

شرح قصص صالح

محمی الدین بن عربی

گناشته:

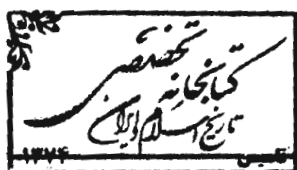
تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی

بین سالهای ۸۳۵-۸۳۸ هجری

جلد دوم

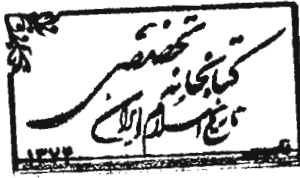
باستام:

نجیب مایل هروی



تهران - ۱۳۶۳





[۱۱۳]

فص حکمة ملكية فى كلمة لوطية

«مَلِك» با فتح میم و سکون لام شدت است و «مَلِیک» به معنی شدید. جوهری می گوید: مَلِکُ^۱ العجین اُمْلِکُهُ [مَلِکاً] بالفتح إذا شَدَّتْ عَجْنُهُ^۲. و شیخ — قدس سره — این حکمت را به کلمه لوط — علیه السّلام — از آن نسبت کرد که لوط در قومش ضعیف بود، و ایشان اقویا و شدید الحجاب، و انقیاد فرمان حق و قبول دعوت نمی کردند، و بواسطه اشتغال به شهوات بهیمیّه و انهماک در امور طبیعیّه در ارض افساد^۳ می کردند تا لوط گفت: «لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوَى إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ^۴». پس التجاء کرد به حق، که قویّ شدید است، تا حق به شدّت عذاب آن قوم را استیصال کرد.

المَلِكُ الشَّدَّة والمَلِکُ الشَّدِید: یقال مَلِکَتِ العَجِین إذا شَدَّتْ عَجْنُهُ. قال قیس بن الحطیم یصف طعنة:

مَلِکَتْ بِهَا کَفِی فَاَنْهَرْتُ فَتَقَهَا - بَرِی قَائِمٌ مِنْ دُونِهَا مَاوَرَاءَهَا
[أی شدت بها کفی یعنی الطعنة].

معنی بیت آنست که: زخم محکم زدم عدو را، و به طعن نیزه چنان شکاف واسع ساختم که ناظر^۵ قائم هر چه در طرف دیگر است از آن شکاف که بمنزله شبا که است، مشاهده می تواند کرد.

فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السّلام «لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوَى إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ». فقال رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم يرحم الله أخى لوطاً: لقد كان يأوى إلى ركن شديد. فبه صَلَّى الله عليه وسلّم أنه كان مع الله من كونه شديداً.

یعنی: ملک مفسر به شدّت مستفاد است از قول حق — سبحانه و تعالی — از لسان لوط — علیه السّلام — که «لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً»^۶.

(۴) س ۱۱ ی ۸۲.

(۱) پا: ملک.

(۵) پا: قا: که ناظر ای شدت بها کفی یعنی الطعنه.

(۲) پا: مددت عجینه.

(۶) س ۱۱ ی ۸۲.

(۳) پا: فساد.

و مراد از قوت، همت قوی^۷ مؤثره [۱۸۴-پ] در نفوس است. که این قوتی است روحانیه. و قوت روحانیه اقوی است در تأثیر از قوت جسمانی؛ زیرا که تأثیر او در همه اهل عالم یا در اکثرش ظاهر می گردد، بخلاف قوت جسمانی. معنی «أو آوی إلى ركن شدید^۸» بحسب ظاهر آنست که یا التجا کنم به رکن شدید یعنی به قبیله قویه غالبه بر خصمان؛ اما بحسب باطن التجا به خدای است از آن روی که قوی و شدید است، چنانکه رسول — علیه السّلام — بر این معنی تنبیه کرد.

والذی قصد لوط علیه السلام القبیلۃ بالرکن الشدید: والمقاومة بقوله «لو أن لی بکم قوة» وهی الهمه هنا من البشر خاصة.

یعنی: لوط — علیه السّلام — از رکن شدید قبیله اراده کرد، از برای آنکه می داند که افعال حق — سبحانه و تعالی — در خا رج ظاهر نمی شود مگر بر ایدی مظاهر. پس سر او متوجه حق شد و خواست که از برای نصرت بر اعداء او را انصار دهد، و قوت و همت مؤثره در نفس خویش از برای مقاومت اعادی در یابد.

فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم فمن ذلک الوقت — یعنی من الزمن الذی قال فیه لوط علیه السلام «أو آوی إلى رکن شدید» مابعث نبی بعد ذلک إلا فی منعه من قومه.

یعنی: رسول — علیه السّلام — گفت از آن زمان که لوط — علیه السّلام — گفت: «أو آوی إلى رکن شدید^{۱۰}»، هیچ پیغامبری مبعوث نشد مگر در میان قوم خویش که شر اعداء را از او منع می کردند.

فکان یحمیه قبیله کأبی طالب مع رسول الله صلی الله علیه وسلم. پس قبیله هر پیغامبری حمایت نبی خویش می کنند، چون أبوطالب با رسول ما — صلی الله علیه وسلم —.

فقوله «لو أن لی بکم قوة» لکونه علیه السلام سمع الله تعالی یقول «الله الذی خلقکم من ضعف» بالإصالة.

یعنی: این قول که «لو أن لی بکم قوة»^{۱۱} از لوط — علیه السّلام — واقع نشد

(۱۰) س ۱۱ ی ۸۲.

(۷) پا: قوت.

(۱۱) س ۱۱ ی ۸۲.

(۸) س ۱۱ ی ۸۲

(۹) قا: ابصار دهد.

مگر از برای آنکه ادراک کرد به نور الهی و تنبیه حضرت پادشاهی، معنی قول حق — سبحانه وتعالی — را که فرمود: «اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ»^{۱۲}، و دریافت که حضرت حق خلق را از ساحت با راحت عدم به فضای دلگشای وجود آورده است. و مفهوم آیت نیز راجع بر این معنی است، چه ضعف، عدم قوت است و عدم اصل هر متعین؛ و رجوع همه صفات کونیه نیز بسوی اوست. آری؛ بیت:

نوز کجامی رسد، کهنه کجا می رود گرنه و رای نظر عالم بی منتهاست
و یقین شناخت که همه قوت بحقیقت و اصالت حق راست، و غیر او را بتبعیت.
چنانکه گفت:

ثم جعل من بعد ضعف قوة» فعرضت القوة بالجعل فهي قوة عرضية؛ «ثم جعل من
بعد قوة ضعفاً وشيبة» فالجعل تعلق بالشيبة، وأما الضعف فهو رجوع إلى أصل
خلقه وهو [قوله] خلقكم من ضعف.

پس عطای قوت داد بعد از ضعف؛ لاجرم عروض قوت بطریق جعل شد،
اعنی به ایجاد خلق جدید. پس این قوتی است عرضیه، و بعد از قوت موسوم به ضعف و
شیبت کرد که این نیز خلق جدید است.

و این جعل بحسب معنی حقیقی به «شیبت» متعلق است، و بحسب معنی
مجازی — که اظهار است — متعلق به «ضعف»؛ چه ضعف احتیاج ندارد به جعل،
زیرا که ضعف رجوع به اصل خلق است که «خلقکم من ضعف»^{۱۳}. لاجرم باقی بعد
از زوال عرضی ضعف است که عبارت است از عدم قوت؛ اما همچنانکه مرجع
کائنات است، منبع موجودات نیز اوست. آه آه؛ بیت:

زان شاه که اورا هوس طبل و علم نیست دیوانه شدم بر سر دیوانه قلم نیست
از دور ببینی تو مرا شخص رونده زان شخص مهریز که او غیر عدم نیست
پیش آی و عدم شوکه عدم معدن جانست لیکن نه چنان جان که بجز غصه و غم نیست

فرده لما خلقه منه كما قال «ثم يرذ إلى أَرذل العمر لكي لا يعلم من بعد علم
شيئاً». فذكر أنه رذ إلى الضعف الأول فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف.

پس رد کرد بدانچه از او خلق کرده بود که ضعف اول است. پس حکم شیخ

(۱۲) س. ۳ ی. ۵۳.

(۱۳) س. ۳ ی. ۵۳.

(۱۴) پا: علم.

حکم طفل است در ضعف.

حاصل آنکه قوت مرخلق را از این روی که غیر و سیوی است، عارضی است و لهذا گفت: «لا حول ولا قوة إلا بالله». و ضعف و عجز ذاتی اوست، زیرا که لازم عدم است.

وما بُعِثَ نَبِيٌّ إِلَّا بَعْدَ تَمَامِ الْأَرْبَعِينَ وَهُوَ زَمَانٌ أَخَذَهُ فِي النِّقْصِ وَالضَّعْفِ. فَلِهَذَا قَالَ «لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً» مَعَ كَوْنِ ذَلِكَ يَطْلُبُ هِمَّةً مُؤَثَّرَةً.

و هیچ نبی مبعوث نشد مگر بعد از تمام اربعین — که زمان شروع است — در نقص و ضعف. پس ۱۵ لوط — علیه السلام — از برای این گفت: «لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً»^{۱۶}، و همت مؤثره طلب کرد.

و حکمت بعثت بعد از تمام اربعین آنست که پیش از اربعین احکام نشأت [۱۸۵-پ] عنصریه غالب است بر احکام نشأت روحانیه. و قوای طبیعیّه مستعلیه است بر قوای روحانیه؛ بحیثیتی که اثر آن ظاهر نمی شود مگر احیاناً؛ و لهذا سواد نیز در این ایام بر شعر غالب می باشد.

و حکمت این غلبه و اختفای قوای روحانیه تکمیل نشأتین است و تحصیل سعادتین؛ تا ربوبیت ظاهر و باطن را شامل باشد. و چون نشأت دنیاویه منقضی شود، متوجه گردد این قوه بسوی ضعف، تا فانی شود. و چون آخرت دائمی و ابدی است، زیاده می گردد قوای روحانیه، تا منتهی شود به کمالی که او را مقدر است.

و قول حق — سبحانه و تعالی — که می فرماید: «لَكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً»^{۱۷} اشارت است به فنای قابلیت آلتی که علم بدان ظاهر می شود در خارج^{۱۸}، نه آنکه جهل بر نفس ناطقه طاری شود بعد از علم، و الا بعد از مفارقت علم باقی نماندی.

فَإِنْ قُلْتَ وَمَا يَمْنَعُهُ مِنَ الْهَمَةِ الْمُؤَثَّرَةِ وَهِيَ مُوجُودَةٌ فِي السَّالِكِينَ مِنَ الْأَتْبَاعِ، وَالرَّسُلِ أُولَىٰ بِهَا؟ فَلَنَّا صَدَقْتَ: وَلَكِنْ نَقَصَكَ عِلْمُ آخِرٍ، وَذَلِكَ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ لَا تَتْرَكَ لِلْهَمَةِ تَصْرِفًا. فَكَلِمَا عَلَتْ مَعْرِفَتُهُ نَقَصَ تَصْرِفُهُ بِالْهَمَةِ، وَذَلِكَ لَوَجْهِينِ: الْوَجْهَ الْوَاحِدَ لِتَحْقِيقِهِ بِمَقَامِ الْعُبُودِيَّةِ وَنَظَرِهِ إِلَى أَصْلِ خَلْقِهِ الطَّبِيعِيِّ.

پس اگر گوئی که: لوط را — علیه السلام^{۱۹} — از همت مؤثره مانع چیست، و

(۱۸) قا: و+ در خارج.

(۱۹) قا: لوط علیه السلام.

(۱۵) قا: «پس» نبود.

(۱۶) س ۱۱ ی ۸۲.

(۱۷) س ۱۶ ی ۷۲.

حالانکه اینچنین همت موجود است در سالکان که از اتباع رسل اند^{۲۰}. پس رسل-
اولی باشند به همت.

گوئیم: در این قول صادقی، اما معرفت ایشان مانع می شود تصرف همت
ایشان را. لاجرم بحسب علو معرفت^{۲۱}، نقصان می یابد تصرف همت^{۲۲}. و این بر دو
وجه است:

یکی وجه تحقق. این کامل است، و ظهور او به مقام عبودیت، و این مقتضی
اتیان است به اوامر سیدش، و تصرف در هنگام ظهور است به ربوبیت؛ چه تصرف
سید و مالک راست در ملک خود نه عبد مملوک را، و از برای نظرش به اصل خلقت
طبیعی خویش که آن عجز و ضعف است کما قال الله تعالی: «الذی خلقکم من
ضعف»^{۲۳}

والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف فيه: فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه
ذلك.

یعنی: وجه دیگر آنست که عارف می داند که متصرف و متصرف^{۲۴} فيه در
حقیقت واحد است اگر چه صور مختلفه باشد پس مشاهده^{۲۵} غیر نمی کند تا ارسال
همت بر وی کنند و هلاکش سازند لاجرم متصرف را [۱۸۶-۱۸۷] این عرفان از تصرف
منع می کند.

وفي هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال
ثبوت عينه و حال عدمه. فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في
الثبوت، فما تعدى حقيقته ولا أخل بطريقته.

پس در این مشهد، یعنی در این مقام از معرفت که مقام شهود احدیت است،
عارف می داند که منازع او و منازع انبیاء و اولیاء از اقتضای حقیقت خود - که عین
ثابت اوست^{۲۶} - عدول نکرده است، چه او بر سر منازعه بوده است تا حقایق انبیاء و
اولیاء در آن حال که ثابت بود در عدم، چه حقایق انبیاء و اولیاء اقتضای هدایت و رشاد
و اطاعت امر رب العباد می کند، و حقیقت منازع ضلالت و غوایت، و ابای آنچه از
طریق وحی ثابت شده.

(۲۳) س ۳ ی ۵۳.

(۲۰) قا: «اند» نبود.

(۲۴) قا: متصرف فيه + است.

(۲۱) قا: علوی معرفت.

(۲۵) پا: عین ثابت است.

(۲۲) پا: «تصرف ... همت» نبود.

پس هریک بر طریقه [ای] است که اختصاص بدو دارد، و هریک نزد رب خود مرضی است، چنانکه گذشت^{۲۶}. لاجرم ظاهر نشد در وجود عینی، چیزی مگر بر آن صفت که در وجود علمی بر آن بود. پس منازع تعدی نمود از حقیقت خود، واخلال به طریقه خود نکرد. آری؛ بیت:

در علم چو اعیان علم افراخته اند پیش از من و تو کار همه ساخته اند
با کوشش و اهتمام از نحس و زسعد ظاهر نشود جز آنکه پرداخته اند

فتسمیه ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضي أظهره الحجاب الذي على أعين الناس كما قال الله فيهم «ولكن أكثرهم لا يعلمون: يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون»: وهومن المقلوب فإنه من قولهم «قلوبنا غُلْفٌ» أي في غلاف وهو الكثر الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه.

