که : یوم یجمعکم لیوم الجمع<sup>۲</sup> و در آن زمین حق را از باطل جدا کنند  
 چنانکه میفرماید : لیوم الفصل و ما ادریک ما یوم الفصل<sup>۳</sup> و در آن زمین جمله  
 پوشیدگی ها آشکارا شود چنانکه میفرماید : یوم تبلی السرائر<sup>۴</sup> و در آن زمین  
 جزای هر یک بدهند چنانکه میفرماید : ألیوم تجزی کل نفس بما کسبت لا ظلم  
 الیوم<sup>۵</sup> و در آن زمین بهشتی و دوزخی پیدا شود چنانکه میفرماید : فریق فی  
 الجنة و فریق فی السعیر .<sup>۶</sup>

چون اینمقدمات معلوم کردی اکنون بدان که از اینمقدمات لازم آید که  
 زمین قیامت جز وجود انسان نباشد از جهت آنکه قیام در هیچ زمینی دیگر تصور  
 ندارد الا در زمین وجود انسان پس « یوم القیامة » در این زمین وجود انسان  
 بود و خلق عالم در هیچ زمینی امکان ندارد که حاضر شوند الا در زمین وجود  
 انسان پس « یوم الجمع » زمین وجود انسان باشد و حق از باطل در هیچ زمینی  
 جدا نگردد الا در زمین وجود انسان پس « یوم الفصل » در زمین وجود انسان  
 باشد و پوشیدگی ها در هیچ زمینی آشکارا نشود الا در زمین وجود انسان پس  
 « یوم تبلی السرائر » در زمین وجود انسان باشد و در هیچ زمین جزای هر کس

۱ - تکویر ۲      ۲ - تفابین ۹      ۳ - مرسلات ۱۳ - ۱۴      ۴ - طارق ۹      ۵ - مؤمن ۱۲  
 ۶ - شوری ۷

بهر کس نرسد الا در زمین وجود انسان پس «یوم الدین» در این زمین وجود انسانست<sup>۱</sup>.

## فصل

## در بیان زمین عرفات

بدانکه زمین عرفات زمینی است که جسه خلاق عالم که قصد حج و بیت<sup>۲</sup> کعبه دارند (کذا - شاید : قصد حج بیت کعبه دارند) روی در آن زمین دارند و سعی و کوشش هر چه تمامتر در سیر و سفرند تا بدان زمین رسند و چون بدان زمین رسیدند سیر و سفر ایشان تمام شد پس اگر در آن زمین روز عرفه را دریافتند حج گزاردند و حاجی شدند و بکعبه رسیدند و از آن سیر و سفر مستع گشتند (کذا - شاید : مستع که انسب است) و مقصود از سفر حاصل کردند چنانکه میفرماید : «من ادرك العرفة فقد ادرك الحج» و هر کو در آن زمین روز عرفه را دریافت حج نتوانستند گزاردن (کذا - گزاردن) و حاجی نتوانستند شدن و از آن سفر برخوردار نیافتند و مقصود از آن سفر حاصل نکردند.

چون اینسدمات معلوم کردی اکنون بدانک از اینسدمات لازم آید که وجود انسان زمین عرفات باشد زیرا که جسه موجودات علوی و سفلی در سیر و سفرند تا بمرتبه انسان رسند و چون بمرتبه انسان رسیدند سیر و سفر جسه تمام گشت اگر در زمینی که زمین وجود انسانست روز عرفه را که معرفت خداوند است دریافتند بکعبه مراد رسیدند و حج گزاردند و حاجی شدند و مقصود از سفر حاصل کردند و اگر در این زمین که وجود انسانست روز عرفه را که معرفت خداوند است دریافتند بکعبه مراد نرسیدند و مقصود از سفر حاصل نکردند.

## فصل

## در بیان آنکه حج گزاردن چند نوعست

بدانکه معنی «حج» در لغت عرب قصد کردن است علی الاطلاق و در

۱- پس یوم الدین در وجود انسان باشد ۲- قصد حج و بیت کعبه را دارند

شریعت قصد کردن مخصوص است یعنی قصد خانه خدای تعالی و تقدس و در حقیقت هم قصد کردن مخصوصست یعنی قصد خداوند خانه تعالی و تقدس . چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که خداوند را تعالی و تقدس دو خانه است : یکی در آفاق و یکی در انفس . آنکه در آفاقست خانه ایست که ابراهیم علی نبینا وعلیه السلام بر آورده است و آن در مکه است . و آنکه در انفس است دل بنده مؤمن است چنانکه بسوسی علیه السلام خطاب کرده که : « یا موسی فرغ لی بیتا حتی أسکنه » موسی علیه السلام گفت : خداوند! تو از جا و مکان منزهی ترا خانه کجا باشد و کدام خانه لایق تو باشد ؟ خداوند فرمود : « لایسغنی ارضی ولا سمائی وانما یسغنی قلب عبدی المؤمن » .

آن خانه که در آفاقست از عالم خلق است و این خانه که در انفس است از عالم امر است آن خانه آب و گلست و این خانه جان و دلست آن خانه صورتست و این خانه معنیست آن خانه محدود است و این خانه نامحدود است آن خانه جناد است و این خانه حیاست آن خانه را ابراهیم عسارت کرد و این خانه را خداوند خانه ابراهیم منور کرد شرف و مرتبه زائر بقدر شوف و مرتبه مزور باشد چنانکه قدر و شرف علم بقدر شرف معلوم باشد . تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمانیم .

### فصل

بدانکه : حجی است در شریعت و حجی است در طریقت و حجی است در حقیقت .

آن حج که در شریعت است معروف است و همان رسیدن است بزمین عرفات و بخانه خدای که در آفاقست . و آن حج که در طریقت است رسیدن بخانه خدای که در انفس است و همان رسیدن است بحقیقت خود و خود را شناختن است . آنجا سفر در ظاهر و اینجا سفر در باطن است . آنجا قطع منازل بر است و اینجا وصل مقامات بحر است . و آن حج که در حقیقت است رسیدن بخداوند خانه است چنانکه ابراهیم چون بخداوند خانه رسید و از کثرت وهستی خود خلاص یافت و بعالم

توحید رسید آواز بر آورد که: **انی وجہت وجہی للذی فطر السموات والارض حنیفاً و ما أنا من المشرکین**

و در حج شریعت ترک شهر خود می باید کرد و در حج طریقت ترک ظاهر خود می باید کرد و در حج حقیقت ترک هستی خود می باید کرد: **اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمین**<sup>۱</sup>

در حج شریعت سفر را بر حضر برگزیدن است و در حج طریقت باطن را بر ظاهر ترجیح دادن است و در حج هستی خود را (کذا - ظ: نیستی خود را) بر نیستی خود (کذا - ظ: هستی خود) اختیار کردن است. و آن عزیز از سر همین نظر فرموده:

### رباعی

تا هست غم خودت نبخشایندت      تا با تو تو هست هیچ نسیانندت  
تا از خود و هر دو کون فارغ نشوی      این در مزن ای خواجه که نگشایندت  
تست الرسالة بعون الله و  
حسن توفیقه

این نسخه را در تاریخ غره شهر جنادی الاول (کذا - نسب: جنادی الاولی) در سنه (۱۰۳۳) در بلده «نعز» که فریه ایست از قرای «یسین» مسوده نمود وقتی که تفرقه خاطر از همه جهات در کمال بود و خداوند مستسخ را در نیشن کمال استعجال و خاطر فاتر خواهان اینکلمات بود و قطع نظر از آن صعب میشد  
لهذا نمونه بر این صحایف رقم زده گردید امید که باعث دعای خیر گردد  
مسوده: محبت دق هفتم تبریزی

در هامش: ظاهر آنکه در عرض دو ازده روز نوشته شده است.





# تعليقات



## تباہیات و سحر اشقی

جہ (۱) - فقر و فقراء - در تعریف فقر و فقیر یعنی درویشی و درویش موقوفین ہر یک تعریفی کردہ اند و کتب مہم اینطائفہ مشحون از این تعریفات و اصطلاحاتست مستملی بخاری شارح «التعرف» گوید :

بدانکہ فقر اصلی است بزرگ و اصل مذهب اینطایفہ «فقر» است و حضرت «فقر» نیازمندی است و بندہ جز نیازمند نباشد از بہر آنکہ سدائی ہی منکمی است و ہر کہ مالک نباشد مملوک باشد و مملوک بمالک خویش محتاج باشد پس (غنی) بحقیقت حق است و (فقر) بحقیقت خالق و غنا صفت حق است حضرت و (فقر) صفت خلقت بحقیقت و خدا گفت یا ایہا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ هو الغنی الحمید پس بندہ اگر ہمد کون دارد فقیر است و اگر ہمد کون فانی گرداند «غنی» است از بہر آنکہ او را غنا صفت ذات است و فقر صفت ذات

(شرح تعریفات - ۳/۱۱۱۸)

و فقراء محقق چند طایفہ اند : طایفہ آنک دنیا و اسباب آن را هیچ ندارند و ہر جہ بدست ایشان آید ایثار کنند ، و طایفہ آنک با این وصف دنیا و دنیاویہ اگر چہ از ایشان صادر شود ہم از خود نیستند و ملک خود ندارند و با این وصف چشم ندارند ، و طایفہ آنک با این اوصاف ذات و ہستی خود را از دست نینند بلکہ خودی خود را از آن خود نینند ایشان را با ذات خود در دنیا و دنیاویہ حال نہ مقام نہ فعل نہ اثر در ہر دو عالم هیچ ندارند و این طایفہ در دنیا و دنیاویہ ہم ندارند : محو فی محو و محو فی محو و در ایستادہ محو فی محو است الفقیر لا یحتاج الی اللہ جہ احتیاج صفت محتاج بودہ فقیران او و محتاج ذات است نہ صفت و همانا : «الفقر فخری» است یعنی بدست و این فقر کہ بعضی از موفقان و رانی آن هیچ مقام اسباب نکرده اند و محتاج این فقر در دو کون هیچکس نسازد مگر حق سبحانہ جہ حیوانہ و انسانیہ و عالمیہ

خواص اولیای خورا از نظر اغیار مستور دارد تا غایتی که در نظر خود مستور باشند : « اولیائی تحت قبایب لایعرفهم غیری » . و این « فقر » مقام صوفیان و منتهیان است نه مقام سالکان . (مصباح الهدایة ص ۳۷۸-۳۷۷) .  
تفصیلی که شیخ نجم الدین کبری برای « فقر » قائل شده است نیز برای تأویل سه حدیث نبوی (ص) طرفه تفصیلی است که گوید :

الفقر علی ثلاثة اصناف فقر الی الله دون غیره وفقر الی الله مع غیره وفقر الی غیر دون الله وقد اشار النبی (ص) الی الاول بقوله : «الفقر فخری» والی الثانی بقوله «کاد الفقر ان یکون کفراً» والی الثالث بقوله «الفقر سواد الوجه فی الدارین» .  
صفحة (۱) سالک - هو الذی مشی علی المقامات بحاله لایعلمه و تصورہ فکان العلم الحاصل له عیناً یا بی من ورود الشهة المضلة له (تعریفات سید ص ۷۸) .

و بتزیدیک اهل یقین سالک نافی و مثبت است و سلوک نفی و اثبات باشد یعنی نفی خود و اثبات حقتعالی اینست لاله الا لله (متن کتاب حاضر ص ۱۱۹) . و تعریف تفصیلی دیگری از سالک و تقسیم آن بمراتب اربعه در «زبدة الحقایق» آمده که بعدها نسفی همان تقسیم را بکرات در «کشف الحقایق» و دیگر رسالات خود نیز آورده است .

صفحة (۱) مخلص - اخلاص در لغت ترک ریاء در طاعات است (ترجمه از تعریفات سید ص ۷)

الاخلاص : انقطاع العبد الی الله عزوجل والرجوع الیه من فعله (متن تعرف ۹۹)  
الاخلاص : تصفیة الفعل عن ملاحظة المخلوقین (قشیریہ ص ۵۹)

صفحة (۱) گشایش و دستوری - مؤلف «گشایش» را بهمان معنی «فتوح» و «فرج» مصطلح در میان صوفیه بکار برده است همچنان که «شیخ عطار» اینکلمه را در مقدمه «تذکرة الاولیاء» آورده است که :

«دیگر باعث آن بود تا از من یاد گاری ماند تا هر که بر خواند از آنجا گشایش یابد و مرا بدعای خیر یاد دارد و بود که بسبب گشایش مرا در خاک گشایش دهند» . (ص ۲) و «عزالدین محمود» نیز در مقدمه «مصباح الهدایة همین اصطلاح را بصورت عربی آن بکار برده و میگوید :

امید بفضل رحمت الهی چنانست که طالبان صادق را در استکشاف معالم طریقت و اقتباس انوار حقیقت و استفتاح ابواب عوارف ربانی و معارف حقانی مفید و کافی بود . (ص ۹) . همچنین «دستور» یا «دستوری» را بمعنی راهنما و برنامه بکار برده است نه مطلق رخصت و اجازه .

صفحة (۱) اهل شریعت - مراد مؤلف از «اهل شریعت» در اینجا فقهاء و متکلمین است در مقابل «اهل حکمت» و «اهل وحدت» که از ایندو حکماء و متصوفه را اراده میکند و مرادش از «اهل شریعت» آن نیست که صوفیه آنرا بمعنی اخص در

مقابل «اهل طریقت» و «اهل حقیقت» برای اخس مراتب سلوک بکار میبرند و این تقسیم را بر حدیثی از پیغمبر ص مبتنی میسازند که :  
 «الشریعة اقوالی والطریفة افعالی والحقیقة احوالی» .  
 و عبدالرحمن جامی بهین حدیث نظر داشته است که گوید :  
 احکام شریعت همه اقوال منست اسرار طریقت همه افعال منست  
 بیرون از من حقیقتی دیگر نیست عالم تفصیل و آدم اجمال منست  
 (لمعات ص ۳)

و رجوع کنید بآنچه مولانا در مقدمه منشور دفتر پنجم مثنوی بیان فرموده است.  
 (ص ۸۱۷ چاپ بروخیم)

صفحة (۱) - اهل وحدت - گرچه ظاهراً اینجا مراد «نسفی» از اهل وحدت متصوفه بنحو اعم باشد ولی در خلال کتاب مؤلف کراراً اهل وحدت را در مقابل اهل تصوف میآورد (از جمله : رجوع فرمایند به ص ۱۳۸-۱۳۹-۱۴۰-۱۶۴ متن) و آشکار است که هرگاه نسفی اهل وحدت را در مقابل اهل تصوف میآورد مرادش متصوفه‌ایست که قائل بوحدت وجودند عموماً و بالخاص «ابن‌العربی» و «ابن‌سبعین» (که اخیراً بعضی از ایندسته بمتصوفه برهمنائی تعبیر میکنند باعتبار آنکه وحدت وجود در اصل پدیده و عقیده هندی برهمنائی است) و وحدت وجود که از اصول اولیه تصوف برهمنائی و از هم مباحث آنست اجمال آن چنین است که :

(صدور معلول از علت عبارتست از تنزل علت بمرتب و وجود معلول و تطور وی بطور معلول و از اینجا متفطن شده‌اند بوحدت وجود و باینکه وجود حقیقت واحده‌ایست ساری در جمیع موجودات و ماهیات ممکنات دست مگر امور اعتباریه و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده‌اند بنحویکه اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو فرع انیثیت است و لاموجود الا واحد و فهم این معنی بغایت مشکلاست : (لاهیجی در گوهر مراد فعل سوم از باب سوم) ولی با اینهمه بسیاری از کلمات ذوالنون محیری (۵۲۲۶) و بایزید بسطامی (۵۲۶۱) و حسین بن منصور حلاج (۵۳۰۹) اعتقاد صریح اسراراً به اتحاد و حلول می‌رساند هر چند که یگر صوفیان بچنان کلماتی عنوان فرمودند «شبهات» را داده و برای تأویل و توجیه آن تکلفها برده و ریشهها بر جود هیوار ساخته‌اند ولی با اینهمه باز اولین مطلبی که از اقوال بعضی از بزرگان صوفیه سخن آید خالی‌الذهن متبادر میشود همین مسأله «وحدت وجود» است .  
 عبارات و کلماتی از قبیل :  
 انا الحق - سبحانی ما اعظم شأنی -



أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا منسوب به «حلاج»  
 و لیس فی جبتی سوی اللہ از جنید و  
 لیس فی الدارین الاربی از ابی العباس قصاب و  
 سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها و  
 فانظر الی شجر وانظر الی حجر وانظر الی کل شیئی ذالک اللہ  
 از «محبی الدین بن العربی» و

بزییر قبه تقدیس ذات مستانند که هر چه هست همه صورت خدا داند  
 از «ابی سعید ابی الخیر» و

آن خرد بخشی که عالم ذات اوست جمله اکوان مصحف آیات اوست

از شیخ عطار

و اندرین خنب نیست جز یک رنگ و اندرین خانه نیست جز یک کس  
 از اوحدی

و که همه اوست هر چه هست یقین جان و جانان و دلبر و دل و دین  
 از عراقی

و بسیاری از سخنان مولانا جلال الدین و همچنین داستانهای عطار (از قبیل  
 قصه سی مرغ و جستجوی سیمرغ در منطق الطیر) و غیره و غیره مشتق و منبعث  
 از این عقیده است .

البته اینک مقام مقتضی بسط مقال در این باره و بیان تفاوتی که میان اتحاد و حلول  
 که اعتقاد قدماء از صوفیه چون حلاج و بایزید است با وحدت وجودی  
 که معتقد «ابن العربی» است نمیباشد و همچنین باز اعتقادی که «ابن العربی»  
 نسبت بوحدت وجود دارد با اعتقادی که «ابن سبعین» موجد و مبتکر آنست  
 متفاوتست .

باری همچنان که پیشتر نیز اشاره شد مراد «نسفی» از (اهل وحدت)  
 عامه قائلین به «وحدت وجود» است ولی هر گاه «اصحاب نور» بگوید ظاهراً  
 نظرش به پیروان «محبی الدین بن العربی» است و هر گاه «اصحاب نار» میگوید  
 نظر به «ابن سبعین» و من تبع او دارد .

صفحه (۱) تقیه — شك نیست که مؤلف «تقیه» را در اینجا بدان معنی که در علم  
 کلام موضوع و مصطلح است استعمال نکرده است بلکه آنرا بمعنی اعم و در مقابل  
 تعصب و بمعنی پرده پوشی بکار برده است .

اما «تقیه» موضوع در علم کلام از لحاظ وجوب و حرمت و جوار مورد اختلاف  
 میان مسلمین است :

شیعه تقیه را برای رسول (ص) و امام (ع) جائز و برای مؤمنین در  
 بعضی موارد واجب می شمارند ولی اشاعره آنرا بر رسول (ص) و امام جائز

نمیدانند ولی برای عامه مؤمنین در بعضی موارد جائز می‌شمارند .  
 باری اساس تقیه مبنی بر رعایت معاصت و حفظ نفوس و دماء از تلف است و در  
 مذهب شیعه در بعضی موارد بدان توصیه شده است که : «التقیة ترس المؤمن  
 والتقیة حرز المؤمن ولا ایمان لمن لا تقیة له (کافی ج ۲ ص ۲۲۱) ولی در جائی  
 که سیر تقیه دفع شری نکند نیابت آنرا بکار برده و بلکه باید با آزادی و شهامت  
 گفتار و کردار خویش را با عقیده قلبی خود منطبق و هم‌آهنگ ساخت که :  
 «انما» جعل التقیة لیحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فلیس تقیة (ایضا ۲۲۰)  
 برای اطلاع از اخبار مربوط بتقیه در نزد شیعه مراجعه فرمایند باصول کافی  
 ج ۲ ص ۲۱۷-۲۲۱ .

صفحه (۱) - مذهب - گفتند که فرق میان دین و ملت و مذهب آنست که نسبت دین  
 بخدای تعالی است و نسبت ملت با سامر و نسبت مذهب بجهتهد است . (تعریفات ص ۷۳)

الدین والملة والمذهب - الاول بنسب الی الله تعالی فقال دین الله دین الناس  
 وضع الیه سائق لذوی العقول باختیارهم المحمود الی الخیر بالایمان . والمذهب  
 الی النبی فیقال ملة ابراهیم حنیفا و ملة موسی و ملة عیسی و نحوه . واما  
 المذهب فلیس الی عدد و لیس الی مذهب الی غیر ذلک . (تعریفات ص ۷۳)  
 باطل . (نقل بضمون از تحفة النظامید ص ۱۹۹)

صفحه (۲) فاتحة الكتاب - در اصل این کلمه نام و عنوان سوره مبارکه حمد است که  
 گاهی باختصار آنرا فاتحه نیز گویند (و امروز کلمه فاتحه بمعنی حمد است و  
 فیود معانی ثانویه اصطلاحی دیگری نیز پیدا کرده است که اکنون مجازا بحد  
 آن نیست) و چون کلام الله مجید با این سوره مبارکه آغاز و افتتاح شده است  
 این عنوان بدان سوره اطلاق مسود و لذا مجازا بر همه منضمات قرآنی که در  
 تقریب افهام و توجه اذهان بمطاب اساسی و اصلی هر کتب در آن عهد  
 «مدخل» و نامطلاح کنونی «شکفتار» هم آورده اند و جداگانه در نظام  
 مکررند .

صفحه (۳) در بیان خواب - بدون آنکه قصد سبکدوشی در بیان آن باشد بلکه  
 ذکر این موضوع را بنماید نمیداند که بیان این خواب در حدیث معتبر  
 نسبی با حضرت ختمی مرتبت (ص) چه اسد و چه اسد و چه اسد و چه اسد  
 «عین القضاة» و «مجمعی الدین» میاندازد و در این باب در حدیث معتبر  
 مطالب را از قول شیخ سیاوش و دیگران مکتوب کرده اند .  
 عین القضاة در تمهیدات رؤیاهای متعددی را که در آن فرموده اند از حدیث  
 حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده است که هر  
 رؤیائی که شیخ ابوعلی آمدی دیده و سمعت عن القضاة بحمد رسول اکرم صلی الله

بامر آن حضرت (که توسط شیخ ابوعلی باو ابلاغ شده است) کتاب تهمیدات را تمام کرده است چنین حکایت میکند :

..... دریغا .... چه خوب بیانی این حدیث را خواستم کردن اما امشب که شب آدینه بود نهم ماه رجب (۵۲۱-؟) شیخ ابوعلی آملی مدالله عمره گفت امشب مصطفی را صلی الله علیه و سلم بخواب دیدم که تو عین القضاة ومن در خدمت او میرفتیم و اینکتاب با خود داشتی مصطفی علیه السلام از تو پرسید که : اینکتاب بامن نمای تو اینکتاب با وی نهودی مصطفی صلی الله علیه و سلم اینکتابرا گرفت و گفت ترا که بآستین من نه تو اینکتاب بآستین او نهادی گفت ای عین القضاة بیش از این اسرار بر صحرا منه . جانم فدای خاک پای او باد . چون بگفت که بیش از این اسرار بر صحرا منه من نیز قبول کردم از گفتن این ساعت دست برداشتم و همگی بدو مشغول شدم تا خود کی دیگر بار بفرماید.... (تہمیدات ص ۳۵۳-۳۵۴)

ولی در رؤیای محیی الدین بعکس این رؤیا حضرت ختمی مرتبت (ص) محیی الدین را بنشر و اعلان کتاب «فصوص الحکم» مأمور میسازد و بعضی مطالب کتاب را نیز آنحضرت بمحیی الدین القاء میفرماید . باری محیی الدین گوید :

... انی رایت رسول الله صلی الله علیه و سلم فی مبشرة اریتها فی عشر الاخیر من محرم سنة سبع و عشرين و سعمائة بمحروسة «دمشق» و بیده صلی الله علیه و سلم کتاب فقال لی رسول الله علیه السلام : هذا کتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به الی الناس ینتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ورسوله واولی الامر منا کما امرنا فحقت الامنیة واخلصت النیة وجردت القصد واهتمت الی ابراز هذا الکتاب کما حده لی رسول الله صلی الله علیه و سلم من غیر زیادة و نقصان .... (شرح فصوص الحکم بالی افندی ص ۴-۶) .

و نظایر چنین منامات در کتب صوفیه و غیر صوفیه فراوان بنظر میرسد . از جمله باب سی و هفتم کتاب «فردوس المرشدیه» مقصور بر بیان چنین واقعاتی است .

صفحه (۳) ابرقوه - که آنرا «ابرقو» و «ابرقویه» نیز گویند .

نام خرّه از «یزد» از شمال و مشرق محدود بشهر بابک و از جنوب بیوانات و آباده و از مغرب بکویر و خاک شهرضا مرکز آن نیز موسوم بابرقوه در (۲۰۳۰۰۰) گزی یزد قراء آن (۴۲) و مساحتش (۱۸۰) فرسنگ مربع و عده سکنه شانزده هزار تن است و این کلمه معرب «برکوه» و «ابرکوه» است یعنی ناحیه کوه یا بالای کوه و اهل فارس این ناحیت را درکوه خوانند .... و قدما گاهی ابرقو را از خرّه اصطخر فارس شمرند . و صاحب «حدود العالم»

ابرقوه را «برقوه» آورده است . ( لغت نامه ج ۱ ص ۲۶۹ ) ( فارسنامه ابنالبختی ص ۱۲۴ ) و بگفته نایب‌الصدر در طرائق الحقایق عزیز نسفی در همین ابرقوه در گذشته و در همانجا مدفون شده است . ( ج ۲ ص ۱۵۳ ) و در تقسیمات کشوری فعلی ابرقوه جزو استان فارس محسوب میشود .

**صفحه (۳) شیخ ابو عبدالله خفیف** - ( ترکیب ابو عبدالله خفیف اضافی است با ضافه بنوت که خفیف نام پدر اوست . ) : شیخ الاسلام ابو عبدالله محمد بن خفیف بن اسفکشار یا ( اسفکشار ) ضبی شیرازی . بقول عطار : ... شیخ المشایخ عهد خویش بود و یگانه عالم و در علوم ظاهر و باطن مقتدا و رجوع اهل طریقت در آن وقت بوی بود بینایی عظیم داشت و خاطری بزرگ و احترامی بغایت فضائل او نه چندانست که بر توان شمردن و ذکر او توان کردن و مجتهد بود و در طریقت مذهبی خاص داشت و «خفیفیان» جماعتی‌اند از صوفیه که تولا بدو کنند ( تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۱۰۱- ) .

تألیف بیش از سی کتاب را باو نسبت داده‌اند و از آنجمله بیست کتابش را نام برده‌اند . بقول حمدالله مستوفی در مدت عمری شعری جز این یک بیت نسرود :  
هر کسی با کار خویش و هر کسی با یار خویش

صیرفی بهتر شناسد قیمت دینار خویش

تاریخ وفات او را باختلاف از ( ۳۷۱-هـ ) تا ( ۳۹۱-هـ ) قید کرده‌اند . شرح حال او بتفصیل در «حلیة الاولیاء - ج ۱۰ ص ۳۸۵ و «تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۱۰۱ الی ۱۰۶» و «نفحات الانس ص ۲۲۲-۲۲۴» و «شذالازار ص ۳۸-۴۶» و حواشی مرحوم علامه قزوینی (ره) بر آن» و باجمال در «قشیریہ ص ۲۹» و «طبقات الصوفیه سلمی ۶۲:» و «طبقات الصوفیه خواجه عبدالله ص ۴۵۴» و «کشف‌المحجوب هجویری ص ۱۹۹ و ۳۱۷» آمده‌است . و برای اطلاع از طریقت و حالات و مقامات او مراجعه فرمائید ایضا به :  
«طرائق الحقائق ج ۲ ص ۲۱۳-۲۲۶» .

**صفحه (۳) شیخ سعدالدین حموی** - محمد بن المؤید بن ابی بکر بن ابی‌الحسن بن محمد بن حمویہ متوفی در عید اضحی سال ( ۶۵۰ یا ۶۵۸ ) و مدفون در «بحرآباد» خراسان - سعدالدین حموی شیخ و مرشد عزیز نسفی است و عربی و فارسی و رسائل خود بسیار از او نام میبرد . دو کتاب «سجنال ارواح» و «محبوب الاولیاء» از اوست . بقول قاضی شوشتری در مجالس «مجلس الثقات» ص ۱۰۰ :  
مرموز بسیار از او بجای مانده است .

نسبت «حموی» در دنبال اسم او بهمان «حمویہ» است که نام یکی از اجداد اوست و منسوب به شهر «حما» نیست . شرح حالی از او در «نفحات ص ۳۸۳-۳۸۵» و «مجالس المؤمنین» و «طرائق الحقائق ج ۲ ص ۱۵۳» آمده

است و استطرادا نیز در خلال «معجم الادآب فی مجمع الالقاب ابن الفوطی ص ۴۲۴» ذکری و شرح حالی وارد شده است . و نیز «هدایت» در «ریاض - العارفین» ص ۱۳۴ شرح حال و رباعیات و داستانی از او آورده است از خاندان «حمویه» صوفیان نامدار دیگری نیز اشتهاار یافته‌اند که از آنجمله‌اند :

(۱) صدرالدین محمد بن عمر بن ابی‌الحسن بن محمد بن حمویه ملقب به «شیخ الشیوخ» .

(۲) عمادالدین عمر (پدر سابق الذکر) .

(۳) شیخ الاسلام معین‌الدین ابی عبدالله محمد بن حمویه . (طبقات الاطباء ج ۳ ص ۳۰۹) هدایت در «مجمع الفصحاء» و این الفوطی در «معجم» و از سعدالدین حمویه بعنوان «سعدالدین جوینی نام میبرد (شاید از آنجهت که بحرآباد که مدفن سعدالدین در آنجاست و اکنون بر سر راه قوچان بسزوار است جزو خاک و ولایت جوین بشمار میرفته است .)

و این رباعیات را بدو نسبت میدهد :

گر با غم عشق سازگار آید دل	بر مرکب آرزو سوار آید دل
گردل نبود کجا وطن سازد عشق	ور عشق نباشد بچه کار آید دل
در دل ز فراق خستگیها دارم	در کار ز چرخ بستگیها دارم
با اینهمه غم تو نیز پیمان وفا	مشکن که جز این شکستگیها دارم

(مجمع الفصحاء ج ۱ ص ۲۴۲)

صفحه (۳) دور قمر - این اصطلاح در شعر و نثر فارسی خصوصاً در اشعار مولانا و خواجه و انوری بسیار بچشم میخورد و توضیح مختصر آن اینست که دور قمر دور آخر و یکی از ادوار هفتگانه ستارگان بزعم منجمین قدیم است زیرا که : علمای احکام نجوم برای جهان هفت دور قائلند که مدت هر دور هزار سالست و تعلق یکی از سبعة سیاره دارد و چون هزار سال تمام شود دور سیاره دیگری گردد و از زحل گرفته بترتیب تا بقرص رسد و بعضی گویند مدت هر دور هفت هزار سال است که مجموع چهل و نه هزار سال باشد و چون این ادوار تمام شود قیامت قائم گردد (رساله «شماره هفت و هفت بیکر» آقای دکتر معین ص ۲۲) (بنقل از برهان قاطع و فرهنگ رشیدی) و بقول صاحب «غیاث اللغات» : دور آخر است از جمله ادوار هفت ستارگان و آدم علیه‌السلام در ابتدای دور قمر پیدا شده‌اند (از برهان و سراج اللغات) و مؤلف (یعنی صاحب غیاث) گوید که چون از «آئین اکبری» دریافته میشود که تا امسال که سنه یک هزار و دوصد و چهل و دو هجریست آدم علیه‌السلام را هفت هزار و یکصد و هفتاد سال شمسی گذشته از این معلوم میشود که بالفعل دور قمر نیست بلکه دور زحل باشد و از آن تا حال یکصد و هفتاد سال شمسی گذشته‌اند ..

ظاهراً پیشینیان برای هر دور تأثیرات خاص قائل و چنین معتقد بوده‌اند که : مردم در تحت تدبیر کوکب صاحب دور هستند (التفهیم) - برای توضیح بیشتر رجوع فرمائید به «انسان الکامل نسفی» ص ۱۵۵ و لغات و اصطلاحات مثنوی» ج ۴ ص ۵۸۴ .

صفحه (۴) معانی که من در چهارصد پاره کتاب جمع کرده‌ام ... الخ .. - کویا منسأ آنچه را که «هدایت» در «ریاض العارفین» میگوید که : ... شیخ سعدالدین حموی گفته که هر سری که در چهارصد و چهل کتاب پنهان کرده‌ام عزیز نسفی «کشف الحقایق» اظهار کرده است همین عبارت موجود در متن کشف الحقایق باشد .

صفحه (۴) این کتاب بی اجازه ما اظهار نکند - اخصاء و استتار علم و حکمت از اهلان سنت دیرینه علما و حکماست و در شرق و غرب عالم این سنت منع بوده است . عیسی علیه السلام میفرمود : لا تعلموا الدر علی الخنازیر . در اسلام نیز علاوه بر آنکه اهلیت متعلم معتبر شمرده شده است در بسیاری موارد باخفاء و ستر علوم و حکم توصیه شده است .

ابن عبدربه در عقد الفرید از پیغمبر مدنی الله علیه و سلم روایت نموده است : لا تضعوا الحکمة عند غیر اهلها فظلموها و لا تمنعوا اهلها فظلموهم و در میان شیعه این حدیث سخت مشهور است که :

ان احادیثنا صعب مستصعب لا یجوز الا لاهلها منصرف او علی فرسین او  
امتحن الله قلبه بالایمان . (معانی الاخبار ص ۱۸۸)

و گویا امام شافعی رحمہ الله عند بعض حدیث خود میفرماید :

میگوید :

ساکتم علمی عن ذوی الجهال طاقتی	ولا یجوز الا لاهلها منصرف
فان یسر الله الکریم بغیبی	و صدق اهلها لعلوهم
بشت و دادی و استغنت و داده	والا فمخزون لدی و عذابی
فمن منح الجهال علما اصناف	و من منع السیوح حلالی

امعجم الادب - ص ۱۷۲

و حکمای اسلامی با حدیث و حدیثی در کتاب خود میفرمایند :

میکشیدند شیخ رئیس در مقدمه «اشواق» حدیث میفرماید :

... وانا أعید وصیتی و اکرر التماسی ان عسی ان یسیر علی غیری

(۱) نظر نامر خسته در آن است سهواً خود را در آن

حوکان نریزم ... همین حدیث بوده است .

(الاجزاء - نخ) کل الضن علی من لایوجد فیہ ما اشترطه فی آخر هذه الاشارات.  
(شرح اشارات ص ۱)

و سپس در پایان کتاب شرط خود را چنین بیان میکند :  
.... خاتمة و وصیة : ایها الاخ انی قد مخضت لك فی هذه الاشارات عن  
زبدة الحق و ألقمتك قفی الحكم فی لطائف الكلم ففمنه عن الجاهلین و المبتدلین  
و من لم یرزق الفطنة الوقاده و الدربة و العادة و كان صغاء مع العاغة او كان من  
ملحدة هولاء المتفلسفة و من همجهم .

فان وجدت من تثق بنقاء سریرته و استقامة سیرته بتوقفه عما یتسرع الیه  
الوسواس و بنظره الی الحق بعین الرضا و الصدق فاته ما یسالك منه مدرجا  
مجزاء مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله و عاهده بالله و بأیمان لا مخارج لها  
لیجرى فیما تؤتیه مجراک متأسیابک . فان أذعت هذا العلم او أضعتة فالله بینى و  
بینک و کفی بالله و کیلا . عین القضاة یا شیخ اشراق در پایان رساله «یزدان  
شناخت» (نسخه خطی موجوده در کتابخانه آستان قدس رضوی «ع» شماره  
ردیف ۱۰۷۸/ حکمت و کلام) همین مطلب را بلسانی مؤکد چنین میگوید :

... فصل ششم : بدانکه آنچه خلاصه و لب اسرار حکمت است از مسائل  
علوم طبیعی و الهی برسیل اختصار در این رساله یاد کردیم و از عهد یونانیان  
تا این غایت هیچکس از محققان حکما و راسخان در علم حکمت روا نداشته اند  
که این اسرار بر ملا افکنند و غرض در این تنبیه و تشویق نفس است و پیغمبر  
ما صلی الله علیه و آله و سلم نهی کرده است از اینکه اسرار الهی مکشوف  
گردانید و در سخن حکما آمده است که افشاء سر الربوبیة (کذا و ظاهر کلمه «کفر»  
ساقط شده است) و حکیم بزرگ و فیلسوف الاعظم ارسطاطالیس گفته است که  
حکما واجب چنان کردند که حکمت الهی هرگز مکتوب و مسطور نگردانیدند  
الا که از نفس بنفس شدی اما بشرط آنکه در منفعل استعدادی خاص بودی و  
این اشاعت و اذاعت در میان حکما سخت محظور است خصوصاً بر نامستعدان و  
نا اهلان و شریران .

(یزدان شناخت نسخه خطی کتابخانه آستانه رضویه (ع) صفحه آخر)

(یزدان شناخت نسخه خطی ملکی این بنده که به عین القضاة نسبت داده شده است)  
و رجوع فرمایند بگفته مولانا جلال الدین بلخی بشرحی که در «فیه مافیه»  
آمده است که مولانا نیز بتأکید تمام چنین میفرماید :

.... و وصیت میکنیم یاران را که چون شمارا عروسان معنی در باطن روی  
نماید و اسرار کشف گردد هان و هان تا آنرا باغیار نگوئید و شرح نکنید و این



سخن ما را که میشنوید بهر کس مگویید که (لاتعطوا الحکمة لغير اهلها فتظلموها ولا تمنعوها عن اهلها فتظلموهم) .