یعنی: نزاع نام نهادن آنچه را منازع بر آنست از طریقی که بدو اختصاص دارد، امری است عرضی که محجوبان را حاصل می شود بواسطه حجابی که بر اعین ایشان است از ادراک سرّ قدر؛ چه ایشان توقع می کنند از جمیع خلائق هدایت و ارشاد^{۲۷} را به حضرت خالق، و نمی دانند که هر عینی قبول نمی کند مگر آنچه را اعطا می کند اسمی که بر او حاکم است و مسلط از حق تعالی، و هریک سالک طریقه خود و ناهج مناهج خویش است. و اگر اهل حجاب را وقوف بر این معنی بودی، منازع را علی طریق الاطلاق منازع تسمیه نکردندی، بلکه معنی موافقت را بحسب اسم حاکم دریافتندی. و لهذا حضرت الهی در حق ایشان می فرماید: «ولكن أكثر الناس لا يعلمون» يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون^{۲۸}. یعنی: ایشان نمی دانند [پ] مگر آنچه ظاهر می شود. ایشان را در نشأت دنیاو یه، و از نشأت اخراو یه — که سرّ قدر نزد او ظاهر می شود — غافل اند.

و «غافلون» از قبیل مقلوب است، و اشتقاق او از مأخذ «غُلْف» است که گفتند: «قلوبنا غُلْفٌ^{۲۹}». یعنی فی غلاف. و آن پوششی است که ستر کند از ادراک

(۲۶) گذشت = گذشت. در نسخه قا در همه موارد گذشت و پذیرد با دال ضبط شده است. ظاهراً گونه زبانی کاتب را — که مردی عارف و با سواد ی هم بوده — می نمایاند. ومانیز ضبط او را در متن آوردیم و از نمودن هیأت نسخه پا — که با ذال است — احتراز کردیم.

(۲۷) قا: رشاد.

(۲۸) س ۳۰ ی ۵ و ۶.

(۲۹) س ۲ ی ۸۸.

امر بردان وجه که در نفس امر است تا اهل حجاب ندانند که؛ بیت:

آنجا همه آمیخته چون شکر و شیریم و اینجا همه آویخته چون جنگ و نبردیم
آنجا شه شطرنج بساط دو جهانیم و اینجا همه سرگشته تر از مهره نردیم
چرخ است کزان چرخ چو یک برق بتابد بر چرخ برائیم و زمین را بنوردیم
فهدا و أمثاله بمنع العارف من التصرف فی العالم.

یعنی: این دو وجه و امثال او عارف را مانع می شود از تصرف در عالم.
قال الشيخ أبو عبد الله بن قاید للشيخ أبي السعود بن الشبل لم لا تصرف؟ فقال
أبو السعود تركت الحق يتصرف لي كما يشاء: يريد قوله تعالى أمراً «فاتخذ»
وكيلاً، فالوكيل هو المتصرف.

۱۰ شیخ ابو عبدالله بن قاید، شیخ ابوسعود بن شبل را -رحمة الله علیهما-
گفت: چرا تصرف نمی کنی؟ ابوسعود -رحمة الله علیه- گفت: بگذاشته ام، حق
عزوجلّ تصرف می کند از برای من، چنانکه می خواهد. بیت:
من کار به کار ساز بگذاشته ام هر چه آیدم از غیب خوش انگاشته ام
ببریده ام از سبب تعلق و آنگاه ناکاشته ارتفاع برداشته ام
و مراد او -رحمة الله علیه- از ترک تصرف امتثال بود به امر حق عزوجلّ،
۱۵ یعنی به امر «فاتخذ و کیلاً»^{۳۰}. پس تصرف از آن وکیل باشد، و عارف متوکل آسوده.
لاجرم می گوید؛ بیت:

در بحر صفات پاک بیچون و چرا کشتی صفتم فتاده، نی دست و نه پا
ملاح ارادت است بر من حاکم گر وقفه و گرسیر کنم در دریا

۲۰ ولا سيما وقد سمع الله تعالى يقول «وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه». فعلم
أبو السعود والعارفون أن الأمر الذي بيده ليس له وأنه مستخلف فيه. ثم قال له الحق
هذا الأمر الذي استخلفتك فيه ومللتك إياه: اجعلني واتخذني وكيلاً فيه، فامثل
أبو السعود أمر الله فاتخذ وكيلاً. فكيف يبقى لمن يشهد هذا الأمر همه يتصرف بها،
والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا تمنع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟ وهذه
المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية. فيظهر العارف التام المعرفة بغاية [۱۸۷-۱۸۸]
العجز والضعف.

۲۵ علی الخصوص چون عارف از حق عزوجلّ بشنود که می گوید: «وانفقوا مما

جعلکم مستخلفین فیه» پس بداند که کاری که در دست اوست نه از آن اوست و او مستخلف است در آن کار. باز حق عزوجل از او طلب می کند و می گوید: کاری که ترا در او مستخلف ساختم و مالک او گردانیدم مرا در آن کار وکیل خود ساز. پس عارف را با وجود این شهود چه همت باقی ماند که بدان تصرف کند.

و همت اثر نکند مگر به جمعیتی که صاحب آن همت را جز بدانچه بدو مجتمع است، اتساع نباشد و عارف را معرفت از این جمعیت تفریق می کند. پس عارفی که معرفت او تمام باشد ظاهر می شود بغایت عجز و ضعف.

قال بعض الأبدال للشيخ عبدالرزاق رضي الله عنه قل للشيخ أبي مدین بعد السلام عليه يا أبا مدین لم لا يعتاص علينا شيء وأنت تعتاص عليك الأشياء: ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا؟

یعنی: بعضی از ابدال گفت شیخ عبدالرزاق را که با شیخ ابومدین بعد از سلام بگوی: ای ابومدین! چرا دشوار نمی شود بر ما چیزی، و آنچه می خواهیم بر آن ظفر می یابیم، و حال تو بر خلاف این می بینیم، و ما آرزو و تمنای مقام تو می کنیم و ترا حال عالی تر از آنست که رغبت به مقام ما کنی.

و کذا لک کان.

این کلام صاحب متن است. یعنی: همچنین بود که ابومدین را با وجود علو درجه حال بر نهج مذکور بود.

مع کون أبي مدین رضي الله عنه كان عنده ذلك المقام وغيره: ونحن أتم في مقام الضعف والعجز منه. ومع هذا قال له هذا البدل ما قال. وهذا من ذلك القبيل أيضاً.

با آنکه ابومدین را مقام بدلا و غیر آن بود، و ما در عجز و ضعف اتم از ابومدینیم، و با این همه آن بدل با او گفت آنچه گفت. و حال ابومدین نیز از آن قبیل است که معرفت و کمال تحقق در مقام عبودیت مانع بود از تصرف به همت.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن أمر الله له بذلك «ما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن اتبع إلا ما يوحى إلي». فالرسول بحكم ما يوحى إليه به ما عنده غير ذلك.

و رسول — عليه السلام — در این مقام به امر حق — عزوجل — گفت: من

نمی دانم که با من و با شما چه فعل کرده خواهد شد شأنی من اتباع وحی است. پس نزد رسول غیر از وحی هیچ نباشد.

فإن أوحى إليه بالتصرف بجزم تصرف: وإن منع امتنع؛ وإن خیر [۱۸۷- پ] اختار ترک التصرف.

۵ اگر وحی آید به تصرف، تصرف کند؛ و اگر وحی آید به منع تصرف، ممتنع گردد، و اگر تأخیر ۳۲ کرده شود، میان تصرف و ترک تصرف، اختیار ترک تصرف کند. پس ظاهر شود به مقام عبودیت، و تصرف را به حضرت حق ۳۳ باز گذارد از برای تأدب به آداب عبودیت و ملازمت آنچه ذات او اقتضا می کند از عجز و ضعف.

إلا أن يكون ناقص المعرفة.

۱۰ مگر که مخیر ناقص المعرفة باشد پس تصرف کند، و طریق تأدب بین یدی الله مسلوک ندارد بواسطه آنکه نداند که وصف ذاتی او ضعف و فقر و مسکنت و عجز است، و وقوف نزد ذاتیات اشرف و اعلی است. و ملاحظه این معنی نکند که تأخیر در حق او شاید که ابتلاء من الله باشد.

اما چون عارف کامل می داند که تأثیر و تصرف بنده را عارضی است و ذاتی حق است و مخصوص به حضرت او؛ پس هرگاه که تصرف کند در عالم به همت، آن تصرف از امر حق باشد و بطریق جبر، نه به اختیار.

آن روح را که عشق حقیقی شعار نیست نابوده به که بودن او غیر عار نیست
عشق است و عاشق است که باقیست تا ابد دل جز بر این منه که بجز مستعار نیست
گویند عشق چیست؟ بگو: ترک اختیار آن کوز اختیار نرست اختیار نیست
عارف شهنشهی است دو عالم بر او نثار هیچ التفات شاه بسوی نثار نیست
اندیشه را رها کن و دل ساده شو تمام چون روی آینه که بنقش و نگار نیست
چون ساده شد ز نقش همه نقشها در اوست آن ساده روز روی کسی شرمسار نیست

قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة و تركناه نظراً. هذا لسان إلال.

۲۵ ابوسعود با اصحاب خویش، که به حال او ایمان داشتند، گفت: حق سبحانه

(۳۲) پا: تجرید.

(۳۳) پا: حضرت عزت.

مدت پانزده سال است که مرا تصرف عطا داده است، اما من از روی تظرف تصرف به حق گذاشته‌ام. و این مقال نوعی است از گستاخی و اِذلال و قریب به سوءادب با حضرت ذوالجلال. آری؛ بیت:

نی کثری نی راستی باشد مرا من کیم تاخواستی باشد مرا

و أما نحن فما تركناه نظراً — وهو تركه إيثاراً — وإنما تركناه لكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار. فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار. ولأنك أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدق عند أمته وقومه ليظهر دين الله تعالى. [۱۸۸-ر]

اما ترك تصرف از جهت تظرف — که ایثار غیراست بر نفس خویش نمی کنیم بلکه ترك تصرف در ما از برای کمال معرفت است؛ چه معرفت اقتضای تصرف نمی کند به حکم اختیار تصرف. و اختیار صفت موجود است، «چون نیست مرا ذات، صفت چون باشد». لاجرم هرگاه که عارف به همت در عالم تصرف کند، آن تصرف از امر الهی بود بطریق جبر نه بر سبیل اختیار. بیت:

کار من اگر به اختیارم بودی آشفته تر از زلف نگارم بودی
گر من نظری به کار خود داشتمی او را نظری کجابه کارم بودی

و شک نیست که مقام رسالت طلب تصرف می کند و مقتضی اظهار معجزات و خوارق عادات است تا سبب تصدیق امت و موجب ظهور ملت باشد.

والولی ليس كذلك. ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن الرسول الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم، فإن في ذلك هلاكهم: فيبقى عليهم.

و ولی چنین نیست که مقام او مقتضی تصرف باشد. و رسول با وجود اقتضای مقام او تصرف را، طلب تصرف در ظاهر نمی کند^{۳۴} از آنکه رسول را شفقت بر قوم خویش در غایت کمال است. لاجرم اراده مبالغه در اظهار حجت نمی کند؛ لاجرم از روی تعطف و اشفاق و مرحمت ناشیه از^{۳۵} مکارم اخلاق ابقای صورت حجاب می کند تا موجب هلاکت ایشان نشود.

وقد علم الرسول أيضاً أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة منهم من يؤمن عند ذلك و

(۳۴) پا: مقام تصرف در ظاهر نمی کند.

(۳۵) پا: باشد از.

منهم من يعرفه ويحجده ولا يظهر التصديق به ظلماً و علوّاً وحسدّاً؛ ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والإيهام. فلما رأت ا لرسل ذلك و أنه لا يؤمن إلا من أنار الله قلبه بنور الايمان: ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيماناً فلا ينفع في حقه الأمر المعجز. فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها في الناظرين ولا في قلوبهم.

۵

و بحقیقت رسول می داند که اگر جماعتی را امر معجز ظاهر شود بعضی از ایشان ایمان خواهند آورد، و بعضی با وجود آنکه راه به سرحد معرفت برند، اما از روی ظلم و غلو و حسد به اظهار تصدیق قیام نخواهند نمود، و بعضی الحاق معجزه به سحر و شعبده خواهند کرد، چون رسل [۱۸۸-پ] دیدند که ایمان نمی آرد^{۳۶} مگر آنکه حق سبحانه و تعالی - دل او را به نور ایمان منور ساخته باشد. و چون شخص نظر بدان نور- که مسمی است به ایمان- نکند، در حق او اظهار امر معجز مفید نیست. لاجرم هم انبیاء متقاصر گشت از طلب امور معجزه، از برای عدم شمول آثار معجزات درهم ناظرین، و در قلوب ایشان بواسطه عدم اعطای حقایق و اعیان ثابته ایشان سعادت قبول را.

۱۵

كما قال في حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء». ولو كان للهمة أثر ولا بد، لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا أقوى همة منه، وما أثرت في إسلام أبي طالب عمّه، وفيه نزلت الآية التي ذكرناها: ولذلك قال في الرسول إنه ماعليه إلا البلاغ، وقال «ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء».

۲۰

چنانچه^{۳۷} در حق اکمل رسل و به همت اقوی و اعلی از واقفان مراد سبیل أعنی حضرت خواجه- علیه السلام- فرمود: «انک لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء^{۳۸}». پس با وجود آنکه هیچ احدی در کمال همت و تلو نهمت در پایه حضرت رسالت نبود، در اسلام ابوطالب همت او تأثیری نکرد، و آیات مذکوره در شأن او نازل شد.

۲۵

و در جای دیگر از امتناع تصرف همت او - علیه السلام- چنین خبر داد که

(۳۶) پا: نمی آرند.

(۳۷) پا: چنانکه.

(۳۸) س ۲۸ ی ۵۶.

«ما علیه إلا البلاغ»^{۳۹}». و در موضع دیگر فرمود: «لیس علیک هداهم ولكن الله یهدی من یشاء»^{۴۰}». لاجرم حضرت خواجه می گوید؛ بیت:

من کار به کار ساز بگذاشته ام هر چه آیدم زغیب، خوش انگاشته ام
ببریده ام از سبب تعلق و آنگاه ناکاشته ارتفاع برداشته ام

و زاد فی سورة القصص «وهو أعلم بالمهتدين» أى بالذین أعطوه العلم بهدایتهم فی حال عدمهم بأعیانهم الثابتة. فثبت أن العلم تابع للمعلوم. فمن كان مؤمناً فی ثبوت عینه و حال عدمه ظهر بتلك الصورة فی حال وجوده. وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا یكون، فلذلك قال «وهو أعلم بالمهتدين». فلما قال مثل هذا قال أيضاً «ما یبدل القول لدئی» لأن قولی علی حد علمی فی خلقی؛ «وما أنا بظلام للعبيد» أى ما قدرت علیهم الكفر الذى یشقیهم ثم طلبتهم بما لیس فی وسعهم أن یأتوا به. بل ما عاملنا هم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما [۱۸۹-] ر أعطونا من نفوسهم مما هم علیہ، فإن كان ظلم فهم الظالمون. ولذلك قال «ولكن كانوا أنفسهم یظلمون». فما ظلمهم الله. كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم؛ وذاتنا معلومة لنا بما هی علیہ من أن نقول كذا ولا نقول كذا. فما قلنا إلا ما علمنا آنا نقول. فلنا القول منا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم.

و در سوره قصص بطریق زیاده گفت: «وهو أعلم بالمهتدين»^{۴۱}. یعنی: حضرت الهی داناتر است به طایفه [ای] که اعطای علم می کنند حق را به هدایت خویش به اعیان ثابتۀ خود در حال عدم. و بدین قول اثبات کرد که علم تابع معلوم است پس هر که مؤمن باشد در ثبوت عین، و حال عدمش در حال^{۴۲} وجود به همان صورت ظاهر گردد و حق را بر کیفیت حال او علم متعلق. و لهذا فرمود: «وهو أعلم بالمهتدين» لاجرم بعد از این قول گفت: که: «ما یبدل القول لدی»^{۴۳}، زیرا که قول من به اندازۀ علم من است در خلق خویش. «وما أنا بظلام للعبيد»^{۴۴}، و من ظلم بر بندگان روا نمی دارم. لاجرم تقدیر نمی کنم بر ایشان کفر را که سرمایۀ شقاوت است،

(۳۹) س ۵ ی ۹۹. قرآن کریم: وما علی الرسول إلا البلاغ.

(۴۰) س ۲ ی ۲۷۲.

(۴۱) س ۱۶ ی ۱۲۵.

(۴۲) قا: حال عدمش و حال وجود.

(۴۳ و ۴۴) س ۵۰ ی ۲۹.

و باز طلب نمی کنم از ایشان آنچه را در وسع ایشان نیست، بلکه معامله نمی کنم با ایشان مگر بحسب آنچه از ایشان می دانم؛ و از ایشان نمی دانم مگر آن را که از حال نفوس خویش ما را اعلام می کنند. پس اگر ظلم باشد، ظالم ایشان اند، و لهذا می فرماید: «ولکن کانوا انفسهم یظلمون»^{۴۵}. پس حضرت الهی ظلم بر ایشان روا نداشته است.

۵

و همچنین نگفتیم ایشان را مگر آنچه ذات ما اعطای آن کرد که گوئیم، و ذات ما با آنچه بروی است، ما را معلوم است. پس نمی گوئیم مگر آنچه می دانیم. پس قول ما راست، و بعدر شنیدن امتثال و عدم امتثال ایشان را.

معنی الفاظ شیخ این است که نوشته شد، و مقصود بیان سر قدر است، و حاصل آنکه حق - سبحانه و تعالی - ذات و اسماء و صفات خویش را می داند، و ۱۰ اعیان را که صور اسماء است بعین آنچه ذات خود را می داند، می داند. و همچنانکه او ذات و صفات و اسماء خویش نمی داند مگر آنچه را ذات و اسماء و صفات اعطای آن می کند از آنچه بروی است حال اعیان نیز بر همین نهج حق را معلوم است. پس علم حق - سبحانه و تعالی - از این وجه تابع معلوم است اگر چه معلوم تابع علم است از وجهی دیگر؛ لاجرم هر که عین او مؤمنه است در حال ثبوتش و در ۱۵ حالت اتصاف [۱۸۹-پ] او به عدم، به نسبت با خارج ظاهر می شود به صفت ایمان نزد سماع. امر حق به قول «کُن».

و هر که کافر و عاصی و منافق باشد، او نیز در وجود عینی به همان صفت ظاهر می گردد. پس حق معامله نمی کند با ایشان مگر به آنچه اقتضا می کند اعیان ایشان بحسب استعدادات.

۲۰

و قبول اگر خیر باشد خیر، و اگر شر باشد شر. لاجرم هر که خیر در یابد، باید که به حمد حق^{۴۶} قیام نماید، و اگر غیر این پیش آید، باید که جز نفس خود را ملامت نکند. «فما ظلمهم الله ولكن کانوا انفسهم یظلمون»^{۴۷}. و چون از طرف قابل و فاعل سخن تمام شد، فرمود که قول و امر از ماست و سماع و امتثال از اعیان.

۲۵

وامر بر دو قسم است:

(۴۵) س ۲ ی ۵۷.

(۴۶) پا: که حق.

(۴۷) س ۱۶ ی ۳۵.

قسمی آنکه هیچ عینی را از اعیان عدم امثال او ممکن نیست.
و قسمی آنکه عدم امثال او بعضی اعیان را ممکن است. و لهذا گفت:
«ولهم الامثال وعدم الامثال مع السماع منهم».
اما قسم اول امری است که بدو موجود می شود اعیان، که آن قول «کُنْ»
است؛ چه عدم امثال در وی محال است، زیرا که ممکنات همه طالب وجود
عینی اند از حضرت الهیه. پس عدم امثال از هیچ یک ممکن نیست.
اما قسم ثانی امر است به ایمان و هدایت و توابع آن؛ چه هر که عین او قابل
ایمان و لوازم آن نباشد، ممکن نیست او را امثال امر.

فَالْکُلُّ مِنَّا وَمِنْهُمْ وَالْأَخْذُ عَنَا وَعَنْهُمْ

یعنی: هر چه حاصل می شود از تجلیات و احوال عارضه بر وجودات، همه از
ماست بحسب فاعلیت، و از ایشان است از روی قابلیت. و این تجلیات و احوال
بحسب اخذ علم از ذات ماست. یعنی از آنچه ذات بر وی است از اسماء و صفات و
از ذوات ایشان است؛ چه ذوات ایشان در حالت عدم وجود خارجی منتقشه بود به
جمع آنچه از ازل تا ابد بر آن ذوات طاری است. لاجرم اخذ از ماست به ایجاد-
واظهار، و از ایشان است به اتصاف و قبول.

یا معنی بیت آن باشد که همه از ماست بحسب قابلیت و اعطای اعیان ما
مرحق را آنچه از ازل تا ابد بر آن ذوات^{۴۸} طاری است لاجرم افاضه می کند آن را بر
ما از تجلیات و احوال. و از ایشان است — یعنی از اسماء الهیه است — بحسب فاعلیت.
و اخذ از ماست بواسطه اخذ حق از ما آنچه را ذوات ما اعطاء می کند، و از اسماء
است که حق اخذ می کند آنچه را اعطاء می کند از ایجاد قدرت و غیر آن. و معنی دوم
مناسب [است] بیت دوم [را] که می فرماید:

إِنْ لَا يَكُونُونَ مِنَّا فَنَحْنُ لَا شَكَّ مِنْهُمْ [۱۹۰-ر]

یعنی: اگر اسماء بحیثیتی بود که از ما نباشد وجود ما، باری شک نیست که
حاصل از اسماء است؛ خواه وجود علمی باشد و خواه عینی.
فَنَحْقُقْ يَا وَلِي هَذِهِ الْحِكْمَةُ الْمَلَكِيَّةُ فِي الْكَلِمَةِ اللَّوْطِيَّةِ فَإِنَّهَا لِبَابِ الْمَعْرِفَةِ.
یعنی: بتحقیق در باب ای ولی که حکمت مُلَکِیَهِ از کلمه لوطیه^{۴۹} لباب

(۴۸) پا: «آنچه از ازل... ذوات» نبود.

(۴۹) قا: کلمه اللوطیه.

معرفت است که مشتمل است بر بیان ضعف اصلی که ذاتی خلق است، و بر بیان آنکه کمال معرفت صاحبش را از تصرف در عالم منع می کند، و اهل عالم برخلاف این گمان می برند.

و نیز مشتمل است بر بیان اسرار قدر که آن را جز اکابر اولیاء نمی دانند، و لهذا

می گوید:

۵

فقد بان لك السر وقد اتضح الأمر

یعنی: ظاهر شد ترا سرِ قدر، و واضح گشت امر وجود بر آن نهج که اوست، و ایضاح پذیرفت امری که بر همه علمای ظاهر مخفی و مشتبّه بود، چنانکه بعضی به جبر محض قایل شدند بواسطه نسبت فعل تنها به حق، و بعضی به قدر صرف ناطق گشتند به سبب نسبت فعل تنها به عبد. و از کلمات سابقه معلوم گشت [که] فعل از دو جانب است و بیان مستوفی در فص آتیه بتقدیم خواهد رسید.

۱۰

وقد أدرج في الشفع الذي قيل هو الوتر

یعنی: واحد حقیقی که موصوف است به وتر، ادراج کرده شد در شفع، که آن اعیان عالم است، زیرا که واقع است در مرتبه ثانیه، و به این ادراج حاصل شد اعیان؛ چه واحد است که به تکرار او حاصل می شود شفع، و به زیادت واحد متحقق می گردد.^{۵۰}

۱۵

فرد «الذی قیل» قائم مقام فاعل «ادرج» است نه صفت «شفع».

و بایاد دانست که گاهی «فرد» و «وتر» اطلاق کرده شود، و آنچه مقابل شفع است اراده کرده می آید. و به این اعتبار اطلاق آن بر حق به ملاحظه مقام جمعی الهی است. کما قال: «ان مسمی الله احدى بالذات کلّ بالأسماء».

۲۰

و گاهی اطلاق کرده می شود و اراده کرده می آید واحدی که عدد نیست اما اصل عدد است. و به این اعتبار اطلاق او بر حق — سبحانه و تعالی — بحسب مقام جمع الجمع — که هویت مطلقه است که مسمی است به أحد — تواند بود. بیت:

احداست و شمار از او معزول صمد است و نیاز از او مخدول

آن اُحدنی که حس شناسد و وهم و آن صمدنی که عقل داند و فهم

۲۵

[۱۴]

فص حکمة قَدَرِيَّة في کلمة عَزِيزِيَّة

مراد از حکمت قَدَرِيَّة سَرَقَدَر است که عبارت است از اعیان ثابتة و نقوشی که در وی است، نه نفس قدری که بعد از قضاء است که معبر است به توقیت اشیاء در عیش؛ چه این قضاء [۱۹۰-پ] و قدر مرتب است بر اعیان ثابتة و نقوش عینیه.

و سبب تخصیص حکمت قدریه به کلمه عزیریه آنست که عین ثابتة عزیر — علیه السَّلام — بواسطه استعداد اصلی طالب معرفت سَرَقَدَر و شهود احیاء بود، و لهذا در اوان مرور بر قریه خربه بطریق استبعاد فرمود: «انی یحیی هذه الله بعد موتها»^۱. و حق — سبحانه و تعالی — در نفس عزیر و حمارش سَرَقَدَر را بدو بنمود به اماتة و احیای این هردو، کما قال تعالی: «فاماته الله مائة عام ثم بعثه»^۲.

و این اماتة و احیاء از برای اظهار قدرت بود بر اعاده. و چون قضاء حکمی است کلی در اشیاء، بر آن نهج است که اعیان اشیاء مقتضی اوست و قدر تخصیص هر جزئی معین به ازمنه مشخصه، لاجرم قضاء را بر قدر تقدیم کرد و فرمود:

اعلم أن القضاء حکم الله في الأشياء.

یعنی: قضاء حکم الهی است در اشیاء. و این تعریف بر طبق معنی لغوی است، اما قضاء در اصطلاح عبارت است از حکم کلی الهی در اعیان، بر آن نهج که موجودات بر آنست از ازل تا ابد.

وحکم الله في الأشياء علی حد علمه بها وفيها.

و حکم حق — سبحانه و تعالی — در اشیاء بحسب علم اوست به اشیاء و به آنچه در وی است؛ چه حکم مستدعی علم است به محکوم علیه، و آنچه در وی است از احوال و استعداداتش.

و علم الله في الأشياء علی ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها.

در مقدمات گذشته گذشت که علم در مرتبة احدیت عین ذات است مطلقاً،

(۱) س ۲ ی ۲۶۱.

(۲) س ۲ ی ۲۵۴.

پس در آن مرتبه عالم و معلوم و علم یک چیز باشد بی اعتبار مغایرت. و در مرتبه واحدیت، که حضرت الهیت است، علم یا صفت حقیقه باشد یا نسبت اضافیه.

و بر هر تقدیری مستدعی معلومی است تا بدان تعلق گیرد، و معلوم ذات الهیه است و اسماء و صفاتش و اعیان ثابته. پس علم به اعتبار مغایرت مرذات را از وجهی^۳ تابع است آنچه را ذات از نفس خویش اعطاء می کند از اسماء و صفات، و آنچه را ۵ اعیان اعطاء می کند از احوال و استعداداتش مرقبول احوال را.

والقدر توقیت ماهی علیه الأشياء فی عینها من غیر مزید.

یعنی: قدر توقیت و تفصیل حکم حق است در اشیاء به ایجادش در اوقات^۴ و ازمانی که اشیاء اقتضای وقوع می کند در آن ازمان و اوقات بواسطه استعدادات جزئیّه.

پس تعلیق هر حالی از احوال اعیان به زمانی معین از ازمان عبارت است از قدر. ۱۰

و قید «من غیر مزید» از برای تأکید است و دفع وَهْمِ آنکه گمان می برد که حق [۱۹۱-ر] -سبحانه و تعالی- از روی اسماء حکم می کند بر اعیان مطلقاً، خواه استعداد داشته باشد و خواه نی، چنانکه محبوب می گوید که حق -سبحانه و تعالی- حکم می کند در ملک خویش به آنچه می خواهد و تقدیر می کند کفر بر کافر و معصیت بر عاصی، بی آنکه اعیان انسان مقتضی آن باشد و تکلیف مالا یطاق از برای ۱۵ حکمتی که او می داند بر بندگان جایز می دارد.