(فیه مافیہ - چاپ استاد فروزانفر ص ۷۰)

صفحه (۹) علامت اهل کتاب آنست که هر روز در ذکر ماضی و یاد مستقبل باشند و از وقت بی نصیب و بی بهره بوند و علامت اهل صحبت آنست که هرگز ذکر ماضی و یاد مستقبل نکنند و از وقت برخوردار باشند . باید توجه داشت که «زمان» باعتبار وارد غیبی در نزد صوفیه مسمی بوقت است و چون صوفی مافی همیشه در تحت تصرف وقت و وارد غیبی است بنابراین صوفی اختیار آینده دور یا نزدیک را ندارد و بر این اعتبار است که : صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق . و برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به «کشف المحجوب ص ۲۸۰» و «شرح کانس راز ص ۱۲۳۹» باری عرفا در این باره اقوال فراوان و متنوع دارند و احادیث و مرویاتی از قبیل «لیس عند ربك صباح و لأمساء» و «لی مع الله وقت لا یسعی فیه مدد مقرب و لانی مرسل» را ناظر بر همین تأویلات میدانند .  
اشعاری از قبیل :

عارفانه خوش در این دریا بسین  
حالی با ما حال ما نشین  
حامل عمر عزیزت حال دایم  
ست فردا گفتش شرط طریق  
گرچه هر دو فارغند از راه و سار

بگذر از خوف و رجا با ما نسین  
قصه ماضی و مستقبل مگو  
بگذر از ماضی و مستقبل بمان  
صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق  
صوفی ابن الحال باشد در مثال

و بلسان ساده تر و مستقل تر :

ما فات ماضی و ماسیاتیاتک فاین ؟ هم واعظم الثرمه من العدمه .  
که در شرح چنین اشعاری گفته اند : مدارك ماضی ماضی کردن و وقت گذراندن  
فکر در مستقبل فوت شدن مستقبل و غیره و غیره همگی راجع به تأویلات صوفیه  
عقیده صوفیانه میباشد . مرحوم (دکتر غنی) نحوی حالت و ماضی و مستقبل  
«حال» را نزد صوفیه مورد بحث قرار داده است (بحر در صوفیه ص ۱۰۰)  
الی (۶۹) .

صفحه (۹ و ۸) قبول اسرار و محافظت بار امانت - شده است و اینها در حدیث آمده است

«انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجن والانس فقبلن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا لا یعلم ان الله قد امانت بهما»  
این آیه شریفه در شعر خه احد نیز آمده است که :  
آسمان بار امانت تو است که آسمان را آمانت دادی و زمین را آمانت دادی

صفحه (۹) خذ العلم من افواه الرجال - من کلام حکایه است که در حدیث آمده است

همین مندر است و تمام آن چنین است :

«خذ (یاخذوا) العلم من افواه الرجال فانهم یکتبون أحسن ما یسمعون (مایقرأون - نسخ) و یحفظون أحسن ما یکتبون و یقولون أحسن ما یحفظون»  
صفحه (۱۰) - باشد که روزی جوهری شوند - جوهری بمعنای گوهر فروش و گوهر شناس است و یاء آن یاء نسبت است . شیخ اجل در گلستان فرماید :  
«اعرابی را دیدم در حلقه جوهریان بصره که حکایت همی کرد ... الخ» (گلستان - ص ۹۷) .

صفحه (۱۱) - بدانکه نقل میکنند که رسول (ص) میفرماید که امت ابراهیم ... الخ -  
گرچه همچنان که بعد از چند صفحه دیگر گفته خواهد شد ظاهراً مأخذ «نسفی» در ایراد اینقسمت از مطالب کتاب حاضر همان باشد که «غزالی» در (روضۃ الطالبین) آورده باشد زیرا که گویا ترجمه تحت اللفظ بعضی از اقوال غزالی در قسمتی از مندرجات این فصل کتاب بوضوح بنظر میرسد با اینهمه گمان میرود که افتتاح کتاب (کشف الحقایق) با چنین مطلب و نقل روایت (ستفرق امتی ... الخ ... .) در تحت تأثیر عموم کتب ملل و نحل و بالخصوص با توجه بکتاب (تبصرة العوام) سید مرتضی رازی بوده است و چنین مینماید که نسفی بکتاب مزبور و بالخصوص بمقدمه و مفتوح باب چهارم آن کتاب نظر و توجه مخصوص داشته است و بعلاوه مطلب دیگری که این ادعا را تأیید میکند تعیین شماره متخلفین از بیعت ابی بکر است که در کمتر مرجعی برای آنان رقم و شماره تعیین شده است و تا آنجا که من بنده جستجو کرد فقط رقم (۱۸) را در کتاب تبصرة العوام جست .

همچنین آنچه راجع بلغظ (نواصب) و (روافض) و کیفیت استنباط معنی و تأویل این الفاظ و نحوه تسمیه و مسامی آن ذکر کرده است در تحت تأثیر مستقیم مندرجات همان کتاب میباشد .

(رجوع فرمایند به : تبصرة العوام فی مقالات الانام)

چاپ مرحوم عباس اقبال ص ۲۸ الی ۳۵)

صفحه (۱۱) - ستفرق امتی علی ثلثة و سبعین فرقة : گمان نزدیک بیقین میرود که ذکر ارقام اعداد (۷۱) و (۷۲) و (۷۳) در متن حدیث بی شك برای افاده تعدد و تكثر فرق است و بیان شدت اختلاف و تفرقه میان امت لاغیر و مطلقاً اراده مفهوم و معدود حقیقی و واقعی این اعداد نشده است و این رسمی مستمر و متبع بوده و هست که بعضی از اعداد و بالخصوص اعداد (شش) و (هفت) و عقود آنها یعنی (شست و هفتاد و شصت و هفتصد و هفتصد و هشتاد) را برای افاده تكثر و مبالغه در تعدد بکار میبرده و هم اکنون نیز در محاوره و مکاتبه آنرا بهمین منظور بکار میبرند و در بیان کثرت برای موضوعی بیکی از این اعداد تلفظ و تمسک میکنند بدون اینکه واقعاً بمعنای تعدد توجه و نظری باشد و این استعمال در قرآن

مجید و روایات و احادیث فراوان آمده است . برای اطلاع از توضیح مفصل و مستدل این مطلب لطفاً مراجعه فرمایند بمقاله این ضعیف تحت عنوان «نظری بعدد ۷۳ در حدیث تفرقه» مندرج در شماره ۵ مجله یغما (سال ۱۷) صفحه (۱۱) - شیخ ابو جعفر طوسی - فقیه اصولی و متکلم بزرگ شیعه اثناعشریه شیخ اجل ابو جعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی قدس الله سره العزیز متولد در رمضان سال سیصد و هشتاد و پنج و متوفی در محرم سال چهارصد و شصت . مدفون در نجف اشرف نه در نزد شیعه ملقب و معروف به «شیخ الطائفة» است و هر گاه فقهاء بنحو اطلاق «شیخ» ذکر کنند مرادشان هموست . رفعت مقام منیع آن بزرگوار بیش از آنست که در این مختصر گنجد . دو کتاب از کتب اربعه حدیث شیعه یعنی «تهذیب الاحکام» و «استبصار» و کتاب های «خلاف» و «مبسوط» و «نهایه» در فقه و تفسیر «تبیان» و بیش از چهل کتاب دیگر از تألیفات اوست .

شیخ الطائفة را مؤسس حوزه علمیه نجف می‌شمارند زیرا پس از فتنه «باسیری» از بغداد بنجف مشرف شد (سال ۵۵۸-۵۵۹ هـ) و در آخر رحلت اقامت افکند و بتدریس پرداخت و از آن پس نجف اشرف بعنوان حوزه علمیه مستقل شناخته شد .

صفحه (۱۱) - ابو حنیفه - امام ابو حنیفه نعمان بن ثابت بن زوطی بن ماض کوفی کاتبی الاصل معروف بامام اعظم متولد سنه (۸۰) و متوفی در سال (۱۵۰) یکی از ائمه اربعه اهل سنت و جماعت که مذهب «حنفی» بدو منسوبست . امام اعظم متکلم «قیاس» در فقه اسلام است از جمله تألیفات او یکی «التقدا الاکبر» است که در آن از اصول عقاید بحث فرموده است . امام اعظم در بغداد مدفونست .

صفحه (۱۱) - شافعی - امام ابو عبدالله محمد بن ادریس بن عثمان بن شافع بن السائب القرشی المطلبی متولد در سال (۱۵۰) و متوفی در آخر رحلت سال (۲۰۴) مدفون در گورستان «قرافه» بدمشق فقیه بزرگوار اسلام و یکی از ائمه اربعه اهل سنت و مؤسس مذهب شافعی . شهرت و عظمت امام اعظم و امام شافعی رضوان الله تعالی علیهما نویسنده را از هر توضیح و اطمینانی در باره ایشان منصرف میسازد . از جمله تألیفات امام شافعی یکی کتاب «الاسئله» و در باره امام شافعی است که اولی در اصول فقه و دومی در فقه مابین شافعیان و حنفیان است .

صفحه (۱۲) ابو منصور ماتریدی - محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن ابی بکر بدی دلفی - امام اثناعشریه متکلم بزرگ حنفیه و صاحب کتاب «الکافی» که در اسلام از شیخ ابی جعفر و او در میان حنفیان جایست که اشهار و عظمت امام اثناعشریه را در میان شافعیان .

از کتب اوست : «بوحید» «مفالات» «اوهام المعترله» «شرح التقدا الاکبر»

ابی حنیفہ» و «تأویلات القرآن» .

ماتریدی در سال (۳۳۳-۴) در گذشت و در سمرقند بخاک سپرده شد .  
و «ماترید» محله ایست در سمرقند که صاحب ترجمہ بدان منسوب است .  
از «ظہر الاسلام ج ۱ ص ۲۶۵» «الجواهر المزیئۃ ج ۲ ص ۱۳۰» و  
«تاج التراجم ص ۵۸»

صفحہ (۱۲) - اہل تشبیہ - کسانی کہ خدایتعالی را بمخلوقات تشبیہ کردند و اورا  
مانند محدثات دانستند . این فرقہ مشبہہ خدای بی مثل و مانند را تشبیہ کنند  
بہ آدمی و گویند صورتی دارد زیبا و دلربا ہر کس اورا بیند ہمہ عمر حیران  
ماند . (ہفتاد و سہ ملت : ۳۹) .

واصحاب ابی عبداللہ محمد بن کرام براین عقیدہ اند کہ محسمہ و مشبہہ اند  
واصول این فرقہ شش اند : عابدیہ - ثنویہ - رازیہ - اسحاقیہ - واحدیہ -  
ہیصمیہ (در بعضی مأخذ بجای رازیہ و ثنویہ - زرونیہ و نونید آمدہ است .)  
صفحہ (۱۲) - اہل تعطیل - گویند کہ عالم ہمیشہ بودہ است و خواہد بود و ہر گز  
نباشد کہ نباشد خانہ ایست عالم بی خانہ خدای مشمر و معطل است . (ہفتاد و سہ  
ملت ص ۲۲) .

..... بدان کہ قومی باشند کہ ایشانرا معطلہ خوانند و اعتقاد ایشان ضد  
اعتقاد مشبہہ باشد . گویند شاید صفت کردن وی بچیزی کہ آن مخلوقی بود  
موجود نشاید گفت کہ باریتعالی شیئی هست یا موجود یا حی یا قادر یا عالم یا  
سمیع یا بصیر و امثال این و در قرآن توقف کنیم نگوئیم مخلوق است و غیر  
مخلوق و اینرا از ملاحظہ گرفتہ اند . (تبصرۃ العوام)  
..... و ان من المعطلۃ قوما جعلوا فعل اللہ تعالی خالیاً عن الحکمۃ و  
والمصلحۃ ... (شرح ہدایہ ملاصدرا ص ۲۴۴) .

صفحہ (۱۲) - اہل قدر - اقوال عامہ متکلمین دربارہ اینکہ «قدریہ» یا «اہل قدر» کیانند  
مضطرب است بعضی اہل قدر را بمثبتین قضا و قدر و برخی اہل قدر را بہ  
نافین قضا و قدر اطلاق میکنند . اشاعرہ معتزلہ را و معتزلہ اشاعرہ را قدری  
میخوانند بدین توضیح کہ چون معتزلہ نفی قدر و اثبات حریت ارادہ و اختیار  
را میکنند و افعال عباد را بقدرت و مخلوق عبد می شمارند لذا بزعم اشاعرہ  
ایشان قدریند . و باز از طرفی چون اشاعرہ مثبت قدر و قضایند لذا معتزلہ  
ایشان را قدری میدانند و اینک برخی از اقوال ہر دستہ را (کہ دیگری را قدری  
میداند) میآورد :

غزالی در «اربعین» گوید :

اہل القدر - أنکروا قضاء اللہ و رأوا الخیر والشر من انفسہم ارادوا  
بذلك تنزیہ اللہ عن الظلم و فعل القبیح و لکنہم ضلوا اذ نسبوا العجز الی اللہ تعالی

فی ضمن ذلك ولم يدروا . (اربعین ص ۱۰)  
 هم الذین یزعمون أن کل عبد خالق لفعله و لا یرون الکفر والمعاصی بتقدیر  
 الله . گویند سررشته اختیار بدست ماست طاعت و معصیت و خیر و شر فعل  
 بندگانت نه بقضاست و نه بقدر و نه بخواست کسی دیگر ارادت و مشیت و  
 خواست حق جل جلاله با کار ما کاری ندارد . (هفتاد و سه ملت صفحه ۱۹)  
 اما «صاحب بن عباد» که معتزلی است درباره قدریه میگوید :

«... و زعمت المجبرة القدرية : أن الله یريد الظلم والفساد و یحب الکفر  
 والعدوان و یشاء ان یشرك به و لا یعبده و یرضی أن یجحد و یسب و یشتم و قالت  
 «العدلیه» بل الله لا یرضی الا الصلاح و لا یرید الا الاستقامة والسداد . (کتاب الابانہ  
 عن مذهب اهل العدل - تألیف صاحب بن عباد ص ۱۷) و در این کتاب و کتاب  
 (تذکره) صاحب بن عباد مستمرا از (اشاعره) تعبیر به (قدریه) یا (مجبره)  
 میکند . ظاهراً یکی از عللی که هر دو سبب می کند دیگری را قدری معرفی  
 کند آنست که خویش را مشمول روایاتی که در ذم اهل قدر و قدریه آمده  
 است نمیداند و آن روایات را منصرف بمخالفین خود می بیند .

همچنان که در سطور پیشین گذشت از آنجا که قاعده با اصل دوم از  
 اصول و قواعد اعتزال قول بعذر و قدر است بدین توجیه که افعال عباد را  
 بقدرت عبد و مخلوق عبد میدانند و میگویند که خطاب بنعلی که مفسور عبد  
 نباشد امرأ یا نهیاً و فعلاً یا ترکاً قبیح است و از آنجا که دعای اشهرستانی  
 بیست فرقه از مجموع بیست و دو فرقه معتزله بدین معنی قدری مذهب هستند  
 اینست که اشاعره اطلاق «قدریه» را منصرف بمعترله میدانند و «قدری» را  
 بمنزله «فعل اخیر» برای معتزله می شمارند و سرخاً قدریه (یا معتزله قدری)  
 را تکفیر میکنند و آنانرا «ثنوید» می شمارند چرا که بر عم اشاعره قدریه برای  
 اعمال خود دو خالق (دومبدء خیر و شر) قائلند (همچنانکه مجوس سزدان  
 و اهرمن معتقدند) و بقدرت الهی در اینباره اعتقادی ندارند بدسجته اشاعره  
 معتزله را کافر و مرتد می شمارند و «عبد القاهر بغدادی» صاحب این مذهب  
 بیان میکند و کار را بدانجا می کشد که میگوید : «... هر کس که در این  
 قول اینان شک کند کافر است و در کافر بودن کسی که در این مذهب است  
 اهل اهواء) شک کند میان اصحاب ما خلاف است و ما قائلیم ان الله یقدر  
 میباشیم ...» (ترجمه از : اصول الدین بغدادی ص ۳۳ و ۳۴)

(۱) از جمله این روایت : لکل آمد مجوس و مجوس اهل الدن یقولون  
 لا قدر من مات منهم فلا تشهدوا جنازته . و این روایت : القدریه مجوس هذه الامه  
 ان مرضوا فلا تمودوهم و ان ماتوا فلا تشهدوهم (سنن ابی داود ج ۱ ص ۲۲۲)

بیان این معنی در اینجا لازم است که مأخذ اقوال «نسفی» در این باب هم چنانکه خود او اشاره میکند گفته غزالی است. نویسنده این سطور برای یافتن اصل قول «غزالی» به بسیاری از مظان آن مراجعه کردم و گرچه کلیات این قول در همه کتب کلام و تفصیل آن در «احیاء العلوم» و سایر کتب غزالی و در همه کتب اعتقادات و کلام بشرح و بسط آمده است اما اصل گفته غزالی را که نوشته نسفی ترجمه گونه از آن است نیافتم مگر پس از فحص فراوان که بحمدالله تعالی در «روضه الطالبین و عمدة السالکین» ص ۱۵۷ بدان دست یافتیم. صفحه ۱۲ (صدیق) - لقب جناب ابی بکر رضی الله عنه اولین خلیفه از خلفای راشدین است و بعضی گفته اند که ابی بکر در جاهلیت نیز بدین لقب مشهور بود چرا که هرگاه کفالت پرداخت دیه را بعهده میگرفت قرشیان بخونخواهان میگفتند «صدقوه» یعنی گفته او را بپذیرید. (الریاض النضرة فی مناقب العشرة - ج ۱ ص ۶۶ و ۶۷) و ایضاً رجوع کنید به احادیث منتهی ص ۲۷.

صفحه (۱۲) - فاروق - لقب جناب «عمر بن الخطاب» لانه فرق بین الحق والباطل او اظهر الاسلام بمكة ففرق بين الايمان والكفر. (قاموس المحيط - «فرق») و مؤلف «الریاض النضرة فی مناقب العشرة» نظیر قصه ای که بمناسبت تلقیب جناب ابی بکر آورده است برای جناب عمر نیز نقل کرده است. (ج ۱ ص ۲۴۶). ابن اثیر در «اسد الغابه» میگوید:

«..... قال قلت لعائشة من سمى العمر الفاروق؟ قالت النبي (ص) قال: ان الله جعل الحق على لسان عمر و قلبه و هو الفاروق فرق الله به بين الحق و الباطل و قال ابن شهاب: بلغنا ان اهل الكتاب كانوا اول من قال لعمر «الفاروق».....» (اسد الغابة ج ۴ ص ۵۷).

صفحه (۱۳) عقیدت صحابه آنست که خدا یکیست.... الخ - آنچه نسفی در این باره میگوید همان نصوص اعتقادات اهل سنت و جماعت بر مبنی عقیده اشاعره میباشد و بیشک بمتن «عقائد النسفیة» شیخ نجم الدین ابی حفص عمر بن محمد النسفی متوفی (۵۳۷) توجه داشته است زیرا آنچه را که تا پایان این فصل میگوید ترجمه مانندی است از کتاب مزبور.

صفحه (۱۳) - صفات، و صفات او عین ذات او و غیر ذات او نیست - یعنی ذات حق تعالی مرکب نیست از ذات و صفات و غیر ذات او نیست تا با فرض قدم صفات تعدد قدماء لازم آید.

→ و روایات متعدد دیگری که در لحن قدریه آمده است. (رجوع فرمائید به صحیح

ترمذی ج ۳ ص ۲۰-۲۲)

(۱) مراد از «اهل کتاب» یهود میباشند.



برای توضیح بیشتر این قسمت رجوع شود به بحث عالمانه مختصری که استاد همائی در پاورقی ص ۲۶-۲۷ کتاب مصباح الهدایة نموده‌اند .  
 صفحه (۱۳) - و او دیدنی است بچشم سر و دیدار او در دنیا جایز است ... الخ - مسئله «رؤیت» حق تعالی جل شأنه از جمله امهات مسائل کلام و از مباحث مورد اختلاف فرق اسلام است . اجمال مطلب آنکه «اشاعره» بجواز و امکان رؤیت حقتعالی در همین دنیا و وقوع آن حتماً در آخرت معتقدند و «معتزله» بجواز رؤیت در آخرت فقط و «شیعه» باستحاله رؤیت مطلقاً در دنیا و آخرت اعتقاد دارند .

مؤلف با آنکه بتصریح خود عقاید اهل سنت را برطبق اقوال امام ابی منصور ماتریدی حنفی (متوفی در ۳۳۳هـ) و حجة الاسلام غزالی شافعی (متوفی در ۵۰۵) بیان میکند ولی گمان میرود که عبارت او : «..... و او دیدنی است بچشم سر و دیدار او در دنیا جایز است و در آخرت اهل بهشت را هر آینه خواهد بود .....» براساس اقوال امام الحرمین جوینی و ابی اسحق اسفراینی ادا شده و ظاهراً عبارت او ترجمه گویید است از متن کتاب «العقائد» شیخ نجم‌الدین ابی حفص عمر بن محمد نسبی (متوفی ۵۳۷هـ) معروف بعناد سنی و مأخوذ است از گفته او که در این باره میگوید :

«..... و رؤیة الله تعالی جائزة فی العقل و احید بالنسبة و رد الدلیل السبعی بايجاب رؤیة الله تعالی فی دار الآخرة فیری لافی مکان و لاعلی جهة و مقابله و اتصال شعاع و ثبوت مسافة بین الرائی و بین الله تعالی .....» (ص ۱۰۹)  
 و البته توجه خواهد داشت که میان حواشی و امکان رؤیت حقتعالی در دنیا و وقوع آن فرق بسیار است و بسیاری از بزرگان اشاعره بدین عقیده اند که حقتعالی در دار دنیا و بچشم سر دیدنی باشد من در نداده‌اند .  
 از جمله «غزالی» بصراحت و بی هیچ ابهام و تعقیدی معتقد است که رؤیت حق تعالی در این دنیا بچشم سر ممکن و با حائز نسبت به الله تعالی میگوید :

«الاصد التاسع : العلم بأن الله تعالی مع له فیه منزهة عن العیون و البصائر مقدسة عن الجهات و الاقطار مرئی بالاعین و الابصار فی الدار الآخرة و فی قوله تعالی «وجود یومئذ ناظره الی ربها یأولون» و فی قوله تعالی «لن یروا فیها» و قوله غزوی حال الامر که الامکان و هو یبصر الله تعالی فی الدار الآخرة و فی قوله تعالی «لن یرائی»

(احیاء العلوم ج ۱ کتاب قواعد العقائد ص ۱۱۳)

یعنی اجمال فهم دانستن آنست که با آنکه با تعالی منزه است از آنست که صورت و مقدار داشته باشد و مقدس از آنست که در جهتی از جهات واقع شود و باقطری



و حجمی بدو تعلق گیرد با اینهمه او در دار آخرت بچشم سر و بچشم دل دیدنی است بدلیل گفته خود باریتعالی که «وجوه یومئذ ناظرة الی ربها ناظرة» (آیه ۲۲ سوره ۷۵ - قیامة) و او درد دنیا دیده نمیشود بدلیل گفته او عزوجل که «لاتدرکه الابصار و هویدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر.» (آیه ۱۰۳ سوره ۶ - انعام) . و هم چنین بمقتضای آنچه در خطاب بموسی علیه السلام فرموده است که «لن ترانی» (آیه ۱۴۳ سوره ۷ اعراف) .

ابومنصور ماتریدی نیز در شرح کتاب (الفقه الاکبر) ابی حنیفه (که تنها کتابی از او بود که در دسترس حقیر قرار گرفت) اشاره یا تصریحی براینکه بمقتضای عقاید «اشاعره ماتریدی» حقتعالی در این دنیا بچشم سر دیدنی است نمی نماید .

اما معتزله صریحاً نفی رؤیت را در دنیا اثبات مینمایند و رؤیت در آخرت را نیز با چشم سر نمی دانند .

صاحب بن عباد در کتاب «تذکرة» میگوید :

«.... و لیس یصح علی الله تعالی درک الابصار لا لانه حجینا عن رؤیته بل لانه عزاسمه فی ذاته غیر مرئی کما انه فی ذاته غیر مشوم و لامذوق و لاملوس و لامسموع و لورئی بالابصار لکان جسماً او هیئة جسم کما انه لوسمع بالاذان لکان کلاماً او صوتاً او شم بالانف لکان رائحة او ذیق بالافواه لکان طعماً کما قال تعالی لموسی (ع) لن ترانی و کما قال «لاتدرکه الابصار» .  
ولوجاز أن تدرکه الابصار فی الدنيا او تدرکه فی الاخرة لجاز فی قوله تعالی «لاتأخذه سنة و لانوم» و فی قوله تعالی «لم یکن له شریک» أن یكون فی الدنيا دون الاخرة.....» (التذکرة ص ۸۹-۹۰) .

یعنی اینکه خدای را چشمها درمی یابد درست نیست نه بدانجهت که حق تعالی ما را از دیدار خویش محجوب ساخته است بلکه بدانجهت که حقتعالی و تقدس بخودی خود و در ذات خویش غیر مرئی و نادیدنی است همچنانکه نمیتوان او را بوئید یا چشید یا لمس کرد و یا شنید زیرا که اگر با چشم دیده میشد جسم بود و هیئت جسمانی داشت همچنانکه اگر او را با گوشها میشد که شنید او سخنی یا آوایی بود یا اگر میشد که او را باینی بوئید او بوی بود یا اگر با دهانها چشیده میشد او مزه داشت . از اینست که خود جل شأنه بموسی گفت :

هرگز مرا نخواهی دید . و نیز اگر روا بود که او درد دنیا بچشم درک شود یا در آخرت چشمی او را درک کند روا باشد که عقیده مند شویم براینکه گفته خدایتعالی که «لاتأخذه سنة و لانوم» و گفته او «لم یکن له شریک» فقط راجع بدنیا است و ناظر بآخرت نیست .

همچنین صاحب در «ابانہ» بصراحت درباره نفی رؤیت میگوید که :  
 «..... و زعمت المشبهة أن الله تعالى يدرك بالابصار وقالت الموحدة أن الله لا يدرك بالابصار اذ لو كان مرئياً لكانت راء ونحن اصحاب البصر اذ ليس ببعيد فيقرب و لا بجسم فيحتجب و لا بعرض فيستكن و لا بصغير فيكبر و لا برفیق فيكتف و لو جاز أن يراه لجاز أن يلمس و قد قال تعالى « لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير » و كل ما نفاه عن نفسه و أثبتناه ذم له ألا ترى انه قال : « لا تأخذه سنة و لا نوم » و قال تعالى « ان الله لا يظلم الناس شيئا » و قال تعالى « ولم يكن له كفوا احد » و قال تعالى « ما اتخذ صاحبة و اولادا » فلو جاز ان يدرك بالابصار في دار دون دار لجاز ان تأخذه سنة في دار دون دار ..... فان احتجوا بقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » فيل ليس لكم في ظاهرها حجة لان الوحد لا يرى به ..... و تأويلها مافسرهما علي (ع) و ابن عباس (رض) و غيره من المفسرين ان معناها : ناظرة الى ثواب ربها كما يقول الناظر انما انظر الى الله و اليك و كما قال الشاعر :

انى اليك لما وعدت لناظر  
 نظير النظر الى الغنى المور

وقد دلنا اليه قوله تعالى لموسى عليه السلام « انى يرانى و لكن انظر الى الجبل » و انما سأله موسى (ع) ذلك عن قومدا لا سمعوا تعالى يقول : « و اذ قلتم يا موسى لمن يؤمن لك حتى ترى الله جهرة ... الى قوله و انتم تطرون » و قال عز و جل و احسر موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا - الى قول - ما فعل السهواء ما - يعنى سوائهم الرؤية و الحديث السروى :

انكم ترون ربكم كما ترون القمر

خير و احد و قد اجمع العلماء على انه لا يوجد العلم به و هو من اسد ضعف و لو صح لكان تاويله سابقا و معنى ترون ربكم اى تعلمون الله فى الله استدلالا و هو يعلم فى الآخرة سروره كما يحسن منطرون الى العلم بكون الله و الرؤية بمعنى العلم كثير فى القرآن و اللغة قال الله تعالى لست اعلم شيئا من ربك بعدا و النبى (ص) لم ير عادا و ما فعل الله و انما علمه كذاك قوله عز و جل « الم تر كيف فعل ربك باصحاب القبيل » (الابانہ ج ۳ ص ۱۵)

ترجمه قسمت اخير گنثار «صاحب» در (الابانہ ج ۳ ص ۱۵) :  
 ربكم چنينست :

و حديث روايت شده از پيغمبر كه : « انى يرانى » و انى وجودى جو هستى  
 همچنانكه ماد را مى بينيد » خير و احد است و علماء و انكه خبر و احد موحدين  
 علم نميگردد اجماع کرده اند مضاف بر آنكه در اسناد و سلسله سند امروايت سز  
 «ضعفى» موجود است و بفرس آنكه انى حدوث حدث «محقق» باشد

تأویل آن روا و آسانست و معنی «تروں ربکم» اینست که شما خداوند تعالی را در دنیا باستدلال خواهید دانست و خواهید شناخت و او در آخرت بناچار دانسته خواهد شد همچنانکه ما ناچاریم که بوجود ماه عالم باشیم و آنرا بشناسیم و «دیدن» بمعنی «دانستن» در قرآن و لغت فراوان آمده است . خداوند تعالی به پیامبرش میفرماید : «آیا ندیدی که خدای تو با قوم عاد چه کرد» و روشن است که پیغمبر (ص) قوم عاد را ندیده بود و ندیده بود که بر سر آنان چه آمده است بلکه فقط آنرا میدانست و همچنینست گفته حقتعالی «آیا ندیدی پروردگارت با «اصحاب فیل» چه کرد» .

اما اشاعره همچنانکه سابقا باجمال بیان شد اثبات رویت را مینمایند و دلایل عقلی و نقلی بسیار برصحت مدعای خود اقامه میکنند از جمله اینکه : «هرموجوی که باشد صحیح باشد که مرئی شود و مصحح رویت وجود است و باریتعالی موجود است هرآینه رویت حضرتش صحیح باشد و شرع بآن ورود یافته که مؤمنان در آخرت بکرامت رویت حق مشرف شوند .»

(ترجمه ملل و نحل شهرستانی ص ۱۱۵) .

طرفه آنکه آیه شریفه «لن ترانی» در نظر بعضی از اشاعره اقوی دلیل است بر جواز رویت حقتعالی در این دنیا و میگویند چنانچه موسی که پیغمبر و معصوم بود علم قطعی بجواز رویت نمی داشت بیان چنین ادعا و تقدیم این تمنا از طرف او عبث و بیهوده و مؤدی بجهل بود .

باعتماد شیعه و اکثر معتزله آیاتی چون :

«وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» و

«کلا انهم یومئذ عن ربهم لمحجوبون» و

«للذین احسنوا الحسنی و زیادة» و روایاتی چون :

تروں ربکم عیانا کما تروں القمر لیلۃ البدر لاتضارون فی رویتہ

و اللیهم انی اسألك لذۃ النظر الی وجهك والشوق الی لقائك را از متشابهات

ومؤولات می شمارند و بکلی نفی رویت بحواس ظاهر و چشم را در دارین

مینمایند و رویت را منصرف و متوجه بقلب و حقیقت و ایمان و امثال آن

میدانند همچنانکه علی علیه السلام در پاسخ «ذعلب یمانی» گفت که : «افأعبد

مالا أرى لم تدركه العیون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان ...»

(نهج البلاغه ج ۲ ص ۱۲۰ و اصول کافی ج ۱ ص ۹۷) و امام جعفر صادق (ع)

گفت که :

«لم أكن لأعبد ربالم أره قیل و کیف رأیته ؟ وهو الذی لاتدركه الابصار

قال لم تراه الابصار بمشاهدة العیان ولكن راته القلوب بحقائق الايمان لا يدرك

بالحواس ولا يقاس بالناس.» «روضۃ الطالبین غزالی ص ۱۵۶) (اصول کافی ج ۱)

و عبارت منسوب بسیدالشهدا (ع) که :

«عمیت عین لا تراك الغیرك من الظهور مالیس لك حتی یكون هو المظهر لك؟» یا : «اللهم اجعلنی أخشاك كانی أراك» و غیره نیز منحرف بهمین معانی و تأویلاتست .

اما صوفیه که در مسائل ملاك دیگری دارند و مقیاس شان در ایندهدالیه یا مقیاس فقها و متکلمان جداست در مسأله رؤیت نیز عقاید خاصی دارند و بعضی از آنان خود بچشم خویش خدای را در صورت زیبا پسر امردی مشاهده کرده است! و از جمله مسائل این مطلب یکی هم آنست که بعضی از اشاعره معتقدند که رسول اکرم در شب معراج با چشم سر بفیض رؤیت حق سبحانه تعالی نائل شده است و مستند ایشان در این اعتقاد آیاتی چند از سوره مبارکه «والنجم» است که : «ما کذب الفؤاد ما رأی و لقد رآه نزلآ اخری عند سدرة المنتهی افتتاره به علی ما یری مازاغ البصر و ما طغی» .

که مبطلین رؤیت نیز برای ابطال رؤیت بهمین آیات هم دست دراز کرده اند . نظامی گنجوی شاعر بزرگ ما نیز چنین اعتقادی داشته است که در وصف معراج در «مخزن الاسرار» میگوید :

دید بچشمی که خیالش نبود  
گر عرض و جوهر از آنسوتر است  
دست خدا را و خدا دیدنی است  
کوری آنکس که ندیده بگفت  
بلکه بدین چشم سر این چشم سر  
رفتن آن راه زمانی نبود  
از جهت بی جهتی راه یافت  
(مخزن الاسرار ص ۱۸-۱۹)

آیت نوری که زوالش نبود  
دیدن او بی عرض و جوهر است  
مطلق از آنجا که پسندیدنیست  
دیدنش از دیده نباید نهفت  
دید پیمبر نه بچشمی دگر  
دیدن آن پرده مکانی نبود  
هر که در آن پرده نظر گاه یافت

باری بحث درباره «رؤیت» بحثی نیست که بطور عرضی و استطرادی و بنحو اختصار مورد مطالعه قرار گیرد . علاوه بر آنکه در کتب کلام و عقائد ابواب مستقلی برای آن گشوده اند برخی از بزرگان کتبهای خدا گانه نیز در این باره تالیف کرده اند از جمله «ابن بکر بهتم» متوفی ۵۵۸ هـ . قاسم بن سلیمان بن ابراهیم و علامه معاصر مرحوم سید عبدالحسن شرف الدین در شرح «الکافی» و برای اطلاع از اقوال مختلف درباره رؤیت و جوهر و نور در

الایانة ابن الحسن الشعری ص ۱۰-۱۹

الاعتقاد سبکی ص ۵۵-۵۳

الانصاف باقلان ص ۱۵۶-۱۷۱

اصول الدین بغدادی ص ۹۱-۱۰۲

نهایة الاقدام شهرستانی ۳۵۶-۳۷۰

التوحید صدوق ص ۶۳-۷۵

و کتب صاحب بن عباد و سید مرتضی علم الهدی (رض) که قسمتهائی از آن قبلاً نقل شد.

صفحه (۱۳) - و کلام او قدیم است - یکی از اصول عقاید «اشاعره اهل سنت» اعتقاد بقدم قرآن و عدم حدوث و مخلوقیت آنست و اجمال این عقیده چنینست که: کلام حق تعالی صفت ازلی حضرت باری است و مخلوق و محدث نیست (یعنی هم چنانکه حق تعالی تا بوده حی و قادر و عالم و سمیع و بحیر بوده متکلم نیز بوده و خواهد بود) اما معتزله قرآن را مخلوق و محدث میدانند و هر یک از فریقین نیز آیات چندی از کلام الله مجید را دلیل و شاهد صحت اعتقاد خود و بطلان اعتقاد طرف میاورند این مسئله که از امهات مسائل کلامی اشاعره و معتزله و دیگر فرق متفرعه از ایندو فرقه است بخصوص در نیمه قرن دوم تا نیمه قرن سوم بسیار مورد توجه مسلمین قرار گرفت و خلقی کثیر به بحث درباره آن پرداختند و باصطلاح مدتها «مسئله روز» میبود و سرهای بسیار بر سر آن بیاد رفت تا بجائی که در کتب تاریخ و کلام از این مسئله بمسئله «محنت» و «فتنه» تعبیر میشود و مراد متکلمین از مسئله «خلق» نیز همین مسئله است.

برخی از صاحب نظران احتمال داده اند که عقیده بقدم و عدم مخلوقیت قرآن متأثر و مشرب از اعتقاد مسیحیان بقدم «کلمة الله»<sup>۱</sup> است یعنی هم چنانکه نصاری حضرت مسیح را بعنوان «کلمة الله» یا «کلمه» قدیم و ازلی و یکی از اقانیم ثلثه می شناسد اشاعره نیز در تحت تأثیر این عقیده قرار گرفته و قرآن را که کلام خداست نیز قدیم و ازلی و غیر مخلوق می شمارند (رجوع فرمائید به «الابانة عن مذهب اهل العدل» تألیف صاحب بن عباد ص ۱۵)

این نکته شایسته تصریح است که اشاعره که قرآن را قدیم میدانند معانی را قدیم میدانند و الفاظ را حادث و معتزله که برخلاف ایشان معتقدند قرآن را لفظاً و معنی محدث میدانند و در این میان «حنابله» طرفه قولی و غریب اعتقادی دارند که میگویند قرآن مجید لفظاً و معنی ازلی و قدیم و غیر-مخلوقست.

برای استحضار بر اقوال تفصیلی و مشروح راجع بقدم یا حدوث و مخلوقیت قرآن بکتب کلامی و اعتقادات هر یک از فریقین رجوع فرمائید و

(۱) «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» آیه ۱ و آیت های تالیه آن در انجیل یوحنا.

از جمله به :

«الانصاف» قاضی ابوبکر باقلانی (اشعری) صفحہ ۶۱  
 «الابانۃ» امام ابی الحسن اشعری پیشوای اشاعرہ صفحہ ۱۹  
 «الارشاد» امام الحرمین جوینی (اشعری) صفحہ ۱۰۲  
 «شریعہ» ابی بکر آجری (اشعری) صفحہ ۷۵  
 «اصول الدین» عبدالقاهر بغدادی (اشعری) صفحہ ۱۰۶  
 «الفصل» ابن حزم (ظاہری) ج ۲ صفحہ ۶  
 «نہایۃ الاقدام» شہرستانی (اشعری) صفحہ ۲۶۸  
 «الاسماء والحفیات» ابی بکر بیہقی (اشعری) صفحہ ۱۸۱  
 «الاعتقاد» ابی بکر بیہقی (اشعری) صفحہ ۳۳  
 «مجموعۃ فی علم الکلام» سید مرتضی علم الہدی (معتزلی) صفحہ ۱  
 «الابانۃ عن مذهب اہل العدل» صاحب بن عباد (معتزلی) صفحہ ۱۵  
 «نہج المسترشدین» علامہ حلی (قدہ) نسخہ خطی  
 و بالآخرہ بکتاب عظیم و مفصل «المغنی فی ابواب العدل والتوحید» ابی  
 عبدالجبار معتزلی (متوفی ۲۱۵ھ) کہ تمامی مجلد ہفتہ آن صرف بحث در بارہ  
 اینمطلبست .

صفحہ (۱۴) - مگر ہشتادہ کس از صحابہ کہ با ابوبکر بیعت نکردند : همچنانکہ بالا بیرون  
 اشارہ شد در ہیچیک از مآخذ و مراجعی کہ در دسترس بود ذکر ہیچیک از تعیین  
 عدد متخلفین از بیعت ابی بکر بمیان نیامدہ است و در ہیچیک از انہا در شمارہ  
 معینی متخلفین را محصور نکردند مگر سید مرتضی بن داعی و از ہی در کتاب  
 (تبحرۃ العوام) و اوست کہ ابتدا بطور ارسال مسلم و سپس مسلمانان  
 «ابن قتیبہ» این عدد را محصور در ہجده دانستہ و چنین میگوید :  
 «وجہ دیگر آنکہ مسلمست کہ این حدیث یعنی حدیث ادیحامی کالمجوم  
 بایہم اقتدیتم اہتدیتم) درستست و نہ عامست . چرا مسلمت کہ در ان امر المؤمنین  
 علی را خواهد و آنقوم از صحابہ کہ بر ابوبکر بیعت نکردند ہرگز نہ بودند  
 مهاجر و انصار مثل :

امیر المؤمنین علی و ابودر و سلمان و عمار و عتبہ بن مسعود و  
 العاص و ابوریدۃ الاسلامی و ابی بن کعب و خدیجہ بن خویلد و  
 ابوالہیثم بن التیہان و سہل بن حنیف و عثمان بن عفیف و امیہ بن انصاری و  
 جابر بن عبداللہ انصاری و حدیقہ بن الیمان و سعید بن عبادہ و قیس بن سعد و عبداللہ  
 بن العباس و باتفاق امت اینہا از بفاق دور بودند پس ہر کہ اولاً مسلمانان  
 و گوید ابوبکر نہ امام بود نہ یافتہ باشد .

اگر گویند مسلم نیست که این صحابه کبار بیعت نکردند بلکه جمله صحابه بر ابوبکر بیعت کردند گوئیم این جهل و مکابره باشد .

ابن قتیبہ در کتابی از تصانیف خویش گوید ہژدہ کس از صحابہ رافضی بودند و بیعت نکردند امیر المؤمنین علی و ہفدہ کس کہ با وی بودند اگر گویند بعد از چند روز ہمہ بیعت کردند گوئیم آنکہ بعد از چند روز بیعت کرد از او با کراہ و ضرب بیعت بستند و اتفاقست کہ سلمان را چندان بزدند کہ گردنش کڑ شد و تا بمرد گردنش کڑ بود و امیر المؤمنین علی بیعت نکرد چنانکہ «بخاری» و «مسلم» یاد کردند و چون فاطمہ علیہا سلام وفات یافت نواصب گویند علی بیعت کرد و شیعہ مسلم ندارد پس نواصب را بیان باید کرد .  
(تبصرة العوام - ص ۳۱)

و ظاہراً تعیین شماره خاصی برای ایندستہ مقرون با احتیاط نمی باشد چہ اگر فی المثل گفته «مسعودی» را کہ مسلماً خالی از اعتبار و قوت نیست ملاک قرار دہیم شماره متخلفین از بیعت ابی بکر بیشتر از ہجده نفر خواهد بود زیرا مسعودی تصریح میکند کہ :

«..... ولم یبايعه احد من بنی ہاشم حتی ماتت فاطمة رضی اللہ عنہا ....»

(مروج الذهب ج ۱ ص ۴۱۴)

و ظاہراً یقین میتوان گفت کہ عدہ بنی ہاشم (و در حقیقت مردان مکلف بہ بیعت ایشان) کہ هنگام ارتحال حضرت رسول اکرم و در روز های اخذ بیعت برای ابی بکر پس از واقعہ سقیفہ بنی ساعدہ در مدینہ حاضر بودند کمتر از دہ نفر نبوده است کہ بر آن دہ نفر سایر متخلفان از بیعت اعم از مهاجر و انصار (ہمچون بیشتر کسانی کہ نامشان در تبصرة العوام و دیگر مراجع آمده است) اضافہ میشوند و در اینصورت متخلفین از بیعت ابی بکر خیلی بیشتر از ہجده نفر خواهند بود .

بیشتر مورخین و محدثین این مطلب و تسمیہ متخلفین را بایجاز و اجمال گذرانده اند و حتی برخی از آنان مطلقاً المام و اشارہ ہم بدین موضوع ننمودہ اند .

فی المثل «طبری» در اینبارہ عبارتہ موجز میگوید :

«..... فبايع الناس واستثبتوا للبيعة و تخلف علی والزبير و اخترط الزبير

سيفه و قال لا اغمده حتی یبايع علی .....» (طبری ج ۳ ص ۱۹۹) و

«مقدسی» بدین عبارت :

«... فبايعوه ولم یبايعه علی سنة اشهر .» (البدء والتاریخ ۶۶۵) و

«ابن اثیر» بدین کلمات :

«..... فبايعه عمر و بايعه الناس فقالت الانصار او بعض الانصار :



لانبایع الاعلیا قال : و تخلف علی و بنو هاشم و الزبیر و طلحة عن البيعة  
و قال الزبیر لا اغمد سیفا حتی یبایع علی .....» (کامل ج ۲ ص ۲۲۰)  
از این واقعه یاد میکنند .

تنها بعضی مورخین شیعه و محدثین امامیه چون «یعقوبی» و «طبرسی»  
تصریحاتی در این باره کرده و عدّه از متخلفین را نام برده اند . یعقوبی چنین  
میگوید :

«... و تخلف من بیعة ابی بکر قوم من المهاجرین و الانصار و مالوامع  
علی بن ابیطالب (ع) منهم العباس بن عبدالمطلب و الفضل بن العباس و زبیر بن  
العوام و خالد بن سعید و المقداد بن عمرو و سلمان الفارسی و ابوذر الغفاری و  
عمار بن یاسر و البراء بن عازب و ابی بن کعب» (یعقوبی ج ۲ ص ۱۰۳)  
و طبرسی در «احتجاج» اسامی دیگری را بدین شرح ذکر میکند :

خالد بن سعید بن العاص بریده بن الحصیب سلمان فارسی ابو نهمس بن  
الیهان ابوذر الغفاری مقداد بن عمرو عمار بن یاسر سهل بن حنیف انصاری عثمان  
بن حنیف انصاری خزیمه بن ثابت (ذوالشهادتین) ابی بن کعب ابی ایوب انصاری  
که چنان که ملاحظه میشود شش نفر بر صورت نام های یعقوبی افزوده است  
(احتجاج ص ۱۳۰) .

البته یعقوبی نیز متخلفین را در همان اشخاص نام برده منحصر ندانسته است  
و فقط بذکر چند اسم از آن میان اکتفا کرده است زیرا بطوریکه ملاحظه شد  
یعقوبی ذکر اسامی را با کلمه : «منهم .....» آغاز میکند و این میرساند که از  
ذکر نام عدّه دیگری خودداری کرده است و بهر حال شاید این نکته مسلم  
باشد که نمیتوان برای متخلفین از بیعت ابی بکر شماره قطعی تعیین کرد و  
محمور ساختن این شماره در (۱۸) یا کمتر و بسیر مسند صحیح و فاطمی  
ندارد .

صفحه (۱۴) - بدین سبب لقب ایشان روافض آمد - نقل قسمتی از حدیثی در کتاب  
«ابی جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری» از اعظم علمای امامیه در قرن  
چهارم و متوفی در حدود (۵۰۰هـ) در کتاب «دلائل الامامه» روایت کرده  
است بی مناسبت نمیداند :

«..... یدعون (یعنی الشیعة) فی آخر الزمان باسمه و یسمونهم  
الرافضة و انما هو زین لهم لانهم رفعوا الباطل و نصبوا بالحق...» (دلائل  
الامامه ص ۲۵۵) . و رجوع کنند به «دلائل الامامه» ص ۲۲۵

صفحه (۱۵) - و ارسال رسول بر خدا واحسب - «بهمی است و خودی است» -  
مصطلح است ربانی و حقیقی و حقیقی است و حقیقی است و حقیقی است و حقیقی  
است کذب «قاعدہ اولی» و «قاعدہ ثانی» و «قاعدہ ثالث» و «قاعدہ رابع» و «قاعدہ خامس»

از نظر تاطف به بندگان خود ارسال رسل را برای ارشاد و راهنمایی بندگان و رهانیدن ایشان از بلای جهل بر خود لازم فرموده است و از جمله آیات مستند این موضوع اینست :

«وقالوا لولا یأتینا بآیة من ربہ اولم یأتهم بینة مافی الصحف الاولی . ولو انا اهلکناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتک من قبل ان نذل و نخزی» .

(سوره طه آیات ۱۳۳-۱۳۴)

و علی علیه السلام میفرماید :

..... فبعث الله رسله وواتر الیهم انبیائه لیستأدوهم میثاق فطرته ولیذکروهم منسی نعمته ولیشیروا لهم دفائن العقول .

برای اطلاع بیشتر از قاعده لطف و اصطلاح و جوب ارسال رسل رجوع فرمایند بکتاب کلامی شیعه چون «شرح تجرید الاعتقاد» خواجه و «نهج - المسترشدين» علامه حلی (رض) و «سیف الامه» نراقی و «کفایة الموحدين» سبزواری .

صفحه (۱۵) - یعنی اورا صفات و صفات احوال است . ظاهراً امر بر نسفی مشتبه شده است زیرا شیعه درباره صفات حق تعالی به (حال) یا (صفات احوال) معتقد نیست و فقط جمعی از قدمای معتزله و برخی از اشاعره درباره صفات اللہ معتقد باحوال شده اند و میان موجود و معدوم واسطه بی فرض کرده که از آن به (حال) تعبیر کنند و در تعریف حال گویند عبارتست از : صفت موجود که نه موجود است نه معدوم . برای اطلاع از بحث مربوط باین عقیده رجوع فرمایند بآنچه سابقاً درباره گفتار محققانه استاد همائی در حاشیه (مصباح الهدایة) ذکر شد .

صفحه (۱۵) - کبایر - الکبیره - ماکان حراماً محضاً شرع علیها عقوبه محضه بنص قاطع فی الدنيا و الاخرة . (تعریفات سید ص ۱۲۳) یعنی گناه کبیره آنست که حرام محض باشد و مجازات خاصی برای مرتکب آن در دنیا و آخرت بموجب نص صریح تعیین و تشریح شده باشد .

محشی «بهجة المرضیة» در اینباره میگوید : «تشخیص اینکه گناهی کبیره یا صغیره یا متوسطه است موکول به «عرف» میباشد و همین عقیده و مبنی بمفهوم اخبار و احادیث وارده در اینباب نزدیکتر است ولی میتوان کبایر را چنین تفسیر کرد که گناهیست که ارتکاب آن صریحاً در قرآن مجید نهی و تحریم شده و یا از طریق قاطع دیگری حرمت آن بثبوت رسیده و وعید دوزخ برای مرتکب آن داده شده است .»

(بهجة المرضیه شهیدثانی «قدم»)

ج ۱ ص ۱۵۶

در دو کتاب شریف «اصول کافی» محمد بن یعقوب کلینی قدس سره و «قوت القلوب» ابی طالب مکی و بعض کتب دیگر باب خاص برای تعریف و تعداد کبائر گشوده شده است .

«کلینی» در کافی بیست و چهار حدیث در اینباره نقل میفرماید که از آن جمله این حدیث است :

(..... عن ابی عبدالله (ع) فی قول الله عزوجل : أن تجتسوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیأتکم و ندخلکم مدخلا کریمًا . قال الکبائر التي اوجب الله علیها النار .)

و ابی طالب مکی نیز بنحو مستوفی و متصل اقوال سلف را در اینباره نقل و استقصا فرموده است . و بعضی از محققین از نظر تعداد کبائر را میان هفت تا هفتاد بر حسب عظمت شمرده اند که تعدادی از آن در کتاب کافی و دیگر کتب نام برده شده است .

(قوت القلوب ج ۲ ص ۱۵۸-۱۵۷ - جات مصر ،  
اصول کافی ج ۲ ص ۲۶۷-۲۸۷ چاپ سربلی تهران )  
و حافظ شمس الدین ذهبی (۶۷۳-۷۴۸) کتابی خاص برای تعداد و تعریف کبائر ترتیب داده که بهمن نام «الکبائر» معروف است و در این کتاب همیشه نیز کتاب «الزواجر عن اقتراف الکبائر» را بهمن مفسر همراه آورده است .

صفحه (۱۵) واجتماع امت حجت بست مگر آنکه در آستان معنوی باشد . حجت لغت بمعنی عزم و اتفاقست و در اصطلاح نو افکر معنیهای امت محمد است . بر امری دینی در هر عصر و زمان . (معانی کلمات ص ۱۵)  
اما در نزد شیعه اصطلاحاً اجتماع اشخاص است که در میان اهل حل و عقد) بر امری که کشف از نظر و قول معلوم است . حجت اجتماع وجودها و عدمها وجود قول معلوم (ع) است . و در هر دو روش کشف قول و نظر معلوم بر بین صاحب نظران خلافت است . از فرائد الاموال «سائل» شیخ امین الدین شافعی در این باب میفرماید :  
و ظهرا نسیمها در بیان تعداد اجزای آن میفرماید :  
تجاوز شده است .

صفحه (۱۶) خیر آحاد - خدا و حدیثی است که اگر از کسی بخواهند بپرسند که خیر از رسول خدا (ص) شنیده است یا نه بگوید که خیر از رسول خدا (ص) شنیده است . و در صحیفه داخل در حدیث است . و در این باب میفرماید :  
و خیر آحاد «خیر واحدا» گویند .  
حکم خیر آحاد در مسائل عمالی و احکام الامناع و العیال است . و در این باب

اعتقادیه حجت نیست . (تعریفات ۸۶ الی ۸۷) .

لازم بتذکر است تعریف و تقسیم خبر آحاد در نزد شیعه اندک اختلافی  
باتعریف فوق دارد و شیعه حدیث آحاد را به «مستفیض» و «مشهور» و «غریب»  
و «عزیز» و «مقبول» تقسیم میکنند . (درایده شهید ثانی قدس سره ص ۱۶-۱۷)  
صفحه (۱۸) اوج و حسیض - اوج دراصل لفظ هندی سانسکریتی است (اود یا اوگ)  
و اوج صورت معرب آنست و این لفظ از طریق اصطلاحات علم تنجیم و هیئت  
وارد زبان فارسی و عربی شده و بمعنی نقطه عسو و ارتفاع کوکب بکار  
رفته و کلمه «حسیض» درمقابل آن قرار داده شده است . (شفاء الغلیل خفاجی  
«اوج»)

صفحه (۱۸) فلک نهم - از جمله اصطلاحات هیئت قدیم است که مانند بسیاری دیگر از  
آن اصطلاحات در علم و فلسفه و عرفان (وبالخصوص در فلسفه اشراقی) وارد  
شده است مراد از فلک نهم گاهی فلک الافلاک است (همچنانکه نشانی اراده کرده  
است) و گاهی فلک قمر زیرا که میان هیوین و منجمان در مبداء شمار افلاک  
خلافست . گروهی مبداء شمار را فلک قمر که نزدیکترین افلاک بگنبد خاک  
است فرامیدهند و گروهی دیگر از فلک الافلاک که دورترین آنها است شمار  
میکند .

«مالعلی قوشچی» در «فارسی هیئت» میگوید :

«..... بدانکه همه عالم یک کره است مرکزش مرکز زمین و افلاک نداند  
گرد یکدیگر درآمده مانند توبهای پیاز چنانکه سطح مقعر هر یک مماس سطح  
محدب فلک دیگر است که درجوف اوست و از آن نه فلک یکی فلک الافلاک است  
که محیط است بجمیع افلاک و فلک اعظم و فلک اطلس نیز گویند . دوم  
فلک البروج است که جمیع ثوابت در اویند سیم فلک زحل است و چهارم فلک  
مشتری و پنجم فلک مریخ و ششم فلک آفتاب و هفتم فلک زهره و هشتم فلک  
عطارد و نهم فلک قمر . و در مشهور ابتداء شماره افلاک را از فلک قمر کنند پس  
فلک الافلاک را نهم گویند و بر فلک قمر منتهی میشود فلکیات . (فارسی  
هیئت ص ۶)

با توجه باین تقسیم بندی و براساس اصل و قاعده نجومی ثابت دیگری  
که عبارت از «الواحد لا یصدر الا الواحد» باشد (ومقصود از لا یصدر الا الواحد  
این بوده که از شیئی واحد جز یک حرکت حرکت دیگری در آن واحد صادر  
نمیشود) ابتدا فلاسفه اشراقی و سپس عرفا و متصوفه نسبت بمخلوق اول معتقداتی  
پیدا کردند و قواعدی را پایه گذاری کردند که از آن جمله همین مبحث افلاک  
و عقول (اول تا دهم) است .

شیخ اشراق در رساله «اعقاد الحکماء» در بیان این عقیده چنین میگوید :

«..... فأول ما ابدع الله تعالى ابدعه امرا عقلا حبا عالما كما قال النسي (ص) ان اول ما خلق الله العقل غير ان له جهات ثلث من نظره الى البارى و تعقله و من نظره الى امكانه و تعقله و من نظره الى ذاته و تعقله . فباعتبار نظره الى بارئه و تعقله (وهى جهة اشرف) يوجد منه عقل آخر و باعتبار نظره الى امكانه و تعقله (وهى جهة اخس) منه يوجد فلك و باعتبار تعقل ذاته نفس الفلك . و كذلك من الثانى عقل ثالث و فلك رابن و نفس الفلك و من الثالث عقل رابع و فلك ثالث و نفس الفلك و من الرابع عقل خامس و فلك رابع و نفس الفلك و من الخامس عقل سادس و فلك خامس و نفس الفلك و من السادس عقل سابع و فلك سادس و نفس الفلك و من السابع عقل ثامن و فلك سابع و نفس الفلك و من الثامن عقل تاسع و فلك ثامن و نفس الفلك و من التاسع عقل عاشر و فلك تاسع و نفس الفلك و من العاشر عالم العنصریات و نفوس الصور وهو (يعنى همين عقل عاشر) الذى يسمونه «واهب العمور» و سميته الاسماء «بروح القدس» و «جبرئيل» و هو الذى قال (يعنى بمريم مادر عسى عليهما السلام) : «انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا» (اعتقاد الحكماء جاب آفاى هابرى كرين ص ۲۶۵) و «غزالى» نیز در رساله «معراج السالكين» در بيان عقل اقوال فلاسفه درباره حدوث عالم و نحوه و كيفيت حدوث همين مطالب در رساله خود که شيخ اشراق گفته بنص مختصر ترى مياورد (معراج السالكين ص ۳۵) و باز خود مبحث «عقول» و خاصة «عقل اول» (Demiorgos يا Demiurges فرانسى) و بالاخذ عقول عرشيه که شيخ اشراق آنرا در مقابل عقول طوليد که فوقاً ذکر شد ساخته است از مباحث مهمى است و در فائده که اين مختصر گنجایش آنرا ندارد .

«نسفى» در فصل مابعد در مبحث بدايت خلقت و مبادى اول بنا بر اعتقاد اهل حکمت تقريباً ترجمه لفظ نلفظ آنچه را که در بالا گفته هاى شيخ اشراق نقل شد بفارسي بيان مىکند بدون آنکه مآخذ نقل خود را ذکر کند و در اين مرجع و ماخذ «نسفى» در آن مبحث يکى از دو کتابست که در بالا بيان شد و از آن نقل شد .

در مورد لفظى و اصطلاح سارى سبب بعقول و افلاک در مباحث خود را در فلاسفه اشراقى و عرفا عقب نمائند و معتقدات و احکام خود را بر مبنای ن گذاشته اند بدین توضیح که «اسماعيلند» نیز برای بيان کتابه از مباحث اشراقى و دعاة خود عقول و افلاک را بااستخدام و غارم در مباحث خود در مباحث خود را خود را بدین شرح بر آن منطبق ساختند :

عقل اول که مبدع فلك اول (فلك الافلاک) است کتابه ...

عقل دوم که مبدع فلک کواکب اعلیٰ (ثوابت) است کنایه از «اساس»  
 عقل سوم که مبدع فلک زحل است کنایه از «امام»  
 عقل چهارم که مبدع فلک مشتری است کنایه از «باب»  
 عقل پنجم که مبدع فلک مریخ است کنایه از «حجت»  
 عقل ششم که مبدع فلک شمس است کنایه از «داعی بلاغ»  
 عقل هفتم که مبدع فلک زهره است کنایه از «داعی مطلق»  
 عقل هشتم که مبدع فلک عطارد است کنایه از «داعی محدود»  
 عقل نهم که مبدع فلک قمر است کنایه از «مأذون مطلق»  
 عقل دهم که مبدع مادون فلک قمر (عالم عناصر) است کنایه از «مأذون محدود»

(راحةالعقل قاضی حمیدالدین کرمانی ص ۱۲۷ الی ۱۲۹)

صفحه (۱۸) — و مدت آمدن و رفتن او از هزار سال کمتر نیست و از پنجاه هزار سال زیاد نیست .

گویا بقرینه استدلال و استشهادی که درباره عدم تجاوز از پنجاه هزار سال بآیه شریفه (تعرج الملكة والروح الیه فی یوم کان مقداره خمسين الف سنة) میکنند در مورد اینکه حداقل مدت هزار سال است ظاهراً بآیه شریفه : «یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یرج الیه فی یوم کان مقداره ألف سنة مما تعدون» (سجده آیه ۵) نظر دارد .

صفحه (۱۸) — مقصود از اینجمله آنست که تا نفس جزوی پرورش یابد و در این منزل خاک ... الخ این مطلب که اساس و عصاره جمیع مبانی و معتقدات مذهب تناسخ است (اعم از تناسخ هندی و یا نوافلاطونی) مکرر در این کتاب بتعبیر های گوناگون آمده است .

مولانا نیز در «مثنوی بارها همین مطلب را در قالب شعر آورده است از جمله در دفتر سوم در ذکر داستان «وکیل صدرجهان» که ابیات مشهور : از جمادی مردم و نامی شدم ... الخ...» در آن داستان است ص ۵۷۴ و رجوع کنید ص ۸۰۴ و این سیر و گردش همانست که گاهی از آن به «سلسلة الترتیب» و گاهی به «سیر الی الله» و دیگر مصطلحات تعبیر میکنند و در هندی برهمنی بآن «نیروانا Nivana» گویند .

صفحه (۱۹) برهان عقلی : قضیه ایست که جمیع مقدمات آن عقلی صرف باشد در مقابل برهان نقلی که یکی از دو مقدمه آن (صغری یا کبری) باید نقلی باشد و مقدمه دیگر آن عقلی .

صفحه (۲۴) — اما این حکایت بدان میماند که شخصی را بولایت کوران گذرافتاد و حرف پیل و اعضای پیل را جدا جدا در هر محله از آنولایت نقل کرد :



این داستان همانست که عارف نامدار غزنوی حکیم سنائی آنرا بنظم کشیده و در کتاب (حدیقه الحقیقه) (چاپ استاد مدرس رضوی ص ۶۹) ذیل عنوان : (التمثیل فی شأن «من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة اعمی») جماعه العمیان واحوال الفیل» آورده است .  
صفحه (۲۶) و آنرا «متشابه» نام کردند - یعنی بی آنکه آن آیه از «متشابهات» باشد آنرا «متشابه» شمرند .

و برای «متشابه» که در مقابل «محکم» است تعریفات چندی بیان کرده اند که براساس مفاهیم منتزعه از آیه شریفه :

«هو الذی أنزل علیک الكتاب منه آیات محکمت وأخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأویل و ما یعم تأویل الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا و ما یتذکرا الا اولو الالباب.» (آیه ۷ سوره آل عمران) بنا شده است .

جرجانی در «تعریفات» گوید :

المتشابه - ما خفی بنفس اللفظ و لایرجی در که اصلا کالمقطعات فی اوائل السور یعنی متشابه آنست که نفس لفظ خود در پرده باشد و اصلا امیدی بفهم و دریافت معنی آن نبود مانند حروف مقطعه در سر آغاز برخی سوره ها .  
و بعضی از مفسرین از قول «مجاهد» و «ابن عباس» متشابه و محکم را چنین تعریف کرده اند :

المحکم ما لایحتمل من التأویل الا وجهها واحدا و المتشابه ما یحتمل الوجهین فصاعدا . و یا آنکه : المحکم ما یعلم تعیین تأویله و المتشابه ما لایعلم تعیین تأویله کقیام الساعة . (مجمع البیان ج ۲ ص ۲۰۹) .

برای تعیین واستقراء آیات متشابه کتب عدیده تألیف و تدوین شده است از جمله «رد المتشابه الی المحکم» تألیف «محبی الدین بن العربی» متوفی (۶۳۸ هـ) و کتاب جلیل «متشابهات القرآن و مختلفه» تألیف «ابو جعفر محمد بن علی بن شهر آشوب» متوفی در (۵۸۸ هـ) و «متشابه القرآن» تألیف «ابن کثیر» (۷۴۹ هـ) و غیره و ناگفته نماند که آیات متشابه و تعداد آن در میان مسلمانان و فرق اسلامی مورد اختلافست و فقط حروف مقطعه اوائل سوره الفاتحه و المص - المر - کهیعض - طسم - یس - ق - ص - ان - انا انزلنا و انزلنا و انزلنا متشابه بودن آن مجمع علیه است .

صفحه (۲۶) وقف لازم - آنست که بر کلمه که باید بدان وقف کنند وقف نکند و بوصل خوانند و هم آنست که در معنی تغییر واقع شود (ص ۱۲ - تحفیه حسینی) و علامت وقف لازم در کتاب و سجاوندی (م) است که بر بالای کلمه نوشته شود . سایر انواع وقف عبارتست از : «مطلق» و «حائز» و «محو» و «محصی» و



«ممنوع» بعلامات : ط - ج - ز - ص - لا .

صفحه (۲۶) و بر اینجا وقف لازم کردند - یعنی بر «لا یعلم الا الله» لزوماً بعنوان وقف لازم وقف کردند و دو کلمه «والراسخون فی العلم» را بر «الله» معطوف ندانستند و آنرا جزو مستثنی بالا نشمرند بلکه جمله «والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا» را جمله مستأنفه و مستقلی شمردند و علم بتأویل متشابهات را برای غیر خدا جائز ندانستند و بالاخره تأویل متشابهات را روا نداشتند .

در لزوم وقف بر (الله) میان قراء و مفسرین خلافت . «رمخشری» در «کشاف» و «ابی البقاء عکبری» در «املاء مامن بد الرحمن» و «طبرسی» در «مجمع البیان» و «بیضاوی» در «انوار التنزیل»

عطف کلمات «والراسخون فی العلم» را به «الله» اختیار کرده و راسخون در علم را نیز عالم بتأویل متشابهات میدانند . و «ابن جزئی کلبی» در «التسهیل» و «فیروز آبادی» در «تنویر المعباس» و «ابی البرکات نسفی» در «مدارک - التنزیل» و «ابن محلی» و «سیوطی» در «جلالین» و «میبدی» در «کشف الاسرار» و بسیاری دیگر جمله «والراسخون فی العلم یقولون آمنا به» را جمله مستأنفه دانسته اند و «والراسخون» را «مبتداء» و جمله «یقولون» را خبر قرارداده و این جمله خیریه را بکلی از جمله ماقبل منفصل و منقطع قرائت کرده اند .

«طبری» و «ابی الفتوح» نیز بذکر و نقل اقوال مختلف اکتفا ورزیده و خود قطعاً نظری ابراز نداشته اند . برخی از فرق مستحدثه متأخر نیز باین آیه شریفه تمسکاتی کرده اند .

صفحه (۲۹) که بغیر از این سه طریق دیگر بخدا نیست - گویا نسفی کلام مشهور صوفیه یعنی (الطرق الی الله بعدد أنفاس الخلائق) را در این مقام اعتبار نکرده است و آنرا ناظر بر این مقصد ندانسته است .

صفحه (۲۷) - یا خود او را حد و تعریف نیست از جهت آنکه لفظ عاشر و مشهورتر از وجود نیست هم چنانکه حکیم سبزواری میگوید :

معرف الوجود شرح الاسم و لیس بالحد ولا بانرسم

مفهومه من اعرف الاشياء و کنهه فی غایة الخفاء

از آنجا که وجود بماهو وجود بسیط حقیقیست و فصل و جنس برای

او تصور نمیتوان کرد لذا تعریف وجود را جز با شرح الاسم بصورت دیگر نتوان کرد .

صفحه (۲۸) که چیزها باضداد روشن شود : هم چنانکه در پاورقی اشاره شد در نسخه استانه

بجای «باضداد» «باستاد» ضبط شده است و در صورت فرض صحت و اصالت آن ضبط، بعید نمی‌نماید که این کلمه یکی از موارد موهمه کسانی باشد که عزیز نسفی را از «اسمعیلیه» و «تعلیمیہ» شمرده‌اند گویانکه جمله و ضرب‌المثل «النعمة اذفقدت عرفت» که بلافاصله آمده است این فرض را باطل می‌سازد و همان «اضداد» را تأیید میکند.

صفحه (۳۳) - میان وجود و عدم واسطه است و آن ماهیت است. - ظاهراً مقصود نسفی در این نقل قول آنست که بنظر دقی (بقول حکما در صقع نفس) میتوان ماهیت محضه را نیز تصور کرد و انتزاع و ساطت میان وجود و عدم را برای آن تعقل کرد و الاشک نیست که ماهیت بخودی خود بدون وجود چیزی نیست که در خارج بتوان آنرا تصور کرد و تصور ماهیت «لامتحصل» ممکن نیست.

صفحه (۳۳) و ماهیات کل اشیاء قدیم است زیرا که ماهیات کل اشیاء در علم باری بود.... و اگر ماهیات حادث باشند باری تعالی و تقدس محل حوادث باشد و این محال است: این مطلب همانست که در حکمت و عرفان از آن به «صور علمیه» و «اعیان ثابتہ» تعبیر میشود و مؤلف در اینجا مسامحه نموده است چرا که معلوم است که مقصود از عبارت «اعیان» ماهیات نیست.

واعیان ثابتہ بقول عرفاء:

«اعیان ممکناتند و صور اسماء الله ثابتند در حضرت علمیه و سبب اعیان ثابتہ با اسماء الهیه نسبت ابدانست با ارواح و نسبت اعیان با ارواح نسبت ارواح است با ابدان. (رساله شرح اصطلاحات شاد نعمه الله ص ۲۶۶ حاشیه اشعة المنعمات) و شک نیست که اگر مقصود مؤلف از ماهیات اعیان ثابتہ نباشد بطلان مطلب ادعائی او بدیهیست.

صفحه (۳۳) - و از اینجا گفته‌اند که حضرت باری عالم بر کلیات نه جزئیات اصل مشهور فلسفی که متفق علیہ مسائیان و اشراقیان است و مسی است بر مقدمه‌ای که عبارة است از علم باری تعالی بذات خود. اندر ابهری در هدایه گویند: «ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه مجرد عن المادة و کل مجرد عن المادة فهو عالم بذاته لان ذاته حاصلة عنده فیکون عالما بذاته لان العبد هو مجرد عن حقيقة الشیئی مجردة عن المادة ولو احقها فالباری عالم بذاته»

و پس از بیان این مطلب که مقدمه اشاره شده در متن و در متن بعد از آن علم باری تعالی بکلیات گویند:

«ان الواجب لذاته عالم بالکلیات انی بحسب الجهات المعته له لانه مجرد عن المادة ولو احقها و کل مجرد من المادة ولو احقها بحال ان ینکون عالما بالکلیات» (شرح هدایه صدر المتألهین ص ۳۰۹-۳۱۱)

البته این عقیده فلسفی با مبانی و اعتقادات دینی ملایمت ندارد زیرا که میان عقیده بر اینکه : « لایخفی علیه شیء فی الارض و لافی السماء » « آل عمران آیه ۵ » و « یعلم ما فی البر و البحر و ماتسقط من ورقة الایعلمها و لاجبة فی ظلمات الارض و لارطب و لا یابس الا فی کتاب مبین . » « انعام ۵۹ » و عقیده بر اینکه حضرت باری فقط عالم بر کلیات است مابینت آشکار است گویانکه بعضی از حکمای متأله (چون آخوند ملاصدرا) برای آنکه میان این دو عقیده توافق و تلازمی پدید آرند تحمل تکلفاتی کرده‌اند و بخیال خود مجال تفصی جسته‌اند .

صفحه (۳۴) ملکه و عدم — یعنی تقابل (ملکه و عدم) که از این تقابل به (عدم و قنیه) نیز تعبیر میکنند و (ملکه) یعنی وجود چیزی نسبت بموضوعی که «نوع» عبارت «جنس» یا «شخص» آن موضوع اقتضاء قبول آن چیز را بکند و (عدم) عبارت از عدم وجود مزبور برای آن موضوع است و امثله این تقابل برای جنس : بینائی برای کژدم و برای نوع : ریش برای زن و برای شخص نازائی برای پیران است . (نقل باختصار از «رهبر خرد ص ۱۹۲ و شرح منظومه سبزواری (۱۱۱) .

صفحه (۳۵) — پس در حد اول اقل آنکه جسم بروی اطلاق کنند هشت جوهر باید که باشد این مطلب (یعنی تعداد کمترین جوهری که برای حصول جسم لازم است) وفاقی نیست و میان حکماء و متکلمین (اعم از معتزله و اشاعره) خلافت و بازگشت این مسئله بمسئله تعیین تعداد جوهر برای حصول سطح است زیرا چون حصول جسم حداقل با حصول دو سطح متحقق میگردد علیهذا آنانی که حصول سطح را بحصول چهار جوهر موکول میدانند برای حصول جسم قائل بلزوم هشت جوهر میباشند و آنانکه حصول سطح را بحصول سه یا دو جوهر موکول میدانند برای حصول جسم قائل بلزوم شش یا چهار جوهر میباشند و این اقوال مخصوص حکما و متکلمین معتزله میباشد .

اما اشاعره ترکیب جسم را از دو جوهر جائز می‌شمارند زیرا که بعقیده ایشان هر چیزی که منقسم و مؤلف باشد جسم است و بر هر مرکب از دو جوهر تألیف و انقسام صادق است پس حداقل جواهر لازم برای حصول جسم دو جوهر میباشد و بس .

مقصود اینست که نقل نسفی در اینباره قول متفق علیه نیست بلکه بشرحی که در بالا باختصار ذکر شد این مسئله میان حکما و متکلمین خلافی است و برای اطلاع از تفصیل ادعا و بیان ادله بکتب حکمت و کلام (بالاخص کتب کلام — مانند شرح تجرید الاعتقاد) مراجعه فرمایند .

صفحه (۳۶-۳۲) جوهر موجود لافی موضع (موضوع) است و عرض موجود فی موضع (موضوع) است الخ ..... - تعریف شایع و عبارت مشهور حکماست از جوهر و عرض و هیولی و صورت و جسم و نفس و عقل که باصطلاح از جمله «فورمول» های اولیه و در حکم الفبای «امور عامه» حکمت است و هیچ کتاب فلسفی در قسمت طبیعیات خالی از آن نیست .

«اثیر اهرای» در «هدایة الاثریة» گوید :

«الجوهر هو المہیة التي اذا وجدت في الاعیان كانت لافی الموضوع و حیث یخرج عنه واجب الوجود اذلیس له وراء الوجود مہیة . و اءا العرض فهو الموجود فی الموضوع . ثم ان الجوهر ان كان محلا فهو الهیولی وان كان حالا فهو الصورة وان لم یکن حالا و لامحلا فان كان مرکبا منهما فهو الجسم الطبیعی وان لم یکن كذلك فهو المفارق فان كان متعلقا بالاحسام تعلق التدریر والتصرف فهو النفس والا فهو العقل . (شرح هداية ملامندرا ص ۲۵۸) .

صفحه (۳۷) و این جوهر را نفس از جهت آن گویند که کمال و حرکت جسم از وی است - این عبارت نیز از معطیحات و تعریضات حکماست درباره «نفس» که : «.... هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرك الامور الکلیة و تفعل الافعال الفکریة .» (شرح هداية ملامندرا ص ۳۰۵) .

و شیخ الرئیس در رساله «حدود» حد نفس را بحوی جامع و مسروح چنین بیان میفرماید :

«اسم مشترك يقع على معنى مشترك في الانسان والحيوان والنبات و على معنى مشترك في الانسان والملك السماوية فحد المعنى الاول انه كمال جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة و حد النفس بالمعنى الآخر انه جوهر غیر جسم هو کمال لجسم محرك له بالاختیار عن مبدء نطقی (ای عقلی) بالتمتع او بالقوة هو الفصل النفس الانسانیة والذی بالتعلل هو فصل او خاصة النفس الکملة المتکملة و یقال العقل الکامی و عقل الکبر و نفس الکامی و نفس الکبر و النفس بالحدود ص ۸۱) . یعنی : نفس نامی است که بر معنی نفسی که انسان و حیوان و نبات و غیره مشترکند و هم بر معنای که انسان و فریستگان آسمانی در آن مشترکند و این نام مشترک میشود اما حد در تعریف اول آنست که نفس کمال است و این کمال در جسم طبیعی که بالقوه دارای حیات خواهند بود و حد در تعریف دوم آنست که نفس جوهری است غیر از جسم که در حله کمال جسم است و محرك بالاحساس اوست از مبدء قوه ناطقه (یعنی عاقله) که گاهی آن نفس برای او دانعاست و گاهی

(۱) - یعنی ماهیت حقیقتهالی همان وجود اوست و بقول سید واری :

الحق ما هیته ایته اذ مقتضى العرف من معلولته

بالقوه آنکه عقل برای او بالقوه باشد آن «فصل» است برای نفس انسانی (یعنی «الانسان ناطق بالقوه» مثلاً) و آنکه عقل برای او بالفعل است آن «فعل» یا «خاصه» است برای نفس کلی ملکی (یعنی «الملك عاقل بالفعل» مثلاً) که بآن: عقل کلی و عقل کل و نفس کلی و نفس کل نیز گویند:

صفحه (۴۳) — در بیان سخن اهل شریعت در آنکه حضرت عزت عالم را بچه طریق پیدا آورد:

گفتار مؤلف در بیشتر مندرجات این فصل و آنچه درباره بدء خلق و ترتیب موجودات می آورد همانست که بعضی از آن بنام «اسرائیلیات» معروف شده و همگی متخذ از اقوال محدثان و مفسران است و شاید در تهیه غالب مباحث این فصل مرجع و مأخذ او کتاب «الاسماء والصفات» حافظ ابی بکر بیهقی (متوفی ۴۵۸) باشد زیرا که بیهقی در آن کتاب همین مطالب را بنحو مفصلتر درباره مخلوق اول و کیفیت تقدیر مقادیر زمانی و اینکه ابتدای خلقت در کدام روز بوده و انتهای آن در کدام روز و داستان ماهی و غیره و تفسیر و تاویل آیات شریفه «قل ائکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین .... الخ ....» و دیگر آیات شریفه که عزیز نیز آنها را در این فصل مورد استشهاد قرار داده است بحث نموده است. (الاسماء و الصفات ص ۳۷۴ الی ص ۳۹۰).