فما حَکَمَ القضاء علی الأشياء إلا بها.

پس حکم نمی کند^۵ قضاء بر اشیاء، مگر بحسب اقتضای اشیاء که از حضرت الهیه طلب حکم می کند بقدر استعداد و قابلیت خویش.

وهذا هو عین سر القدر «لمن کان له قلب أو ألقى السمع وهو شهید». ۲۰

یعنی: این معنی که عبارت است از حکم قضاء بر اشیاء عین سر قدر است که ظاهر می شود آن را که قلبی داشته باشد منقلب در اطوار عوالم ملک و ملکوت، و القای سمع کند به نور ایمان صحیح، و مشاهد انوار حق باشد در عوالم حسیّه و مثالیّه. «فله الحجة البالغة».

پس خدای راست حجّت تامّه قویّه بر خلقش در آنچه اعطاء می کند از ایمان ۲۵

(۳) پا: موجهی.

(۴) قا: اوقاتش.

(۵) قا: حکم کند.

و کفر، و انقیاد و عصیان، نه خلق را بر وی؛ چه اعطاء نمی کند ایشان را مگر آنچه از او می طلبند بحسب استعدادات خویش.

پس تقدیر^۶ کفر و ایمان و انقیاد و عصیان از نفس خویش بر اعیان نکرده است، بلکه مناظر تقدیر اقتضای نفس اعیان است.

اگر گویی که اعیان و استعداداتش فایض از حق تعالی است پس اعیان بر هر وجهی که هست به جعل اوست.

گوئیم: اعیان مجعوله به جعل جاعل نیست، بلکه صور علمیه است مر اسماء الهیه را که تأخر ایشان از حق تأخر ذاتی است نه زمانی. پس اعیان ازلیه و ابدیه باشند، و معنی افاضه جز تأخر بحسب ذات نیست.

فالحاکم فی التحقيق تابع لعین المسأله التي يحکم فيها بما تقتضيه ذاتها.

یعنی: حقیقت آنست که حاکم در تحقیق مسأله تابع عین مسأله است؛ زیرا که حکم نمی کند در این مسأله مگر بدانچه ذات مسأله اقتضای آن می کند، لاجرم حاکم در قضاء و قدر حکم نمی کند مگر به آنچه ذوات اعیان و احوالش مقتضی اوست.

فالمحكوم علیه بما هو فيه حاکم علی الحاکم أن يحکم علیه بذلك. فکل حاکم محکوم علیه بما حکم به وفیه: کان الحاکم من کان.

پس محکوم علیه بدانچه در اوست حکم^۷ باشد بر حاکم در آن حکم. پس حاکم هر که باشد، محکوم علیه باشد، خواه حاکم حقیقی در باطن باشد که آن حق — سبحانه و تعالی — است و مجردات که مدبرات [۱۹۱-پ] امر عالم اند به علم خویش به آنچه در نفس امر است یا ظاهر [باشد] چون انبیاء و رسل — صلوات الله علیهم — بواسطه اطلاعی که دارند بر آنچه در نفس امر است به کشف و به وحی، یا حاکم مجازی باشد چون ملوک و ارباب دول ظاهره که ایشان آلت و حجاب اند در صدور حکم از حاکم حقیقی. پس اکثر احکام ایشان ظاهراً اگر چه منسوب بخطاست، لیکن در باطن همه صادر است از حق — سبحانه و تعالی — بر حسب طبایع قوم و استعدادات ایشان. و چون هر حاکمی از وجهی محکوم علیه است، پس

(۶) پا: «از ایمان و کفر... تقدیر» نبود.

(۷) پا: حاکم.

مجازات^۸ بین مقامی الجمع والتفصیل واقع باشد.

فتحقق هذه المسألة فإن القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره، فلم يعرف وكثر فيه الطلب
والالاحاح.

پس تحقیق کن این مسأله را که سرّ قدر است، و مجهول بودن او از شدت ظهور
اوست؛ چه هر صاحب بصر و بصیرت مشاهده می کند^۹ که وجود اشیاء صادر از حق
تعالی است در هر آنی بحسب قوایل، چون افاضه صورت انسانی بر نطفه انسانی و افاضه
صورت فرسیه بر نطفه فرسیه. و چنانکه مترتب می گردد افاضه صور بر اشیاء بحسب
قابلیات و استعداداتش، همچنین مترتب می شود افاضه لوازم صور بر قابلیتش. و این
نیز امری است ظاهر عند العقل، و بسیاری از اشیاء که در غایت ظهور است کماهی
مختفی می شود به اختفائی که ظهور او متغیر می نماید، چون وجود و علم و زمان و انواع
وجدانیات، و بدیهیات نیز همچنین است، و کثرت الاحاح و طلب بر معرفت سرّ قدر
بواسطه احتجاب است:

واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم - من حيث هم رسل لامن حيث هم أولياء و
عارفون - على مراتب ما هي عليه أهمهم. فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا
قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول: لازائد ولا ناقص.

۱۵

یعنی؛ رسل از آن روی که رسل اند نه از آن وجه که اولیاء و عرفاء اند ایشان را
علم آن قدر داده اند که استعدادات امت طالب آنست، و زیاده و نقصان بر این ممکن
نیست، زیرا که مأمور است به تبلیغ آنچه بر او نازل شده است لقوله تعالی: «و ما
علیک إلا البلاغ»^{۱۰} ان أنت إلا نذیر^{۱۱}. و محکوم است به تبیین احکام افعال ایشان
از برای اصلاح معاش و معاد.

۲۰

و تبلیغ و تبیین متصور نیست مگر بحسب استعدادات قوم بی زیاده و نقصان.
اما از آن روی که اولیاء اند فانی گشته در حق، و عارفان اند مطلع بر اسرار جناب
مطلق، علم ایشان مقدر بحسب استعدادات امت نیست؛ چه این دو صفت بحسب
استعدادات ذوات انبیاء است، [۱۹۲-ر] و استعدادات امم را در وی مدخلی نیست.

(۸) پا: محاراه.

(۹) پا: مشاهده کند.

(۱۰) س ۴۲ ی ۴۸. قرآن کریم: ان علیک إلا البلاغ.

(۱۱) س ۳۵ ی ۲۳.

و الأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض. فتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها، وهو قوله تعالى «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض». و در میان امم تفاضل ثابت است، لاجرم انبیاء و رسل نیز در علم ارسال متفاضل باشند. و این تفاضل ثابت به قول حق است که می فرماید: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض»^{۱۲}.

۵

كما هم أيضاً فيما يرجع إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم، وهو قوله «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض».

یعنی: رسل متفاضلین اند [بر] امم، چنانکه متفاضل اند^{۱۳} در آنچه راجع می شود به ذوات ایشان از علوم و معارف و احکام الهیه، بحسب استعدادات خویش و درآیت. «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض»^{۱۴} اشارت بر این تفاضل است.

۱۰

وقال تعالى في حق الخلق «والله فضل بعضكم على بعض في الرزق». والرزق منه ماهور وروحاني كالعلوم، وحسبى كالأغذية، وما ينزله الحق إلا بقدر معلوم.

و حق سبحانه در حق خلق فرمود که حضرت الهی از شما، بعضی را بر بعضی در رزق تفضیل کرد. و رزق از حضرت دو نوع است: روحانی است، چون علوم و معارف؛ و حسی، چون اغذیه. و حق تعالی هر یکی را از این دو نوع رزق به اندازه استعداد بنده تنزیل می کند.

۱۵

وهو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق.

یعنی: این قدر معلوم در خور استحقاق خلق است که بحسب استعداد از حضرت الهیه مسألت می نمایند. بیت:

به استعداد یابد هر که از ما چیزیکی یابد تو استعداد حاصل کن که تایابی سعادتها^{۱۵} فإن الله «أعطى كل شيء خلقه» فينزل بقدر ما يشاء، وما يشاء إلا ما علم فحكم به. وما علم — كما قلناه — إلا بما أعطاه المعلوم من نفسه.

۲۰

یعنی: حق — سبحانه و تعالی — مقتضی خلق و عین هر چیز را در ازل دفعه واحد عطا داد، بعد از آن، آن را ودیعت نهاد در خزاین سماوات و ارض، بل در نفس هر شیء، تا غایتی که ظاهر شود در حس که تنزیل بقدر مشیت در هر حین^{۱۶} اشارت

۲۵

(۱۲) س ۲ ی ۲۵۴. پا: مصراع دوم نبود.

(۱۳) قا: «اند» نبود.

(۱۴) پا: در هر چیز.

(۱۵) س ۲ ی ۲۵۴.

(۱۶) س ۱۷ ی ۵۷.

است بدان، و مشیت متعلق نمی شود مگر بدانچه^{۱۷} می داند، و آن را می داند که معلوم اعطاء می کند از نفس خویش بحسب استعداداتش. پس حکم می کند به آنچه از احوال اعیان می داند.

فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والارادة والمشیئة تبع للقدر.

- ۵ پس، تعیین هر حالی از احوال اعیان به وقت معین و زمان خاص [۱۹۲-ب] در حقیقت جز به مقتضای اعیان نیست؛ چه اعیان است که بحسب استعداداتش طلب این توقیت می کند، و ارادت و مشیت تابع است مر قدر را، أعنی مقدر را. پس آنچه مشهور است که ارادت مخصص است با مشیت، و عنایت الهیه مقتضی امری است که محمول است^{۱۸} بر مشیت و ارادت ذاتیه نه اسمائیه.

- ۱۰ فسر القدر من أجل العلوم، وما يفهمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة. پس سر قدر از اجل علوم است، و حق — عزوجل — تفهیم سر قدر نمی کند مگر کسی را که اختصاص داده باشد به معرفت تامه.

فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به، ويعطى العذاب الأليم للعالم به أيضاً. فهو يعطى النقيضين.

- ۵ یعنی: علم به سر قدر اعطاء می کند صاحبش را راحت کلیه؛ چه علم بدان که حق تعالی حکم نکرده است بر بنده در قضای سابق، مگر به مقتضای ذات بنده، و مقتضای ذات ممکن نیست که تخلف کند بنده را سبب حصول اطمینان است بر آن معنی که هر چه از کمالات عالیه و رزق صوری و معنوی که عین او طلب می کند، از وصول آن چاره نیست کما قال علیه السلام «ان روح القدس نفث فى روعى ان نفساً لن تموت حتى يستكمل رزقها ألا فأجمعوا فى الطلب». پس از تعب طلب راحت می یابد و بعد از اجمال در طلب از فوات مطلوب ایمن می گردد، و انتظار نمی کشد، زیرا که می داند که حق تعالی در هر حینی عطا می دهد از خزاین خویش، آنچه مناسب وقت بنده باشد.

- ۲۵ پس او واجد مقصود و مدرک مراد خود است شیئاً فشیئاً. و آنچه حاصل نمی شود آن را نیز از غیر نمی بیند؛ لاجرم حاصل می گردد او را راحت عظیمه.

(۱۷) پا: مگر آنچه.

(۱۸) قا: امری است محمول است.

و همچنین دانستن سرّ قدر موجب عذاب الیم است مرصاحب خود را؛ چه ذات او گاهی اقتضا می کند اموری را که ملایم نفس او نیست. چون فقر و سوء مزاج و قلت استعداد بتخصیص، که غیر خود در غنا و صحت و کمال استعداد مشاهده کند، و سبب خلاصی نیز نمی یابد، زیرا که مقتضای ذات زایل نمی گردد؛ لاجرم متألّم می شود به عذاب الیم. پس علم به سرّ قدر معطی نقیضین است، چون راحت و عدمش و الم و عدم او، و چون راحت مقتضی عدم الم است، و الم مقتضی عدم راحت، و راحت و الم را که ضدان اند «نقیضین» گفت بطریق مجاز.

و به وصف الحق نفسه بالغضب والرضا؛ و به تقابلت الأسماء الإلهية. [۱۹۳-ر].

یعنی: به سبب علم به سرّ قدر وصف کرد حق — سبحانه و تعالی — نفس خود به رضا و غضب؛ چه حق ذات خود را به ذات خود می داند، و آنچه ذات او اعطاء می کند او را از نسب و کمالات، که معبر است به اسماء و صفات، و از جمله نسب رضا و غضب است.

پس علم به ذاتش اعطای رضا و غضب می کند؛ لاجرم بدین دو نسبت منقسم می شود اسماء جمالی و جلالی، و از این انقسام حاصل می شود دوسرایی که جنت است و نار.

پس صحیح شد که علم به ذات از روی رضا و غضب سبب تقابل اسماء الهیه است آنچه مذکور از جهت ذات و اسماء و صفات اوست، اما از جهت اعیان آنست که علم به اعیان نیز اعطای رضا و غضب می کند مرحق را، از آنکه عین مؤمنه مطیعۀ امر حق را طلب می کند که تجلی کند حق بر وی بطریق رضا و لطف؛ و عین کافره عاصیه مر امر حق را طلب می کند از حق که تجلی کند بر وی بر وجه غضب و قهر. پس اظهار کرد اعیان نسبت رضا و نسبت غضب و وجود این هر دو را به فعل. پس متقابل شد اسماء الهیه، و منقسم گشت به جمالی و جلالی؛ چه هر چه تعلق به رضا و لطف دارد جمالی است، و آنچه تعلق به غضب و قهر دارد جلالی.

فحقیقته تحکم فی الوجود المطلق والوجود المقید، لا یمكن أن یکون شیء أتم منها ولا أقوى ولا أعظم لعموم حکمها المتعدی و غیر المتعدی.

پس حقیقت علم به سرّ قدر یا حقیقت سرّ قدر حکم می کند در وجود مطلق، یعنی در حق به اثبات رضا و غضب مر او را، و به اتصافش به اسماء جمالی و جلالیه، و هم حکم می کند که ایجاد کند هر عین را بحسب قبول ذاتش و اقتضای

استعداداتش، و حکم می کند در وجود مقید به سعادت و شقاوت، و مرضی یا مغضوب علیه بودن نزد ربّش.

و نیز حکم می کند که حق ایجاد کند او را به مقتضای عینش در اخلاق و افعال و جمیع کمالات.

- ۵ پس هیچ چیز اتم از حقیقت سرّ قدر نتواند بود از برای عموم حکمتش؛ چه او حکم می کند در حق همه اسماء و صفاتش از آن حیثیت که تابع است مراعیان را، و هم حکم می کند در موجودات.