همچنین در تالیف مباحث این باب عزیز را بیعضی احادیث و روایاتی که راجع ببدء و کیفیت خلق نقل شده است نظر بوده از جمله این احادیث:

..... أخذ رسول الله (ص) بیدی فقال: خلق الله التربة یوم السبت و خلق فيها الجبال یوم الاحد و خلق الخیر یوم الاثنين و خلق المکروه یوم الثلاثاء و خلق النور یوم الاربعاء و بث فيها الدواب یوم الخمیس و خلق آدم بعد العصر من یوم الجمعة فی آخر الخلق و آخر ساعة من النهار فی ما بین العصر الی اللیل. (صحیح مسلم ج ۱۷ ص ۱۳۳ — مشکاة المصابیح ج ۳ ردیف ۵۷۳۴).

.... عن عبدالله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله (ع) یقول ان الله خلق الخیر یوم الاحد و ما کان لیخلق الشر قبل الخیر و فی یوم الاحد و الاثنين خلق الارضین و خلق اقواتها فی یوم الثلاثاء و خلق السموات یوم الاربعاء و یوم الخمیس و خلق اقواتها یوم الجمعة و ذلك قوله عز وجل: «خلق السموات و الارض و ما بینهما فی ستة ایام.» (روضه کافی ص ۲۴۵)

..... روى أن اليهود اتت النبی (ص) فسألته عن خلق السموات و الارض فقال: خلق الله الارض یوم الاحد و الاثنين و خلق الجبال و ما فیهن یوم الثلاثاء و خلق یوم الاربعاء الشجر و الماء و المداین؟؟ و العمران و الخراب و خلق یوم الخمیس السماء و خلق یوم الجمعة النجوم و الشمس و القمر و الملائكة. قالت اليهود ثم ماذا

یا محمد؟ قال: ثم استوی علی العرش قالوا قد اصبحت لواتممت قالوا ثم استراح فغضب  
النبي (ص) غضبا شديدا . (فنزّل: «ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما  
فی سنة ايام و ما مسنا من لغوب . فاصبر علی ما يقولون .») (روضة الواعظین ابی  
جعفر محمد بن فتال نیشابوری مقتول در سال ۵۰۸-۵۰۹) برای اطلاع بیشتر  
از این احادیث که شماره آنها کم نیست و بیشتر آنها نیز از ضعف و حتی شائبه  
وضع خالی نیست بمطالعه آن مراجعه فرمایند .

صفحه (۴۳) آسمانرا پیدا آورد یکپاره آنگاه آنرا بهفت قسم کرد و سطبری هر  
قسمی پانصد ساله راه کرد و گشادگی میان هر قسمی پانصد ساله راه - این مطلب  
یعنی تعیین پانصد سال مسافت میان هر فلک با فلک دیگر .  
مبتنی بر این روایت است که :

«.... عن العباس بن عبدالمطلب رضی الله عنه قال كنا جلوسا مع رسول  
الله صلی الله علیه وسلم بالبطحاء فمرت سحابة فقال رسول الله (ص) اتدرون  
ما هذا؟ فقلنا الله و رسوله اعلم فقال السحاب السحاب فقلنا السحاب فقال والمزن  
فقلنا والمزن فقال العنان ثم سکت ثم قال اتدرون کم بین السماء و الارض؟ فقلنا الله  
رسوله اعلم فقال بینهما مسيرة خمسمائة سنة و بین کل سماء الی السماء الی ناهای مسیره  
خمسمائة و کتف کل سماء مسيرة خمسمائة سنة .» (احادیث مشنوی ص ۱۱۰)

صفحه (۴۵) جابلقا و جابلسا - که بصورتها : جابلق - جابلس - جابلس - جابلس -  
جابلسا - جابلسا نیز آمده است : جابلقا - نام شهر است بسرخند مشرق گویند  
هزار دروازه دارد و بر هر دروازه هزار پاسبان نشسته است و گویند شهر است  
در عالم مثل و با اعتقاد محققین منزل اول سالک باشد در سعی و وصول بحقیقت .  
و جابلسا - نام شهر است در جانب مغرب گویند هزار دروازه دارد و بر هر  
دروازه هزار پاسبان نشسته و گویند شهر است بطرف مغرب ملک در عالم مثل  
چنانکه گفتند : «جابلقا و جابلسا هما مدینتان لکن فی عالم المثل .» و با اعتقاد  
محققین منزل اخیر سالکست در سعی و وصول قبل باطلاق و مراکز محظوظ .  
(لغت نامه دهخدا - جابلقا) جابلقا و جابلسا - طول کل مدینه منبها الی غیر  
الف فرسخ فی کل فرسخ باب یدخلون فی کل یوم من کل باب سبعین الف فرسخ  
یخرج منها مثل ذلك . (بحار الانوار ج ۱۵ ص ۱۲۹-۱۳۰ ج ۱۷ ص ۱۲۷-۱۲۸)  
باری این دو اسم ترد یعنی از مورخین و مستشرقین در حدیث و تاریخ  
از فرق مبتدع مذهبی منشاء افسانه سرائی های عجیب و غریب شده و شایع  
الاستی - در باب انشاء عالم مثال آمده است : «جابلقا و جابلسا» این دو اسم  
موجود آن در عالم المثل و جابلسا و جابلقا در حدیث آمده است .  
جابلقا و جابلسا در حدیث آمده است .



شیخ در حکمة الاشراق دردنباله فصل راجع بکیفیت اخبار از مغیبات میگوید :

«..... و هذه كلها اشراقات على النور المدبر فتنعكس الى الهيكل و الى الروح النفساني وهذه غايات المتوسطين وقد يحملهم هذه الانوار فيمشون على الماء والهواء و قد يصعدون الى السماء مع ابدان فياتصقون ببعض السادة العلوية وهذه احكام اقليم الثامن الذي فيه جابلق و جابرص و هورقليا ذات العجائب . (حکمة الاشراق - چاپ کربن - ص ۲۵۴) و قطب الدين شیرازی در شرح و توجيه اين تخیلات میفرماید : «..... و هذه اسماء مدن في عالم المثال و قد نطق بها الشارع (الشرع - نخ) الا ان جابلق و جابرص مدينتان من عالم عناصر المثال و هورقليا من عالم افلاك المثال.....» (شرح حکمة الاشراق قطب الدين ص ۵۵۶) . و ظاهراً منشاء آنچه که بعد ها «شیخ احسائی» و پیروان او (فرقه شیخیه) درباره جابلقا و جابلسا و هورقليا بافته یا یافته اند همین کلمات شیخ اشراق و افسانه سرانی بعضی از متشرعه و محدثین سلیم النفس باشد .

اما در ادب فارسی و بالأخص در شعر فارسی این دو اسم غالباً بعنوان کنایه از شرق و غرب یا اقصی نقطه مشرق و مغرب استعمال میشود مثلاً در این ابیات :

سخن کز روی دین گوئی چه عبرانی چه سریانی

مکان کز بهر حق جوئی چه جابلقا چه جابلسا  
(سنائی)

شهنشاهی که شاهانرا ز دیده خواب بر بند

ز بیم نه منی گرزش بجابلقا و جابلسا (فرخی)

و

ای پسر بنگر بچشم سر در این زرین سیهر

کاوز جابلقا سحر گه قعد جابلسا کند (ناصر خسرو)

و

چو زاغ شب بجابلقا رسید از حد جابلسا

بر آمد مهر رخسند چو از یاقوت عنقائی

(از تاریخ و صاف)

عموماً بعنوان کنایه از مشرق و مغرب بکار رفته است . و برای اطلاع بیشتر از احادیث و افسانه های راجع بجابلقا و جابلسا رجوع فرمائید به «اللئالی المصنوعة فی احادیث الموضوعة تالیف «سیوطی» ج ۱ ص ۴۵ الی ۶۰ و به «بحار الانوار» مرحوم «مجلسی» ج ۷ ص ۳۶۷ بعد و ج ۱۴ ص ۷۹ الی ۸۳ .



صفحه (۴۵) تارس و تاویل - نام اقوامی است که با سکنه جابلقا و جابلسا معاندت و دشمنی میورزند (بر اساس روایات و افسانه های مذکور در مورد جابلقا و جابلسا) :

«..... علی علیه السلام گفت چرا چندین خلق را نوبت همی باید داشتن آنجا؟ پیغمبر علیه السلام گفت از جهت آنکه بدان ناحیه کسها اند بسیار مر آن قوم را که «تارس» و «تاویل» خوانند و با این جابلق و جابلس بتعصب اند. (تفسیر طبری بلعمی) بنقل مرحوم دهخدا در لغتنامه ذیل: (تارس و تاویل).

صفحه (۴۵) - سرادق - بمعنی سراپرده و شاید معرب «سراپرده» باشد. برای اطلاع از اقوال مختلف درباره این لفظ رجوع فرمایند بتفاسیر ذیل آید شریفه :  
«انا اعتدنا للكافرين نارا احاط بهم سرادقها» (کهف . آیه ۵۹)

صفحه (۴۵) - و بعد از سرادق جلال ازار عظمت و ردای کبریاست : شاید این لفاظی و جعل اصطلاح (توسط هر کس که صورت گرفته است) مأخوذ از این حدیث باشد که :

الكبرياء ردائي و العظمة ازارى فمن نازعنى واحدا منها أدخلته النار  
(مشكاة الانوار ابن العربی ص ۱۶)

صفحه (۴۵) - در سخن اهل حکمت در بیان آنکه عالم بچه طریق پیدا آمد و در بیان ترتیب موجودات :

مطالسی که در اینفصل آمده است همانست که حکمای اشراقی در باره صدر اول و مخلوق اول و عقول و افلاک بدان معتقدند و عبارات مؤلف تقریبات ترجمه ایست از آنچه شیخ اشراق راجع بعقول و افلاک برعم خود برداخته است و پیش از او نیز حکمای نو افلاطونی چون «فرفوربوس» و استادش «افووطن» که مؤسس آن مکتب است آنرا ابداع کرده اند.

و «غزالی» نیز در مقام نقل اقوال فلاسفه در اینموضوع همین «مطلب را از حکما و فلاسفه نقل کرده است.

عین عبارات شیخ اشراق پیش از این در عنوان (فلاک نهی) گذشت. (اعتقاد الحکماء چاپ کرین ص ۲۶۵ - معراج السالکین غزالی ص ۳۵)

صفحه (۵۵) - و اشکال آن جمله بکشیدن معلوم و محسوس نگردد : در نسخه کتب معتدله عبارت چنین ضبط شده است : (واشکال آن جمله را در کتب معتدله در کتب معتدله و اول آنرا مطالعه کنند تا دریابند و اشکال است که در کتب معتدله در کتب معتدله خدایتعالی کسی دیگر نداند.) و سپس تحت بقیه نسخه همچنان ضبط شده است و معلوم نیست آیا در نسخه اصلی که نسخه آستانه از روی آن نه شده شده است نیز همچنان بیاض وجود داشته است یا کاتب نسخه آستانه بیاض ترسیم اشکال در دسترس نبوده است. و همچنین در آخر قلمی که در اول

صفحه پنجاه و یکم نسخه حاضر آن فصل ختم شده است در نسخه آستانه پس از (.... و بچه کار آمده اند.) این جملات اضافه است: (.... و باز گشت بکجاست و اشکال این بر کشیدیم تا محسوس گردد والله اعلم بالصواب). و باز بیشتر از نیمه صفحه سفید باقی مانده که لابد جای ترسیم همان اشکال بوده است البته شکل مربوط باین اخیر که ترسیم و تجسم همان سلسله الترتیب اهل تناسخ است در کتب دیگر هم دیده می شود و ذکر آن در کتاب نسفی (بفرض صحت نسخه آستانه و اعتماد بر آن) تازگی ندارد اما شکل اول و تجسم عرش کمتر در کلمات و کتب بزرگان صوفیه آمده است.

در نسخه خطی «رساله جام جهان نمای» تالیف (مولانا محمد شیرین مغربی) که بردیف (۴۳۴) کتب حکمت و تصوف و کلام کتابخانه آستانه مضبوط است نیز شکلی خیالی تحت عنوان «صورت دائره دوم در ظاهر وجود و ظاهر علم و برزخیت انسانیت» ترسیم شده است که متشکل از چند دایره متداخل واقواس و اوتار و اشعه و زوائد دیگر است که راقم سطور هرچه کرد از آن همه دوایر عظام و صغار هیچ سر در نیاورد و چیزی دستگیرش نگردید.

صفحه (۴۶) اما صور اشاء بر اقسام است پس حیوان که حیوانست بصورت حیوانی حیوانست و ... بیان اصل مشهور فلسفی است که: «شیئیت شیئی بصورت است نه بماده» و یا بعبارت دیگر «حقیقت نوع فصل اخیر آنست.»

صفحه (۴۷) مرفلک را علت فاعلی عقلست و علت مادی ماده فلکست و علت صوری صورت فلکست ..... الخ .. این مطلب همانست که شیخ در «اشارات و تنبیهات» در فصل مربوط بذکر براهین مثبتهدی (امتناع انفکاک صورت از ماده) بیان فرموده است و خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح آن بسط مقال فرموده است. و باشکال «امام فخر رازی» در اینباره نیز جواب داده است. (رجوع فرمایند: شرح اشارات: نمط اول ص ۱۸ - ۲۰).

واجمال مطلب و مدعائی که رد آن مودی بر بیان مطلب مانحن فیه گردید آنتست که فلاسفه معتقدند که «ماده» و «هیولی» من حیث هو به هیچوجه اقتضا و قابلیت قبول مقدار خاصی را ندارند. و آنگاه مستشکل ایرادی وارد میسازد که در اینصورت چگونه جزء مفروض از فلک را شما بصورت و شکل خاصی اعتبار میکنید؟ سپس در بیان جواب این ایراد مطلب مانحن فیه بد عنوان مقدمه قضیه نقل و ادعا میشود.

صفحه (۵۲) - و یکطایفه دیگر میگویند که این معقولات و محسوسات خیال و نمایش اند مؤلف در صفحات بعد این مطلب را بشرح و بسط کامل نقل و تفسیر میکند و عبدالرحمن جامی این عقیده را در قالب شعر چنین بیان میکند:

کل مافی الكون وهم او خیال  
لاح فی ظل السوی شمس الهدی  
کیست آدم عکس نور لم یزل  
عین نور و بگردان این عکس و موج  
عکس را کی باشد از نور انقطاع  
او عکوس فی المرایا او ظلال  
لاتکن حیران فی تیه الضلال  
چیست عالم موج بحر لایزال  
چون دوئی اینجا محال آمد محال  
موج را چون باشد از بحر انفصال  
(دیوان جامی ص ۳۴۳)

صفحه (۳۳) - ..... که ماهیات کلی قدیمند و غیر وجود و عدمند و غیر وحدت و کثرتند  
مرادش همان اعیان ثابت است که شرح آن گذشت .

صفحه (۳۴) - از جهت آنکه بین الضدین اجتماع نیست در یک چیز در یک زمان اما ارتفاع  
هست از یک چیز در یک زمان - بیان قاعده و تعریف مشهور منطقیان است که :  
الضدان لایجتمعان ولكن یرتفعان والنقیضان لایجتمعان و لایرتفعان و  
مثال برای ضدین سیاهی و سپیدی و برای نقیضین وجود و عدم را میتوان  
ذکر نمود .

صفحه (۳۵) - یکقسم آنست که وجود جسم بوی است و آن صورت را صورت حقیقی  
گویند - این مطلب عبارة اخرى و بیان دیگری است از آنچه که حکما جسم  
طبیعی و تعلیمی را بدان تعریف میکنند .

صفحه (۲۷) - و اهل حکمت را تا بدینجا اتفاقست - ظاهراً مفهومی است که در  
حکمت» ارسطو و پیروان اوست که تمام عناصر را از یکماده میدانند و نام آن  
ماده را «هیولی اولی» گذاشته اند و عناصر اربعه را صور نوعیه ای می شمارند  
که بر ماده هیولی اولی حلول کرده است .  
و این مطلب اعتقاد ارسطو و پیروان اوست نه همه حکماء .

صفحه (۱۵۳) - و هشتمه هزار عالم عبارت از اینست : عنوان هجده هزار عالم که در  
آنها در اینجا توجیه و تفسیر میکند در کلمات موفید و اروان جسمه منجود  
شیخ ابوسعید ابوالخیر میگوید : هجده هزار عالم پر از بایزید می رسم (عند  
ریاض العارفین هدایت ص ۱۲۶)

و حکیم سنائی غزنوی در فصل (فی شرائط صلوات الخمس و التضرع  
التضرع والخشوع والوقار والدعاء) از کتاب (حدیقه الحقیقه) چنین میفرماید  
باز اگر با نماز هست نیاز  
تو لثیم آمدی نماز کریم  
هفده رکعت نماز از دل و جان  
بس مگو کاین حساب باریکست  
هر که او هفتده رکعت کرد  
یا اگر دست او برده بران  
تو حدیث آمدی نماز قدیم  
ملک هجده هزار عالم دان  
زانکه هفده نهجده نزدیکست  
ملک هشتده هزار او دارد

(حدیقه - چاب استاد مدرس رضوی ۱۳۳۸)

سیف الدین باخرزی در (رسالة العشق) میگوید :

« ..... پس این بیماری کنانه<sup>۱</sup> را یکی طیب بی طمع و بهانه میبایست تا علاج بفرماید و وجه تدارك و تعلیل مزاج بنماید هیچ طبیعی برابر محمد (ص) حبیب نبود و آن روایت غریب (ولا الطب یا رسول الله « کذا ») آن نسبت عالم اجسام باشد اما باضافت عالم ارواح طبیعی از محمد علیه السلام در هیچده هزار عالم کاملتر نبود ....» (ص ۸) .

همچنین شیخ عطار در آن قصیده مشهور خود بمطلع :

ای روی در کشیده بیازار آمده      خلقی بدین طلسم گرفتار آمده  
که مورد توجه و شرح «جامی» قرار گرفته است میگوید :  
برخود پدید کرده ز خود سر خود دمی      هژده هزار عالم اسرار آمده  
و جامی در ضمن شرح این بیت چنین میآورد :

«.... با خود دمی بمعنای نفس باشد یعنی نفس الرحمن که وجود عام مفاض و ماده موجودات هجده هزار عالمست . بعضی گفته اند هیچده هزار عالم بآن اعتبار گویند که اصول موجودات هیچده است و هریک را فروع بسیار : اول ز مکونات عقل و جانست      و اندر پی آن نه فلک گردانست  
زین جمله چو بگذری چهار ارکانست      پس معدن و پس نبات و پس حیوانست  
و بعضی گویند مراد کثرتست نه تعیین عدد و عوالم کلی پنجست :  
غیب و شهادت و ارواح و مثال مطلق و مقید که مخصوصست بانسان و  
جمیع عوالم از یک حقیقت موجود است که آن قابل کثرت و قلت نیست و به  
سیر و سرایت در جمیع مراتب و مظاهر که آنرا تکرار وحدت گویند موجودات  
نامتناهی بظهور میآیند .»

(دیوان عطار و ضمایم آن چاپ آقای نفیسی ص ۴۲۸) .

همچنین عطار در «تذکره الاولیاء» مکرر این اصطلاح را آورده از جمله در ترجمه «رابعه عدویه» گوید «... تا حقتعالی بیواسطه بدش فرو گفت که ای رابعه در خون هیچده هزار عالم میشوی ...» (ج ۱ ص ۵۵)  
مولانا جلال الدین نیز متعرض این تعبیر شده و میفرماید - (دفتر اول داستان شاه مردان و عمرو) :

عالم ار هژده هزار است و فزون      هر نظر رانیست این هژده زبون  
غیر از صوفیه شاعران هم این اصطلاح را بکار برده اند مثلاً «سراج الدین قمری»

۱- کنانه یعنی کهنه و مزمن .

ای طره های خوبان از نافه تو بویی هژده هزار عالم از عرصه تو کوئی  
صفحه (۵۹) - دانایان سه طایفه اند حکماء و انبیاء و اولیاء ..... الخ .... - اقوال نسفی  
در این کتاب درباره مراتب ترقی و عروج آدمیان و ترتیب درجات ایشان خالی از  
اضطراب و تناقض نیست .

در چند موضع از کتاب حاضر نسفی برخلاف دیگر مواضع همین کتاب و  
برخلاف اقوال خود در (مقصد الاقصی) ص ۱۸۱ و (زبدۃ الحقائق) ص ۲۲۷  
و (انسان الکامل) ص ۲۸ و ص ۱۱۰ قائل بتفضیل اولیاء بر انبیاء شده است .  
یکی از آن مواضع همینجاست و دوم موضع دیگر آن در صفحات (۱۰۲) و (۲۱۷)  
همین کتابست .

نسفی در (مقصد الاقصی) و (زبدۃ الحقائق) و (انسان الکامل) مراتب ترقی  
را بترتیب چنین می شمارد :

مؤمن ، عابد ، زاهد ، عارف ، ولی ، نبی ، رسول ، اولی العزم ، حاتم  
الانبیاء .

و در صفحات (۸۰) و (۱۲۴) کتاب حاضر این مراتب را چنین بعین  
میسازد که :

حکیم ، ولی ، نبی ، رسول ، اولی العزم ، حاتم الانبیاء .  
اما در صفحه (۵۹) و (۱۰۲) و (۲۲۰) این کتاب بالمراحله برخلاف  
سایر مواضع و برخلاف دیگر اقوال خود (ولی) را با (رسول) و (رسول) را با (نبی)  
(ولایت) را مرحله کمال نبوت دانسته است و ظاهراً در بیان این قول ائمّه  
و اتباع عقیده طائفه ای از اهل تصوف را نموده است و حال آنکه اکبر معصوم  
و عامد اهل سنت و جماعت مقام (رسول) را بالاتر از مقام (ولی) می شمارد  
اشاعره صریحاً بعضی از فرق (گرامد) را که قول بدافعت است (کافر) می شمارند  
کافر و ضال می شمارند .

(نجم الدین نسفی) صاحب (العقائد المستندة) میگوید  
«..... ولا يبلغ الولی درجة الانبیاء اصلاً.....»

و محقق تفتازانی نیز در شرح این قول سبط سخن دارد و میگوید  
..... لانهم (یعنی الانبیاء) معصومون مأمونون من حوائج الدنیا و الآخرة

بالوحي و مشاهدۃ الملك مأمورون بتبلیغ الاحکام و انشاء الامام بعد الانبیاء  
بکمالات الاولیاء فما نقل عن بعض الائمة من حوائج الدنیا و الآخرة من ان  
کفر و ضلال نعم قد يقع لرد فی ان مدانه النبوة افضل امه من ان لا یؤمن  
بان النبی علیه السلام متعصفاً بالمرتبتین و انه افضل من الولی الادی لس نسفی

(شرح عقائد مستندة ص ۱۸۱ - ۱۸۹)

مع هذا و مضاف بر آنکه خود عزیز نفسی دریکموضع از (انسان الکامل) تصریح میکند که :

«... طایفه‌ای هم از اهل تصوف میگویند که روح خاتمین تا بعرش عروج تواند کرد یعنی خاتم انبیاء و خاتم اولیاء . و این طایفه ولایت را مرتبه اعلی میفهمند مرتبه ولایت چون اعلی باشد از مرتبه نبوت ؟ و ما این بحث را در کتاب (کشف الحقایق) بشرح تقریر کرده‌ایم هر که خواهد از آنجا طلب کند . و این طایفه میگویند که ولایت باطن نبوت است و الهیت باطن ولایت است نبوت که قمر است چون بشکافد ولایت که آفتابست ظاهر شود ولایت که قمر است چون بشکافد الهیت که آفتابست ظاهر شود و این سخن از نون ملفوظ معلوم میشود .»

(انسان الکامل - ص ۱۱۰)

با اینهمه در مورد مانحن فیه و صفحات (۱۰۲) و (۲۲۰) شخصاً تبعیت از قول همین طایفه کرده و اولیاء بر انبیاء تفضیل داد است و شاید در قبول این عقیده متأثر از عقیده «ابن العربی» بوده است چرا که «ابن العربی» پایه و اساس همه مراتب کمال روحی را (ولایت) میدانند و از (ولی) بد (انسان کامل) تعبیر میکنند و هرنبی و رسول را ولی میخوانند و (ولایت) را قدر مشترک هر سه مقام میشناسد . از جمله در (فصوص الحکم) چنین میفرماید :

«.... واعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام و لهذا لم تنقطع و لها الانبياء العام واما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة و في محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت فلا نبى بعده يعني مشرعا او مشرعا له و لارسول وهو المشرع وهذا الحديث قسم ظهور اولياء الله لانه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها فان العبد يريد الا يشارك سيده و هو الله في اسم والله لم يتسم بنبي و لارسول وتسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال : «الله ولي الذين آمنوا» و قال : «هو الولي الحميد» و هذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا و آخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان الله لطف بعباده فابقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها و ابقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الاحكام و ابقى لهم الوراثة في التشريع فقال (ص) العلماء و رثة الانبياء و ماثم ميراث في ذلك الا فيما اجتهدوا من الاحكام فشرعوا فاذا رايت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع من حيث هو ولي و عارف ولها مقامه من حيث هو عالم اتم و اكمل من حيث هو رسول او ذو تشريع و شرع .

فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول او ينقل اليك عنه انه قال الولاية اعلی من النبوة فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه . او يقول ان الولی فوق النبی والرسول فانه یعنی بذالك في شخص واحد وهو ان الرسول عليه السلام من حيث



هوولی اتم من حیث هونبی او رسول لا ان الولی التابع له اعلی منه فان التابع لا یدرک المتبوع ابدا فیما هو تابع له فیہ ....»

(فصوص الحکم - چاپ دکنر عقیفی ص ۱۳۴-۱۳۵)

صفحه (۵۹) - و خضر که ولی بود علام بود - شخصیت مجهول الحقیقه‌ای که صحائف و کتب را مشحون از نام و آثار و اخبار خویش ساختند و با اینهمه بقول خواجده با هیچکس نشانی زان دلستان ندیدم

یا من خیر ندارم یا او نشان ندارد

باری دربارہ «خضر» فقط تا این حد که مراد و مقصود از «عبدا من عبادنا» در آیه شریفه «فوجدنا عبدا من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا و علمنا من لدنا علما» (سوره کهف آیه ۶۵) اوست همه متفق القولند اما دیگر اقوال راجع باو فوق العاده مضطرب و متناقض است. بعضی او را از انبیاء و گروهی او را از اولیاء و برخی او را از ابدال و جمعی از ارباب رجال و سیر او را از صحابه رسول اکرم میدانند. از جمله موضوعات مربوطه به او که در پرده ابهام و تناقض فرورفته این مباحث عجیب و بیفایده است که:

- ۱) نام خود و پدرش و لقبش چیست؟ (چندین نام برای او نقل کرده‌اند)
- ۲) آدمی است یا فرشته؟
- ۳) رسول است یا نبی یا ولی؟
- ۴) عالم بغیب و واقف بر اسرار علوم خفیه است؟
- ۵) شخصی است یا نوعی؟
- ۶) زنده جاوید است یا خواهد مرد و آن حیات که پوشیده است؟
- ۷) بر فرض جاوید نبودن زندگیش آیا تاکنون مرده است یا هنوز زنده است؟
- ۸) مسلمان است یا مسلمان نیست؟
- ۹) از صحابه پیغمبر اکرم (ص) بوده یا درک صحب کرده است؟
- ۱۰) از رجال سند و حدیث است یا نه؟
- ۱۱) ساکن کجاست آیا در صحاری و خشکی زندگی میکند یا دریا هاست؟
- ۱۲) اصلا آیا چنین وجودی موجود است یا فقط در حد تصور است؟

همه این مطالب و مطالب دیگر در باره او مبهم و مشوب با فسانه سرائی‌های عجیب و غریب و مسخره آمیز است و بنده در تصفح و تفحص اجمالی که در بیش از چهارصد صفحه از کتب مختلف نمود بهیچ پاسخ صحیحی که منتهی بر مقدمات علمی دقیقی باشد دست نیافتم و جز بحر فهای بیش یا اندک مستند



که نمیتوان سرسوزنی برای آن ارزش علمی قائل شد بمطلب دیگری برنخورد. در برخی از مراجع (وحتی از ناحیه بعضی از مشاهیر) در بسیاری از موضوعات سابق الذکر کار از تحقیق و تتبع علمی گذشته و بطرز و تهکم و «حدیث خرافه» رسیده است.

طرفه آنکه بعضی از باحثین صرفاً بر اساس «اصل استصحاب» مدعی حیات جناب خضر تا این زمان هستند و بقاء او را باستناد اصل استصحاب اثبات میکنند و او را کماکان باقی و برقرار می‌شناسند و مادام که دلیلی اصولی بر موت او اقامه نشود مدعای خود را صحیح و ثابت می‌پندارند.

صوفیه خضر را بنحوی دیگر تشخص میدهند. بعضی خضر را شخصی نمیشمارند و بلکه به خضر نوعی قائلند و بعضی این کلمه را اشاره و علم برای هر شخص کاملی میدانند و یا کلمه خضر را کنایه از (بسط) و «الیاس» را کنایه از (قبض) میدانند از جمله خود نفسی در زبدة الحقایق میگوید: «..... اکنون بدان که انسان کامل را باضافات و اعتبارات باسامی مختلفه ذکر کرده‌اند و جمله راست است شیخ و پیشوا ... و جام جهان نما ... و تریاق بزرگ ..... و اکسیر اعظم ..... گفته‌اند و عیسی گفته‌اند که مرده زنده میکند و خضر گفته‌اند که آب حیات خورده و سلیمان گفته‌اند که زبان مرغان میداند.» (زبدة الحقایق ص ۱۳۵)

و در رساله شرح اصطلاحات شاه نعمت‌الله آمده است که:

«..... اما بودن خضر که شخصی است انسانی باقی از زمان موسی (ع) تا اینوقت باروحانیست که متمثل میشود بصورت خضر از برای ارشاد مسترشدین هر دو ممکن است ولی نزد عارفان معنی اوست که بصفتی که غالب است بروی متمثل میشود و دیگر مضمحل میگردد و آن روح است یا روح القدس...» (ص ۳۵۳)

در اینمیان نباید این مطلب را ناگفته گذارد که مدعیان رؤیت خضر و ملاقات با او یا استماع سخن او و اینکه خضر در مواقع سختی و شدت و سرگردانی و حیرت بفریاد آنها رسیده و ایشانرا راهنمایی کرده و از بلا رها نموده و یا بنحوی دیگری از ایشان دستگیری نموده است یکی و دوتا و ده تا و صد تا نیستند و مضاف بر آنکه بسیاری از این مدعیان از مشایخ طریقت و روایت میباشند فی‌المثل یکی از اینان خود در آشب تیره رمضان سال چهارم هجرت در آن هنگام که امام حسن (ع) پیکر پاک پدر بزرگوارش را بر خاک گور مینهاد شنید که کسی بانگ برآورد که:

..... رحمك الله يا ابا تراب كنت اول القوم اسلاما ..... الخ

و چون سراغ گوینده را که ناگهان ناپدید شده بود از امام گرفت امام

باو فرمود که :

«او خضر بود .»

در طول قرون و اعصار همچنان گاه و بیگاه این وجود (افساندای؟) بتظاهر و تجسم و تمثل و تجسد و یا بالاخره بحیات خود ادامه میدهد گاه در شرق عالم و هندوستان بصورت و نام (بابارتن) و گاه در غرب عالم بنام دیگر و گاه بهمان نام خضر در میان مردم ظاهر میشود گاه بمریدان خرقة میپوشاند و گاه ابراهیم ادهم را تخویف و ارشاد می کند .... و امثال این امور مثلاً در اجازه که در رمضان سال (۶۱۵ هـ) شیخ صدرالدین حمویه به «علی بن خلیفه خزر جی دمشقی» تفویض میکند و (ابن ابی اصیبعه) متن آن اجازه را در (طبقات الاطباء) نقل میکند شیخ صدرالدین حمویه نسبت سلسله و اجازه خود را با دو واسطه به «خضر» میرساند و از خضر نیز بلاواسطه برسول اکرم (ص) منتهی میسازد : بدین شرح :

«.... هذا ما انعم به المولى السيد الاجل الامام العالم شيخ الشيوخ صدر الدين ..... ابن ..... ادام الله تاييده من الباس خرقة التصوف على مریده علی بن خلیفه ... البسه واخبره انه اخذها عن والده المذكور رحمه الله .»

وأن والده أخذها عن ابيه شيخ الاسلام معين الدين ابى عبدالله محمد بن حمويه رحمه الله وأنه أخذها عن الخضر عليه السلام والخضر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .» (طبقات الاطباء ج ۳ ص ۴۰۹)

و در تضاعیف کتب تصوف و عرفان همچون «حلیة الاولیاء» و «صفة المحفود» و خصوصاً در «فتوحات مکیة» ابن العربی نظیر چنین مطالب و وقایع کم نیست باری مقام اقتضای تفصیل بیشتر در باره خضر ندارد و هر که طالب تفصیل بیشتر است بکتب فوق الذکر مراجعه خواهد نمود .

از جمله کتبی که در آن بتفصیل در این باره سخن رفته است یکی تفسیر شریف «روح المعانی» تألیف مرحوم (آلوسی) است (ج ۱۵ ص ۲۹۲ الی ۳۱۳) و دیگری «اصابه» (ابن حجر عسقلانی) (ج ۱ ص ۴۲۸ تا ۴۴۸) است . و نظر صوفیانه نیز «کاشانی» در (شرح فصوص الحکم) سبب نقل فرموده است .

صفحه (۵۹) - لاجرم خضر علام غیوب بود - این گفته بنص صریح قرآن مجید ناموارین و مبانی ظاهر شرع موافقت و ملائمتی ندارد و بکلی برخلاف حکم ظاهر شرع است و فقط

(۱) مرد معمر صالح یا مشعبدی که در هندوستان در قرن هشتم هجری میزیست برای اطلاع از حال او و رابطلهاش با خضر رجوع فرماید نامانند این حجر ذیل «رتن» .

صوفیه با مقایس و تأویلات خود آنرا مرضی و موجه میدانند . آیاتی که در آن بصراحت تمام حقتعالی علم بغیب را مخصوص خویش می شمارد متجاوز از هجده آیه است که در بعضی از این آیات محرومیت قطعی غیر خود را بر علم بغیب نیز تصریح می فرماید چون این آیات :

«وما كان الله ليطلعكم على الغيب» (آیه ۱۷۹ سوره آل عمران)

«و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو» (آیه ۵۹ سوره انعام)

«ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله» (آیه ۱۲۳ سوره هود)

«قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله» (آیه ۶۵ سوره نمل)

«عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا من عباده» (آیه ۲۶ سوره جن)

و نیز قرآن بصراحت تمام از قول پیغمبر بزرگی چون نوح که یکی از اولی العزم است میگوید : «ولا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب» (آیه ۳۱ سوره هود) و بنابراین آشکار است که اثبات چنین مقامی برای هر کس جز خداوند متعال مابین با نصوص و ظواهر شرع است .

و هم چنین بنا بر قول به توقیف در اسماء الله چون علم بغیب از صفات خاصه الهیه است و حقتعالی چهار بار در قرآن خویش را بنحو حصر (یعنی با آوردن ضمیر متصل «انت» پس از ضمیر متصل (ك) «علام الغیوب» خوانده و نامیده است علیهذا از این نظر نیز اطلاق عنوان (علام الغیوب) بر غیر حق تعالی خالی از اشکال نیست . و اینک دو آیه از آیاتی که حقتعالی «علام الغیوب» را برای خویش ادا فرموده است :

«قالوا لا علم لنا انك انت علام الغيوب» (آیه ۱۰۹ سوره مائده) .

«تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك انك انت علام الغيوب» (آیه ۱۱۶ مائده)

اما صوفیه که : «مذهبان از مذهب ها جداست» این مطلب را بزعم و رأی خویش و با عباراتی شیرین و دلفریب توجیه و تأویل مینمایند فی المثل «کمال الدین عبدالرزاق کاشانی» در شرح «فصوص الحکم» چنین می فرماید :

«اعلم ان الخضر عليه السلام صورة اسم الله الباطن و مقامه مقام الروح وله الولاية والغيب واسرار القدر و علوم الهوية والانية والعلوم الدنية . واما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الظاهر وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع ...» (نقل از تعلیقات دکتر ابوالعلاء عقیفی برفصوص الحکم محیی الدین . ص ۳۰۵ ج ۲)

صفحه (۶۱) — و ابراهیم را اول نظر بر این ملك اعظم افتاد اینست معنی «فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الاقلىن .» — آیات مربوط به حضرت ابراهیم در سوره انعام که چنین است :

«وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الاقلىن . فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربي لاكونن من القوم

الضالین . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا اكبر فلما أفلت قال يا قوم انى  
بریبىء مما تشرکون . انى و جهت و جهى للذى فطر السموات و الارض حنیفاً و ما انا  
من المشرکین .» (انعام ۷۶-۷۹)

در کتب و کلمات صوفیه فراوان مورد استناد و استشهاد قرار گرفته و بیان  
تاویلات مربوطه بآن و نتایج و مقاصدی که صوفیه بر آن مترتب میگردانند و  
تطبیق آن با مراحل و مقامات اهل سلوک از دلکشترین مباحث است . از جمله  
رجوع فرماید به «تمهیدات» (عین القضاة) (ص ۲۱۲-۲۱۳) و مرصدا العباد  
نجم الدین دایه (مکرر از جمله ص ۱۰۹) و (مثنوی مولوی) و (عینر العاشقین  
۳۵-۵۰) و از جمله عارف جامی بدین آیه استشهاد جسته و آنرا چنین تضمن  
فرموده است :

دلا تاکی در این کاخ مجازی	کمی مانند طفلان خاکی بازی
توئی آن دست پرور مرغ گستاخ	که بودت آشیان بیرون از این کاخ
چرا زان آشیان بیگانه گشتی	چو دونان جغد این ویرانه گشتی
بیفشان بال و پر ز آمیزش خاک	بیر تا کنگر ایوان افشاک
عنان تاکی بدست شک سپاری	بهریک روی «هزارسی» آری
خلیل آسا در ملک یقین زن	سواى «لا احب الالفین» آری
گم هر وهم و ترک هرشکی کن	رخ «وجهت و جهی» برنگی کن
یکی دان و یکی بین و یکی گوی	یکی خواه و یکی دان و یکی حوی

(اهنت اورنگ ص ۱۵۸۰)

صفحه (۶۴) - و اخلاط اربعه - مراد از آن چهار مزاج بدن است که عبارتند از : خور  
بلغم - سوداء - صفراء باشد .

صفحه (۶۷ و ۱۶۸) - که «جمله اعضای یکدیگرند» در این جمله «عضای بدن»

یکدیگرند» قابل توجه و دقت است و ظاهراً این جمله بهمن صورت (و به صورتی  
که بعضی حدس زده اند صحیح آن باید باشد) از میرزا فتحعلی آقاخان کرمانی  
ضرب المثل مانندی بوده است که شیخ اجل نیز آنرا بهمن صورتی  
مشهور خویش آورده است . گ چه شک نیست که این عبارت از  
شریف :

«مثل المؤمنین فی توادهم و تراحمهم کمثل الجسد الواحد اذا اشتاق منه  
عضو منه تداعى سائره بالحمى و السهر» (صحیح خوارزمی ج ۲ ص ۵۵) و خوارزمی  
المعارف ص ۱۹۳/ احیاء العلوم ج ۲ ص ۱۱۶۱ تألیف یافته است . ما ظاهر  
همان اول بصورت «اعضای یکدیگرند» در السند و اقلام جا شده است . همس  
هم درست است و هم ابلغ و افصح است . اگر «بک بگند» باشد عبارت خالی  
از اشکال و نقص نخواهد بود

استاد مجتبی مینوی نیز اظهار نظر کرده‌اند که «این عبارت از عبارات معروف عصر سعدی بوده است» (مجله یغما سال ۱۵ ص ۴۵) .  
صفحه ۷۰ - حد - گفتاری است که برماهیت چیزی دلالت کند (تعریفات سید) .  
و در اصطلاح منطق که در متن نیز همان مراد است حد : تعریف شیئی بذاتیات باشد (در مقابل «رسم» که آن تعریف شیئی بعرضیات باشد) و آن بر دو قسم است : حد تام و حد ناقص .

اگر حد چیزی بوسیله جنس قریب و فصل قریب بیان شود آنرا حد تام گویند و اگر بوسیله جنس بعید و فصل قریب یا تنها بوسیله فصل قریب بیان شود آنرا حد ناقص خوانند .

مثال برای حد تام در تعریف انسان : حیوان ناطق

مثال برای حد ناقص در تعریف انسان : جسم ناطق یا ناطق فقط

مثال برای رسم تام در تعریف انسان : حیوان ضاحک

مثال برای رسم ناقص در تعریف انسان : جسم ضاحک یا ضاحک فقط

(رهبر خرد «باختصار»)

صفحه (۷۰) - خاصه - هر کلی خارجی که جز بر مصادیق ماهیت واحده قابل حمل نباشد آنرا عرض خاص یا خاصه خوانند مانند ضاحک برای انسان (رهبر خرد ص ۱۰۰)  
صفحه (۷۰) - لوازم - هر عرضی که انفکاک آن از معروضش ممتنع باشد (مانند تساوی زوایای مثلث با دو زاویه قائمه) آنرا عرض لازم خوانند (رهبر خرد ص ۱۰۰)  
و لوازم جمع لازم است در مقابل عرض مفارق

صفحه (۷۲) - اینست معنی «الله نور السموات والارض» - استخدام آیه شریفه (نور)

برای بیان مقاصد مذهبی و فلسفی و اخلاقی و عرفانی بصورت تمثیل و تأویل و انطباق مقاصد مزبور با الفاظ و مضامین این آیه مبارکه بسیار رایج است و از جمله این موارد شعر است منسوب به «شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا» که «ابن ابی اصیبعه» آنرا در «عیون الانباء» نقل کرده است که :

هذب النفس بالعلوم لترقی و ذر الکل فهی للکل بیت

انما النفس كالزجاجة والعلم سراج وحكمة الله زيت

فاذا اشرقت فانك حسی و اذا اظلمت فانك میت

(عیون الانباء فی طبقات الاطباء ج ۴ ص ۲۲)

صفحه (۷۵) - بر بسته دگر باشد و بر رسته دگر - از امثال سائره است . یعنی :

«.... فطری و طبیعی را برمصنع و بر ساخته برتری باشد :

میکفت بدن‌دان بتسم عقد درر من همچو توام لطیف و پاکیزه گهر

خندان خندان بناز گفتش خاموش بر بسته دگر باشد و بر رسته دگر

\*\*\*

مولوی } ملك بر بسته چنان باشد ضعیف  
رسته و بر بسته پیش او یکیست

ملك بر رسته چنان باشد شریف  
گر یقین دعوی کند اوراشکی است.  
(امثال و حکم . ج ۱ ص ۴۱۵)

صفحه (۷۵) - و بطامات خود را بعلمنا و مشایخ مانند کرده - طامات نزد صوفیہ معارفی را گویند که در اوان سلوک بر زبان سالک گذر کند (کشاف تھانوی بنقل لغتنامه) لاف و گراف صوفیان در باب اظهار کشف و کرامات خود (غیاث / بنقل لغتنامه) .

و در سراج نوشته که طامات در اصل عربی است بشدید میم و فارسیان بتخفیف استعمال کنند بمعنی اقوال پراکنده و سخنان بی اصل و پریشان که بعضی صوفیان برای گرمی بازار خود گویند (غیاث اللغات بنقل لغت نامه) سخن های بلند که صوفیہ برای اظهار کرامت و شرافت مرتبه گویند و باعث پندار نفس و سوء اعتقاد مردم شود (رشیدی بنقل لغت نامه) .

و ظاهراً این معنی ثابت است که «طامات» در فارسی همواره بتخفیف استعمال میشود و شواهد عدیده ای را هم که مرحوم دهخدا از سنائی و عطار و خیام مولینا و سعدی و حافظ و دیگران جمع فرموده است همه موید این معنی است .

صفحه ۷۸ - رياء و سمعه - الریاء : ترك الاخلاص فی العمل بملاحظه غیر الله وند (تعریفات سید) - وهو طلب المترادف فی قلوب الناس باراء نهم الخصال المحموده (قوت القلوب) ان سمعه (بالفتح و یضم و یحرک) - نفس سوادیه و سمعه ذالك رياء و سمعه یعنی کرد آنرا تا ببینند و بسنوند (مسهی العرب و سمع) بحث مفصل و مشروح درباره رياء و موجبات و علل پیدایش و کیفیت بروز و نحوه چاره جوئی و مبارزه با آن در کتب اخلاق و تصوف آمده است و از جمله رجوع فرمایند به :

الرعاية لحقوق الله از صوفی حلیل القدر حارث بن عبد مجاسبی در مسعودی ص ۱۲۷ الی ۲۵۸ .

احیاء العلوم غزالی ج ۳ ص ۲۸۵ الی ۳۰۸

قوت القلوب ابی طالب مکی ج ۲

صفحه (۷۹) - جریده - بروزن ندیده تنها و خرد را گویند و دهر را هم گویند  
(برهان قاطع) . خواجه فرماید :

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد معنی

ثبت است بر جریده عالم دوام ما

صفحه (۸۲) - و (محمّد) مهدی - از آنجا که معنی ازفتها باستانه و نامی که در باره



نهی از تسمیه حجت (ع) وارد شده است (از جمله) چهار حدیث در کتاب اصول کافی ج ۱ ص ۳۳۲-۳۳۳) تلفظ بصریح اسم حضرت قائم را نهی کرده‌اند لذا رسم بر این شده است که در کتابت اسم جلیل آنحضرت را نیز بصورت فوق و با حروف مقطعه بنویسند تا خواننده غافل و ناآگاه بتلفظ نام آن بزرگوار مجبور نگردد و بهمین سبب از رسم الخط قراردادی در اینباره پیروی شد .  
 نهی از تسمیه و نام بردن «امام» در نزد «اسمعیلیه» نیز شایع است ولذا اسمعیلیه گاهی برای احترام از تسمیه امام بجمله دعائیہ (علی ذکرہ السلام) اکتفا میکنند.  
 صفحه (۹۰) - و چون از چهل سال درگذشت و این تعلق پیدا نیامد من بعد پیدا نیاید .

بیتی از معلقه «زهیر بن ابی سلمی» نیز همین مطلب را بیان میکند که :

وان سفاه الشیخ لاحلم بعده وان الفتی بعد السفاهة یحلم

اما شك نیست که این مطلب مطلبی خطابی است نه برهانی .

صفحه (۹۲) - کافور - معروفست و آن دو قسم میباشد یکی از درخت حاصل میشود و آنرا «جودانه» میگویند و دیگری عملی (یعنی مصنوع) و آن چوبی است که میجوشانند و از آن بر می‌آورند . و هر چیز سفید را بآن نسبت کنند .

(برهان قاطع)

این کلمه که در فارسی و عربی بیکمعنی استعمال میشود صورت عربی کلمه

(KAPPURA) هندی سانسکریتی است (شرح اسماء العقار - ردیف ۲۰۶)

صفحه (۹۳) - در بیان کرامت و معجزه :

معجزه : کاری که خارق عادت باشد و بعلاوه موجب خیر و سعادت گردد و با ادعای نبوت نیز همراه باشد و مقصود از آن مدلل و آشکار ساختن راست - گوئی آنکسی است که مدعی پیامبری از جانب خدای تعالی است . (ترجمه از تعریفات ص ۱۹۵)

کرامت - ظهور کار خارق عادت است از جانب کسی بی آنکه با ادعای نبوت همراه باشد . (تعریفات ص ۱۶۱)

استدراج - امر خارق عادت است که از کافر یا فاجری موافق دعوی او بروز کند (کشاف اصطلاحات الفنون - بنقل از لغت نامه)

ماخذ اینفصل و بیان مشروح مطلب آن همانست که «شیخ اشراق» بتفصیل آنرا در مقاله پنجم «حکمة الاشراق» تحت عناوین :

«فی بیان سبب الانذرات والاطلاع علی المغیبات» و «فی مایتلقى الکاملون من المغیبات» بیان کرده است . و پس از «نسفی» نیز قطب الدین شیرازی آنرا بطور مستوفی شرح کرده است . (صفحه ۵۲۳ الی ۵۴۲ شرح حکمة الاشراق) و برای اطلاع بیشتر در اینباره رجوع فرمایند بمقدمه محققانه استاد همائی

بر کتاب «مصباح الهدایة» ص ۹۱ الی ۹۶ .



صفحه (۹۴) - طحلب - = «عس الماء» = «شعر الغزال» و نوعی از آن موسوم به :  
 «خزاز الصخر» (شرح اسماء العقار ردیف ۱۵۲ و ۱۷۰)  
 طحلب که «قنفذ» و یفتح اللام چغز لاوه که بجهت دور ماندگی آب پیدا  
 شود . (منتهی الارب) .  
 سبزئی که بر کنار و روی حوضها و جویها بندد چون پشمی بر روی آب  
 افکنده (لغت نامه نقل از ذخیره خوارزمشاهی) .  
 مرحوم دهخدا نامهای فارسی این گیاه را استقصا فرموده است و از آن جمله  
 است :

سبزآبه ، خزّه ، بزغ سمه ، جل وزغ ، جامه غوك ، کنش جوی ، جامه  
 خوابك .

(لغتنامه - طحلب)

صفحه (۹۴) - لفاح - بیروح - بیروح العنم - و بفارسی مردم گیاه - و - مهر گیاه -  
 - و - استرنک وسایزک . (Mandragore فرانسه) .

گیاهی است که بیادنجان ماند و آن نوعی از بوییدنی است زرد رنگ  
 صحرائی آن مانند آدمی نر و ماده میباشد و خوردنش بیهوشی آرد و بیوئیدن  
 نیز همان عمل کند (لغت نامه ، لفاح)

و آن گیاهی بود بر شکل و صورت مردم ماند در زمین چین روید و هر که  
 آن گیاه را بکند از زمین در حال بمیرد . عسجدی گوید :

هند چون دریای خون شد چین چو دریا نار او

زین قبل روید بچین بر شده مردم استرنک

(لغت فرس اسدی چاپ مرحوم اقبال - ص ۲۶۷/۲۶۸)

و آن گیاهیست مانند مردم و نگونسار بود و بر سه آن جدی موی -  
 باشد نر و ماده بهم در آمیخته و دستها در کردن یکدیگر کرده و پاهای نر هم  
 محکم نموده گویند هر کس آن گیاه را بکند هلاک میشود پس در این واسطه  
 اگر کسی خواهد آنرا بکند اول حوالی و اطراف آنرا خالی مسکون سازد  
 گرسنه را برسمانی بر کمر می بندد و سر دیگر برسمانی بر کمر می بندد  
 گوشت در پیش آن سگ بدور می اندازد و بعد از آن سگ را در پیش آن  
 مسود و سگ بعد از چند روزی بمیرد و آنرا بکند و گوشت آنرا  
 و بنازی آنرا بیروح العنم خوانند پس در کتب فارسی - از هر واسطه  
 استرنک .

صاحب شرح اسماء العنم - در بیان بیروح العنم -

«... هو اللفاح و هو تفاح العنم و يقال له الماء العنم و هو الذي يقال له

ابن ساینزج ، و اسماء العنم التي اخذها من سلع ...»

(ص ۲۱ متن و با شرح بیشتر در ص ۸۸ ترجمه آن بفرانسه توسط دکتر ماکس مایرهوف) و اینکه «نسفی» در صفحه (۹۴) ریشه درخت «لفاح» را «بیروح» خوانده است ظاهراً مبنی بر سهو یا مسامحه است زیرا همچنانکه در بالا از مراجع موثق فارسی و عربی نقل شد لفاع و بیروح و بیروح الصنم تفاح الجن یکچیز است و نام بیخ (ریشه) آن «لعبه» یا «عروسة» است که مستقلاً در «شرح اسماء العقار» بردیف (۲۱۶) آمده است. و رجوع فرمایند به سطور آتی راجع بدرخت واق.

صفحه (۹۴) درخت واق - واق بروزن طاق درختیست که صباح بهار و شام و خزان کند و بعضی بیشه و جنگلی را گفته‌اند که این درخت آنجا میباشد ثمر و بار آن درخت بصورت آدمی و حیوانات دیگر باشند و سخن کنند و گویند در آنجا کوهی است معدن طلا و نقره و بوزینگان در آنجا بسیار باشند و آنرا «واق واق» و «وقواق» هم میگویند و نام پرندۀ هم هست و وزغ و غوک را نیز گفته‌اند و بعضی گویند صدای وزغ است. (برهان قاطع - واق) و رجوع کنید به «نخبة الدهر فی عجائب البر والبحر» ص ۱۴۸ که وجه تسمیه را هم تعیین کرده است.

همچنانکه صاحب برهان گفته است ظاهراً این لفظ هم بخود درخت وهم بمکانی که درخت نامبرده در آن میروید اطلاق شده است (رجوع کنید به تذکره تیموریه ص ۱۰۹)

و بعضی گفته‌اند که «درختک دانا» نیز همین درخت «وقواق» است (برهان قاطع) باری کلمه «بیروح» و «وقواق» و «مردم گیا» و «درختک دانا» در شعر فارسی مکرر بکار برده شده است.

خاقانی گوید :

بسی نمائد که بیروح در زمین ختن

سخن سرای شود چون درخت در وقواق

و

من همی در هند معنی راست همچون آدم

وین خزان درچین صورت راست چون مردم گیا

محققان سخن زین درخت میوه برند

و گرشوند سراسر درختک دانا

و

گر بر درش درختک دانا شدم چه سود

کاقبال او درخت کدو را چنار کرد

و سنائی گوید :

از برای مهر چهر جانفزایت را همی

بردو چشم مردمان غیرت برد مردم گیا

صفحه (۹۶) - معدل النهار - که بآن استوای فلکی نیز گویند (لغت نامه) اولین دایره

عظیمه است از دوائر عظام معتبر در علم نجوم و هیئت و آن عبارت از :

«.... منطقه فلك اعظم است و اینرا معدل النهار نیز گویند و دو قطب اورا

دو قطب عالم گویند یکی را که در جهت بنات النعش مغربی است قطب شمالی

گویند و دیگر را قطب جنوبی گویند.» (فارسی هیئت ص ۱۰)

«..... و اینرا معدل النهار گویند بنابراینکه گاهی که مدار آفتاب بوی

رسد در جمیع معموره تقریباً شب و روز متساوی بود و در مواضعی که در تحت

اوست دائماً شب و روز متساوی است.» (شرح لاری بر فارسی هیئت)

و مجازاً خط فرضی «استوا» را در کره زمین نیز معدل النهار گویند زیرا

که در نقاط واقع بر خط استوا نیز همواره روز و شب متساوی هستند و مراد

مصنف از معدل النهار نیز همین استعمال مجازی آنست.

صفحه (۱۱۴) - بدانکه عين القضاة میگوید که تفاوت آدمیان در مبادی از تفاوت نفوس

کواکبست از جهت آنکه..... الخ..... - ظاهراً مرجع و ماخذ نسبی در این

نقل قول همان باشد که در فصل پنجم رساله (یزدان شناخت) زیر عنوان :

(فصل پنجم - در پدید کردن نفوس انسانی که از مبادی حاصل میشود) آمده

است زیرا آنچه را که «عين القضاة» در کتاب (زبدة الحقائق) میکند از آنچه

نسبی آنرا بعنوان گفته عين القضاة نقل میکند حکایت ندارد و در (مهمیدات)

و (لوايح) هم مطلبی که با نقل قول نسبی کاملاً منطبق باشد وجود ندارد و

فقط چنین مطالبی در «یزدان شناخت» آمده است.

در انتساب رساله (یزدان شناخت) اختلاف است بعضی آنرا

تالیفات عين القضاة و بعضی آنرا از آثار فارسی شیخ اشراق میدانند و هر یک

در صحت ادعای خویش دلایل ذکر میکنند (رجوع فرمائید به مقدمه مهمیدات

جاب دانشگاه و مقدمه یزدان شناخت جاب دکتر کریمی) و اینک این مسئله پیش

میآید که نقل قولیکه نسبی شرح فوق از عين القضاة میکند در

گنشت این مطلب در میان معنیات عين القضاة فقط در همین کتاب درج است

آمده است آیا انتساب (یزدان شناخت) را قطعی میدانیم یا نه؟ در این لاف

نابید میکند یا خیر؟ ما توجه بقریب عهدی که نسبی شرح انسان داشته و

توجه باحاطه او بر اقوال مسایح و حکما و فقهائ و حکما و فقهائ و حکما و فقهائ

که مطلب بر او مستند شده باشد و سهو و استهوا و استهوا و استهوا و استهوا

نام عين القضاة بر آن نگاشته بوده است این قول را هم در کتاب عین القضاة

نسبت دهد و لابد بر او ثابت شده بود است که این رساله از این عین القضاة است

(برای توضیح بیشتر رجوع کنید به «زبدۃ الحقایق» ص ۸۲-۸۳ و یزدان شناخت فصل پنجم .

صفحه (۱۱۵) - یاجوج و ماجوج - gog و Magog نام دو قبیلہ یا دو ملت وحشی و یا آنکہ یاجوج نام اهل و مردم آن قبیلہ و ملت و «ماجوج» نام مسکن و محل آنقبیلہ است. با آنکہ از جمله معتقدات دینی اهل سنت و جماعت یکی ہم اعتقاد بحقانیت یاجوج و ماجوج است با اینہمہ روایات اسلامی در بارہ یاجوج و ماجوج مشوب بافسانہ است و شاید آنچه را کہ مولف کتاب «قاموس کتاب مقدس» میگوید از لحاظ جغرافیائی بیشتر مقرون بہ تحقیق باشد . «هاکس» میگوید :

«ماجوج محل جوج یا ماجوج بن یافث بن نوح است بنا بر آنچه کہ در سفر پیدایش و کتاب اول تواریخ در توراہ آمده است . یا آنکہ سلسلہ ویرا ماجوج گویند و یا اسم بلادی است کہ جوج بر آن شہریاری داشت بنا بر آنچه کہ در کتاب حزقیال آمده است .»

و سپس «هاکس» اضافہ میکند :

«.... خلاصہ در قرون متوسطہ سوریان بلاد تاتار را «ماجوج» نامیدند لکن اعراب زمینی را کہ در میانہ دریای قزوین و بحر اسود واقعست ماجوج مینامیدند بسیاری سکتیان را کہ در ایام حزقیال معروف و در مغرب آسیا سکونت داشتند ماجوج میدانند و اینان یعنی سکتیان در ماد چهارم قبل از میلاد از گوہ معروف بکوه قاف لشگر کشیدہ و «ساردس» را کہ شہر معظم «لیدیا» بود در سال (۶۲۹) قبل از مسیح مفتوح ساختہ بر «سیاکروس» پادشاہ «مد» در سال (۶۲۴) قبل از مسیح عیسی دست یافتند .

..... اما یاجوج و ماجوج کہ در کتاب مکاشفہ یوحنا (ص ۲۰) وارد است مراد از دشمنان دین مسیح میباشد . «قاموس کتاب مقدس ص ۷۷۵»

در اخبار اسلامی یاجوج و ماجوج دو قوم وحشی مشتمل بر امم متعدد معرفی شدہ اند و اقوال مربوطہ بآنان و سد اسکندر در اکثر تفاسیر ذیل آیہ شریفہ :

«قالوا یا ذالقرنین ان یاجوج و ماجوج مفسدون فی الارض فهل نجعل لك خرجا علی ان تجعل بیننا و بینہم سدا» بطور ممتع نقل شدہ است (سورہ کہف آیہ ۹۵) اما در زبان ادب بعنوان مسامحہ و تجوز یاجوج و ماجوج گاهی

(۱) «هاکس» مطلقا نامی از مراجع تحقیق و مآخذ نقل خود نمیرد و بنا بر این گفته های او را قبل از آنکہ مدرک و وثیق دیگری صحت آنرا تایید نکند باید با احتیاط تلقی کرد .

بمطلق سکنه مناطق شرقی و مرکزی قاره آسیا و گاهی بعنوان کنایه از کفار و اقوام وحشی اطلاق و تعبیر میشود و «در شاهنامه این نام بسرزمین تاتارها داده شده است . فرهنگ شاهنامه آقای دکتر شفق ص ۲۳۹» اسمعیلیه یا جوج و مأجوج را بمطلق اهل ظاهر (و گاهی هم بر قرامطه لحساء و جز آنها) اطلاق می کنند .

اما بیشتر شاعران دو زبان آنرا و خصوصا «یا جوج» را همراه با استعارات لطیف بهمان معنای مجازی بکار برده اند : و «نسفی» هم آنرا بمعنی مجازی و لازم آن استعمال کرده است و برای اطلاع بیشتر از افسانه سرانی ها و خیال پردازی های راجع به یا جوج و مأجوج رجوع فرمائید به :

تاریخ دمشق ابن عساکر ج ۱ ص ۱۹۵ - ۱۹۶

حیوة الحیوان دمیری ج ۲ ص ۵۶۸ - ۵۷۲

بحار الانوار علامه مجلسی ج ۸ باب ۲۰ و ج ۱۲ ابواب ۳۱ و ۳۳

التذکرة التیموریة مرحوم احمد تیموریاشا ص ۴۴۵ بیعد

صفحه (۱۱۸) - و بعضی چنان افتادند که افعال و اخلاق نیک اریشان تصور ندارد هم

غم ایشان مخور که ایشان ازین نخواهند گشت . این مطلب یعنی نیکی نیکان و

بدی بدان بصورتیکه «نسفی» عنوان میکند از مسائل کلامی است که در باب «قدر»

مورد بحث قرار گرفته و بعلاوه مفسران نیز در ذیل آیات شریفه چون :

«و اذاخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریبتهم واشهد هم علی انفسهم

ألت بریکم قالوا بلی شهدنا ... الخ» (اعراف . آید ۱۷۳)

و

«فریق فی الجند و فریق فی السعیر» (شوری . آید ۷)

و

«فاما الذین شقوا فی النار ... الخ» (هود . آید ۱۰۶)

و

«واما الذین سعدوا فی الجنة ... الخ» (هود . آید ۱۰۸)

بتفسیر و تأویل آیات و بحث درباره آن پرداخته اند .

شك نیست که این مسئله کلامی و چند مسئله مشابه آن از جمله مسائل

متفرعات «ایمان و اعتقاد بقدر» است بصورتیکه اشاعه در بین مومنین و معتقدین

و قطع نظر از دلایل و براهینی که متکلم بظاهر بعضی آیات شریفه است احادیث

متعددی نیز در تأیید صحت اعتقاد خود بش و بطلان عقیده مخالفین نقل میکنند

و از آنجمله است این حدیث :

..... عن ..... قال عمر : سمعت رسول الله (ص) یسأل عنها (بمعنی

آید و اذاخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریبتهم ... الخ) فقال : ان الله حده

آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هولاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون . ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هولاء للنار و بعمل اهل النار يعملون . فقال رجل فقيم العمل يا رسول الله فقال رسول الله (ص) ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله به الجنة و اذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله به النار . (مشكاة المصابيح ج ۱ ص ۳۶ بنقل از ترمذی - و چندین روایت دیگر که لفظا و معنی قریب بهمین روایت است در همان کتاب صفحات ۳۷ و ۳۸) .

سعدی نیز که اشعری ثابت العقیده و متخرج از نظامیه بغداد و متأثر از مبانی اعتقادی معلمین آن مدرسه که در بست در اختیار اشاعره قرار داشت میباشد بر اساس معتقدات خویش راجع بسعادت و شقاوت و قابلیت و تأثیر تربیت عقائدی شبیه آنچه «نسفی» در این فصل گفته است بیان میدارد فی المثل :

پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است

تربیت نا اهل را چو گردکان بر گنبد است

\*\*\*

تربیت را در او اثر باشد  
آهنی را که بد گهر باشد

چون بود اصل گوهری قابل  
هیچ صیقل نکو نداند کرد

\*\*\*

که چو تر شد پلیدتر باشد  
چون بیاید هنوز خراب باشد

سگ بدریا هفتگانه مشوی  
خر عیسی گرش به مکه برند

\*\*\*

گرچه با آدمی بزرگ شود

عاقبت گرگ زاده گرگ شود

\*\*\*

هرگز از شاخ بید بر نخوری  
کز نی بوری یا شکر نخوری

ابر اگر آب زندگی بارد  
با فرومایه روزگار مبر

(گلستان سعدی)

و رجوع فرمایند به (کیمیای سعادت) ص ۳۰۰ ببعده و تفصیل چهارگانه که «غزالی» در این باره قائل شده است .

صفحه (۱۱۷) - و دیگر میفرماید : «فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات»

قسمتی است از آیه مبارکه از سوره فاطر و تمام آن چنینست :  
«ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات بانن الله ذلك هو الفضل الكبير» که نزد شیعه این آیه از متشابهات است (ابن شهر آشوب ج ۲ ص ۵۰)  
و مفسران شیعه مراد از «الذين اصطفينا من عبادنا» را ائمه معصومین

علیهم السلام میدانند و مفسران عامه مراد از آنرا جمله امت می‌شمارند و حتی برخی از آنان قدم فراتر نهاده و باستناد حدیثی که «ترمذی» نقل کرده است و در آن فرموده است که: **هؤلاء کلهم بمنزلة واحدة و کلهم فی الجنة فرقی میان این سه گروه نمی‌شناسند.** (صحیح ترمذی ج ۵ ص ۲۱۳)

ابوالفتوح رازی در تفسیر خود چنین می‌آورد:

«..... در خبر است که جماعتی از اهل عراق بنزدیک امام رین العابدین علی بن الحسین علیه السلام آمدند و گفتند ما آمده‌ایم تا ترا پرسیم آبتی از آیات قرآن گفت آن کدامست گفتند: «ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا» این جمله امت است؟ گفت نه اگر چنین بودی جمله امت اهل بهشت بودندی آیت در ماست اهل البیت این سه بار باز گفت: نمی‌گفت یا بن رسول الله پس ظالم کیست از شما؟ گفت آنکه حسنات و سیئاتش راست بود او بد بهشت باشد. گفت مقتصد که باشد؟ گفت آنکه در خانه بنسید و خدایرا برسد و مرآت بد آمدن و سابق آنست که بد تبع بیرون آید و با سبیل خدا دعوت کند و از امام جعفر صادق علیه الصلوة والسلام برسیدند گفت آیت در اولاد امیر المؤمنین علی صاوات الله و سلامه علیهم آمد: سابق آمده است و مقتصد آنان که از ایشان فرود آمدند و ظالم آنان که گناهکارند از ایشان. و از امام حن و اس علی بن موسی الرضا علیه التحیة و الثناء در مجلس مأمون از این آیت پرسید درمرو کرد آنکه آمد است در جمله امت یا خاص در عترت؟ گفت بل خاص است در عترت. (ابوالفتوح چاپ مرحوم علامه قزوینی «وزارت فرهنگ» ج ۲ ص ۳۵۰)

موافق آنچه که ابوالفتوح آورده است روایات متعددی در «معانی الاحادیث» ابی جعفر صدوق (قدس) نقل شده است (ص ۱۰۵/۱۰۶).

اما دامنه تأویلات متصوفه درباره این سه دسته (ظالم / مقتصد / سیر) بالخرات) از تأویلات مفسران عامه و خاصه و سبعم و هم لطیفه است (ارجوع فرمایند به تفسیر کشف الاسرار مسندی ج ۱۸)

صنحه (۱۲۰) - **وچشمهای خود را به (کحل جواهر) و «سیاف روشانی» علاج کند.** همچنانکه در متن تذکر داده شده است ظاهر آن کسه روشنائی که در حدیث آمده است روشنایا، که ذیلا شرح آن خواهد آمد.

کحل جواهر یا جواهر سیرمه نوعی سیرمه است که در حدیث آمده است و حاصل می‌شود. صاحب تحفه در عنوان «کحل الجواهر» که در حدیث آمده است از اختراع متأخرین است و جهت نفویت نامیده و نوع مشابهه نفویت طبقات عیس و احناف و دمه و حرمت و سبیل رفیق و استوار دفعه و جعفر

(۱) راست بود یعنی مساوی و برابر بود.



صحت است ....» و سپس کیفیت ترکیب و مقدار اجزای مرکب آنرا مشروحا بیان میدارد که از آنجمله است سرمه اصفهان و توتیای هندی و مرقدیشای ذہبی ..... و غیره . (تحفه حکیم مومن ص ۳۴۵)

و اما درباره شیاف روشنایا نیز باید دانست که شیاف اصلا از اسامی دارو های خاص چشم است لاغیر . انطاکی در «تذکرۃ اولی الالباب» چنین بیان میکند :

اشیاف — من التراکیب القديمة ینسب الی الاستاذ و عندی انه قبله کما تشهد به الکتب الیونانیة والمعروف اطلاق هذا الاسم علی ما یخص العین وما یعجن و یقطع الی استطالة و یجفف فی الظل و یتعمل محکو کاعلی اختلاف انواعه ....» (تذکرۃ ج ۱ ص ۴۹)

و آنچه را هم که صاحب تحفه میگوید فوید همین معنی است که : «..... و شیاف آنچه بمایعات سرشته بقاطع قطع کنند ودرساید خنک نموده بمایعات حل کرده استعمال نمایند و گویند مخترع او «بقراط» است و از کتب یونانیین مستفاد میشود که قبل از او تالیف یافته و کحل مخصوصست بآنچه با میل درچشم کشند .....» (تحفه ص ۳۴۵)

اما آنچه را که ناسخ نسخه متن و نسخه آستانه و دیگر نسخ (روشنائی) خوانده و نوشته اند بیگمان تصحیفیست از کلمه (روشنایا) یا (روشیانا) که بتصریح صاحب تذکرۃ بهترین و موثرترین کحلهاست . همانسان که اشاره شد (روشنایا) یا (روشیانا) از کحلها است نه ازشیافها و ظاهرا نسفی دراینمورد تسامح بخرج داده است .

انطاکی میگوید : «..... واجلها (یعنی اجل کحلها) الروشنایا و معناه بالیونانی مقوی البصر و السریانیه جابر الوهن و یطلق علی المرقدیشا ایضا و اول من اخترعه فیثاغورث لارسطیدون صاحب صقلیه و قداشتکی ضعفا فی بصره فبریء .... و صنعته .....» (ص ۲۷۵ تذکرۃ) .

ولی صاحب تحفه این کلمه را (روشیانا) آورده و مشروحا تصریح میکند که «... به یای بعد از شین و نون بعد از الف ...» و سپس همانرا که انطاکی آورده است نقل میکند . (تحفه ص ۳۴۵)

صفحه (۱۲۰) — بدانکه بعضی گفته اند که اسم صوفی ... الخ .. — برای اطلاع بروجوه تسمیه و مبادی اشتقاق «صوفی» رجوع شود بمقدمه فاضلانه آقای جلال همائی بر (مصباح الهدایة) ص ۶۳ تا ۸۳ و برای آگاهی بر قسمتی از تعاریفی که از تصوف شده است رجوع شود به (فی التصوف الاسلامی و تاریخه) که مرحوم «نیکولسون» هفتاد و هشت تعریف برای تصوف از متون عربی و فارسی استقصا نموده است و نیز به (روضۃ الطالبین) غزالی که حاوی تعدادی تعاریف لطیف

در این باره است .

صفحه (۱۲۴) - چون فطرتی و خلیقتی باشد هرگز از آدمی برنخیزد - خلیقة بمعنای خوی و طبیعت است و «برنخیزد» یعنی زائل نگردد و مرتفع نشود و «شیخ» نیز «برخاست» را در این بیت :

هر که در خریدش ادب نکنند

در بزرگی فلاح از او برخاست

بهمین معنی استعمال کرده است . این کلمه باین معنی بارها در این کتاب و

دیگر کتب «نسفی» آمده است .

صفحه (۱۲۵) - یکی بلوغ اسلام است و یکی بلوغ ایمانست ... الخ ... در اینکه

آیا اسلام و ایمان واحد است یا نه میان فرق مسلمین اختلاف است . عامد اهل

سنت اسلام و ایمان را یک چیز و این دو کلمه را «مرادف» میدانند . «نسفی» در

عقائد میگوید (والایمان هو التصدیق بما جاء من عند الله والاقرار به فاما الاعمال

فهی تتراید بنفسها والایمان لا یزید و لا ینقص .

والایمان والاسلام واحد اذا وجد من العبد التصدیق والاقرار صح له ان یقول

انا مومن حقا... (ص ۱۰۹) . اما شیعه ایمان را اخص از اسلام می شناسد و برای

اثبات حقانیت خود بعضی نصوص متمسک میشود فی المثل صدوق (ره) در

«هدایه» میگوید : «الاسلام هو الاقرار بالشهادتین و هو الذی یحس به الدماء

والاموال و من قال لا اله الا الله محمد رسول الله فقد حقن ماله و دمه الا یحس بهما

و علی الله حسابهما والایمان هو الاقرار باللسان و العقد بالقلب و عین بالجوارح

و انه یزید بالاعمال و ینقص بتركها و كل مومن مسلم و لیس كل مسلم مومن

ومثل ذلك مثل الكعبة والمسجد فمن دخل الكعبة فقد دخل المسجد و لیس كل من دخل

المسجد دخل الكعبة و قد فرق الله عز وجل فی كتابه بین الاسلام والایمان فقال :

قالت الاعراب آما ... الخ .

صفحه (۱۲۸) - دوم آنست که از مال و جاه گریزان باشد ..... که دوستی مال و

جاه سر همه مصیبتهاست - مضمون حدیث نبوی است که : حب الدنيا رأس كل

خطیئة (جامع المعیر ۱: ۲۶) و دعای مأثور : سیدی اخرج حب الدنيا من قلبی

صفحه (۱۲۸) - و با هیچکس تکبر نکند و با همه کس متواضع باشد و در رقص و سرود هیچ

مانند نکند . این جمله همه اظهار تاسی با خلاق سید کائنات حضرت محمد صلی الله علیه

و پیروی از شمایل آنحضرت است و عبارات نسفی متحد و متماثل است .

متعدد است در این باره و از جمله این حدیثها :

«أكل كما یا كل العبد و أحس كما یحس العبد (جامع المعیر ص ۴ ج ۱)

و لقد كان صلی الله علیه و آله و سلم یا كل علی الارض و یجلس جسد العبد

یخفف بیده نعله و یرقع بیده ثوبه و یركب الحمار العاری و یردف خلیفه و یكفون

الستر علی باب بیته فتكون فیه التماویر فبقول : یا فلانہ ... الاحدی ارواحه

غیبیه عنی فانی اذا نظرت الیه ذکرت الدنیا و زخارفها . (نهج البلاغه ج ۲ ص ۷۵)

و عبارت و الفاظ دیگر در جامع الصغیر ج ۲ ص ۱۱۶ «  
صفحه (۱۲۸) - سیم آنکه هرگز تزکیه نفس خود نکند . مضمون آیه مبارکه است که :  
«فلا تتركوا أنفسكم هو اعلم بمن اتقى» (سوره نجم آیه ۳۲) و مضمون حدیث  
وارد از مرد مردان عالم در وصف مومنان :

«و اذا زکی احدهم خاف مما یقال له فیقول انا اعلم بنفسی من غیری و ربی  
اعلم بی من نفسی اللهم لاتواخذنی بما یقولون و اجعلنی افضل مما یقولون و  
اغفر لی ما لا یعلمون .» «نهج البلاغه ج ۲ ص ۱۸۷» .

صفحه (۱۳۰) - باید که اورا به دبیران فرستد - ظاهرا دبیران را بمعنی مکتب خانه  
استعمال کرده است و آنرا ترجمه «کتاب» عربی که بمعنی مکتبخانه است قرار  
داده است و این معنی در فرهنگهای فارسی مذکور نیست و از آنان فوت شده  
است . احتمال اینکه مقصود از دبیران مفهوم جمع «دبیر» باشد بسیار ضعیف  
است زیرا تعدیه «فرستد» با حرف «ب» مؤید اینست که عزیز اینکلمه را بهمان  
معنی مکتبخانه بکار برده است و بعید نیست که (ان) در آخر دبیران پیوند اتصاف  
به زمان و مکان باشد .

صفحه (۱۳۰) - که فرض «عین» باشد ..... و در سطور بعد : که فرض «کفایت» باشد  
یعنی واجب عینی باشد در مقابل واجب کفائی و واجب عین یا عینی آنست که  
اقامه و انجام آن بر هر مسلمان مکلفی واجبست و اگر بعضی آنرا انجام دهند  
موجب اسقاط تکلیف از دیگران نمیگردد مانند نمازهای یومیه و دیگر فرایض  
عینی . و واجب کفائی آنست که جامعه مسلمان مکلف و موظف باقامه و انجام  
آنست و همینکه فردی آن مهم را کفایت کرد از دیگران ساقط میگردد مانند  
جهاد و نماز میت و غیره .  
و عنوان «فرض کفایت» برای طلب علم شریعت مبتنی است بر این آیه  
شریفه :

« و ما کان المؤمنون لینفروا کافه فله لانفر من کل فرقة منهم طائفة  
لینفقها فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون» . (سوره  
توبه آیه ۱۲۲) .