و مراد از حکم متعدی احکام و تأثیراتی است که واقع می شود از اعیان در مظاهرش، و تعدی می کند از او به غیرش به فعل و انفعال. و غیر متعدی آنکه واقع می شود در مظاهرش فقط، چون کمالات نفسانیه از علم و حکمت و غیر آن.

۱۰

ولما كانت ١ لأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص [١٩٣-ب] الالهى، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى، عن إدراك الأمور على ماهى عليه. والإخبار أيضاً بقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق. فلم يبق العلم الكامل إلا فى التجلى الالهى وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية فندرك الأمور قديمها و حديثها، وعدمها ووجودها، ومحالها وواجبها وجائزها على ماهى عليه فى حقائقها وأعيانها.

۱۵

یعنی: چون علوم انبیاء — علیهم السّلام — مأخوذ است از وحی خاص الهی و فیض فضل نامتناهی؛ لاجرم قلوب قابله ایشان به سمت سادگی از آنچه متعلق باشد به نظر عقلی موسوم گشت؛ زیرا که این طریق انتقاش است به تعمل و کسب. و محل تجلی امر قلب مجلّو است که فارغ باشد از نقوش، و اخبار نیز قاصر است از ایضاح وجدانیات و مدرکات بالذوق. پس علم تام به اخبار نیز حاصل نمی شود چنانکه بطریق نظر عقلی. لاجرم انتهاج ادراک حقایق را علی ماهی علیه هیچ راهی به غیر تجلی الهی نماند تا متجلی له شرف مشاهده در یابد گاهی در عالم مثالی مقید و گاهی در مطلق و گاهی در عالم مجردات که از این هر دو اعلی است، تا بواسطه ارتقاء از این مراقی و اعتلاء به عالم اعیان اطلاع حاصل کند به حقایق امور، به قدیم و حدیثش و عدم و وجودش و محال و واجب و جائزش.

۲۵

پس به کشف حق و رفع اغطیه از بصائر و ابصار حقایق و اعیان را بر آنچه

هست، ابصار دست دهد تا غایتی که به ارتفاع اغطیه نور بصیرت و بصر متحد گردد. پس ادراک کرده شود به هر یکی از این آنچه مدرک شود به دیگری. و همچنین به سمع نیز ادراک مدرکات بصر کرده اند و بالعکس. و این نیز از خصوصیات کشف تام است که از طور عقل بالاتر است.

فلما كان مطلب العزير على الطريقة الخاصة، لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر. فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك.

چون مطلب عزیر — علیه السلام — بر طریقه خاصه بود، یعنی طریق ذوق که اینجا عبارت است از اتصاف به صفت قدرت بر احیاء موتی از روی ذوق، و از آن جهت مستوجب عتاب شد که این صفت از خصایص الهیه است. و قول شیخ — قدس الله سره — آنجا که می فرماید که: «فطلب ان يكون له قدرة يتعلق [۱۹۴-ر] بالمقدور» صریح است که مراد از طریقه خاصه آنست که ذکر کرده شد.

و می شاید که مراد طریق وحی باشد. ولیکن اول اولی باشد، زیرا که طلب استکشاف امری را بطریق وحی مستوجب عتاب نیست، مگر گوئیم که عتاب مرتب گشت بر طلب علی سبیل التعجب والاستغراب به نسبت با قدرت عظیمه الهیه. و این معذور از سوء ادب است.

پس حاصل معنی آنکه: چون مطلب عزیر — علیه السلام — اطلاع بر سر قدر بود از روی ذوق، و اتصاف به قدرت کامله یا ادراک بطریق وحی که طریقه خاصه انبیاء است، اما چون کلامش که «انی یحیی هذه الله بعد موتها»^{۲۰} مشتمل بود بر تعجب و استغراب، سزاوار عتاب شد، چنانکه در خبر آمده است که حضرت الهی در مخاطبه عزیر فرمود: «لئن لم تنته يا عزير لأمحو اسمك من ديوان النبوة». از برای آنکه مثل این سؤال لایق منصب کسی نیست که متحقق به حقایق الهیه باشد و عالم به طریقتش، بلکه واجب آن بود که استصغار کند هر امر عظیم را به نسبت با قدرت کامله حق، و استحقار کند هر خطب جسیم را به نسبت با حکمت شامله جناب مطلق.

پس از ساده دلی خواست آنچه خواست بر طریق خاص، تا در معرض عتاب

واقع شد. و اگر طلب بر طریق کشف بودی از برای حصول اطمینان نه بر طریق تعجب و استغراب، هر آینه ایمن بودی از سرزنش و عتاب. چنانکه بر ابراهیم علیه السلام- عتاب واقع نشد آنجا که گفت: «رب أرنی کیف تحیی الموتی^{۲۱}». و این معنی به لسان اهل ظاهر است، و لهذا بعد از این خواهد گفت: «و اما عندنا» الی آخره.

۵

والدلیل علی سذاجة قلبه قوله فی بعض الوجوه «آنی یحیی هذه الله بعد موتها». و دلیل بر ساده دلی عزیر- علیه السلام- قول اوست که گفت: خدای تعالی این قریه خربه را چگونه زنده خواهد ساخت. و این بر آن قول است که «ما برء^{۲۱} قرية».

۱۰ و قابل این قول عزیر باشد نه بر آن اقوال دیگر که ارمیا باشد یا خضر یا خود کافری باشد علج. و لهذا شیخ قید به «بعض وجوه» کرد.

و اما عندنا فصورته علیه السلام فی قوله هذا كصورة ابراهيم علیه السلام فی قوله «رب أرنی کیف تحیی الموتی». و یقتضی ذلك الجواب بالفعل الذی أظهره الحق فیهِ فی قوله تعالی «فأمانه الله مائة عام ثم بعثه» فقال له «وانظر إلی العظام کیف ننشزها ثم نکسوها لحمًا» فعاین کیف تنبت الأجسام معاينة تحقيق، فأراه کیفیه.

۱۵

اما پیش ما که اهل کشف [۱۹۴-پ] و عیانیم، و واقف بر مقاصد اهل عرفانیم صورت قول عزیر- علیه السلام- از روی معنی چون صورت قول ابراهیم است- علیه السلام- که گفت: «رب أرنی کیف تحیی الموتی»^{۲۲}. یعنی «انی یحیی هذه الله بعد موتها»^{۲۳} به معنی استفهام و تعجب نیست؛ چه کاملی که متحقق به مقام نبوت و ولایت باشد، هرگز استبعاد نکند از قادر موجد محیی ممیت، اعاده اموات و ایجاد او را مرّة اخری؛ بلکه مؤمن به انبیاء علیهم صلوات الرحمن- که کامل باشد در ایمان، از چنین استبعاد که قادح ایمان است بعید باشد، خاصه نبی خبیر و ناقدی بصیر چگونه این معنی بر ضمیر منیر بگذرانند، بلکه این شأن طایفه ای است که به ملاحظه عادت از مطالعه قدرت کامله الهیه محجوب گشته اند. لاجرم مراد او سؤال از کیفیت بود تا حق کیفیت احیاء موتی را بدو بنماید تا صاحب شهود گردد.

۲۵

و چون این سؤال مقتضی جواب بالفعل بود، حق تعالی به اماته و اعاده او

جواب فرمود. پس مشاهده کرد کیفیت رستن اجسام را به رؤیت عیانی و شهود محقق ایقانی.

فسأل عن القدر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها، فما أعطى ذلك فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي.

یعنی: سؤال کرد عزیر — علیه السلام — از حق — سبحانه و تعالی — که او را بر سر قدر مطلع گرداند که آن دانستن اعیان است به هنگام ثبوتش در عدم، و دانستن کیفیت^{۲۴} تعلق قدرت به مقدور. پس عطا داده نشد به این علم، زیرا که این علم مخصوص است به حضرت حق — عزوجل — و کسی بی اطلاع حق نمی داند. قال تعالی: «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء»^{۲۵}. لاجرم حق تعالی کیفیت احیاء را در نفس عزیر بدو نمود، و او را اطلاع بر اعیان نداد، نه بر عین نفسش و نه بر اعیان اهل قریه، و او را مطلع نساخت بر کیفیت تعلق قدرت به مقدور، به اطلاعی که بر سبیل ذوق باشد؛ چه این اطلاع جز کسی^{۲۶} را که قدرت ایجاد داشته باشد میسر نمی گردد. لاجرم این علم از خصایص اطلاع الهی باشد، و از شهود کیفیت احیاء اطلاع بر نفس ثابته اش در علم حق، و اطلاع به کیفیت تعلق قدرت به مقدور بر سبیل ذوق لازم نمی آید. چنانکه از سیاق کلام شیخ معلوم خواهد شد.

فمن المحال أن يعلمه إلهو فإنها المفاتيح الأول، أعني مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الإلهو. وقد يطلع الله من شاء من عباده على بعض الأمور من ذلك.

و دانستن این از جمله محالات است؛ چه اعیان مفاتیح اول اند به نسبت [۱۹۵-ر] با شهادت — چنانکه اسماء ذاتیه که مقتضی اعیان اند — مفاتیح غیب اند علی طریق الاطلاق و ارباب اعیان ثابته. پس به حکم «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلهو»^{۲۷} عقل دراک را دست ادراک از این اطلاع کوتاه باشد مگر آن را که حق — سبحانه و تعالی — در میان خواص بدین اطلاع اختصاص داده باشد که «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احداً»^{۲۸} إلا من ارتضى من رسول^{۲۸} و قال «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء»^{۲۹}.

و أعلم أنها لا تسمى مفاتيح إلا في حال الفتح، وحال الفتح هو حال تعلق التكوين

(۲۴) قا: و دانستن تعلق کیفیت.

(۲۷) س ۶ ی ۵۹.

(۲۸) س ۷۲ ی ۲۶-۲۷.

(۲۵) س ۲ ی ۲۵۵.

(۲۹) س ۲ ی ۲۵۵.

(۲۶) پا: مرکسی.

بالأشياء؛ أَوَّلُ إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور ولا ذوق لغير الله في ذلك.

یعنی: اعیان مستمی نمی شود به مفاتیح، مگر در حال فتح که آن اوان تعلق ارادت است به تکوین اشیاء^{۳۰}، و چون این تعلق منفک نمی گردد از تعلق قدرت به اشیاء، و آن تعلق ارادت بعینه آن تعلق قدرت است به مقدورات، فرمود که: اگر خواهی بگوی که حال تعلق قدرت به مقدور و غیر حق را ذوق در ایجاد نیست؛ چه هر ۵ چه اسم غیریت بروی واقع می شود، محصور و مقید است، و هر چه مقید است، موصوف است به عجز و قصور نه به قدرت. پس هیچ احدی را از عباد قدرت بر ایجاد نتواند بود. کما قال: «لئن اجتمعت الانس والجن^{۳۱}، لن یخلقوا ذبابا^{۳۲}، لم یقدروا علیه».

۱۰ فلا یقع فیها تجلّ ولا کشف، إذ لا قدرة ولا فعل إلا الله خاصة، إذ له الوجود المطلق الذي لا یتقید.

یعنی: چون غیر حق را ذوق در قدرت بر ایجاد نیست، پس حق متجلی نمی شود مرعباد را از حیثیت قدرت، و منکشف نمی گردد ایشان را این حال، از آنکه قدرت بر ایجاد، خاصه حق است و غیر او را نیست. و اتصاف کامل به قدرت بر ایجاد و اعدام ۱۵ بعضی اعیان و به نسبت با بعضی اعیان، چنانکه نزد این طایفه مقرر است، از روی عدم مغایرت است بین و بین الحق به فنای جهت عبودیت در جهت ربوبیت. آری؛ بیت:

نسبت فعل واقتدار به ما^{۳۳} هم از آن روی بود کو ما شد

خواجه - قدس الله سره - می فرماید در رباعیات. بیت:

۲۰ در چشم تو گر چه شکل بسیار آمد چون درنگری یکی بتکرار آمد
گر قدرت و فعل هست مارا، نه زماست زانست که او به ما پدیدار آمد^{۳۴}

لاجرم چون عارف می داند که^{۳۵} نه قدرت دارد نه فعل، در مخاطبه حق می گوید: بیت:

ازتست هم انتظار وهم بذل مراد ازتست غم غمزده و شادی شاد
۲۵ هرجا که در یست بسته یا بگشاده جز قدرت کاملت نیست و نگشاد

(۳۳) پا: نسبت و اقتدار فعل را.

(۳۴) قا: قافیه «آید» است.

(۳۵) قا: که + بنده.

(۳۰) پا: است به اشیاء.

(۳۱) س ۱۷ ی ۸۸.

(۳۲) س ۲۲ ی ۷۳.

فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنه طلب هذا
الاطلاع، فطلب أن يكون له قدرة تتعلق بالمقدور، وما يقتضی ذلك إلا من له
الوجود المطلق.

یعنی: چون اطلاع یافتیم بر عتاب حق تعالی مر عزیز را در مسألت سرّ قدر،
این دانستیم که مطلوب او اطلاع بر کیفیت تعلّق قدرت به مقدور علی سبیل الذوق بوده
است پس طلب کرد که او را قدرتی باشد متعلق به مقدور، و مقتضی این نیست مگر
آنکه او را وجود مطلق باشد چون حق — سبحانه و تعالی — بیا آنکه نفی وجود و انیت
خویش در حق کرده باشد از عباد، و «لون الماء لون انائه» نقد وقت او آمده تا در
مخاطبه حق هم به ترجمانی جناب مطلق تواند گفت، شعر:

ای علم قدیمت همه را کرده شمول فعلت نه چو فعل بندگان معلول
ماوتو چو آب و کاسه یا کاسه و آب مارنگ تو یا تورنگ ما کرده قبول
خوشا حال عاشقی سوخته و فرخا وقت صادقی بسوز عشق آموخته که از همه
قیود هستی گسسته، و بکلیت وجود به هست مطلق پیوسته، در عین بیخودی با دوست
تواند گفت؛ بیت:

ز جسم و جان چو بگذشتم فهای عشق تو گشتم
توئی بینائی چشمم توئی دانائی جانم^{۳۶}

فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً، فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالاذواق.
پس طلب چیزی کرد که وجود او در خلق ممکن نیست؛ چه کیفیات مدرك
نمی گردد جز به اذواق. چنانکه عنین را لذت وقاع بر سبیل سماع ممکن نیست، حال
جميع وجدانيات بر این نهج است. «من ليس له شيء من الوجدان لا يمكن له حصول
العرفان». شعر:

لا يعرف الشمس الآمن يُعانيها ولا كمة تعرفها في عين تضليل
فكلُّ فاقد حسٍّ ليس يمكئُه إدراك محسوسة من باب تخيل
کی کور به سمع بیند الوان و صور یا کر به بصر بشنود الحان و نغم
و أما مارو ناه مما أوحى الله به إليه لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة،
أى أرفع عنك طريق الخير وأعطيك الأمور على التجلى، والتجلى لا يكون إلا بما
أنت عليه من الاستعداد الذى به يقع الإدراك الذوقى، فتعلم أنك ما أدركت إلا

بحسب استعدادک فتنظر فی هذا الأمر الذی طلبت، فإذا لم تره تعلم أنه ليس عندک الاستعداد الذی تطبله وأن ذلک من خصائص الذات الالهیه، وقد علمت أن الله أعطی کل شیء خلقه: ولم یعطک هذا الاستعداد الخاص، فما هو خلقک، ولوکان خلقک لأعطاک الحق الذی أخبر أنه «أعطی کل شیء خلقه». فتکون أنت الذی تنتهی عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج فیہ إلى نهی الهی. وهذه عناية من الله بالعزیر علیه السلام علیم ذلک من علمه وجهله من جهله.