صفحه (۱۳۲) - فصل - بدانکه ادب اول در سلوک .... الخ - مندرجات این فصل همه  
مأخوذ است از مطالب فصول اولیه کتاب «قوت القلوب» ابی طالب مکی (از  
فصل ششم تا فصل چهاردهم) که مولف «قوت القلوب» بتفصیل تمام در فصول  
مذکور آن کتاب که از امهات و اصول کتب تصوف است آنرا بیان کرده است  
و بعد از او نیز «سهروردی» در «عوارف المعارف» (باب ۴۷ بعد) این آداب را

بتفصیل تمام تقریر کرده است .

پس از نسفی نیز «عزالدین محمود کاشانی» در «مصباح الهدایة» این آداب را بشرح تمام بیان داشته است . (ص ۳۱۰ بعد) .  
صفحه (۱۳۳) - و هر سالی چهار نوبت چله فرموده اند -  
چله - چهل روزیکه درویشان در گوشه نشینند و روزه دارند و عبادت کنند . (برهان)

«سهروردی» در عوارف درباره «چله» میگوید :

«لیس مطلوب القوم من «الاربعین» شیئا مخصوصا لایطامونه فی غیرها لکن لما طرقتهم مخالقات حکم الاوقات احيوا تقييد الوقت بالاربعین رحاء ان ینسحب حکم الاربعین علی جمیع زمانهم فیکونوا فی جمیع اوقاتهم کهبینهم فی الاربعین علی ان الاربعین خصت بالذكر فی قول رسول الله صلی الله علیه وسلم من اخلص لله اربعین صباحا ظهرت ینایع الحکمة من قلبه علی لسانه، وقد خص الله تعالی «الاربعین» بالذكر فی قصة موسى علیه السلام وامره بتخصیص الاربعین بمنزلة تبتل قال الله تعالی : « وواعدنا موسى ثلثین لیلة فاتمناها بعشر فتم ميقات ربه اربعین لیلة» . (عوارف ۱۴۷/۱۴۸) .

صفحه (۱۳۳) - صلوة اشراق - اینکه صلوة اشراق چند رکعت است و وف اداى آن کدام است مورد اختلاف است :

«بدانکه متعارف میان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است یکی در اول روز بعد از طلوع آفتاب و بلند شدن وی قدر یک دویزه و اینرا «صلوة اشراق» گویند . دیگر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا ارتفاع آن و اینرا «صلوة الضحی» و «نماز چاشت» گویند . و در اکثر احادیث همین اسم «صلوة الضحی» شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده و در بعضی احادیث «صلوة اشراق» . و در تفسیر «بیضاوی» آورده که آنحضرت نماز ضحی را گزارده و گفت هذه صلوة اشراق ... و آنچه که گفتند که علما را اختلاف در صلوة ضحی بعضی اثبات کرده و بعضی نمی نموده و بعضی «سنت گفته» بعضی «بدعت» پس ظاهر آنست که این اختلاف در نماز اخیر است که «صلوة چاشت» میگویند در نماز اول که آنرا نماز اشراق می نامند حدیثی در این باب مؤکده دانسته اند و احادیث در عدد رکعات مختلف آمده در بعضی دو رکعت و در بعضی آمده و در بعضی شش و در بعضی هشت و در بعضی ده و در بعضی ده و در بعضی دوازده رکعت . (لغت نامه - صلوة ضحی - نقل از کشف بهایوتی)

صفحه (۱۳۳) - و این روزه را روزه «داودی» گویند . نسبت این روزه بحضرت داود پیغمبر علی نبینا و علیه السلام است و انتساب آن بدیشان منتهی بر روایاتی است در اینخصوص که :

(.....) و کان (ای داود «ع») شدیدالاجتهاد کثیرالعبادة و البكاء و کان یقوم اللیل و یصوم نصف الدهر و کان یا کل من کسب یده ..... (بحار الانوار - بنقل سفینة البحار ج ۱ ص ۴۶۸)

و بعلاوه روایاتی چند از طرق عامه و خاصه وارد شده که باین تسمیه تصریح شده است از جمله این روایت :

(.....) ان رجلا أتى النبي صلى الله عليه و سلم فقال يا رسول الله كيف تصوم ؟ فغضب رسول الله صلى الله عليه و سلم من قوله فلما رأى ذلك عمر قال رضينا بالله ربا و بالاسلام دينا و بمحمد نبيا نعوذ بالله من غضب الله و غضب رسوله فلم ينزل عمر يردها حتى سكن غضب رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال يا رسول الله كيف بمن يصوم الدهر كله ؟ قال : لا صام ولا افطر قال مسدد (ناد راوی است) : لم يصم ولم يفطر قال يا رسول الله كيف بمن يصوم يومين و يفطر يوما ؟ قال أو يطيق ذلك احد ؟ قال يا رسول الله فكيف بمن يصوم يوما و يفطر يوما قال ذلك صوم داود قال يا رسول الله فكيف بمن يصوم يوما و يفطر يومين ؟ قال وددت اني طوقت ذلك ثم قال .....) سنن أبي داود ج ۲ حدیث ۲۴۲۵ و ایضا در حدیث شماره (۲۴۲۷) همان کتاب :

(.....) قال : فصم يوما و أفطر يوما و هو أعدل الصيام و هو صيام داود.

و از طریق خاصه نیز این معنی چنین روایت شده است :

(.....) عن ابي عبد الله «ع» قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم اول ما بعث يصوم حتى يقال ما يفطر و يفطر حتى يقال ما يصوم ثم ترك ذلك و صام يوما و أفطر يوما و هو صوم داود عليه السلام ثم ترك ذلك و صام الثلاث الايام الغر ثم تركها و فرق في كل عشرة يوما خمسين بينها اربعاء فقبض عليه السلام و هو يعمل ذلك ..... (وسائل الشيعة چاپ سربی تهران ج ۴ ص ۳۰۹). صفحه (۱۳۵) - تریاق اکبر - صاحب تحفة المومنین ذیل تریاق کبیر چنین میگوید : «تریاق کبیر - و آن را تریاق فاروق و تریاق اکبر و تریاق هادی نامند «اندروماخس» قدیم تالیف نموده و بعد از هزار و صد و پنجاه سال «اندروماخس» ثانی تکمیل آن نموده و اجزای او بهفتاد رسیده بغیر اقراص و جالینوس ده جزو را کم نموده است ..... (تحفة ص ۲۹۹).

و برای اطلاع از اسماء و مقادیر اجزاء مولفه آن رجوع فرمایند به «تذکره شیخ داود انطاکی» ج ۱ ص ۹۴ الی ۹۸ که بطور مفصل آنرا بیان کرده است .

و بقرار نقل انطاکی تریاق یا درباق برهر پانزهری که سودش بفوریت عاید شود و اثرش بزرگ و قابل ملاحظه باشد اطلاق میشود . و بدیهی است که مراد صوفیه از «تریاق کبیر» یا «تریاق اکبر» کنایه از بیان مقامات مشایخ و

منتہیان است .

صفحہ (۱۳۷) - چنانکہ شیخ المشایخ شہاب الدین سہروردی میفرماید : این عبارت از عوارف المعارف نقل شدہ است . سہروردی در باب نجات و ہستیم آن کتاب میگوید :

«قد کثر الاشتباه بین الحال والمقام و اختلف اشارات السیوح فی ذات و وجود الاشتباه لمکان شایعہما فی نفسہما و تداخلہما فترء ای للبعض السیء حالاً و ترء ای للبعض مقاماً و کلا الروئیین صحیح لوجود تداخلہما و لا بد من تداخل ضابط یمرق بینہما علی ان اللفظ والعبارة عنہما منفرقا لفرق فالحدس سیر حالاً لتحولہ والمقام مقاماً لثبوتہ و استقرارہ و فی یکون السیء بعینہ حالاً ہم یفسر مقاماً ...» (عوارف ص ۳۲۶) .

صفحہ (۱۴۵) - بنہایت خود بطوع و حرکت طبیعی بیرونند اما بغایت خود نکرہ و حرکت

قصری - حرکت طبیعی در مقابل حرکت ارادی و حرکت قسری است و این عبارت از حرکتیست کہ مبدأ آن بسبب امر خارج بود و شعور و اختیار در آن نبود یا وی نباشد مانند حرکت سنگ از بالا بیشتن . و حرکت قسری است کہ مبدأ آن سبب حرکت ارادی و طبیعی است عبارت از حرکتیست کہ مبدأ آن سبب حرکت ارادی است مثلاً از خارج بود مانند حرکت سنگی کہ از فاضل بیلا بیلا بیفتد . و حرکت دیگر حرکت قسری است کہ حرکت خارجی دارد و در مقامیست کہ در آن سبب حرکت مانند سنگی کہ آنرا بر روی زمین بکشد یا ضد حرکت طبعی است مانند حرکت سنگی کہ بیلا پرتا بنمایند یا آب کہ گرم کسد یا عسوی کہ بر سبب حرکت قسری شود . حرکات قسری مکانی بواسطہ حدت جدیدہ و ہوہ مستعدہ و ہوہ دفع دافعی .

(الفلسفہ و تہجیب در سماع طبعی و قسری و غیرہ)

۱- حوہ ذاک و المذک و ہوہ طبعی و قسری

و قاعدہ مشہور فلسفی کہ :

الفسر لایکون دائماً ولا اکریا

در ہمین موضوع و مورد است .

صفحہ (۱۴۵) - از جهت آنکہ انسان در اول مطالبہ حاکمست علیہ و ہوہ مستعدہ

«انا عرضنا الامانہ علی السموات والارض والجن والانس ان ینزلن علیہا منہا و حملہا الانسان اند کان ظویماً جبلاً لاجل انہ انزل علیہ ۱۷۳»

متعدد دیگر کہ آدمی در آن آمان بعد از آن در آن جاہل و ہوہ مستعدہ

صفحہ (۱۴۶) - حرارت زنجبیل و برودت کافور پس او یکی باشد . در بعضی آیات شریفہ متأثر است «ان الابرار سیرتوا علی کاس کلان و سیرتوا علیہم و یستقون فیہا کاسا کان در احبہا زنجبیل سوزد دہر آفات ۶ و ۱۸»



صفحه (۱۵۳) - بدانکه اگر علت اتصال و انفصال جسم بودی میبایست که ... - ظاهراً مصنف در این فصل در تحت تاثیر ادله‌ای که حکما در مورد ترکیب جسم از ماده و صورت بیان کرده‌اند و به برهان «فصل و وصل» مشهور شده است قرار گرفته و استدلالش را برای اثبات وحدت وجود بر مبنای استدلال حکما بنا نهاده است ولی بیگمان در بیان این برهان و تنظیم آن با برهان فصل و وصل اغلاق و تعقید و یا مسامحه بنظر میرسد. و گرنه با آنچه مصنف گفته است توالی فاسده دیگری (از جمله لزوم ترکیب ماهیت و وجود در خارج و یا حداقل قبول اصالت ماهیت «برای آنکه محلی باشد که وجود بر آن عارض گردد») (و این هر دو خلاف معتقدات صوفیه است) بر آن مترتب میشود.

صفحه (۱۵۸) - اینست مذهب شیخ المشایخ ابن معین - چنینست در نسخ «ابن معین» به میم و ظاهراً و بقرینه جمله بعد که میگوید «و اینست مذهب مشایخ مغرب ...» کلمه «ابن معین» تصحیفی است از «ابن سبعین» صوفی و حکیم مشهور مغرب و از قائلین بوحث وجود و صاحب طریقه خاص در تصوف و او عبارت است از :

قطب‌الدین ابو محمد عبدالحق بن ابراهیم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعین الاشبیلی المرسی التروطی (یا - زقوطی آنچنانکه در «شذرات الذهب» آمده - یا زقوطی آنچنانکه «یونینی» در ذیل «مرآة الزمان» آورده است) متولد در حومه مرسیه اندلس بسال ششصد و سیزده یا ششصد و چهارده و متوفی (بمرگ طبیعی یا انتحار بوسیله رگ زدن خویش) در مکه مکرمه در بیست و هشتم یا نهم شوال سال ششصد و شصت و هشت یا ششصد و شصت و نه که عارفی متفلسف بوده و فرقه معروف به «سبعینی» اتباع اویند گروهی از فقها او را بالحداد و زندقه متهم ساخته‌اند و برخی دیگر او را از چنین اتهاماتی مبری می‌شناسند. کتاب مهم او موسوم است به «مالابدللعارف» یا «بدالعارف» که نسخه از آن در کتابخانه «برلین» و نسخه در کتابخانه «جاراللہ=استانبول» موجود است برای اطلاع از شرح حال او رجوع فرمائید به :

فوات الوفيات ابن شاکر کتبی ج ۱ ص ۲۴۷ - شذرات الذهب ابن عماد حنبلی ج ۵ ص ۳۲۹ - لسان المیزان ابن حجر ج ۳ ص ۳۹۲ - طبقات شعرانی ج ۱ ص ۲۰۳ .

از جمله تالیفات دیگر او رسالاتی است با نامی : اسرار الحکمة المشرقیة رسالة النصیحة - و - الحروف الوضیعیة فی صورة الفلکیة - و - «المسائل الصقلیة» (که در پاسخ سؤالات فردریک دوم پادشاه نورماندی نوشته است) - و - کتاب الاحاطة - و - السرا المنیر - و - الفقیریه میباشد . مجموعه از رسائل او اخیراً بطبع رسیده است .



صفحه (۱۵۶) - شیخ عبدالله انصاری - یعنی صوفی و شاعر رباعی سرای مشهور و بزرگوار شیخ الاسلام ابواسمعیل عبدالله بن محمد بن علی بن احمد انصاری هروی معروف بخواجه عبدالله انصاری و ملقب به «پیرهرات» و «پیرانصار» متولد جمعه دوم شعبان سال سیصد و نودوشش هجری و متوفی در بیست و دوم ذیحجه سال چهارصد و هشتاد و یک درهرات و مدفون درهرات. نسبت او به «ابی ابوب انصاری» صحابی جلیل القدر میرسد و بهمین مناسبت بانصاری اشتهاار یافته است.

صفحه (۱۵۶) - شیخ شهاب الدین سهروردی - یعنی شیخ الاسلام ابوحفص شهاب الدین عمر بن محمد بن عبدالله بن محمد عمویده سهروردی متولد بسال (۵۳۹) در سهرورد زنجان و متوفی و مدفون در (۶۳۲) در بغداد. مولف کتاب معروف (عوارف المعارف) در اصول و آداب و مصطلحات تصوف.

در تصوف شاگرد عمویش شیخ ابی النجیب سهروردی بود و پس از او خود سالها شیخ الشیوخ صوفیه در بغداد میبود و مجلس وعظ و تذکیر داشت اندکی پیش از حمله مغول بعنوان سفارت و وساطت خلیفه الناصرالدین الله عثمانی نزد سلطان محمد خوارزمشاه آمد (سال ۶۱۴) و سپس بغداد بازگشت (رجوع فرمایند: سیره جلال الدین نسوی ص ۵۰-۵۲ والنجوم الزاهرة ابن عربی بردی ج ۶ ص ۲۱۹-۲۲۰).

وهمین شهاب الدین است که شیخ اجل سعدی از او یاد میکند که  
 مرا شیخ دانسای مرشد شهاب      دو اندرز فرمود بر روی آب  
 یکی آنکه در جمع بدین مباس      دگر آنکه در نفس خود بین مباس  
 و واضح است که صاحب ترجمه که از منابع متعدد است عبارات شهاب -  
 الدین ابو الفتح یحیی بن حبش بن امیرک معروف به «شیخ اشراق» حکیم و فیلسوف بزرگ  
 اشراقی و مولف (حکمة الاشراق) و (تالیفات) و (هابا کل النور) است که  
 در تاریخ روز جمعه سابع ذی حجه سال (۵۷۸) نامر مانک الظاهر العجمی -  
 شهر حلب بقتل رسید.

صفحه (۱۶۳) - جهانرا بلندی و پستی نونئی      ندانم چه هر چه هستی نونئی  
 مشهور چیست که این سن از «فردوسی» است و داستان شیخ فریدوسی  
 گرگانی و جواب دیدن او فردوسی را و گفتار فردوسی باه در حدیث است که  
 «خدایتعالی فرمود که اگر مردود گرگانی گستی متبول منی ماسی است که در  
 یوحید گستی که: چهارا بلندی و پستی است الحج - سحت مشهور است اما آقایی  
 سعدی نسبی در تعلیقات خود بر «المناب الالیاب» اظهار نظر فرموده اند که این  
 بیت صورت محرفی از بیت حکیم نظامی گنجوی است.

ساده بلندی و پستی نونئی      همه نیستند آنچه هستی نونئی

که دومین بیت مثنوی «شرفنامه» او است میباشد . والعهدۃ علیه (لباب - الالباب ۲۶۷) .

صفحه (۱۶۶) - گاهگاه حواس ظاهر ایشان از عمل معزول میگردد - استعمال کلمه «معزول» برای حواس اقتباس است از آیه شریفه : «انهم عن السمع لمعزولون» (سوره شعراء آیه ۲۱۲) یعنی : (که ایشانرا از نیوشیدن و سخن شنیدن دور کرده‌اند) (تفسیر کشف الاسرار ج ۷ ص ۱۵۴) .

صفحه (۱۶۶) - تابده روز کشد که اینحال بدارد - «بداشتن» در اینجا بمعنی : دیر کشیدن و زمان گرفتن و ادامه یافتن و طول دادن است و در نظم و نثر باینمعنی فراوان استعمال شده است :

.... چهار روز آن جنگ بداشت تا نماز شام (بیهقی چاپ ادیب ص ۳۸۰)

.... صد سال خادم ما باشیم و صد سال فرزندان ما و این هزار سال بدارد.

(اسرار التوحید ص ۲۸۷)

یلان را به پیکار و کین برگماشت بحد حيله آن رزم تا شب بداشت

(اسدی طوسی)

اگر سده بسیار باشد تب سه شبانه روز بدارد و اگر کمتر باشد زودتر

گسارد . (ذخیره خوارزمشاهی)

(شواهد از لغت نامه نقل شده است - داشتن)

صفحه (۱۶۷) - میگویند که وقتی مجنون را خون غلبه کرد طیب مر پدر مجنون را

بفرمود که مجنون را فصد کن ... الخ - این داستان را که مولانا نیز در

مثنوی بنظم آورده است بنده مأخذ آنرا نیافت و بعضی کتب نیز که مظان

وجود اینداستان در آن بود مراجعه کرد و اثری از آن ندید از جمله «تربین -

الاسواق» و «مصارع العشاق» و استاد فروزانفر نیز در کتاب «مأخذ قصص

و تمثیلات مثنوی» باین داستان اشاره فرموده‌اند .

صفحه (۱۶۸) - آفتابی را که «مقنع» از چاه بر آورد پیدا باشد که چه نور دهد -

اشاره ایست بداستان مقنع و ماه نخشب و اجمالی از این واقعه آنکه حکیم بن عطاء

یاعطاء بن حکیم (در اسم او و پدرش خلافت) که «مردی گازر از نواحی روستای

کازه کمین دات بود و اندکی از دانش هندسه و نیرنجات همیدانست و نخست

بردین رزامیه بمر و بود و سپس دعوی خدائی کرد «از جمله مخترعات او یکی

هم این بود که صورت ماهی را که در حال طلوع میبود بر آسمان پیدا میآورد

که مردم آنرا از فواصل بعیده نیز میدیدند .

ابتدای ادعا و قیام او در سال (۱۶۱-هـ) بود و پایان کار و خودکشی او

در حصارى که از آن حصار با لشکر مهدی عباسی میجنگید در سال (۱۶۳-هـ)

واقع شد .

صاحب حبیب‌السیر درباره این‌ماه گوید :  
 «.... و آن کم سعادت در سحر و شعبده آنقدر مهارت داشت که مدت  
 دوماه هر شب از چاه نخشب مانند ماه صورتی مدور و منور بیرون می آورد  
 که دوفرسخ در دوفرسخ پرتو می‌انداخت....» (ج ۲ ص ۲۲۰)

ابی‌العلاء معری در قصیده‌ای بمطلع :

تحیة كسرى فى التناء و تبع لربك لا ارضى تحية اربع

باین ماه اشاره کرده و گفته است :

أفق انما البدر المقنع راسه ضلال و غی مثل بدر المقنع

و شارح سقط‌الزند (شرح تنویر) در این‌باره گوید :

«... او (یعنی مقنع) چاهی وسیع و عمیق در یکی از کوهستانهای آن  
 ناحیت بکند و جیوه فراوانی بر روی آب ریخت و ماهی را که در آسمان نمودار  
 میساخت پرتو همین آب جیوه ناک بود.» (ج ۲ ص ۱۳۵) عثمان مختاری  
 میگوید :

نه گردون بود هر که او چون مقنع به نیرنگ ماهی ز چاهی بر آرد  
 و اما وجه ملقب شدن او به «مقنع» از آنروست که چون مردی یکچشم  
 و زشت‌روی و کوتاه بالا بود همواری روی خویش را بروی بندی زرین با  
 ابریشمین از مردم نهان میداشت .

برای اطلاع تفصیلی از احوال و سرگذشت و علت و نحوه فیهام او رجوع  
 فرمایند بکتاب (ماه نخشب) اثر استاد سعید نفیسی و برای وقوف احتمالی بر  
 سرگذشت او مراجعه فرمایند به آثار الباقید بیرونی ص ۲۱۱

ابن خلکان ج ۱ ص ۲۱۹

تاریخ طبری و تاریخ ابن اثیر و شذرات‌الذهب / وقایع سالهای (۱۶۰) /

۱۶۱/۱۶۲/۱۶۳ هجری)

الفرق بین الفرق

التبحیر اسفراینی

حبیب‌السیر .

و بالاخره به «تاریخ ادبی ایران» مرحوم «ادوارد بیرون» مراجعه فرمایند

آقای علمی پاشا صاحب صفحات (۲۶۱) الی (۲۷۹) که در این باره در

درباره «مقنع» و عقیده و پیروان و آثار او بحث شده است.

صفحه (۱۷۲) - بدانکه اهل شریعت میگویند که چون روح انسان از قالب مفارق کند

ارواح مومنان را بمقام سعادت برند و ارواح کافران بمقام انقیاب - عذاب

و «شقی» برای نیکان و بدان که اینهمه در احادیث و کتب معتبره و اهل

کلام بکار میرود ظاهراً ماخوذ است از این آیات مبارکات :

«یوم یأت لاتکلم نفس الا باذنه فمنهم شقی و سعید . فاماالذین شفوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق . خالدین فیها ما دامت السموات والارض الا ماشاء ربك ان ربك فعال لما یرید . واماالذین سعدوا ففی الجنة خالدین وبها مادامت السموات والارض الا ماشاء ربك عطاء غیر مجدود .» (هود آیه ۱۰۵/ ۱۰۸) و به بیان خود قرآن و تفسیر عموم مفسران مراد از «سعید» و «شقی» در این آیات (بهشتیان) و (دوزخیان) اند و لفظ «سعید و شقی» در همین معنی و مقصود در بسیاری از احادیث و ادعیه وارد شده است از جمله :

«اللهم ان کنت من الاشقیاء فامحنی من الاشقیاء و اکتبنی فی السعداء» (مفاتیح الجنان ص ۲۳۵) .

البته متصوفه سعید و شقی را در آیات فوق بنحو عام تری تاویل میکنند فیالمثل رجوع کنید به «کشف الاسرار» در تفسیر آیات فوق الذکر ص ۵۶۰/ ۴۶۱ ج ۴

صفحه (۱۷۲) - اما در آمدن در بهشت و در دوزخ بفضل و عدل است - این مسئله که : (تنعم به بهشت و ابتلای بدوزخ نتیجه اعمال هر کس است یا آنکه فقط بفضل و عدل الهی است ؟)

از موضوعات مورد اختلاف میان متکلمین است .

«معتزله» معتقدند که بهشت (ثواب) و دوزخ (عقاب) نتیجه اعمال ثواب یا معاقب است ولی «اشاعره» دخول در بهشت و ورود بدوزخ را صرفا مستند بفضل یا عدل حقتعالی میدانند .

«ابی الحسن اشعری» در «مقالات» میگوید :

«... و اختلفوا فی نعیم اهل الجنة هل هو تفضل او ثواب ؟ عنی مقالین :

۱- قال قائلون کل ما فی الجنة ثواب لیس بتفضل

۲- قال بعضهم بل ما فیها تفضل لیس بثواب ...»

(مقالات ج ۱ ص ۲۹۵)

و «امام الحرمین جوینی» در «ارشاد» اینمسئله را براساس اعتقادخویش که «اشعری» مذهب است چنین بیان میکند :

«..الثواب عنداهل الحق لیس بحق محتوم و لاجزاء مجزوم و انماهو

فضل من الله تعالی والعقاب لایجب ایضا والواقع منه عدل من الله .

و ذهبتالمعتزلة الی أن الثواب حتم علی الله تعالی والعقاب واجب علی

مقترفالكبيرة اذالم یتب عنها ولا یجبالعقاب عندالاکثرین وجوب الثواب

لان الثواب لایجوز حبطه والعقاب یجوز اسقاطه .» (ارشاد ص ۳۸۱) .

همچنانکه امام الحرمین میگوید «معتزله» ثواب و عقاب را امری محتوم

و واجب میدانند و صاحب بن عباد وسید مرتضی علم الهدی که شیعه اثنا عشری

و معتزلی اصول میباشند بصراحت اینمطلب را در کتب اعتقادی و کلامی خود از قبیل (الابانة عن مذهب اهل العدل) و (التذكرة) (غرر و درر) و (الاصول- الاعتقادية) و (علم الکلام) بیان میدارند .

سید (فده) در اصول الاعتقادیه میگوید :

«... يجب العلم بما يستحق على الافعال التي أمر الله بها ونهى عنها فيعلم أن الثواب يستحق بالطاعة إذا فعلت على الوجه الذي أمر الله تعالى به وأن العتاب يستحق بالمعصية إذا فعلت على الوجه الذي نهى الله تعالى عنه و من استحق ثواب أو صلب إليه دائما...» (ص ۸۱)

و صاحب همین مطلب را در «تذكرة» حبس بیان میکند :

«... ونقول : ان من أطاع الله في اجتناب الكبائر و اداء ما أمر الله به من برا فهو في الجنة و كذلك من ارتكب الذنوب صغيرة كانت أو كبيرة و حسب فيه بالتوبة فاما من قتل النفس و شراب الخمر و قطع الطريق و مات ولم يتب فهو من بعد النار و لا يغيب عنها كما قال الله تعالى «ان الامر اقلني نعمة و ان النحر اقلني حرم» (ص ۹۵)

علامه حلی (فده) که از بزرگان متکلمین شیعه است در کتب خود در قبیل «نهج المسترشدين» و غيره همین مطلب و اعتقاد را با همان عبارت بیان نموده است .

ذکر این موضوع خالی از فایده نیست که عنوان و مسأله (میرالطیب) در یکی از یکی از اصول عقائد و امهات مسائل کلامی معتزله است از نظر ما این موضوع ما نحن فيه (تفضل یا ثواب و عدل یا عقاب) در مسئله (میرالطیب) یعنی (خلود) میباشد یعنی معتزله مرتکب کسر را در معتزله حواشی خود و عقیده اشاعره و بعضی فرق دیگر مومن است به مومن و با عقیده اشاعره او را : (فسق) میخوانند و امر او را بخداوند میگویند و نه عقاب و منکر برای او قائل بمنزلت و موقفی میان اکثر و ائمه مصلحان

منجد (۱۷۴۱) - و خلود در بهشت و دوزخ جزای اعتقاد است - همین است که در

خلود در دوزخ از موضوعات مورد اختلاف میان فرق مصلحان است و این فرق هدیون جهنمیه منکر (خلود) بهر صورت است که از عقیده اشاعره و خلود را مخمس کنار میباشند و عقیده اشاعره و معتزله در دوزخ بهر شانند و معتقدند که امر او را بخداوند میگویند و نه عقاب و منکر برای او قائل بتخلد فساق (یعنی مومنان) میباشند و از عقیده اشاعره و معتزله در این دنیا در دوزخ و بهشت عقاب و منکر

سفی (صاحب عقائد المصلحان و سنی و کلامی)

(والشفاعة ثابتة للرسول والاخيار في حق اهل الكبائر و اهل الكبائر لا يخلدون في النار) (شرح عقائد نسفی تفتازانی ص ۱۴۵ الی ۱۵۱) و تصریح بر خلود را در جزای بعضی از معاصی کبیره (چون قتل نفس) که در قرآن مجید آمده و یا بر لسان شارع رفته است چنین تاویل مینماید که : آنکه دست بخون مومنی میآلاید یا حدود محرمات الهی را نگاه نمیدارد و پاس حرمت حق نمی گزارد خود از جاده ایمان و حوزه مومنان خارج میگردد و خود بخود کافر میشود و (مومن) از دنیا بیرون نمیروود تا مستحق شفاعت باشد .

بحث مفصل درباره خلود و شفاعت در بعضی تفاسیر ذیل آیه «فاماالذین شقوا فی النار لهم فیها زفیر و شهیق . خالدین فیها ما دامت السموات والارض» (هود آیه ۱۰۶/۱۰۷) و دیگر آیاتی که ذکر خلود در آن آمده مطرح شده است و برای اطلاع از عقاید متکلمان و اختلاف ایشان در اینباره رجوع فرمایند به :

اصول الدین عبدالقاهر بغدادی ص ۲۳۸ الی ۲۴۵

کتاب الاعتقاد ابی بکر بیهقی ص ۸۸ الی ۹۷

شرح عقائد النسفیة سعدالدین تفتازانی ص ۱۲۸ الی ۱۵۱

و دیگر کتب کلام چون «مقالات الاسلامیین» و غیره

صفحه (۱۷۲) - فی الجملة بهشت مخلوق و آفریده است و حالی در آسمان هفتم است و دوزخ مخلوق و آفریده است و حالی دوزمین هفتم است .

این مسئله (یعنی اینکه آیا بهشت و دوزخ بالفعل موجودند یا هنوز بوجود خارجی عینی موجود نشده اند) نیز از مسائل کلامی است و مصنف که در نقل قول «اهل شریعت» همواره اعتقاد اهل سنت و جماعت را بر طبق مذهب اشاعره ملاک و مستند می شمارد این مسئله را نیز موافق اعتقاد ایشان (که معتقد مذهب شیعه نیز همانست) بیان کرده است .

بسیاری از فرق اسلامی (و بقول ابی الحسن اشعری در مقالات : بسیاری از اهل بدع) چون ضارویه و جهمییه و گروهی دیگر از معتزله بهشت و دوزخ را فعلاً «غیرمخلوق» میدانند و چنین می پندارند که این دو در روز جزاء آفریده خواهد شد و گروهی دیگر چون اسمعیلیه اساساً بهشت و دوزخ را امری معنوی و روحانی میدانند نه وجودی مادی و جسمانی . اما عامه اهل سنت و اکثر فرق شیعه بهشت و دوزخ را مخلوق و موجود بالفعل میدانند و دلایل چندی نیز بر صحت ادعای خود اقامه میکنند که از آن جمله است داستان وجود و اقامت آدم در بهشت (بتصریح قرآن مجید) و بسیاری دیگری از آیات کلام الله و داستان نمایاندن «نهر کوثر» بهشت در شب معراج بحضرت رسول اکرم (ص) و غیره ....

معتزله درباره «روضه رضوان» و «باغ جنان» و بهشتی که آدم در آن میبود گویند که آن بوستانی بود از بوستانهای همین دنیا و «امام الحرمین جوینی» متکلم بزرگ اشاعره درباره این گفته معتزله میگوید:

(هذا تلاعب بالدين وانسلاال عن اجماع المسلمين)

یعنی این عقیده که بهشت آدم باغی از باغهای همین دنیا بود بازی با دین و خروج از اجماع عامه مسلمین است. (کتاب الارشاد ص ۳۷۸)

برای اطلاع مفصل بر اقوال متکلمان در اینباره رجوع فرمایند بدکتاب کلام و عقاید از جمله:

ارشاد امام الحرمین جوینی ص ۳۷۷-۳۷۹

اصول الدین بغدادی ص ۳۳۷

کتاب الاعتقاد بیهقی ص ۱۰۲/۱۰۲

مقالات الاسلامیین امام اشعری ج ۲ ص ۱۵۸/۱۵۰

بهج المسترشدين علامه حلی (قدم) - نسخه خطی

التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ملطی ص ۱۳۵-۱۳۵

شرح عقائد نسفی تفتازانی ص ۱۳۷/۱۴۰

خوان الاخوان ناصر خسرو ص ۱۵۲/۱۵۳

قواعد عقائد آل محمد دیلمی ص ۲۵

منجد (۱۷۳) - باب - بدانکه اهل شریعت میگویند که انسان داریم بپرد در فر آن -

مندرجات این باب از اموری است که در لسان شرع و اصطلاح ساری در میان اهل «عیب» شده است و یکی از لوازم مسلمانان اعتقاد قطعی و قاطع بهسین است. «عیب» است که «الذین یؤمنون بالغیب» نیز بهمین معنی و مقصد تفسیر شده است.

متکلمان همه فرق مهم اسلامی چون اشاعره و معتزله و سنی و طهرانی و در سایر موضوعات اعتقادی بحث و نسبت و استدلال در اختیار دارند و باحدی سکوت کردهاند.

همچنان که «نسبی» ناخودمستکند بندهم و فرق اسلامی باحدی سکوت کردهاند (یعنی سؤال و عذاب قبر و تقاضای کتب در روز قیامت و مسأله کربلا و غیره) اعتقاد و اتفاق دارند و این در حد و حوزی جوینی و غیره در دسترس بودن آن اختلاف دارند.

برای اطلاع نسبت به این مسأله رجوع فرمایند بدکتاب کلام از جمله:

مقالات الاسلامیین اشعری ص ۱۵۶/۱۵۸ - ۲

اعتقاد بیهقی ص ۹۸-۱۰۲

الارشاد امام الحرمین ص ۳۷۹



التنبيه والرد ملطی ص ۹۶ ببعده

صفحه (۱۷۳) - اگرچه نفس ناطقه که جوهر نورانیست پیش از اینقالب موجود نبود و با اینقالب موجود شد ... الخ - اشاره است بقول حکما در اینباره که از جمله عبارات مشهور و مصطلح برای اینقاعده و قول همانست که منسوب به «مالصدرا - صدر المتألهین» است که: «النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء» ولی من بنده با فحص اجمالی که در بعضی از کتب آن بزرگوار نمود مأخذ این انتساب مشهور را نیافت و بعضی از اساتید هم که تفحص و تصفح کاملی در کتب آخوند (قده) فرموده اند بهمین نتیجه رسیده اند .

صفحه (۱۷۹) - بدانکه آب سبب حیات است - قطع نظر از بدهاتی که اینمطلب دارد بر آیه شریفه «وجعلنا من الماء کل شیئی حی» نیز ناظر است (ابیاء آیه ۳۰) صفحه (۱۷۹) - و غسل سبب شفاست - مضمون آیه شریفه «واو حی ربك الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا و من الشجر و مما یعرشون . ثم کلی من کل الثمرات فاسلکی سبل ربك ذللا یخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فبه شفاء للناس ان فی ذلك لآیة لقوم یتفکرون» (سوره نحل آیه ۶۸/۶۹)

صفحه (۱۷۹) - و براهل بهشت حلال است و طهور - اقتباس است از آیه شریفه : «وسقاهم ربهم شرابا طهورا» (سوره دهر آیه ۲۱)

صفحه (۱۸۰) - حمیم و غسلین و قطران و مهل - این الفاظ همگی الفاظی است که در وصف دوزخ و درکات آن در قرآن مجید آمده است و مجازا برای شراب و طعام و لباس دوزخیان بکار رفته است :  
حمیم بمعنی آب گرم و آب سرد (ازاضداد است) و عرق بدست ولی در قرآن بمعنی نوشابه خاص اهل دوزخ آمده است : «لا یذوقون فیها بردا ولا شربا . الاحمیما و غساقا» (نباء - ۲۴/۲۵) و «لهم شراب من حمیم» (انعام ۷۰ - یونس ۴) .

غسلین - بمعنی آب چرکین آلوده است و در قرآن بمعنی خونابه و رطوباتیست که از پوست بدن و زخمهای دوزخیان میتراود و اهل دوزخ همانرا نیز میخورند :

«فلیس له الیوم هیهنا حمیم و لاطعام الامن غسلین» (حاقة ۳۵/۳۶)

قطران - بمعنی شیر چسبنده و سوزان درخت صنوبر (کائوچوک؟) است ولی در قرآن بمعنی لباس دوزخیان بکار برده شده است :

سرایلهم من قطران و تغشی و جوههم النار» (ابراهیم ۵۰)

مهل - بمعنی آهن و مس گداخته و چرک و خونابه است و آبی که بدوزخیان مینوشانند در قرآن بدان مانند شده است :

«انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها و ان یتغیثوا یغاثوا بماء

کالمهل یشوی الوجوه بئس الشراب و سائت مرتفقا .» (کھف ۲۹) و «کالمهل یغلی فی البطون کغلی الحمیم» (دخان ۴۶) صفحہ (۱۹۹) - مثلاً عزیز میداند کہ محمودہ مسهل صفر است - مثالیکہ مولف آورده همان مثال مشهوریست کہ منطقیان برای «مجربات» یا «تجربیات» کہ یکی از سیزده مادہ یا مبادی قیاس است در بیان مواد قیاس برہانی میآورند :

«.... و هذا مثل الحکم بان «السقمونیا» مسهل للصغراء .»

(البعائر النحیریدہ ص ۱۲۰)

و (محمودہ - بروزن فرمودہ نام دوائی است کہ آنرا بیونانی سقمونیا خوانند گزندگی عقرب را نافع باشد - برہان قاطع)

کلمہ محمودہ نیز عربی است و در ترجمہ سقمونیا بکار رفته است و ظہراً این گیاه در فارسی نام معینی ندارد . و نام محمودہ یا سقمونیا گاهی در رسدہ همان گیاه و گاهی بر شیرہ کہ از آن گیاه مترشح میشود اطلاق میگردد . «آقسرائی» در مفردات خود راجع بسقمونیا و کیفیت استخراج شیرہ آن چنین میگوید :

«.... سقمونیا - هو لبن نبات شکک کاللبان یحفر حول اصله حفرہ یخرج الاصل بالسکین و یوضع فی موضع الجراحه موفد فبحری من حفرہ لبها لبن و یجمد . و أجودها ما یجییء من أرض انطاکیة و یقتل من مفردات آقسرائی - یقتل مرخوه شیخ محمد غیبہ ص ۱۲۰

«البعائر النحیریدہ - عشرین سہلان ساوجی ص ۱۲۰

و در کتب گیاه شناسی سقمونیا جنس توصیف شدہ است :

«... سقمونیا - گیاهی است عظمی ریشہ مخروطی شکلی دارد کہ هر ساقہ عمدہ زیادی ساقہ هوائی از آن مرویدہ کلهای آن سبک رنگ است و خطوط صورتی رنگی روی آن وجود دارد دانه های آن گوشه دار سبک رنگ است . است ریشہ آن حاوی شیرہ ای غلیظ و همدجن مادہ ای زیمی میباشد . شامی سیستمانک - دکتر محمد درویش ص ۲۹۲ .»

«... این گیاه از زمان شرف است - Planchon - قدیم عطارها شیرہ آنرا بصورت حب مشروخسد و بعد از سبک کردن بعنوان سقمونیا یا سقمونیا خام معترف میکردند . در جزیرہ کبریا و کبریا و کبریا و کبریا بعضی جزائر یونان میروند .» Planchon - قدیم عطارها ص ۱۲۰ و ماکس مایر هوف بر «شرح اسماء الاعیان» برطانیہ پیرالسہ ص ۱۳۲

ظاہراً توهم بعضی بر اینکہ «سقمونیا» همان سنای مکی است مشهور است اشتباه است زیرا در کتب مفردات و گیاه شناسی دانی هر یک از این دو نام خاص و مستقالی اختصاص داده شده و علاوه بر این سقمونیا و سنای مکی

نیاتی جداگانه میباشد .

برای اطلاع بیشتر درباره سقمونیا و سنا رجوع فرمائید به :  
گیاهان داروئی ایران دکتر علی زرگری ج ۱ ص ۱۹۸ بعد -  
شرح اسباب نفیسی  
شعرا نیز لفظ «سقمونیا» را در اشعار خود آورده‌اند از جمله «انوری»  
میگویند :

تزد طیب عقل مبارك قدم شدم	حال مزاج خویش بگشتم کماجرای
گفتا بدن زفضله آمال ممتلی است	سودالمزاج حرص اثر کرده درقوا
ایدل بعون مسهل سقمونیای صبر	وقت است اگر به تنقید کوشی زاحتما

ص ۲۸۷ دیوان

صفحه (۲۰۱) صفحه (۲۰۸) در نسخه متن و نسخه آستانه درجات بهشت را هشت درجه می‌شمارد ولی فقط هفت درجه آنرا ذکر میکند .

صفحه (۲۰۲) - من اصبح منکم آمانا فی سربه ... الخ ... دو قطعه عربی ذیل نیز مانند رباعی فارسی مذکور در متن مقتبس از این حدیث شریف است .

اذا القوت تأتي لك	والصحة والامن
واصبحت اخا حزن	فلا فارقك الحزن

(مرزبان نامه ص ۱۹۰)

۴

۵

کن و فلقه خبز	و کوز ماء و أمن
الذ من کل عیش	یحویه سحب و سجن

(قوت القلوب مکی ص ۲۰۹/۲۱۰ ج ۱)

صفحه (۲۰۷) - بدانکه اهل شریعت گویند که لیلۃ القدر شبی است ... الخ راجع به لیلۃ القدر رجوع فرمائید به تاریخ ادبیات ایران استاد همائی ج ۱ ص ۴۱۵ و برای اطلاع بیشتر و استحضار بر اقوال مختلف در این باره رجوع فرمائید به :

مشکاة المعایب ج ۲ ردیف ۲۰۸۵/۲۰۹۲

سفینة البحار ج ۲ ص ۴۱۱

کشف الخفا ج ۱ ص ۱۷۸ ذیل روایت (التمسوها فی العشر الاواخر)

تفسیر روح المعانی ج ۳۰ ص ۱۸۸ الی ۲۰۰ که بطور مستوفی و مشروح

در این مسأله بحث شده و استقراء اقوال را نموده است .

صفحه (۲۱۷) - اللیهم ارنا الاشیاء کما هی - رجوع فرمائید بدفتر پنجم منوی که مولانا این روایت را معنی فرموده و صوفیانه آنرا تأویل کرده است .

(منوی چاپ بروخیز ص ۹۲۵)

صفحه (۲۱۳) - بدانکه اهل شریعت میگویند که یوم الآخره در قرآن .... الخ ... -

علاوه بر اسامی که مولف برای روز قیامت از قرآن مجید استخراج کرده است اسامی دیگری نیز برای این روز در قرآن مجید آمده و احادیثی نیز بر اساس آن وارد شده است از جمله این حدیث که «صدوق» آنرا در «معانی الاخبار» آورده است :

«عن ابی عبدالله علیه السلام قال : یوم التلاق یوم یلتقی اهل السماء اهل الارض . و یوم التناد یوم ینادی اهل النار اهل الجنة : ان افیضوا علینا من الناء او مما رزقکم الله . و یوم التغابن یوم یغبن اهل الجنة اهل النار . و یوم الحسرة یوم یوتی بالموت فیذبح .» (معانی الاخبار ۱۶۵)

و نیز :

یوم التلاق مأخوذ است از آیه :

« یتلقى الروح من امره علی من یتساء من عباده لیسئل یوم التلاق » (سوره غافر . آیه ۱۵) .

و یوم التناد از آیه مبارکه و همان آیه سابق الذکر :

« و یاقوم انی اخاف علیکم یوم التناد » (سوره غافر آیه ۳۳)

و یوم التغابن از این آیه :

« یوم یجمعکم لیوم الجمع ذلک یوم التغابن » (تغابن آیه ۹) و یوم الحسرة از این آیه مأخوذ است :

« و انذرهم یوم الحسرة اذ قضی الامر و هم فی غفلة و هم لایومنون .» (سوره

مریم . آیه ۳۹)

و نامهای دیگری هم برای روز قیامت هست که بعضی از آن مجید کلام الله مجید است و بعضی دیگر بر لسان شارع و امامان و مسایخ گشته است . صفحه (۲۲۱) — عبدالله بن مسعود — یعنی ابوعبدالرحمن عبدالله بن مسعود یکی صحابی جلیل القدر . گفته اند که او ششمین کس بود که اسلام آورد و اسلام او پیش از اسلام عمر بود . عبدالله بن مسعود از مهاجران حسنه و از اهل بیت و سایر غزوات رسول اکرم است مشمول محبت و عنایت خاص آن حضرت بوده و در سفرهای پیغمبر مسواک و نعلین و آب و منوی حضرت رسول اکرم را میبرد میبندد است . مردی کوتاه بالا و لاغر اندام و از قراء مجید و از اهل بیت رفتار و گفتار پیغمبر (ص) بود و پیغمبر (ص) توصیه فرمودند که او را از عبدالله بن مسعود فراگیرند .

احادیث بسیاری از رسول اکرم در آن آمده که در همه از جمله از حمزه از حمزه علی (ع) و شیخین و عثمان (رضی الله عنهم) و بسیاری از (صحابه) از او روایت کرده اند .

در مطول خلافت عمر و اوایل خلافت عثمان منصفی «سما» و «سما»

کوفه بود و در سال سی و دو در مدینه وفات یافت و در قبرستان بقیع مدفون گشت . در کتب حدیث و رجال فضایل بسیاری برای او نقل شده است .  
برای اطلاع بیشتر از احوال او رجوع فرمایند به :

اصابه ابن حجر ج ۲ ۳۶۰/۳۶۲

اسدالغابه ابن اثیر ج ۳ ص ۲۵۶/۲۶۰

الکنی والاسماء دولابی ج ۱ ص ۷۹

تاریخ الاسلام و طبقات المشاهیر والاعلام ذهبی ج ۲ ص ۱۰۰/۱۰۴

اکمال ابن ماکولا ص ۶۹۷/۶۹۸ و بالآخره بکتاب شریف مجمع الزوائد

و منبع الفوائد حافظ هیشمی ج ۹ ص ۲۸۶/۲۹۱

صفحه (۲۲۳) - **وفلك الافلاك متحرکست ... الخ** - مراد مولف بیان حرکت بروفق توالی

وبرخلاف توالی است و بیان موجز اینمطلب آنست که هر یک از افلاك (بجز

فلك اعظم) را حرکتی بروفق توالی یعنی از مغرب بمشرق و حرکتی برخلاف

توالی یعنی از مشرق بمغرب (مانند حرکت عقربه ساعت) است . و برای اطلاع

از «دوائر عظیمه» و تعداد آن رجوع کنید بکتاب هیئت فی المثل «فارسی

هیئت» ص ۱۰-۱۲

## مراجيع و ما أخذ

و

### فهرست احاديث شريفه بترتيبى كه در متن كشف الحقايق آمده است

صفحه (٦) - اعلموا كل ميسر لما خلق له - رجوع شود به احاديث منوي صفحه ٧٩  
صفحه (٧) - كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يمجسانه او يهودانه او ينصرانه  
این حديث با اختلافاتی در الفاظ و اضافات و تقماتی در کلمات در کتب مسری  
آمده است از جمله : صحيح بخارى (٩٦-٥) / جامع المغیر (٩٥-١٣) / مسری  
(٢٠-٢) .

سید مرتضى قدس سره در (عز و درر) ج ٢ من ٨٢ بحث ادبى و کلامى  
درباره این حديث • کرده و آنرا به دو وجه تأویل فرموده است .

\*\*\*

صفحه (٧) - الناس على دين ملوكهم - رجوع شود به احاديث منوي .  
صفحه (٧) - المرء على دين خليله - بهمين الفاظ و با اضافه تنه : (فليس احدكم من  
يخالل) يا (فلينظر المرء من يخالل) - حنبذ الاولياء (١٦٥-٣) / كشف  
الخباء بنقل از ترمذى و بيهقى (٢٠١-٢) - / سيوطى در اختلافى كبرى  
آنرا حديث "حسن" شمرده ولى كويد "ابن حورى" این حديث را در  
موضوعات ميداند .

مضمون حديث موافق است با مفاد امثال : السعير كذا كذا يفسد كذا  
فارسى و عربى به يادگار مانده است از جمله اين است : عدى بن زيد العنبرى  
شاعر نهمانى جاهلى :

عن المرء لا تسأل و سل عن قريبه فكل قريب بالمقارن يفتدي

\*\*\*

صفحه (۱۱) - ستفرق امتی علی ثلثة و سبعین فرقة کلهم فی النار الا واحدة - این حدیث از طرق عامه و خاصه بصور و الفاظ گوناگون روایت شده است و حتی بعضی از خاصه آنرا بصورت «ذیلی» و «ضمیمه» در دنباله حدیث (غدیر خم) نیز نقل کرده‌اند (از جمله رجوع فرماید به «بیان الادیان» ص ۲۳ چاپ مرحوم اقبال) و اینک تعدادی از صور مختلفی که از این حدیث نقل و روایت شده است :

افترقت الیهود علی احدى و سبعین فرقة و تفرقت النصارى علی اثنتین و سبعین فرقة و تفرقت امتی علی ثلاث و سبعین فرقة .

(جامع‌العصیر ج ۱ ص ۴۸ / بنقل از «ابن داود» و «نسائی و «ترمذی» و «ابن ماجه»)

عن عبدالله بن عمر قال ... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

«لیأتین علی امتی کما أتى بنی اسرائیل حدوا النعل بالنعل حتی ان کان بینهم من أتى امه علانية لکان فی امتی من یصنع ذلك وان بنی اسرائیل تفرقت ثنتین و سبعین ملة و تفرق امتی علی ثلاث و سبعین ملة کلهم فی النار الا ملة واحدة . قالوا من هی یا رسول الله ؟ قال ما انا علیه واصحابی .» (مشكاة المصابیح ج ۱ ص ۶۱ - بنقل از «ترمذی») و از طریق خاصه :

«حدثنا ..... عن عبدالله بن عمر قال .... قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : سیأتی علی امتی ما أتى علی بنی اسرائیل مثل بمثل و انهم تفرقوا علی اثنتین و سبعین ملة و ستفرق امتی علی ثلاث و سبعین ملة ترید علیهم واحدة کلها فی النار غیر واحدة . قال : قیل یا رسول الله و ما تلك الواحدة ؟ قال هو ما نحن علیه الیوم أنا واصحابی .»

(روضه کافی ص ۲۲۴ - معانی الاخبار صدوق ۳۲۳)

و اما همچنانکه پیش از این نیز اشاره شد صاحب بیان الادیان در ذیل حدیث غدیر خم این روایت را بصورت و الفاظ دیگری نقل کرده است (ص ۲۳) و بحث بیشتر در باره این حدیث ضمن تعلیقات بعمل آمد . (ص ۲۴۴ کتاب حاضر) صفحه (۲۰) - ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره - احادیث مشنوی صفحه ۶ .

\*\*\*

• صفحه (۲۰) - عرف ربی بربی و لولا فضل ربی لما عرفت ربی - علاوه بر موافقت مضمونی که این عبارت با احادیثیکه استاد فروزانفر در احادیث مشنوی (ص ۲) آورده‌اند دارد با این فقره دعای ابو حمزة ثمالی که انشاء حضرت علی ابن الحسین (ع) است نیز موافق است :

بك عرفتك و انت دللتنی علیك و دعوتنی الیک و لولا انت لم ادرمانت .

مفاتیح الجنان ۱۸۶ .



\*\*\*

صفحه (۲۵) - لیس الخبر کالمعاینة - احادیث مثنوی (مثنوی ۱۰۹)  
 و رجوع فرمایید بکشف الخفا (۲/۱۶۸) با تفصیل بیشتر .  
 صفحه (۲۶) - التعظیم لامرالله و الشفقة علی خلقالله - گمان نمیرود که نسبی این  
 عبارت را بعنوان «حدیث» نقل کرده باشد این ضعیف نیز با فحص بالمعنی که  
 در کتب حدیثی که در دسترس داشت نمود حدیثی با این الفاظ نیافت .  
 نظامی عروضی در بیان داستان (محمد عبده) کاتب که دیر بغراخان  
 بوده است در ضمن نقل عین نامه جوابی که محمد عبده بنامه سلطان محمود  
 غزنوی از طرف بغراخان نگاشته است همین عبارت را نقل کرده است که  
 در آن جواب محمد عبده میگوید :

..... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : التعظیم لامرالله و الشفقة علی  
 خلقالله ..... (چهارمقاله ، ص ۲۱ - چاپ آقای دکتر معین)

میتوان احتمال داد که یا نظامی و یا محمد عبده در اینبار سهامحتی کرده  
 باشند و این عبارت حکیمانده (ولابد مسهور ورائح در السد) را حدیث حدیث  
 تا آنجا که راقم سطور (والبتة بطور نافع و بدون اشغالی) است  
 استقصا کرده است این عبارت از کلمات (ابوبکر نسبی) عارف و محدث  
 است در تعریف تصوف :

حافظ ابونعیم اصفهانی در کتب شریف (حبه الاولیاء) حسن مذهب  
 ابوالحسن فرغانی از شبلی پرسید :

«ماالتصوف ؟ گفت : التأمل و التقوی و الأمر من المکرم»

که احسن من هذا ماالتصوف ؟ شبلی گفت : تسبیح تعظیمه تعالی

دیگر بار پرسید که : أحسن من هذا ماالتصوف ؟ گفت :

تعظیم امرالله و شفقة علی عبادالله .

والله اعلم .

احبه الاولیاء ص ۲۰۰

\*\*\*

صفحه (۲۶) - فزت برب الكعبة یا فزت و رب الكعبة -  
 امیر مومنان علی علیه السلام است که در آن لحظه که در کعبه  
 بن ملجم مرادی لعن الله علیه بر نازنین باد که در آن لحظه  
 مبارك راند .

از جمله کتب و مراجعی که در آن نام مولف درج شده است

میباشد :

احباء العلوم - ص ۲۶۲

الائمة الاثنا عشر تالیف شمس الدین محمد بن طولون دمشقی ص ۱۵۸ الامامة  
والسیاسة منسوب بابن قتیبة ص ۱۶۷

\*\*\*

صفحه (۲۸) - النعمة اذا فقدت عرفت - در کتب حدیث متداول حدیثی که با این جمله  
مصدر باشد نیافتیم اما مضمون این کلام موافقت با این حدیث منسوب بحضرت  
امیر (ع) که :

العوافی اذا دامت جهلت و اذا فقدت عرفت

(منتخب نهج البلاغة تالیف مرحوم فاضل تونی)

صفحه (۳۶) - اول ما خلق الله العقل - احادیث مثنوی ص ۲۰۲

\*\*\*

صفحه (۳۹) - فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه و  
من جزاه فقد جهله - گفته امیر المؤمنین علی (ع) است (قسمتی است از خطبه  
معروف به «توحید» که سید رضی (قده) کتاب مستطاب نهج البلاغة را با آن  
افتتاح فرموده است) و پیش از این عبارت چنینست :

اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده  
و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه بشهادة کل صفة  
انها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد  
قرنه ..... الخ .....

صفحه (۳۷) - قلب المؤمن عرش الله الاکبر - عجلونی در کشف الخفا این جمله را بصورت:  
قلب المؤمن عرش الله نقل کرده و باستناد قول «صغانی» در مشارق آنرا از  
موضوعات شمرده است و سپس گفته است که حدیث دیگری هم که شبیه این  
جمله است یعنی حدیث : القلب بیت الرب نیز بتصریح سیوطی و سخاوی و زرکشی  
موضوع است . (کشف الخفا ج ۲ ص ۹۹/۱۰۰)

\*\*\*

صفحه (۴۰ و صفحه ۱۶۱ و صفحه ۱۵۵) - من عرف نفسه فقد عرف ربه - رجوع فرمائید  
با حدیث مثنوی ص ۱۶۷ - صاحب «کشف الخفا» بنقل از «ابن العرس»  
میگوید : «... لکن کتب الصوفیة مشحونة به يسوقونه مساق الحدیث كالشیخ  
محبی الدین بن العربی و غیره ... و سپس «عجلونی» اضافه میکند که .... و  
ذکر بعض اصحاب ان الشیخ محبی الدین قال : هذا الحدیث وان لم یصح من  
طریق الروایة فقد صح عندنا من طریق الكشف .. و سخاوی در «المقاصد الحسنة»  
ص ۴۱۹ از قول نووی این گفته را به «یحیی بن معاذ رازی» نسبت میدهد و بقول  
استاد فروزانفر ابن ابی الحدید آنرا از کلمات قصار مولا دانسته است سیوطی  
که درباره این حدیث رساله لطیفی بنام (القول الاشبه فی حدیث من عرف نفسه

فقد عرف ربه) تالیف نموده نیز بنقل از «ابن تیمیة» این حدیث را موضوع میداند و او نیز بیحیی بن معاذ منسوبش میکند و خود با بیشتر از ده وجه این حدیث یا گفته عارفانه را توجیه و تأویل مینماید. این رساله از مجموعه رسائلست که بنام «الحاوی للفتاوی» بطبع رسیده است (ج ۲ ص ۲۳۸ الی ۲۴۱) و (رك : فيه ما فيه ص ۲۴۵)

\*\*\*

صفحه (۴۸) — اول ما خلق الله روحی — حدیثی بدینصورت در کتبی که در دسترس بود نیافت و حدیث مشهور در این باب همانست که از جابر بن عبدالله انصاری روایت شده و «عجلونی» آنرا چنین نقل کرده است :

«عن جابر بن عبدالله بلفظ «قال» قلت يا رسول الله باني انت و امي احب الي عن اول شئني خلقه الله قبل الاشياء قال يا جابر ان الله تعالى خلق قبل الاشياء نور نبيك من نوره فجعل ذلك النور يدور بالعدرة حيث شاء الله» كنف الخفاء ج ۱ ص ۲۶۵ .

\*\*\*

صفحه (۴۸) — اول ما خلق الله القلم — چندین حدیث با الفاظ و تعسرات معنی یافته همه آنها محتوی بر این عبارت است در کتب صحاح و دیگر کتب معتبره روایت شده است از جمله در صحیح ترمذی چنین روایت شده است :

«..... قال قدمت مكة فلقب عطاء بن ابي رباح فقيل له يا عطاء ان الله خلق القلم عندنا يقولون في القدر فقال عطاء لعنت وليدين عدوة بين السماء والارض فقال ابي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول : ان اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فجرى بما هو كائن الى الابد .» ترمذی ج ۲ ص ۲۳۲ — ۲۳۳ الی معرفه الاوائل سيوطی ص ۲ .

و در کنف الخفا این حدیث بدینصورت آمده است :

«اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال روت هـ ما كتب في كتابي الا ما كان في شئني» ج ۱ ص ۲۶۵ .

و در «حلیة الاولیاء» ج ۸ ص ۱۸۱ بهمنظور در آمد است و در «السنن» ج ۱ ص ۱۸۱ و رجوع فرمایید با حدیث متعددی که سیوطی در «السنن» آورده و اینبار آورده و احتمال موضوعیت آنرا داده است و در «السنن» ج ۱ ص ۱۸۱ صفحه (۵۰ و ۱۱۳) — السعيد من سعد في بطن امه والسبي من سبي في بطن امه — حدیث مشهوری که بصور و الفاظ مختلفه در کتب معتبره روایت شده است و همیشه و بعضی از صورتهای دیگر آن بدینصورت است :

الشقي من شتم في بطن امه والسعيد من وعظ بغيره» (السنن ج ۱ ص ۱۸۱) احادیث مثنوی (۳۵)

الشقی من کتب شقی (کذا) فی بطن امه والسعید من وعظ بغيره (الشریعة ابوبکر آجری ص ۱۸۳) .

الشقی من شقی فی بطن امه والسعید من سعد فی بطنها (الشریعة ص ۱۸۵) صفحه (۵۳) - الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا - رجوع فرماید به «احادیث مثنوی» ص ۸۱ که بنقل از «زهر الاداب» آنرا بحضرت رسول اکرم (ص) و بنقل از شرح تعرف بمولای متقیان نسبت داده اند .

عجلونی در کشف الخفا گوید : این کلام از امیرالمومنین علی (ع) است ولی «شعرانی» درطبقات آنرا به «سهل تستری» نسبت داده و در ترجمه سهل گوید : «و من کلامه : الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا و اذا انتبهوا ندموا و اذا ندموا لم تنفعهم ندامتهم .» کشف الخفا ج ۱ ص ۳۱۲ و «سنائی» در اقتباس از همین حدیث گوید :

خفته اند آدمی ز حرص و غلو      مرگ چون رخ نمود انتبهوا  
مرگ از این رنج و غم به کندت      مرگ بیدار و منتبه کندت

صفحه (۵۶) - کان الله ولم یکن معه شیئی - این حدیث بصور گوناگون و با ضمائم و اضافات در بسیاری از کتب آمده است .

عجلونی در کشف الخفا ذیل : «کان الله و لاشیئی معه» گوید ... رواد ابن حبان و الحاکم و ابن ابی شیبة عن بریده و فی روایة : .. و لاشیئی غیره و فی روایة : ولم یکن شیئی قبله . (۲/۱۳۰)

صاحب «مشکاة المصابیح» بنقل از «بخاری» این روایت را درباب «بدء الخلق» چنین آورده است : کان الله ولم یکن شیئی قبله و کان عرشه علی الماء ثم خلق السموات و الارض و کتب فی الذکر کل شیء . ج ۲ ص ۱۱۱ ردیف ۵۶۹۸ .

ظاهراً در بعضی از کتب این حدیث با ضمیمه و زائده پس از جملات مذکور بدین شرح آمده که : ... وهو الان علی ما علیه کان . و برای تحقیق در همین زائده است که عجلونی بنقل از «قاری» شارح صحیح بخاری گوید : ... ولكن الزیادة و هی قوله : «وهو الان علی ما علیه کان» من کلام الصوفیة قال و یشبه أن یكون من مفتریات الوجودیة القائلین بالعینیة و قد نص ابن تیمیة کالحافظ العسقلانی علی وضعها . وان صحت فتاویلها انه تعالی ما تغیر بحسب ذات الکیمال و صفات الجلال عما کان علیه بعد خلق الموجودات . و سپس عجلونی روایت را با تفصیل بیشتر نقل میکند . کشف الخفا (۲/۱۳۰) و رجوع فرماید به : کنوز الحقائق (۲/۳۷) و الانصاف قاضی باقلانی ص ۲۷ .

صفحه (۶۲) - اسلم شیطان علی یدی - رجوع فرماید باحدیث مثنوی (۱۴۸) با اختلاف در تعبیر و با تفصیل بیشتر .

و ظاهراً این جمله قسمتی از حدیث است نه تمام حدیث .  
صفحه (۶۳) - ان الله تعالى خلق الملائكة من عقل بلا شهوة .... الخ - ایضا رجوع شود  
به «احادیث منثوی» ص ۱۱۸ که با تفاوتی در لفظ و تعبیر آنرا از «وسائل -  
الشیعة» نقل فرموده اند .

صفحه (۷۱) - خمرت طينة آدم بيدي اربعين صباحا - هم با حدیث منثوی مراجعه  
فرمایند . ص ۱۹۸

صفحه (۷۱) - كنت نبيا و آدم بين الماء والطين - در کتب حدیثیکه در دسترس من این بنده  
بود حدیثی با این الفاظ نیافت و عجلونی در کشف الخفا نیز بدین مطالب تصریح  
نمیکند و میگوید : ... لم يوجد بهذا اللفظ . ولی آمده است ممکن است : لکن نقل  
العاقمی فی شرح الجامع المصغیر : حدیث صحیح .

باری حدیث متواتر و متناسب با این موضوع این روایت است که : خفا فی  
اسناد و قسمتی از الفاظ و عبارات ابتدا و مقدمه حدیث در دسترس من  
آمده است و از جمله در مشکاة المصابیح نقل از فرمندی چنین آمده است :  
عن ابي هريرة قال قالوا يا رسول الله متى وجدت كسفا الخفا في  
بين الروح والجسد . مشکاة ج ۳ ص ۱۲۷ ردیف ۵۷۵۸  
و در کشف الخفا چنین نقل کرده است :

عن ابي هريرة انه قال للنبي (ص) متى كنت (و) كنت (و) كنت  
كنت نبيا و آدم بين الروح والجسد . کشف الخفا ص ۱۳۵ - ۳  
و با حذف مقدمه حدیث در جامع المصغیر (۲/۹۷۱) و در دسترس من  
الفاظ در حاشیه الاولیاء (۷/۱۲۲) نیز آمده است .

از جمله کسانی که این حدیث را بهمان صورت (آمده) من در دسترس من  
بعنوان حدیث نقل کرده است قاضی ابی نکر بافلاهی قمی و صاحب  
است (متوفی ۵۳۰) که آنرا در کتب الامم آورده است .

صفحه (۷۲) - الناس معادن كعادن الذهب والنفضة - عباد و خلق  
ص ۶۱-۶۲

ه از طریق خامنه ایتره ایت حدیث آمده است در دسترس من  
و النفضة فمن كان له في الجاهلية امل فانه في الاسلام ...  
صفحه (۷۱) - ان الله خلق الارواح قبل الاحسان باربعه آلاف سنة  
ذیل حدیث : ان الله قدر المقادير قبل ان يخلق الارواح ...  
سنة ألفیة : ... واما حدیث حدیث الله الخ ...  
جدا فلا یعول علیه . کذا فی قول من عنان ...  
الف سنة و خلق الارواح قبل الارواح باربعه آلاف سنة ...

بل هو باطل عنه - قاله ابن الحجر المکی فی «فتاویٰ الحدیث» الحدیث . کشف الخفا  
ج ۱ ص ۲۲۹

(صفحہ ۷۵ و صفحہ ۱۶۱ و صفحہ ۱۵۵) - ان الله تعالى خلق آدم على صورته - رجوع فرمائید  
باحدیث چندی کہ در این بارہ استاد فروزانفر آنرا در احادیث منثوی آورده اند  
کہ از آنجملہ است : اذا قاتل احدکم اخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على  
صورته . (۱۱۴) و رجوع فرمائید بہ «مشکاة المصابیح» ج ۲ احادیث ردیف  
۳۵۲۵ و ۴۶۲۸ .

صفحہ (۷۹) - روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان لله تعالى في الارض ثلثمائة قلوبهم  
على قلب آدم و اربعين قلوبهم على قلب ابراهيم و سبع ..... الى آخر الحديث  
این حدیث از جملہ احادیث چندیست کہ مستند اعتقاد بوجود «ابدال» یا «بدلاء»  
میباشد و ظاہراً مشروحترین و مفصلترین آن روایات همینست اما راقم سطور  
آنرا بصورتی کہ در متن «کشف الحقایق» آمده است در کتب حدیثی کہ در  
دسترس داشت نیافت و صورتی کہ متفق علیہ حافظ ابی نعیم اصفہانی و حافظ  
جلال الدین سیوطی است و در «حلیۃ الاولیاء» (ج ۱ ص ۹) و «لئالی المصنوعۃ»  
(ج ۲ ص ۳۳۱) و «الحاوی للفتاویٰ» (ج ۲ ص ۲۴۷) آمده است چنین است :  
ان لله عزوجل في الخلق ثلثمائة قلوبهم على قلب آدم عليه السلام وللله تعالى  
في الخلق اربعون قلوبهم على قلب موسى عليه السلام وللله تعالى في الخلق سبعة  
قلوبهم على قلب ابراهيم عليه السلام وللله تعالى في الخلق خمسة قلوبهم على قلب  
جبرئيل عليه السلام و لله تعالى في الخلق ثلثة قلوبهم على قلب ميکائيل عليه السلام  
و لله تعالى في الخلق واحد قلبه على قلب اسرافيل عليه السلام فاذا مات الواحد  
ابدل الله عزوجل مكانه من الثلثة و اذا مات من الثلثة ابدل الله تعالى مكانه  
من الخمسة و اذا مات من الخمسة ابدل الله تعالى مكانه من السبعة و اذا مات من السبعة  
ابدل الله تعالى مكانه من الاربعين و اذا مات من الاربعين ابدل الله تعالى مكانه  
من الثلاثمائة و اذا مات من الثلاثمائة ابدل الله تعالى مكانه من العامة فبهم يحيى  
و يميت و يمطر و ينبت و يدفع البلاء .

و سواى این روایت بالنسبہ مفصل روایات مختصر و متعددی راجع بابدال  
و مواقع ایشان (در بلاد شام و دیگر بلاد) آمده است از جملہ در «اربعین»  
ابى عبدالرحمن سلمی ص ۹ حدیث بیستم و «مشکاة المصابیح» خطیب ج ۲  
ردیف (۴۲۶۸) . «حلیۃ الاولیاء» حافظ ابی نعیم ج ۱ ص ۸۹ «مقاصد الحسنۃ»  
سخاوی ج ۱ ص ۸ الی ۱۱ و تاریخ دمشق ابن عساکر ج ۱ ص ۵۹-۶۴ و بحث  
مشروح راجع بابدال و تعداد ایشان و محل و مقام آنان و صحت و ضعف اسناد  
روایات وارده در این بارہ را «سیوطی» بعہدہ گرفتہ و رسالہ تحت عنوان :  
«الخبر الدال على وجود القطب والاولاد والنجباء والابدال» تألیف و ترتیب

داده و بطور مشبع و ممتع در این باره بحث کرده است . این رساله ضمن رسائلی که بمجموع آن نام «الحاوی للفتاوی» داده شده است بچاپ رسیده است ج ۲ ص ۲۴۱-۲۵۵ .

صفحه (۸۱) - جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین - در احادیث مثنوی آمده است :  
خواجه ایوب در شرح خود بر مثنوی این جمله را مطابق متن حدیث نبوی (ص) شمرده و غزالی در «احیاء العلوم» ج ۴ ص ۵۶ بدون اقتساب بقائلی آورده و جامی در «نفعات» آنرا بابوالقاسم ابراهیم بن محمد نصر آبادی مثنوی (۳۷۳۱) نسبت داده است و در اسرار التوحید چاپ تهران ص ۲۴۲ با تعبیر کشف الخفا نقل کرده که مؤید گفته جامی است نقل شده است . (احادیث مثنوی ص ۱۱۹)

عجلونی در «کشف الخفا» پس از ذکر نص همین جمله بعنوان حدیث صحیح نقل میگوید .... کذا اشتهر و لينظر حاله . ج ۱ ص

صفحه (۱۰۲) - بعث لیان الاحکام لالیان الحقیقة

از این عبارت که در کتب صوفیه فراوان بچسب میخورند در کتب حدیثی نیست .

صفحه (۱۰۴) - موتوا قبل أن تموتوا - احادیث مثنوی ص ۱۱۶

صفحه (۱۰۸ و ۱۱۰ و ۱۹۱ و ۱۹۲) - کل شیئی یرجع الی اصله - عبارت دعوتی است که در کتب نحو و حکمت میآید و از مصطلحات علمای نحو است که در لغت معنی جمع و نسبت) و ظاهراً گمان نمیرود که فسیح آنرا بصورتی که در این حدیث نقل کرده باشد .

گویا معمرع : «باز گردد باصل خود هر چیز» ترجمه صحیح آن حدیث است .  
است شاعر مشهور ادیب صابر نیز این جمله را شعر بر چند کلمه در این حدیث  
باصل باز شود فرع وهست نزد خرد - مر این حدیث معنی آنست که هر چه  
(البته شاید از «حدیث» در معمرع اخیر در اد معنی آنست که هر چه  
نیباشد) .

صفحه ۱۰۸ - منه بدأ والله یعود - قسمتیست از حدیث حدیثی در حدیثی که در  
قرآن که سیوطی آنها را در «اللؤلؤ المبرقعات» آورده است و در حدیثی که در  
آن شده است و این عبارت در بعضی از آن احادیث آمده است .  
یعود ضبط شده است و اینک یکی از آنهاست :

خیرکم من حفظ کتاب الله فعمد به علی الناس و هدی الامم الیه  
مخلوق منه بدء و الیه یعود فمن قال مخادق فیه کفر . (شاه سلیمان) ص ۱۸۰ - ۱۸۱  
صفحه ۱۱۳ - فرغ الرب من الخلق و الخلق و الرزق و الاحل - این حدیث را سیوطی در  
جامع المغیر بنقل از «اهل بیت» طبرانی از طریق عبدالله بن مسعود روایت کرده  
آورده است و آنرا حدیث صحیحی شمرده :



فرغ الی ابن آدم من اربع الخلق والخلق والرزق والاجل. جامع الصغير ۲/۷۵  
 ودر کنوز الحقایق بدینصورت از طریق ابن عساکر روایت شده است که :  
 فرغ الله من اربع من الخلق والخلق والرزق والاجل . (۲/۲۴)  
 و قاضی باقلانی در «انصاف» این حدیث را چنین نقل کرده است :....  
 وقوله صلى الله عليه و سلم لابن عباس : فرغ ربك من اربع الخلق والخلق و  
 الرزق والاجل فلو جهد الخلق على أن يؤتوك ما لم يقدره الله لم يقدروا على  
 ذلك . (انصاف ص )

و نظیر همین روایتست این روایت که :

ان الله عزوجل فرغ الی كل عبد من خلقه من خمس من اجله و عمله و  
 مضجعه و اثره و رزقه (مشكاة المعاصیح ج ۱ ص ۴۰)

صفحه (۱۲۱) - علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل - بنا بتصریح سیوطی و ابن حجر و بسیاری  
 دیگر از حفاظ این حدیث موضوع و بی اصل است رجوع فرمائید به کشف الخفا  
 صفحه ۲/۶۴

صفحه (۱۲۵) - العجز عن درك الادراك ادراك - گفته جناب ابی بکر صدیق رضی الله عنه  
 است . (الجام العوام عن علم الکلام غزالی ص ۷)

عبدالکریم جیلی در «انسان الکامل فی معرفة الاواخر والاولئ» پس از  
 انتساب این کلام بابی بکر گوید که این جمله بصورت : العجز عن الادراك  
 ادراك نیز نقل شده است . (ص ۱۱)

از آنجا که این کلام موزون است بعضی آنرا ضمن شعر نیز تضمین  
 کرده اند .

صفحه (۱۲۱) - اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری - احادیث مثنوی ۵۲-۵۸

صفحه (۱۲۵) - علیکم بدین العجائز - حافظ «سخاوی» و عجلونی بتبع او تصریح کرده اند  
 که این حدیث با این الفاظ اصلی ندارد . ولی سخاوی بنقل از «مسند الفردوس»  
 دیلمی حدیثی بدینصورت میآورد :

اذا كان في آخر الزمان واختلفت الاهواء فعليكم بدین اهل البادية والنساء  
 و سخاوی خود همین حدیث را نیز جدا تضعیف میکند .

(المقاصد الحسنة ص ۲۹۰ - کشف الخفا ج ۲ ص ۷۰)

صفحه (۱۲۳) - لو كشف الغطاء ما زدت (ما زددت) یقینا - از کلمات قصار منسوبه به

حضرت امیر صلوات الله علیه است و بنقل استاد فروزانفر در تعنیقات کتاب  
 «فیه مافیه» گرچه «آمدی» آنرا در «غرر و درر» بمولا نسبت داده است ولی  
 «ابونصر سراج» در «اللمع» این کلمه را از «عامر بن عبدالقیس تمیمی عنبری»  
 یکی از زهاد ثمانیه دانسته است .

(فیه مافیه چاپ دانشگاه ص ۲۷۲)

صفحه (۱۲۵) - المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده - بهمين صورت و بضميمه اضافاتی بدینقرار :

المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم واموالهم . و :

المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجرمانه الله عنه (جامع الصغير ۲/۱۸۶ - مشكاة المصابيح ج ۱ ص ۱۰) - و كنوز الحقائق ۲/۱۲۶ و كشف الخفا ۲/۲۱۰ - و بصورت :

المسلم من سلم الناس من يده و لسانه والمؤمن من ائتمنه الناس على اموالهم وانفسهم - معاني الاخبار صدوق ۲۳۹ / مشكاة المصابيح ج ۱ ص ۳۱ بنقل از نسائي و ترمذی .

صفحه (۱۳۸) - انا اعلمكم بالله واخشاكم لله - شايد مراد اين حديث باشد كه در كنوز الحقايق وارد شده است كه : انا اتقاكم لله واعلمكم بحدوده ۱/۷۹ - يا اين حديث كه غزالي آنرا در الجام العوام ص ۷ نقل کرده است : اعرفكم بالله اخوفكم لله وانا اعرفكم بالله .