اما آنچه روایت کردیم از خبر که اگر منتهی نشوی، نام ترا از دیوان نبوت محو کنیم، ظاهرش وعید است و باطنش وعد. و معنیش آنست که از توطریق خبر را که نبوت مبنی از آنست، رفع کنیم و ابواب تجلی بر روی جانت بگشائیم، و به جای اخبار و وحی طریق کشف و عیان عطا دهیم.

و چون هر نبیی ولی است و از شأن اولیاء کشف است، پس آنچه وظیفه نبوت نیست از روی اظهار خصایص ولایت در کنار آرزویت نهیم. پس چون حجاب مرتفع شود، و حقایق امور منکشف شود، و بدانی که حق — سبحانه و تعالی — عطا نمی دهد هیچ احدی را مگر بقدر استعدادش.

پس چون از راه کشف در عین خود نظر کنی، و استعداد آنچه طلب می کنی در وی نبینی، دست از طلب نامقدور بازداری، و بین یدی الله همت بر مراعات ادب بگماری، و آنچه در وسع و استعدادت نیست مسألت ننمائی و از مشقت انتظار بیاسائی و بتحقیق دریابی که این مطلوب، مخصوص حق تعالی است و غیر او را در وی نه ذوق است و نه کشف. و به حکم «و أعطی کل شیء خلقه»^{۳۷} بدانی که حق — عز و جل — به فیض اقدس در ازل هر عینی را به استعداد خاص اختصاص داده است، و در فیضانات مقدره بر روی او گشاده. پس هر که را استعداد احیاء و غیره داده باشد و در این فیض خاص بر روی خلقتش گشاده چون احیاء از عیسی و شق قمر از رسول ما و سایر تصرفات، که به قدرت تعلق دارد، بظهور آید. و هر که را بدین عطیه نواخته اند و این استعداد خاص را نصیبه او نساخته، مقتضیات آن استعداد از او صادر نشود، خواه طلب کند و خواه نی. و چون ظاهر خبر سلب^{۳۸} نبوت و ایعاد بابعاد از حضرت [است] و این معنی مناسب مناصب انبیاء — صلوات الله علیهم — نیست؛ [۱۹۶-پ] چه

(۳۷) س ۲۰ ی ۵۰.

(۳۸) پا: سبب.

ایشان برگزیدگان حضرت اند، و اعیان ایشان مقتضی نبوت، و سلب آن ممکن نی، شیخ — قدس الله سره — تصریح کرد که این عتاب عنایت الهی است در حق او، و تعلیم حسن ادب، کما قال — علیه السلام —: «أدبني ربّي فاحسن تأديبي». و این معنی را می داند آنکه می داند از اهل کشف و عرفان، و نمی داند آنکه نمی داند از اهل حجاب و طغیان. بیت:

۵

زان حدیث تلخ می گویم ترا تا ز تلخیها فرو شویم ترا
ز آب سرد انگور افسرده دهد سردی و افسردگی بیرون نهد

آری؛ مصراع «جراحتهای جانان را چه راحتهاست پنهانی».

و اعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع؛ ولها الإنباء العام.
وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة. وفي محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت،
فلانبي بعده: يعني مشرعاً أو مشرعاً له، ولا رسول وهو المشرع.

۱۰

چون تفسیر «عتب» کرد به آنچه تعلق به ولایت دارد، نقل کلام به ولایت کرد. و اطلاق اسم فلک بر ولایت از برای آنست که ولایت حقیقتی است محیط به هر که موصوف است به نبوت و رسالت و ولایت، چون احاطه افلاک به آنچه در تحت اوست از اجسام.

۱۵

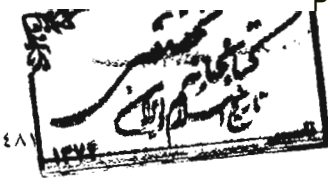
و از این جهت که ولایت عموم دارد و شامل است انبیاء و اولیاء را، انقطاع نمی پذیرد مادام که دینی باقی است و نزد انقطاع دنیا امر منتقل می شود به آخرت، چنانکه در فص اول و ثانی گذشت.

و ولایت انباء عام است از آنکه ولی آنست که فانی باشد در حق، و او را در این فنا اطلاع بر حقایق و معارف الهیه دست می دهد، لاجرم انباء می کند از آن حقایق و معارف عند بقائه ثانیاً.

۲۰

و نبی نیز همچنین است، چه از حیثیت ولایت مطلع است بر معارف و حقایق و مشغول به انباء. ۳۹ ولیکن ولی مسمی نمی گردد به نبی، و انباء عام نیز تسمیه کرده نمی شود به نبوت، اما نبوت تشریع و رسالت انقطاع می پذیرد چنانکه در نبی ما منقطع شد. و لهذا گفت: «لانی بعدی»، نه نبی مشرع چون موسی و عیسی و چون محمد —

۲۵



عليهم السَّلام —، و نه نبی مشرّع له که داخل باشد در شریعت مشرّع، چون انبیاء بنی اسرائیل که همه ایشان بر شریعت موسی — عليهم السَّلام — بودند.

وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة.

فلانطلق عليه اسمها الخاص بها فإن العبد يريد ألا يشارك سيده — وهو الله —

[۱۹۷ - ر] في اسم؛ والله لم يتسم نبى ولا رسول، وتسمى بالولى واتصف بهذا

الاسم فقال «الله ولى الذين آمنوا»: وقال «هو الولى الحميد». وهذا الاسم باق

جار على عباد الله دنیا و آخره. فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع

النبوة والرسالة.

يعنى: قول رسول — عليه السَّلام — که «لانى بعدى» است، ظهور اولياء الله

را بشکست از آنکه کاملان متحقّق به فقر تام و عابدان مستظهر به عبادت کامله تامه

اختیار مشارکت در اسمی از اسماء الهی نمی کنند؛ چه می دانند که اتصاف به اسماء

الهیة مقتضای ذوات ایشان نیست، از آنکه اتصاف به اسم حق به نسبت با ایشان

عرضی است که در اوان فنای ایشان در حق و اضمحلال قیود هستی ایشان در ذات

مطلق بحصول می پیوندند، بلکه مراد این خلّص عباد آنست که به مقتضای ذوات

خویش — که عبادت است — ظاهر شود. كما قال الشيخ:

لا تدعنى الایا عبداها فأنه اشرف اسمائى

و در لیلۀ معراج چون حق — سبحانه و تعالی — رسول را فرمود: هر سعادتی که

مطلوب تست از من بخواه، تا به جای نثار این سلطنت بر تو افشانیم. حضرت خواجه

فرمود: «اضفنى إليك بالعبودية ياربى»، تا سورة «سبحان الذى أسرى بعبده»^{۴۰} نازل

شد.

ولهذا شيخ عبد الله انصاري می گوید: «الهی اگر یکبار گوئی بنده من، از

عرش بگذرد خنده من».

و اسم نبی و رسول مختص است به عباد، از برای آنکه حق — سبحانه و تعالی

— بدین دو اسم متمسک نیست، و شرع نیز اطلاق این اسمین تجویز نمی کند بخلاف

اسم ولی، که آن اسمی است از اسماء الله. كما قال الله تعالى: «الله ولى الذين

آمنوا»^{۴۱}. وقال: «هو الولى الحميد»^{۴۲}. و اسم ولی باقی و جاری است و مطلق بر عباد

(۴۲) س ۴۲ ی ۲۸.

(۴۰) س ۱۷ ی ۱.

(۴۱) س ۲ ی ۲۵۴.

الله در دنیا و آخرت.

إلا أن الله لَظف بعباده، فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها، وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام، وأبقى لهم الورثة في التشريع فقال «العلماء ورثة الأنبياء». وما تم ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه.

۵

تقدیر کلام آنست که، اما نبوت تشریع و رسالت منقطع است إلا نبوت عامه، که انباء است از معارف و حقایق الهیه بی تشریع، که آن منقطع نیست، و حق تعالی آن را [۱۹۷ - پ] از برای عباد باقی داشته است از روی لطف و عنایت و مرحمت و رعایت در حق ایشان، و از تشریع نیز از برای ایشان نصیبی ابقاء کرد، لیکن بحسب اجتهاد ایشان، نه بطریق اخذ از حق بی واسطه یا بواسطه ملک که آن مخصوص انبیاء است از برای آنکه مسایل اجتهادیه و احکام ظنیه نوعی است از شرع حاصل گشته به اجتهاد مجتهدین در وی. و این طایفه را ورثه انبیاء ساخت کما قال - علیه السلام - «العلماء ورثة الأنبياء» و حالانکه انبیاء از مال دنیا نه میراث می گیرند و نه میراث می گذارند. پس میراث ایشان اموال اخرویه است؛ لاجرم اولیاء که عارفان اند ورثه انبیاء اند در معارف و حقایق. و علمای مجتهدین وارثان انبیاء اند در تشریع بطریق اجتهاد. پس اولیاء ورثه بواطن انبیاء اند و علماء ورثه ظواهر ایشان، و اولیاء علماء ورثه مقام جمع.

۱۵

و مجتمع نمی گردد این نبوت عامه و تشریع موروث در شخص واحد، و لهذا اجتهاد نکرد ولیی از اولیاء در حکمی از احکام شرع، حتی خاتم الأولیاء نیز متبع شریعت خواهد بود، و مذاهب مختلفه را مذهب واحد ساختنش، تشریع نیست از وجه آن حکمت بر آنچه مشاهده می کند در نفس امر، و متابعت است حکم خاتم انبیاء را، و ائمه اربعه اولیاء اند به ولایت عامه شامله مرمومنین را نه به ولایت خاصه. پس اعتراض بر قول ما وارد نشود.

۲۰

فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف. پس اگر مشاهده نمائی که نبی تکلم می کند^{۴۳} به کلامی که بیرون است از تشریع، چون قول رسول - علیه السلام - که فرمود: «لودليتم بحبل ليهبط على الله»،

۲۵

(۴۳) پا: پس هنگامی که می بینی نبی و رسول را که ناطق می شود.

و چون حدیث قدسی که «لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل» الی آخره، و چون احادیث دیگر که اثبات مقامات می کند و اظهار احوال آخرت و تبیین درجات می نماید، و غیر این از آنچه تعلق دارد به کشف حقایق و اسرار الهیه، آن کلام از مقام عرفان و ولایت اوست نه از مقام نبوت و رسالت او.

ولهذا، مقامه من حیث هو عالم اتم و اکمل من حیث هو رسول اود و تشریع و شرع. ۵

یعنی: از برای آنکه ولایت غیر منقطعه است و نبوت و رسالت منقطعه، مقام نبی؛ از آن روی که عالم بالله است و اسماء و صفات او و ولی است که افنای عبودیت [۱۹۸- ر] خویش در ربوبیت حق کرده است؛ اتم و اکمل است از مقام نبوت و رسالتش، از آنکه ولایت جهت حقایق، و آن ابدی است، و نبوت جهت خلقیه است و آن منقطع است و غیر سرمدی. ۱۰

فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقل اليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة، فليس ير يد ذلك القائل إلا ما ذكرناه.

پس اگر بشنوی که یکی از اهل الله می گوید که ولایت^{۴۴} اعلی است از نبوت، مراد این قایل آنست که ما ذکر کردیم که ولایت نبی اعلی است از نبوتش، نه آنکه ولایت ولی اعلی باشد از نبوت نبی. و این چنان است که اگر یک کس عالم باشد و تاجر و خیاط، از روی عالمی، مرتبه او اعلی است از رتبه تاجری و خیاطی، و از روی تاجری اعلی از رتبه خیاطی. ۱۵

أویقول إن الولی فوق النبی والرسول، فإنه یعنی بذلك فی شخص واحد: وهو أن الرسول علیه السلام - من حیث هو ولی - اتم من حیث هو نبی رسول، لا أن الولی التابع له اعلی منه، فإن التابع لا یدرک المتبوع أبداً فیما هو تابع له فیه؛ إذ لو أدرکه لم یکن تابِعاً [له] فافهم. ۲۰

یعنی: اگر استماع کنی^{۴۵} که یکی از اهل الله می گوید که ولی بالاتر از نبی و رسول است از روی رتبه، مرادش آنست که رسول از آن روی که ولی است اتم است از او، از آن روی که نبی و رسول است، نه آنکه ولی که تابع رسول است اعلی باشد از رسول، هیچ تابع مادام که تابع است ادراک درجه متبوع خود نمی کند بالذوق والوجدان؛ والا تابع نباشد بلکه مثل او باشد در رتبه. آنچه تقریر کرده شد توضیح کلام ۲۵

(۴۴) پا: پس هنگامی که بشنوی از یکی از اولیاء الله که منصب ولایت.

(۴۵) پا: یا اگر بشنوی.

شیخ بود.

اما جمیع متکلمان ولایت را افضل از نبوت و رسالت داشته اند مطلقاً، و چون هر نبیی ولی است و جامع فضیلتین، لاجرم [به] ترجیح ولایت بر نبوت ترجیح ولی بر نبی لازم نمی آید.

فمرجع الرسول والنبی المشرع إلى الولاية والعلم.

۵

یعنی: چون دانستی که رسول و نبی کشف مقامات و احوال و اظهار حقایق نمی کند مگر از آن روی که ولی است و عالم بالله به علم یقینی که آن شهود ذاتی و نتایج اوست.^{۴۶}

ألا ترى الله تعالى [قد] أمره بطلب [الزيادة من العلم لامن غيره فقال له آمراً]
«وقل رب زدني علماً».

۱۰

ولهذا حق — سبحانه و تعالی — رسول را — علیه السلام — امر به طلب زیادت علم کرد نه به طلب زیادت نبوت و رسالت، از آنکه تعلق نبوت و رسالت به نشأت دنیاویه [۱۹۸-پ] است و ولایت متعلق به نشأت اخراویه، لاجرم رسول — علیه السلام — مأمور شد به طلب، که طلب مستلزم توجه است الی الله، و توجه موروث ترقی در مراتب ولایت، و اعتلای هر مرتبه موجب ادراک علومی که اختصاص بدان مرتبه علیا دارد پس امر به طلب علم امر باشد به ترقی در مراتب ولایت؛ چه امر به تحصیل لازم چیزی، امری است به تحصیل ملزومش.

۱۵

وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة وأنهى عن أفعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهي منقطعة، والولاية ليست كذلك إذ لولا انقطعت لا انقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي. وإذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم. والولى اسم باق لله تعالى.^{۴۷}

۲۰

یعنی: مرجع بودن ولایت مرنبوت و رسالت را از برای آنست که تومی دانی که شرع تکلیف است به اعمال مخصوصه و نهی از اعمال مخصوصه. و محل تکلیف و نهی دار دنیا است پس منقطع است، و ولایت چنین نیست؛ چه اگر ولایت منقطع شود، انقطاع او من حیث هی منقطع شود، [و] ولایت را هیچ اسمی باقی نماند. و ولی

۲۵

(۴۶) پا: إلى الولاية والعلم. یعنی رجوع رسول و نبی متشرع بسوی ولایت و علم است.

(۴۷) قا: + كما قال.

حضرت حق را اسم باقی است. كما قال تعالى: ان الله «هو الولی الحمید»^{۴۸}. وقال عن لسان يوسف — عليه السلام —: «أنت ولی فی الدنیا والاخرة»^{۴۹}، لاجرم هر زایل را مرجع باقی تواند بود.

فهو لمعبوده تخلّقاً وتحقّقاً وتعلّقاً.

یعنی: اسم ولی بر عباد اطلاق کرده می شود بحسب تخلّق ایشان به اخلاق الهیه.

و این اشارت است به فنا در افعال و صفات، و بحسب تحقّق ایشان به ذات الهیه که مسمی است به ولی. و این اشارت است به فناء در ذات؛ چه ذوات ایشان متحقّق نمی شود بدین اسم، مگر وقتی که فانی شود ذات ایشان در حق، و بحسب تعلّق اعیان ثابته ایشان، اولاً به اتصاف به صفت ولایت و طلب ایشان ولایت را از حق تعالی به لسان استعدادات خویش یا به تعلّق ایشان به بقاء بعد الفناء. پس ولی آنست که فانی باشد از صفات و اخلاق خویش، و متخلّق بود به اخلاق حق.

و اسم سالکی تواند بود که فانی شود ذات او در حق، و مستر گردد در عین احدیت، و متحقّق شود به حق عزّوجلّ.

و اسم صاحب دولتی است که بعد از خلع لباس قیود خلعت بقا از خزینة خانه اطلاق وجود پوشیده، ثانیاً توجه کند و متعلّق شود به عالم خلق و فنا. و این [۱۹۹-ر] حال کسی است که بعد از تجلی و افناء ناسوتیت او در لاهوتیت حق در موقف الموافقین موقوف نگردانیده اند، بلکه از برای تکمیل ناقصان به خلعت صفات حق به عالمش فرستاده اند تا گوید:

به صورت بشرم، هان و هان غلط نکنی که عشق سخت شگرفت و دوست نیک غیور مصرع: «عرف من ذاق و من لم یذق لم یعرف». بیت:

حقیقتی که ملک زو خبر نمی یابد به صورت بشر آمد که روی پوش کند

فقوله للعزیز لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدر لأمحون اسمك من ديوان النبوة
فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلي ويزول عنك اسم النبي والرسول، وتبقى له ولايته.

(۴۸) س ۴۲ ی ۲۸.

(۴۹) س ۱۲ ی ۱۰۱.

پس قول حق — سبحانه وتعالى — که در مخاطبه عزیر — علیه السلام — می گوید که اگر از سؤال ماهیت قدر منتهی نشوی، نام ترا از دیوان نبوت محو کنیم، و بطریق تجلی حقیقت امر بر تو منکشف شود، و اسم نبی و رسول از تو زایل شود، و ولایت حق را باقی ماند، یا نام ولایت عزیر را باقی ماند. در نظر اهل کشف و عیان وعداست و در نظر محجوب و عید.

اهل کشف دانند که چون هستی عزیر را از او به تجلی بستانند و او را از بیگانگی به یگانگی رسانند، و به حکم «و غایة العشق لارسم ولا أثر» نه ارادت و هستی موهوم او را رسمی باقی ماند، و نه از اسمی که بدو اختصاص داشت که نبی و رسول است اثری هویدا گردد، و جز اسم ولی که بحقیقت اسم حق است باقی نماند، و ولایت حق را باشد بی وصمت مشارکت عزیر تا نام ولی که نام حق است منطلق شود بر عزیر، و او در عین بیخودی می گوید؛ شعر:

عشق آمد و شد چو خونم اندر درگ و پوست تا کردم راتهی و پرکرد ز دوست
اجزای وجود من همه دوست گرفت نامی است زمن بر من و باقی همه اوست

إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما نحوى عليه الولاية من المراتب.

«إلا» به معنی غیر است، و ضمیر «أنه» ضمیر شأن، و جواب «لما» «علم».

و حاصل معنی آنکه چون قرینه حال که آن حال سؤال است دلالت کرد که این خطاب جاری است مجری العتاب ناظر در این قرینه چنین دانست که این کلام وعید است به زوال نبوت و رسالت که از خواص مراتب ولایت [۱۹۹-پ] است، و مقتضای اسم ظاهر است، و به تجلی اسم ظاهر، این هر دو از عطیات دنیاویہ [است]، چنانکه ولایت عطیۀ اسم باطن است. پس وعید به ازالۀ این فضیلت که از جملۀ خصوصیات رتب ولایت است واقع شد.

فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لانبوة تشرع عنده ولا رسالة.

یعنی: چون نبوت و رسالت دو خصوصیت زایده اند بر ولایت. پس دانسته می شود که نبی اعلی است از ولی که او را نبوت تشریع و رسالت نباشد.

و همچنین رسول نیز اعلی است از نبی، زیرا که در رسول نیز خصوصیتی هست که در نبوت تشریع و رسالت تشریعی نیست.

ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوة، ثبت عنده أن هذا وعدلا وعيد. فإن سؤاله عليه السلام مقبول إذ النبي هو الولي الخاص.

و هر که ملاحظه حالت دیگر کند که آن را مرتبه نبوت اقتضا می کند، هر آینه در یابد که نبی ازین روی که ولی است واصل عارف به حقایق الهیه و مشاهد ظهور حق در جمیع مراتبش، مستحیل است که سؤال کند از حق آنچه راممکن الحصول نباشد. پس چون سؤال کند از اجابت دعوت و قبول سؤالش چاره نباشد که آن نمودن کیفیت احیاء است عیاناً، و وعده انکشاف سر قدر محمول بر آخرت.

و يعرف بقرينة الحال أن النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يقدم على ما يعلم أن الله بكرهه منه، أو يقدم على ما يعلم أن حصوله محال. یعنی: می شناسد آن کس که ملاحظه این حالت اخیری می کند^{۵۰} که نبی — علیه السلام — از این روی که ولی است عارف رب خویش و مطلع بر اسماء و صفاتش، محال است که اقدام کند بر طلب آنچه حق را مکروه آید یا اقدام نماید به طلب آنچه حصولش محال باشد.

فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده، و تقررت عنده أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله «لأَمْحُونَ اسمك من ديوان النبوة» مخرج الوعد، و صار خبراً يدل على علو مرتبة باقية، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحل لشرع يكون عليه أحد من خلق الله في جنة ولانار بعد دخول الناس فيهما.

پس ملاحظه این احوال خطاب الهی را — که «لأَمْحُونَ اسمك» است الی آخره — خارج مخرج الوعد دارد و این را خبری داند که دال است بر علو مرتبه که آن مرتبه باقیه است بر انبیاء و رسل در دار آخرت که محل شرع نیست که هیچ احدی از خلق خدای بر آن شرع باشد در جنت و نار، بعد از دخول در وی. و آن مرتبه باقیه ولایت است و بس؛ [۲۰۰-ر] زیرا که نبوت تشریعی و رسالت منقطع می شود عند خراب دار الدنیا، و مرتفع می گردد تکلیف، و باقی نمی ماند به غیر از ولایت^{۵۱}.

وإنما قيدناه بالدخول في الدارين — الجنة والنار — لما شرع يوم القيامة لأصحاب

(۵۰) قأ: اخیری است.

(۵۱) پا: از «یعنی: اسم ولی بر عباد اطلاق کرده می شود... ولایت» نبود.

الفترات والأطفال الصغار والمجانين، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذه بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنة. فإذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم وتمثل لهم ناريأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الحق إليكم، فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم. ويقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسكم، فمن أطاعني نجا ودخل الجنة، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان من أهل النار. فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً. ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله تعالى في عبادته.

یعنی: قید نکردیم به دخول در جنت و نار، مگر از برای آنکه در روز فصل پیش از دخول در این دو مقام تکلیف کرده می شود بعضی مردم، چون اصحاب فترات، و ایشان اهل زمانی اند که نبی مشرع در آن زمان مبعوث نشده است و شریعت کسانی که پیش از ایشان بوده اند^{۵۲} اندراس یافته، و چون اطفال که پیش از بلوغ وفات شده اند و چون مجانین. لاجرم این هر سه طایفه که در دنیا به جهت عدم مقتضی تکلیف مکلف نبودند در صعیدی جمع کرده شوند دورتر از خلاق، و از فاضلترین این طایفه پیغامبری مبعوث گردد و آتشی برایشان متمثل شود که آن نبی آورده باشد، و گوید: من رسول خدایم. بعضی اعتراف کنند و بعضی منکر شوند، و گوید: خود را در این آتش بیندازید پس هر که اطاعت من کند نجات یابد و به جنت درآید، و هر که عصیان ورزد و مخالفت امر من کند هلاک شود و از اهل دوزخ گردد. پس هر که اطاعت امر او کند و خود را در آتش اندازد، نیک بخت شود و ثواب عملی در یابد، و آن آتش بر او برد و سلام گردد؛ و هر که عاصی شود مستحق^{۵۳} عقوبت گردد،^{۵۴} و به آن آتش درآید بواسطه عمل مخالف خویش. و این تکلیف و طریایان این امور و جزاء بحسب عمل از برای اظهار و اقامت عدل است در میان عباد. [۲۰۰-پ]

و كذلك قوله تعالى «يوم يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» أي أمر عظيم من أمور الآخرة؛ «وَيُدْعَوْنَ إِلَى السَّجُودِ» وهذا تكليف و تشريع. فمنهم من يستطيع ومنهم من

(۵۲) قا: «بوده اند» نبود.

(۵۳) قا: و+ مستحق.

(۵۴) قا: «گردد» نبود.

لايستطيع، وهم الذين قال الله فيهم «ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون» كما لم يستطع في الدنيا امتثال أمر الله بعض العباد كأبي جهل وغيره. فهذا قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار، فلهذا قيدناه. والحمد لله رب العالمين.

- و همچنین قول حق — سبحانه و تعالی — که می فرماید: «یوم یکشف عن صاق»^{۵۵}، یعنی کشف غطا کرده شود از امر عظیم از امور آخرت و به سجود فرمان آید؛ لأجرم این نیز تکلیف است و تشریع. و بعضی را استطاعت سجود باشد، و بعضی رانی. كما قال الله تعالى فيهم «ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون»^{۵۶}. پس بعضی را استطاعت سجده نباشد، چنانکه در دنیا استطاعت امتثال امر بعضی را نبود، چون ابوجهل و غیر او.
- پس پیش از دخول در جنت و نار این قدر از شرع در روز قیامت واقع است، از آن جهت «قبل الدخول» قید کردیم. و این همه از برای الزام حجت^{۵۷} باشد بر عباد. والحمد لله رب العالمين،^{۵۸} والصلاة على محمد وآله أجمعين.^{۵۹}

(۵۵ و ۵۶) س ۶۸ ی ۴۲.

(۵۷) پا: از برای حجت.

(۵۸) س ۱ ی ۲.

(۵۹) پا: الحمد لله رب العالمين والله ولي الرشاد.

فصل حکمة نبویة فی کلمة عیسویة

نسبت حکمت نبویه به کلمه عیسویه از آن جهت است که عیسی — علیه السلام — نبی است به نبوت عامه ازلاً و ابداً، و به نبوت خاصه در وقت بعثت. و لهذا انباء کرد در مهد از نبوت خویش، و گفت: «أتانی الکتاب وجعلنی نبیاً»^۱. و در بطن ام نیز از سیادت ازلیه خود انباء کرد مادر خویش را که «ألا تحزنی قد جعل ربک تحتک سرناً»^۲. ای سید اعلی القوم. و از این جهت انباء و اخبار او از احوال روحانیین غالب بود، و بیشتر دعوت به باطن می کرد.

و بعضی می گویند که: این کلمه مأخوذ از «نباء ینبؤ» است که فعل ناقص است غیر مهموز، به معنی ارتفع، از برای ارتفاع عیسی — علیه السلام — بسوی آسمان، کما قال تعالی: «بل رفعه الله إلیه»^۳.

و مراد از این نبوت، نبوت تشریعی مشترکه بین الانبیاء نیست تا تخصیص را جهت نباشد، بلکه مراد نبوت عامه ازلیه است که هیچ احدی را از انبیاء شرکت در آن نبود، و اولیاء اخذ ولایت از مشکات نبوت او می کنند، و او صاحب این مقام است ازلاً و ابداً، چنانکه در فصل ثانی گذشت.

پس او راست نبوت عامه ازلاً و ابداً بطریق اصالت،^۴ [۲۰۱] و غیر او متّصف نمی شود به ولایت و انباء، مگر در اوان تحصیل شرایطش، چنانکه نبی ما — صلی الله علیه و سلم — نبی بود ازلاً به نبوت تشریعی، و غیر او را این نبوت در هنگام بعثت بود.

و چون حضرت شیخ در حکمت قدریه بیان ولایت کرد، و آن را مرجع نبوت و رسالت داشت، خواست که بعضی خواص ولایت را در کلمه عیسویه بیان کند؛ لاجرم این حکمت را ارداف کرد به حکمت قدریه. والله اعلم بأسرار الحکم.