صفحه (۱۳۶) - افضل الذكر لا اله الا الله - اين روايت بعبور مختلف و با اضافات و تقديم و تاخير در بعضی كلمات روايت شده است از حمله ترمذی و نسائي و ابن حبان و حاكم نيشابوری آنرا بدینصورت :

افضل الذكر لا اله الا الله وافضل الدعاء الحمد لله از حابر بن عبد الله روايت کرده و حديث صحيحی شمرده اند و ديلمي در «مسند الفردوس» آنرا بصورت :

افضل العمل لا اله الا الله وافضل الدعاء استغفر الله روايت کرده است . (رجوع فرمائيد به : (كشف الخفا ج ۱ ص ۱۵۲)

صفحه (۱۲۳) - لودنوت أنملة لا حترقت - گفته يا مضمون گفته منسوب به حاکم است كه در شب معراج برسول اکرم (ص) عرض کرده است و بعضی روايت ها آنرا مشتمل است كه بعضی از آنها را «سيوطی» در الثانی المتنوعة آورده و حاکم قوتشان ندانسته است از جمله اين حديث :

ان النبي (ص) سأل جبرئيل : هل رأيت ربك ؟ قال : نعم . قال : هل رأيت ربك ؟ قال : نعم . يا محمد ان بيني و بينه سبعين حجابا من نور لودنوت من الله لا حترقت . كه عبارت اخير و مانحن فيه در بعضی از آن احاديث بصورت : لودنوت من بعضها لا حترقت ولورأيت ادناها لا حترقت يا لودنوت الهى حجاب الاحدق قد سجدت . شده است .

مشكاة المصابيح ج ۳ ص ۱۱۹ - الثانی المتنوعة ج ۱ ص ۱۵ / ۱۷ - ۱۸ و سعدی در بيت مشهور خود در وصف ليله المعراج رسول اکرم اين حديث

را ترجمه کرده و چنین گفته است :  
 چنان گرم در تیه قربت براند  
 بدو گفت سالار بیت الحرام  
 چو در دوستی مخلصم یا فتی  
 بگفتا فراتر مجالم نماند  
 ازین سدره بالاترم بهره نیست  
 اگر یک سر موی بر تر پرم  
 که در سدره جبریل از او بازماند  
 که ای حامل وحی برتر خرام  
 عنانم ز صحبت چرا تافتی  
 بماندم که نیروی بالم نماند  
 تو بر شو که جبریل را زهره نیست  
 فروغ تجلی بسوزد پرم  
 (بوستان ص ۵)

صفحه (۱۵۱) - الہی لماذا خلقت الخلق؟ قال کنت کنزاً مخفياً فاردت أن أعرف .  
 در احادیث مثنوی (ص ۲۹) از قول مؤلف «اللؤلؤ المرصوع» چنین نقل  
 شده است : حدیث کنت کنزاً مخفياً لا اعرف فاحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فتعرفت  
 الیهم فبی عرفون قال ابن تیمیة لیس من کلام النبی (ص) و لا یعرف له سند  
 صحیح ولا ضعیف و تبعه الزرکشی وابن حجر و لکن معناه صحیح ظاهر و هو بین  
 الصوفیة دائر .

صفحه (۱۵۶) - ربنا فی ظلل من الغمام - در کتب حدیثی که در دسترس بنده بود چنین  
 حدیثی یافت نشد و ظاهراً اگر متن صحیح و این کلام حدیث باشد بر اساس آیه  
 شریفه :

«هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام و الملكة و قضی الامر و  
 الی الله ترجع الامور» (بقره آیه ۲۱۰)

گفته شده است ولی در بسیاری از تفاسیر عامه و خاصه چون تفسیر طبری  
 و ابی حیان و کشاف و روح المعانی و بیضاوی و نسفی و جلالین و ابن جزری  
 کلبی و تبیان و ابوالفتوح و مجمع البیان در ذیل این آیه (که در قرائت و تأویل  
 آن اختلاف فراوانست) چنین حدیثی نیامده است .

بحث درباره تأویل این آیه نیز در کتاب «الاسماء والصفات» بیهقی استقلالاً  
 و در بسیاری از کتب کلام و عقاید استطراداً تکفل شده است .  
 صفحه (۱۵۶) - ربنا فی عماء - ظاهراً مراد نسفی حدیثی باشد که بدین صورت در صحیح  
 ترمذی وارد شده است بدین شرح :

عن ..... عن ابی رزین قال قلت یا رسول الله این کان ربنا قبل أن  
 یخلق الخلق (یخلق خلقه) قال : کان فی عماء ماتحتہ هواء و ما فوقه هواء و خلق  
 عرشه علی الماء

قال یزید بن ہارون : العماء : ای لیس معہ شیء . (صحیح ترمذی

ج ۲ ص ۱۸۸)

صفحه (۱۵۸) - النوم اخ الموت - احادیث مثنوی ص ۵ و تمام روایت بنقل صاحب

کشف الخفا چنینست :

عن جابر قال : قيل يا رسول الله أينام أهل الجنة ؟ قال لا النوم اخ الموت واهل الجنة لا يموتون و لا ينامون . ( ج ۲ ص ۲۲۹ )

صفحه (۱۶۴) - تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة - عجلونی در « کشف الخفا » بنقل از « فاکهانی » این جمله را گفته « سری سقطی » دانسته و گوید بدو صورت : خیر من عبادة سنة و خیر من عبادة ستین سنة وارد شده است و سیوطی نیز در « اللئالی المصنوعة » این کلام را بصورتهاى مختلف آن میآورد و قائل بموضوعیت آن میشود با اینهمه خود او در « جامع الصغیر » حدیثی بصورت : فکرة ساعة خیر من عبادة ستین سنة نقل فرموده است . ( کشف الخفا ج ۱ ص ۳۱۰ / جامع الصغیر ج ۲ ص ۷۷ / اللئالی المصنوعة ج ۲ ص ۳۲۷ ) .

صفحه (۱۶۶) - لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل - رجوع فرمائید باحدیث منوی ص ۳۹ که در آنجا از « اللؤلؤ المرصوع » چنین نقل شده است : تذکرة الصوفیة كثيرا ولم أر من نبه علیه و معناه صحیح و فیه ايماء الى مقام الاستغراق باللقاء المعبر عنها بالمحو والفاء و « عجلونی » در کشف الخفا این کلام را بردیف (۲۱۵۹) آورده و چنین بیان کرده است : تذکرة الصوفیة كثيرا وهوفى رسالة القشیری بلفظ : « لی وقت لا یسعی فیہ غیر ربی » و بقرب منها مارواه « الترمذی » فی « شمائله » و « ابن راهویہ » فی « مسنده » عن عامی (ع) فی حدیث : « کان صلی الله علیه وسلم اذا أتى منزله جزأ دخوله ثلثة اجزاء جزءا لله و جزءا لاهله و جزءا لنفسه ثم جزأ جزءه بینه و بین الناس » کذا فی اللئالی ... قلت و یؤخذ منه أنه أراد ب« الملك المقرب » جبریل و ب« النبی المرسل » احمد الخلیل انتهى فلیتأمل . ( کشف الخفا ج ۲ ص ۱۷۳ )

صفحه (۱۷۲) - أعددت لعبادی الصالحین ما لایحس رأی و لا أذن سمعت و لا خطر علی قلب احد حدیث قدسی مشهور - مراجعه فرمائید باحدیث منوی .

صفحه (۱۸۳) - کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون - احادیث منوی ص ۱۸۳

صفحه (۱۸۸) - المرء علی ما عاش علیه و تحشر علی ما مات علیه - در کتب حدیثی که در دسترس بود این حدیث را با این الفاظ نیافت .

عارف غزنوی حکیم سنائی در ( حدیقة الحقیقة ) ( در فیه فی آداب الصوفیة ) اشعار از املاء و نقل خود او باشد که از جامع و محققان حدیثی در دسترس اندر حشر و نشر - الناس کما یعیشون یموتون و کما یموتون یحسرون - این ابیاتی چند در بیان این حدیث سروده است و این حدیث را بصورت مذکور آورده است .

صفحه (۲۰۲) - من حسن اسلام المرء ترکه ما لا یغنیه - جامع الصغیر (۲/۱۵۸) - کشف الخفا (۲/۹۱) و با شرح بیشتر و ذکر اسناد در کشف الخفا (۲/۱۵۸) و

حلیة الاولیاء (ج ۱۰ ص ۱۷۱)

صفحه (۲۰۲) - من اصبح معافی فی بدنه آمنافی سر به عنده قوت یومه فکانما حیزت له الدنیا بحذا فیرها - ادب المفرد بخاری ص جامع الصغیر ۲/۱۵۸ و کشف الخفا ۲/۲۲۷ با اضافه مختصر در بعضی مراجع و کسر و نقصانی در بعض دیگر: از جمله در جامع الصغیر (ج ۱ ص ۶) بصیغه خطاب و مصدر به «ابن آدم». و این حدیث از طریق خاصه بدین صورت روایت شده است:

عن ..... قال رسول الله (ص) من أصبح و أمسى و عنده ثلاث فقد تمت علیه النعمة فی الدنیا : من أصبح و أمسى معافی فی بدنه آمنافی سر به عنده قوت یومه فان كانت عنده الرابعة فقد تمت علیه النعمة فی الدنیا والاخره و هو : الاسلام . (روضه کافی ص ۱۴۸)

صفحه (۲۰۶) - من لم یولد مرتین لم یلج ملکوت السموات والارض - که غالباً بصورت : لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین آمده است . رجوع فرمائید به احادیث مثنوی ص ۹۶ .

صفحه (۲۰۷) - من مات فقد قامت قیامته - قسمتی است از حدیث و تمام حدیث بصور مختلف روایت شده است (مقاصد الحسنه ص ۴۲۸ کشف الخفا ص ۲/۲۷۹)

صفحه (۲۱۱) - اللیهم أرنا الاشیاء کما هی - هجویری در «کشف المحجوب» در دوجا و نجم الدین رازی در «مرصاد العباد» صریحاً این کلام را بحضرت رسول اکرم (ص) نسبت داده اند اما بتصریح استاد فروزانفر در «احادیث مثنوی» ص ۴۵ در کتب حدیث از آن نشانی نیست .

حکیم مشهور اوائل قرن چهاردهم مرحوم آخوند ملاعلی نوری که «شرح اشارات» تحت نظر و بتصحیح ایشان در تهران چاپ (سنگی) شده است در مقاله مقدمه مانندی که در پشت جلد چاپ شده است این روایت را بصورت «رب أرنی الاشیاء کما هی» بنحو ارسال مسلم بحضرت امام حسن عسکری (ع) نسبت داده اند .

من بنده بافحص اجمالی در کلمات و آثار حضرت عسکری (در بحار الانوار اثبات الوصیة / دلائل الامامة / المسترشد / و بعض کتب دیگر) چنین کلمه ای را منسوب بآن حضرت نیافتم . (شرح اشارات چاپ اول ص پشت جلد)

علی المعمول اهل معقول اعتناء کافی بمنقولات ندارند و استقصای لازمی را که اهل حدیث و فقهاء در این موارد بکار میبرند زاید میدانند

صفحه (۲۱۲) - الدنیا مزرعة الاخرة - در احادیث مثنوی از قول مولف «اللؤلؤ المرصوع» نقل کرده اند که : ..... قال «السخاوی» لم أقف علیه (ای مسنداً) مع ایراد الغزالی له فی الاحیاء . (احادیث مثنوی ص ۱۱۲) .

و مؤلف «کشف الخفا» بعد از نقل عبارت فوق از «مقاصد الحسنه» سخاوی

اضافه میکند : ... و قال القاری : قلت معناه صحیح مقتبس من قوله تعالى :  
«من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه» كشف الخفا ۱/۵۱۲  
صفحه (۲۱۵) - كالفضة البيضاء نقية لم يسفك فيها دم ولم يعمل فيها خطيئة - این حدیث  
بصور متفاوت در کتب حدیث و تفاسیر ذیل آیه شریفه :

«يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات و برزوا لله الواحد القهار»  
(سوره ابراهیم آیه ۴۸) نقل شده است و سند بیشتر آن منتهی بعبده الله بن مسعود  
رضی الله عنه میشود . از جمله در تفسیر طبری بدینصورت :  
«..... قال أرض كالفضة نقية لم يسفك فيها دم ولم يعمل فيها خطيئة  
يسمعهم الداعي و ينفذهم البصر حفاة عراة قياما (أحسب قال : ) كما خاتموا  
حتى يلجمهم العرق قياما وحده .»

و باینصورت : «تبدل أرضا بيضاء نقية كأنها فضة لم يسفك فيها دم حرام  
ولم يعمل فيها خطيئة» و صور متعدد دیگر آمده است (ج ۱۳/۱۶۴) و طبری  
در مجمع البیان از طریق ابن عباس این حدیث را چنین آورده است : «سئل  
آكامها و آجامها و جبالها و اشجارها و الأرض على حالتها و تبقى أرضا بيضاء  
كالفضة لم يسفك عليها دم ولم يعمل عليها خطيئة و تبدل السموات فذهب سمسها  
وقمرها و نجومها .» و بصور و الفاظ دیگر نیز نقل کرده است . (ج ۶/۲۳۲  
چاپ صیدا) .

صفحه (۲۲۹) - ان لله أرضاً بيضاء مسيرة الشمس فيها ثلثون يوماً مثل انام الدنيا تلتس بمد  
مشحونة خلقا لا يعلمون الله تعالى يعصى في الأرض و لا يعلمون الله تعالى خلق آدم  
و ابليس . در کتب معتبر حدیث چنین روایتی نیافتیم . اما در کتب : سير العالمين  
و كشف ما في الدارين که با اینکه مسلماً از حجة الاسلام غزالی نسبت بنام آن  
بزرگوار چاپ شده است حدیثی بدینشرح آمده است :

قال صلى الله عليه و آله و سلم : ان بالمغرب ههنا الارض بيضاء من وراء  
قاف لا يقطعها الشمس في اربعين سنة قالوا يا رسول الله اوفىها حمى و ما يعرفها  
قوم مومنون لا يعلمون الله طرفة عين لا يعرفون آدم و ابليس ههنا  
يعلمونهم شريعتنا و يحكمون بينهم و يدرسونهم الكتاب العزيم و ما يعرفها  
(۱۰۵)

صفحه (۲۳۲) - من ادراك العرقة فقد ادراك الحح - سوطی نقل از طبرانی این حدیث  
را در «جامع الصغير» بدینصورت آورده است : «من ادراك العرقة قد ادراك  
الفجر فقد ادراك الحح» (۱۶۱/۲)

صفحه (۲۳۳) - لا يسعني أرضي ولا سناني وانما يسعني قلب عباد المؤمنين - سواد فوری

در «احادیث مثنوی» این حدیث را باختلافی در الفاظ از احیاء العلوم و عوارف المعارف نقل نموده‌اند و برای اطلاع براقوال محدثین درباره صحت و سقم این حدیث به «اتحاف السادة المتقين» (ج ۷ ص ۲۳۴) حواله داده‌اند. (ص ۲۶)



## فہرست ابیات و رباعیات

صفحہ (۲۸)

قومی بخیال در غرور افتادند      وز غایت جہل در سرور افتادند  
معلوم شود چو پردہ ہا برگیرند      کر کوی تو دور دور دور افتادند  
\*\*\*

صفحہ (۳۱)

ای در طلب گرہ گشائی مردہ      با وصل بزادہ وز حدائی مردہ  
ای برب بخرتسند در خواب شدہ      وی بر سر گنج از گدائی مردہ  
\*\*\*

منسوب بمولانا جلال الدین : ربك شماره ۱۶۱۹  
رباعیات چاپ امٹھان ، ولسی « ہدایت » آراہ  
بابا فضل کاشی نسبت دادہ است . ( ریاض العارفین ۷۲۵ )  
ورجوع فرمایند بہ تعلیقات استاد فروزان بر کتب  
معارف محقق ترمذی ص ۱۲۷ کہ التساب اسرار عمر  
بہ « عطار » مرجح شمرده اند .

\*\*\*

صفحہ (۵۲ و صفحہ ۱۶۱)

مشو احوال مسما جز یکی نیست      اگر حد الختمہ اسرار بہادیم  
این بیت از غزلیست از شیخ عطار بہ قطع :  
ہر آن نقشی کہ در محرا نہادیم      تو ز بیابین کہ ما ز ما نہادیم  
دیوان چاپ استاد نفیسی ص ۲۶۶-۲۶۷ و « نسفی » در مقدمہ اقصی اسباب دستگیری  
را نیز از اینغزل بناہد آورده است .

صفحه (۶۷)

چو بد کردی مباش ایمن ز آفات      که واجب شد طبیعت را مکافات  
این بیت از نظامی گنجوی است و پس از آن چنینست :  
بچشم خویش دیدم در گذرگاه      که زد بر جان موری مرغی راه  
هنوز از صید منقارش نپرداخت      که مرغی دیگر آمد کاراوساخت

\*\*\*

صفحه (۶۸)

راحت مطلب دلا اگر میشنوی      در مزرعه خود آنچه کشتی دروی  
القصه از این قضیه رمزی بشنو      آزرده کسی مکن که آزرده شوی

\*\*\*

صفحه (۱۰۰)

ای نسخه نامه الهی که توئی      وی آینه جمال شاهی که توئی  
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست      از خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی  
(این رباعی که در مرصع العباد ص ۳ نیز آمده است در ضمن رباعیات  
بابا افضل کاشی ضبط شده است .

مصنفات بابا افضل ج ۲ ص ۳۹/۷۶۶)

\*\*\*

صفحه (۱۰۰)

در جستن جام جم جهان پیمودم      روزی ننشستم و شبی نغنودم  
ز استادچو وصف جام جم بشنودم      خود جام جهان نمای جم من بودم  
(این رباعی نیز در جمله رباعیات منسوب بدبابا افضل مضبوط  
است . ص ۲۶/۷۵۴ ولی «هدایت» آنرا از «زین الدین  
نسوی» دانسته است . ریاض العارفین ۳۳۳) .

\*\*\*

صفحه (۱۰۴)

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی  
که «ادریس» از چنین مردن بهشتی گشت پیش ازما  
(این بیت از قصیده مشهور حکیم سنائی غزنوی است بمطلع :  
مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا  
قدم زین هر دو بیرون نه نه اینجا باش و نه آن جا  
دیوان چاپ استاد مدرس رضوی / ص ۵۱-۵۷)

صفحه (۱۰۸)

بود و نابود تو یکقطره آبست همی که ز دریا بکنار آمد و با دریا شد

\*\*\*

صفحه (۱۱۶)

گنگست و کر و کور هر آنکش بشناخت . (ع)

صفحه (۱۱۹)

یکقدم بر نفس خود نه دیگری بر کوی دوست

هر چه بینی نماد بین با این و آنک از آستان

\*\*\*

صفحه (۱۲۰)

تو خود را در حجاب خویش مگذار حجاب خود توئی از نس بردار

اندر

\*\*\*

صفحه (۱۲۷)

کار ناز کدلان رعنا نیست سنگ زمرس آستان بودی

\*\*\*

صفحه (۱۳۸)

نزدیکانرا بیش بود حیرانی کاشان دانت هست بخت

\*\*\*

صفحه (۱۵۱)

آفرینش نثار فرق تواند برمچین چون حسن حسرت

(بیتیت از قصبه مشهور حکیم سعدی عراقی در دیوانه)

طلب ای عاشقان خوش رفتار طرب ای کوران حسرت

و ظاهرا ضبط دیوان و نسخه آستانه در معراج سعدی

است که :

برمچین چون حسن حسرت در دیوانه

یا

برمچین چون اکبر از رام نثار حسرت

دیوان سنائی چاپ استاد مدنی برمه در ۱۹۶۷

\*\*\*

صفحه (۱۵۶)

دل مغز حقیقتست و تن پوست بین در ششون درج معنی

هر چیز که آن نشان هستی دارد با سایه نور اوست از راه حس

(این رباعی را که ضمن باغیات باالفعل در دیوانه آمده)

آوردند «مصحفات باالفعل ج ۲ ص ۱۳۸/۱۳۹»

هدایت در «ریاض العارفین» ص ۶۱ بنام اوحدی کرمانی  
ثبت کرده است .

\*\*\*

صفحه (۱۵۷)

جویان اتصال بسی خلق و حق عزیز  
کز نیستان بهست محالست اتصال  
وصل و فراق خلق دوچیز اقتضا کند  
او نیست جز یکی نه فراقست و نه وصال

صفحه (۱۵۹)

هرنقش که بر تخته هستی پیداست  
آن صورت آنکس است کان نقش آراست  
دریای کهن چو بر زند موجی نو  
موجش خوانند و در حقیقت دریاست  
(ایضاً منسوب است به بابا فضل کاشی  
مصنفات ج ۲ ص ۲۸/۷۵۶ گرچه جامی  
در نفحات آنرا بکمال الدین عبدالرزاق  
کاشی نسبت داده است نفحات ص ۴۸۶)

\*\*\*

صفحه (۱۶۲) حدیث عاشقان این بد سنائی سخن کوتاه شد الله اکبر

\*\*\*

صفحه (۱۶۳) جهانرا بلندی و پستی توئی ندانم چهای هرچه هستی توئی  
(درباره سراینده این بیت بتعلیقات مراجعه فرمایند)

\*\*\*

صفحه (۱۶۸) آنرا که نشان داغ عشق است بر چهره او چو نور پیداست  
صفحه (۱۷۰) با خودی کفر و بیخودی دین است آنچه گفتیم مغز آن اینست  
صفحه (۲۰۱) بیکساعت بیک لحظه بیکدم دگرگون میشود احوال عالم

در نسخه آستانه پس از این بیت این دو بیت نیز آمده است :

از آن جانب همیشه جود و تکمیل وز اینجانب بود هر لحظه تبدیل  
چو دریائست وحدت لیک پر خون کز و خیزد هراسان موج مجنون  
(عطار؟)

صفحه آخر

تا هست غم خودت نبخشایندت تا با تو تو هست هیچ نمایندت  
تا از خود و هر دو کون فارغ نشوی این درمزن ای خواجه که نگشایندت

فهرست

مآخذ و کتبی که در مقدمه و تعلیقات  
از آن نقل و بمطالب آن  
استناد شده است



## الف

### جای چاپ

### نام مؤلف

### نام کتاب

بیروت	شمس الدین محمد بن طولون دمشقی	الاتمة الاثنا عشر
حیدرآباد	امام ابی الحسن اشعری	الابانة
محلہ اشرف	صاحب بن عباد	الابانة عن مذهب اهل العدل
محلہ اشرف	مسعودی	اثبات الوصية
قاهرہ	حجة الاسلام غزالی	الاربعين
قاهرہ	امام الحرمین جوینی	الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد
قاهرہ	عزالدين بن الاثير	أسد الغابة في معرفة الصحابة
قاهرہ	ابى بكر بيهقى	الاسماء والصفات
بھران	عبدالرحمن جامی	اشعة اللمعات
قاهرہ	ابن حجر عسقلانی	الاصابة في تمييز الصحابة
قاهرہ	عبدالقاهر بغدادی	اصول الدين
بھران	شیخ کلینی (قدس سرہ)	اصول كافي
محلہ اشرف	سید مرتضیٰ علم الہدی	اصول الاعتقادية
قاهرہ	ابى بكر بيهقى	الاعتقاد
بھران	شهاب الدین سہروردی شیخ الاسلام	اعتقاد الحكماء
قاهرہ	منسوب بابن قتيبة	الامامة والسياسة
قاهرہ	قاضی ابوبکر باقلائی	الانصاف
قاهرہ	حجة الاسلام غزالی	الجام العوام عن علم الكلام
بھران	علامہ دہخدا	امثال و حکم
قاهرہ	حجة الاسلام غزالی	احياء العلوم
بھران	طبرسی	الاحتجاج
قاهرہ	عبدالکریم حیدر	انسان الكامل في معرفة الاواخر والاول
بھران	عزیز نسفی	انسان الكامل
محلہ اشرف	عین الصغیر	ایزد شناخت
دانشگاہ	احادیث مشنوی	استاد فروزانفر
بھران	آقای دکتر زرین کوب	ارزش میراث صوفیه



## ب

تهران	علامه مجلسی	بحار الانوار
تهران	محمد حسین بن خلف تبریزی	برهان قاطع
بولاق	عمر بن سهلان ساوجی	البصائر النصيرية
تهران	ابن المعالی محمد العلوی	بیان الادیان
تهران	مرحوم دکتر قاسم غنی	بحثی در تصوف

## ت

بغداد	ابن قطلوبغا	ناج النراجم
قاهره	سید مرتضی زبیدی	ناح العروس
تهران	آقای دکتر صفا	تاریخ ادبیات ایران
تهران	استاد همائی	تاریخ ادبیات ایران
تهران	مرحوم ادوارد برون (ترجمه آقای صالح)	تاریخ ادبی ایران
قاهره	حافظ شمس الدین ذهبی	تاریخ الاسلام و طبقات المشاهیر و الاعلام
تهران	مرحوم دکتر قاسم غنی	تاریخ تصوف در اسلام
قاهره	محمد بن جریر طبری	تاریخ الرسل والملوک
قاهره	ابن الاثیر	تاریخ الکامل
دمشوق	ابن عساکر	تاریخ مدینه دمشق
تبریز	آقای دکتر مشکور	تاریخ مذاهب اسلام
نجف اشرف	احمد بن ابی واضح یعقوبی	تاریخ الیعقوبی
تهران	سید مرتضی داعی	تبصرة العوام
قاهره	ابن حامد اسفرائینی	التبصیر
تهران	محمد مومن حکیم	تحفة المومنین — تحفة حکیم مومن
نجف اشرف	ساحب بن عباد	التذکرة
بولاق	شیخ داود انطاکی	تذکرة اولی الالباب
تهران	شیخ فریدالدین عطار	تذکرة الاولیاء
قاهره	شیخ داود انطاکی	تزیین الاسواق
قاهره	کلابادی	العرف لمذهب اهل التصوف
قاهره	سید شریف جرجانی	تعريفات
تهران	شیخ ابوالفتوح رازی	تفسیر ابوالفتوح
قاهره	ابن حیان اندلسی	تفسیر بحر المحيط
قاهره	قاضی بیضاوی	تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل
نجف	شیخ الطائفة ابو جعفر طوسی (قدمه)	تفسیر تبيان
قاهره	ابن جزى کلبی	تفسیر التسهیل
قاهره	فیروز آبادی	تفسیر تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس

بولاق مصر	ابى جعفر محمد بن جرير طبرى	تفسير جامع البيان
قاهره	شهاب الدين آلوسى	تفسير روح المعانى
قاهره	سيوطى و ابن محلى	تفسير جلالين
قاهره	ابى البقاء عكبرى	تفسير عكبرى
قاهره	جارالله زمخشرى	تفسير كشاف
صيداء	شيخ طبرى	تفسير مجمع البيان
قاهره	ابى البركات نسمى	تفسير مدارك التنزيل و حقائق التأويل
تهران	ابوريجان بيرونى	التفهيم الاوائل صناعة التنجيم
داسگاه تهران	عين القضاة	تهديدات
قاهره	ابى الحسين ملتقى	التنبه و الرد على اهل الاهواء و البدع
تهران	شيخ اجل ابن بابويه قمى (د.د.)	توحيد

ج

قاهره	جلال الدين سيوطى	جامع الصغير
حيدرآباد	محيى الدين عبدالقادر فرهمانى	الجواهر النضيه

چ

تهران	عالمى عروضى	چهارمقاله
-------	-------------	-----------

ح

قاهره	جلال الدين سيوطى	الحاوى للفتاوى
قاهره	خواجه مير	حبيب السر
تهران	سندى غزنوى	حاديثة الحقيقه
تهران	زمندى	حكيمه الاشرافى
قاهره	شهاب الدين يحيى بن حمزه	حليه الاولياء
قاهره	حافظ ابن عسكراى	

خ

قاهره	خاتمه راجحيه	خوان الاخوان
-------	--------------	--------------

د

قاهره	ابى جعفر محمد بن جرير طبرى	دلائل الامامة
-------	----------------------------	---------------

ر

قاهره	شيخ الرئيس ابن سينا	رسالة فى الحدود
-------	---------------------	-----------------

تهران	سيف الدين باخرى	رسالة في العشق
قاهره	استاذ ابوالقاسم قشيري	رسالة القشيرية
قاهره	حارث محاسبى	الرعاية لحقوق الله
ليدن	منسوب بغزالي	روضة الطالبين
تهران	شيخ الطائفة كلينى (رض)	روضه كافي
تهران	فتال نيشابورى	روضه الواعظين
تهران	رضا قليخان هدايت	رياض العارفين
قاهره	محب الطبرى	الرياض النضرة في مناقب العشرة
تهران	آقاى محمود شهابى	رهبر خرد

ز

دانشگاه تهران	عين القضاة	زبدة الحقائق
تهران	عزيز نسفى	زبدة الحقائق

س

قاهره	؟	سر العالمين
نجف اشرف	مرحوم محدث قمى (قدم)	سفينة البحار
قاهره	ابى داود سجستانى	سنن ابى داود
قاهره	نسوى	سيرة جلال الدين

ش

تهران	معين الدين جنيد	شذالازار و حطالاوزار
قاهره	ابن عماد حنبلى	شذرات الذهب
تهران	نقيسى كرمانى	شرح اسباب نقيسى
دارالكتب قاهره	شيخ الرئيس ابى عمران قرطبى	شرح اسماء العقار
تهران	خواجه نصيرالدين طوسى	شرح اشارات
هندوستان	مستملى بخارى	شرح التعرف
تهران	قطب الدين شيرازى	شرح حكمة الاشراق
استانبول	علامه تفتازانى	شرح العقائد النسفية
استانبول	بالي افندى	شرح فصوص الحكم
حيدرآباد	ابى منصور ماترىدى	شرح الفقه الاكبر
تهران	حاج ملاهادى سبزوارى	شرح منظومه
تهران	آخوند ملاصدرا	شرح الهداية الاثيرية
قاهره	امام ابى بكر آجرى	الشريعة
تهران	شيخ الرئيس ابن سينا	شفاء - فن سماع طبيعى

قاهره  
تهران

خفاجی  
آقای دکتر محمد معین

شفاء الغلیل  
شماره هفت

## ص

بولاق مصر  
بولاق

امام بخاری (رضی)  
ابوعیسی ترمذی

صحیح بخاری  
صحیح ترمذی

## ط

بیروت  
قاهره  
تهران  
تهران

ابن ابی امییه  
ابوعبدالرحمن سلمی  
خواجه عبداللہ انصاری  
نایب الصدر سیرازی

طبقات الاطباء - عیون الانباء  
طبقات الصوفیه  
طبقات الصوفیه - امالی خواجه  
طرائق الحقائق

## ع

تهران  
تهران  
قاهره

شیخ زوربشان بنی  
سید مرتضیٰ علم الہدی  
شیخ شہاب الدین سہروردی

عبر العاشقین  
علم الکلام  
عوارف المعارف

## غ

قاهره  
قاهره

سید مرتضیٰ علم الہدی  
اسناد حسنی

غرر النوائد ودرر القلائد  
غزالی نامہ

## ف

تهران  
تهران  
قاهره  
قاهره و اسلامبول

ابن الناجم  
ملائم فوسحی  
ابن حزم طاهری  
محبی الدین بن العربی

فارسانامہ  
فارسی ہیئت  
الفصل  
فصوص الحکم

تهران	مرحوم ذکاء الملک فروغی	فن سماع طبیعی (ترجمہ طبیعیات شفا)
دانشگاه تهران	مولانا جلال الدین رومی	فیه مافیہ

## ق.

—	—	قرآن مجید
بیروت	دکتر ہاکس	قاموس کتاب مقدس
قاہرہ	فیروز آبادی	قاموس المحيط
قاہرہ	ابی طالب مکی	قوت القلوب
قاہرہ	محمد بن حسن دیلمی یمانی	قوائد عقائد آل محمد

## ک

قاہرہ	ابوالعباس میرد	کامل
دانشگاه تهران	ابوالفضل میبیدی	کشف الاسرار وعدة الابرار
قاہرہ	عجلونی	کشف الخفا و مزيل الالباس
لنینگراد	ہجویری	کشف الحجب
قاہرہ	عبدالروف مناوی	کنوز الحقایق
حیدرآباد	دولابی	الکئی والاسماء

## گ

تهران	شیخ اجل سعدی	گلستان
تهران	لاہیجی	گوہر مراد
دانشگاه تهران	دکتر محمد درویش	گیاهان داروئی ایران
دانشگاه تهران	دکتر علی زرگری	گیاه شناسی سیستماتیک

## ل

قاہرہ	جلال الدین سیوطی	الثالی المصنوعة فی احادیث الموضوعة
تهران	محمد عوفی	لباب الالباب
تهران	آقای دکتر سید صادق گوهرین	لغات مثنوی
تهران	مرحوم علامہ دہخدا	لغت نامہ
تهران	اسدی طوسی	لغت فرس

م

داستاد فروزانفر	مآخذ قصص و تمثیلات منوی
مولانا جلال الدین محمد باجی	منوی شریف
قاضی نور اللہ شوشتری	مجالس المومنین
رضا قلیخان ہدایت	مجمع الفصحاء
سید مرتضی علم الہدی	مجموعۃ فی علم الکلام
نظامی گنجوی	مخزن الاسرار
نجم الدین رازی (نابہ)	مرصاد العباد
مسعودی	مروج الذهب و معادن الجواهر
ابن جریر طبری شیعہ	المسترشد
ابن العربی	مشکاة الانوار
ابن الخطیب	مشکاة المصابیح
عزالدین محمود کنہی	مصباح الہدایہ
شیخ صدوق محمد بن علی بن سید	معانی الاخبار
ابن الفوطی	معجم الاداب فی مجمع الالقاب
یاقوت حموی	معجم الادباء
حافظ شمس الدین سخروی	المقاصد الحسنہ
امام اشعری	مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین
غریب نسفی	مقصد الاقصی
جانب مرحوم بروہنور محمد شیعہ	مکاتیب خواجہ رشید الدین فضل اللہ
محمد بن عبدالکبیر شہرستانی	ملل و نحل
منشی پوری	منتہی الارب

ن

ابن تغری بردی	النجوم الزاہرہ
عبدالرحمن جامی	نفحات الانس
شہرستانی	نہایۃ الاقدام فی علم الکلام
شیخ طوسی (قدہ)	النہایۃ فی مجرد الفناوی و الفقه
سیدرضی (قدہ)	نہج البلاغہ
علامہ حلوی (قدہ)	نہج المسترشدین
داستاد فروزانفر	
ہندوستان	
کوئینسٹن	
دانشگاہ تہران	
قاہرہ	
سجدہ عظیمہ	

و

دمشق  
تهران  
قاهره

جلال الدين سيوطي  
شيخ حر عاملي (قده)  
قاضي ابن خلكان

الوسائل الى معرفة الاوائل  
وسائل الشيعة  
وفيات الاعيان

هـ

تهران  
-

اثيرالدين ابهرى  
؟

هداية الاثيرية  
هفتاد و سه ملت

ع



# انتشارات بنگاه ترجمہ و نشر کتاب

## مجموعہ متون فارسی

تألیف	نام کتاب
به اهتمام مدرس رضوی	۱ - دیوان انوری (جلد اول)
» ایرج افشار	۲ - تاریخ یزد
» محمد تقی دانش یزوه	۳ - جامع التواریخ (اسماعیلیان)
» دکتر ذبیح اللہ صفا	۴ - داراب نامہ (جلد اول)
» مدرس رضوی	۵ - دیوان انوری (جلد دوم)
» حبیب یغمائی	۶ - قصص الانبیاء
» دکتر حشمت مؤید	۷ - مقامات ژندہ پیل
» هیوبرت دارک	۸ - سیر الملوک (سیاست نامہ)
» ایرج افشار	۹ - مسالك و ممالك
» دکتر منوچہر ستودہ	۱۰ - مہمان نامہ بخارا
» محمد تقی دانش یزوه	۱۱ - تحفہ
» دکتر عبدالعلی طاعتی	۱۲ - صحاح الفرس
» جلال الدین ہمانی	۱۳ - دیوان عثمان مختاری
» دکتر ذبیح اللہ صفا	۱۴ - داراب نامہ (جلد دوم)
» دکتر سید صادق گوہرین	۱۵ - منطق الطیر
» محمد تقی دانش یزوه	۱۶ - مختصر نافع
» ایرج افشار	۱۷ - اسکندر نامہ
» دکتر محمدعلی موحد	۱۸ - حدیقۃ الحقیقہ
» مجتبیٰ مینوی	۱۹ - سیرت جلال الدین
» جعفر سلطان القرانی	۲۰ - روضات الجنان
» دکتر محدث	۲۱ - رسالۃ العلیہ
» دکتر مہدی محقق	۲۲ - لسان التنزیل
» دکتر ذبیح اللہ صفا	۲۳ - داراب نامہ طرسوسی
» دکتر مہدوی دانعہ	۲۴ - کشف الحقایق
» دکتر منوچہر ستودہ	۲۵ - احواء الملوک
» محمد تقی دانش یزوه	۲۶ - مقاصد الالخان
» دکتر حشمت مؤید	۲۷ - روضۃ الریاحین
» محمد تقی دانش یزوه	۲۸ - بحر الفوائد
» دکتر نفی نعمتی	۲۹ - عشق و عقل
» دکتر جعفر شعار	۳۰ - ترجمہ تاریخ یمینی
» دکتر نفی نعمتی	۳۱ - دیوان عطار
» نذیر الزمان فروری	۳۲ - رسالۃ قشیریہ
» دکتر علامہ حسن یوسفی	۳۳ - قابوس نامہ
» جعفر بن محمد جعفری	
» رشید الدین فضل اللہ	
» محمد بیغمی	
» -	
» ابن خلف نیشابوری	
» خواجہ سدید الدین محمد غزنوی	
» خواجہ نظام الملک	
» ابواسحق ابراہیم اصطخری	
» فضل اللہ بن روزبہان خنجی	
» -	
» محمد بن ہندو شاہ نخجوانی	
» -	
» محمد بیغمی	
» شیخ فرید الدین عطار	
» محقق حلّی	
» -	
» ابوالفتح بن مطہر	
» شہاب الدین خرنندی	
» ابن الکر بلائی	
» بیہقی سزوازی	
» -	
» ابوطاہر طرسوسی	
» عبدالعزیز نسفی	
» ملک شاہ حسین	
» عبدالقادر من نیوی	
» دیوبند علی ہمدانی	
» -	
» نجم الدین دایہ	
» ناصر جرفادقی	
» عطار نیشابوری	
» -	
» قابوس بن وشمگیر	

*Persian Texts Series*

No 24

# **KASHF AL-HAQA'EQ**

*by*

**Shaykh 'Abd al-'Aziz ibn  
Mohammad Nasafi**

*Edited by*

**Ahmad Mahdavi Dāmghani, Dr. Lit.**



**B.T.N.K.**

Tehran, 1980