عن ماء مریم أوعن نفخ جبرین * فی صورة البشر الموجود من طین.

(۳) س ۴ ی ۱۵۸.

(۴) قا: اصالت + است.

(۱) س ۱۹ ی ۳۰.

(۲) س ۱۹ ی ۲۴.

تکون الروح فی ذات مطهرة * من الطبیعة تدعوها بسجین
استفهام بر سبیل تقریر است. و تقدیر کلام آنکه «أعن ماء مریم او عن نفخ
جبرئیل علیه السّلام او عنهما معاً تكون هذا الروح». پس «أو» به معنی «واو» باشد. و «جبرین» لغتی است در جبرئیل، چون
جبرئیل.

یعنی: متکون شد روح الله از ماء مریم و نفخ جبرئیل — علیه السّلام — در آن
حالت که جبرئیل متمثل شده بود در صورت بشری مخلوق از طین، کما قال تعالی:
«فتمثل لها بشراً سوياً»^۵.

پس جسمانیت عیسی — علیه السّلام — از ماء مریم بود، و روحانیتش از نفخ
جبرئیل، که تلقی آن نفخه بی واسطه از حق نموده بود، و بسوی مریم القاء کرده.
و «ذات مطهرة» جایز است که عبارت از مریم باشد که او را طهارت حاصل
بود از غلبه احکام طبیعت واقعه در مرتبه سفلی که آن عالم کون و فساد است نه مطلق
طبیعت. و لهذا تسمیه کرده شد به «سجین». و تطهیر مریم از این طبیعت خروج اوست از احکام عالم تضاد به غلبه نوریت
بر وی.

و جایز است که مراد از «ذات مطهرة» ذات عیسویه باشد که متعلق شد بدو
روح عیسوی.

پس «تکون» به معنی ظهور باشد نه حدوث. و مؤید قول ثانی است آنچه
می گوید: «لأجل ذلك قد طالت إقامته». اگر چه اول اسبق است در مبادرت ذهنی.
و «تدعوها» صفت طبیعت [است]، یعنی از طبیعت مدعو به سجین. و «تاء» از
برای خطاب است به عارف محقق. و اگر «یدعوها» خوانده شود به «یاء» منقطه، به
دو نقطه تحتانی، فاعل الله باشد. و در وی اشارت است بدانکه عالم کون و فساد عین
سجین و جحیم است کما قال علیه السّلام: «الدنیا سجن المؤمن وجنة الکافر». یا اشارت باشد بدین که مآل محبت دنیا جحیم است. [۲۰۱-پ].

و «من الطبیعة» متعلق است به «مطهرة». و «سجین» مأخوذ است از سجن.
و عالم کون و فساد را از برای آن سجین نام نهاد که هر که در وی است مسجون و

محبوس است و مقید به تعلقات جسمانی و قیود ظلمانی و محجوب از انوار روحانی، مگر عارفان که قطع تعلقات جسمانی کرده اند، و از قیود ظلمانی خلاص یافته و به رفع حجب بواطن ایشان به انوار روح منور گشته، و خروج به فضای عالم قدس دست داده؛ لاجرم ایشان اند فایز به نعیم بعد از ورود به جحیم. چنانکه صادق — رضی الله عنه — وقتی که پیش او این آیت خواندند که «و ان منکم الا واردها»، گفت: «جزناهاوهی خامدة»^۷.

۵

لأجل ذلك قد طالت إقامته * فيهما فزاد على ألف بتعيين
یعنی: از برای آنکه ذاتی که منفوخ شد در وی جسم عیسوی، که آن مریم است، مطهره بود از غلبه احکام طبیعت، بروی طویل گشت اقامت عیسی در آسمان، از آنکه طهارت بدن والدین موجب طهارت بدن ولد است. این معنی بر طبق تقدیر اول است، اما بر تقدیر ثانی معنی آنست که^۸:

۱۰

از برای ذاتی که در وی منفوخ شد روح عیسوی که آن بدن اوست، چون مطهره بود از ادناس و ارجاس طبیعت، و از احکام متضاده که مقتضی سرعت انفکاک و خرابی بدن است، اقامت او در آسمان طویل گشت. یا اقامت روح در این ذات تا غایتی است که بتعین از هزار سال زیاده گشت؛ چه بعثت او — علیه السلام — پیش از رسول ما — صلی الله علیه وسلم — به پانصد و پنجاه و پنج سال بود، و از ولادت رسول — علیه السلام — تا زمان ما هشتصد و نود و هشت سال که مجموع هزار و پانصد و پنجاه و سه سال باشد.

۱۵

و این مبنی بر آنست که عیسی — علیه السلام — به بدن خود بر آسمان است، و تحقیق در این مقام آنست که بدنی که از جسم کثیف ظلمانی حاصل است، در حقیقت و جوهریت مشارکت دارد با جسم لطیف نورانی که اجسام افلاک از اوست، بلکه ممکن نیست تعلق روح مجرد با جسم کثیف بی واسطه جسم لطیف. و لهذا متعلق می شود اولاً به روح حیوانی که آن جسم لطیف بخاری است حاصل گشته از امتزاج لطایف ارکان اربعه، بعضی با بعضی؛ بعد از آن بواسطه او متعلق می شود به قلب، بعد از آن به کبد، بعد از آن به دماغ. چنانکه مقرر است نزد حکما.

۲۵

(۶) س ۱۹ ی ۷۱.

(۷) پا: «یا اشارت باشد... خامدة» نبود.

(۸) پا: «یعنی از برای آنکه... آنست که» نبود.

و در قوت این جسم کثیف هست که متبدل شود بدان جسم لطیف عند تعلق ارادة الحق بذلک. چون تبدل آب به هوا بواسطه تأثیر [۲۰۲- ر] حرارت و تبدل هوا به آب [به] سبب تأثیر برودت؛ زیرا که لطافت و کثافت از عوارض حقیقت جسم است به تخصیص که چون نفس متنور گردد به نور ربانی، هر آینه بدن را نیز منور سازد، کما قال الله تعالى: «و اشرقت الأرض بنور ربها»^۹. و در این حال صاحب چنین ۵ نفس مشارکت کند با ملائکه در لطافت، و او را ارتفاع به مقام ایشان دست دهد.

پس ارتفاع عیسی — علیه السلام — بسوی سما از این قبیل باشد، و بیان این در فص الیاسی بیشتر از این خواهد آمد.^{۱۰}

و سما نزد اهل حقیقت عنصری است قابل خرق و التیام چنانکه مذکور خواهد شد. و قول حق — سبحانه و تعالی — از لسان عیسی — علیه السلام — که ۱۰ «فلما توفيتني كنت أنت ارقب إليهم»^{۱۱} محمول است بر اینکه «توفی» عبارت است از رفع او بسوی سما، نه آنکه محمول باشد بر مفارقت روح از بدنش.

روح من الله لامن غيره فلذا * أحياء الموات وأنشأ الطير من طين

بدانکه ارواح مهیمه که عقل اول از ایشان است، و ارواح افراد و کمل، همه یک صف اند حاصل گشته از حق، بی آنکه بعضی واسطه بعضی باشد، اگر چه او ۱۵ واسطه تکوین و تسطیر کلمات وجودیه است. و روح عیسویه از صف اول است، از برای آن شیخ فرمود که «روح من الله لامن غيره». یعنی روح عیسوی فایض است از حضرت الهیه که مقام جمع است بی واسطه اسمی از اسماء و روحی از ارواح، کما قال تعالى: «و روح منه»^{۱۲}. ای من الله.

ولهذا احياء اموات کرد و طیر از طین آفرید که خفاش است. قال الله تعالى ۲۰ حاكيا عنه «انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله و ابرئ الأكمه و الأبرص و احيى الموتى باذن الله»^{۱۳}.

پس او مظهر اسم جامع الهی است، چون نبی ما — علیه السلام —. لاجرم او

(۹) س ۳۹ ی ۶۹.

(۱۰) پا: «و این مبنی بر آنست که عیسی... آمد» نبود.

(۱۱) س ۵ ی ۱۱۷.

(۱۲) س ۴ ی ۱۷۱.

(۱۳) س ۳ ی ۴۹.

را با نبی ما کمال نسبت هست در صاحب اسم اعظم بودن، و در قوت ظهور به ظهور رسول ما، و در فرود آمدن از آسمان، و دعوت کردن خلق به دین نبی ما — صلی الله علیه و سلم —.

حتی یصبح له من ربه نَسَبٌ * به یؤثر فی العالی و فی الدون
یعنی: احیاء اموات و خلق طیر کرد تا نسب به حق درست کند به اینکه صادر از اوست و مظهر اسم جامع الهی است نه به اینکه ابن اوست، چنانکه ظالمان می گویند. تعالی الله عنه علواً کبیراً. و بدین تصحیح نسب تأثیر می کند در عالی از روی مرتبه، [۲۰۲ — پ] چون انسان؛ و در سافل، چون طیر به احیاء و خلق. یا گوئیم تصرف می کند در عالم علوی سماوی و سفلی ارضی.

الله طهره جسماً و نزهه * روحاً و صیره مثلاً بتکوین
و در بعضی نسخه [ها] «لتکوین» است. یعنی حضرت حق — عز و جل — به فیض کامل و لطف شامل بدن عیسی را — علیه السلام — پاک ساخت از ادناس طبیعت که شیطان بواسطه آن تصرف در انسان تواند کرد. چنانکه جبرئیل سینه رسول — علیهما السلام — بشکافت و به تطهیرش پرداخت و حظ شیطان را از او دور ساخت. و روح عیسی را حق — سبحانه و تعالی — منزّه گردانید از موجبات نقایص و رذایل، و محلی ساخت به حلیه جمیع کمالات و فضایل، و او را مماثل رب خویش گردانید در احیاء موتی و خلق طیر و تکوینش، از آن روی که مخلوق بر صورت رب است، و اطلاق مثل در اینجا مجاز است؛ چه حق را مثل و نظیر نیست.

یا معنی آن باشد که حق تعالی، عیسی را مماثل آدم — علیه السلام — گردانید در این امر که هر دو مخلوق بی پدراند. قال الله تعالی: «ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب»^{۱۴}.

و تقدیم «الله» مستلزم تعظیم و مفید حصر است. یعنی تطهیر جسم او خدای کرد بی واسطه، نه دیگری، چنانکه روح او را بی واسطه ایجاد کرد. بیت:
واسطه هرجا افزون شد ذوق جست واسطه کم ذوق وصل افزون تراست.^{۱۵}

إعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلا حیی ذلک الشیء و سرت الحیاة
فیه. ولهذا قبض السامری قبضة من أثر الرسول الذی هو جبریل علیه السلام وهو

(۱۴) س ۳ ی ۵۹.

(۱۵) پا: «و تقدیم الله... افزون تراست» نبود.

الروح. وكان السامري عالماً بهذا الأمر. فلما عرف أنه جبريل، عرف أن الحياة قدسرت فيما وطئ عليه، فقبض قبضة من أثر الرسول بالصاد أو بالصاد أي بملء أو بأطراف أصابعه، فبندها في العجل فخار العجل، إذ صوت البقر إنما هو خوار؛ ولو أقامه صورة أخرى لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل و الثَّوَج للكباش واليَعَار للشيء والصوت للإنسان أو النطق أو الكلام.

يعنى: بدانکه ارواح اول مظاهر اسم رب است، زیرا که حق بدین ارواح تربیت می کند مظاهرش را، و اول صفتی که بحسب وجود لازم ارواح است، حیات است، و آن اصل جمیع صفات وجودیه است، و از برای این اسم حتی امام ائمه سببه گشت؛ از آنکه علم و ارادت و قدرت و غیر این از صفات متصور الوجود نیست، مگر بعد از حیات. [۲۰۳-۱]

و هر چیزی را روحی است خاص، که فایض است بر وی از ربش. و او را حیاتی است خاصه، مناسب او که ظاهر می شود در وی آن حیات، و آنچه تابع حیات است از علم و ارادت و قدرت و غیر آن بحسب مزاج این چیز. پس اگر مزاج او قریب به اعتدال باشد چون انسان، ظاهر می شود در وی جمیع خواص یا اکثرش؛ و اگر بعید باشد از اعتدال، مختفی گردد نفس حیات در وی و همه لوازمش، چون جماد و معدن.

و جبرئیل — علیه السلام — اوست که متصرف است در سماوات سبع و عناصر و آنچه مرکب است از این اربعه، چه او روحانیت این اشیاء است و مقام او سدره منتهی، كما قال تعالى: «ولقد رآه نزله اخری عند سدرة المنتهى»^{۱۶}.

پس هر گاه که متجسد شود به صورت مثالی یا حسیه، و ارضی را از اراضی پی سر کند، آن مقام را حیات زایده دهد که مواضع غیر موطویه از آن بی نصیب باشند. و جمیع ارواح عالیه بدین مثبت اند.

و چون سامری این معنی را دریافت، و جبرئیل را به آن صورت جسدانی بشناخت، باطن او متور شد، و قوی شد استعدادش. پس قبضه ای از اثر رسول گرفت و در عجلی که از حلی قوم ساخته بود انداخت، پس حیات یافت و بانگ گوساله کرد، و اگر صورت دیگر بودی مثل انسان، مثلاً صورت انسان و نطق و کلام، از او بظهور آمدی.

فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى لاهوتاً والناسوت هو المحل

القائم به ذلك الروح. فسمى الناسوت روحاً بما قام به. پس این قدر حیات ساریه در اشیاء مسمی گشت به لاهوت، از آنکه حیات صفت الهیه است.

و «حی» اسمی است از اسماء^{۱۷} او، بلکه امام ائمه سبعه است. و «ناسوت» محلی است که این روح بدو قائم است، و آن محل بدن است، و بدن را که ناسوت است، گاه تسمیه می کند به روح، به سبب قیام روح بدو علی طریق المجاز.

و مراد از روح اینجا روح منطبعه باشد در بدن، نه روح مجرّده. و این معنی بر آن تقدیر است که «باء» را از برای سببیت داریم. و اگر «باء» به معنی «مع» بود که بدن با آنچه بدو قائم است از روح، مسمی می گردد به روح. و از برای این حضرت الهی عیسی را روح خواند که «و روح منه»^{۱۸}.

فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبريل لمريم عليهما السلام بشراً سوياً تخيلت أنه بشر يريد موافقتها، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز. فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوي. [۲۰۳] — پ]

یعنی: چون روح الامین — که جبرئیل است — متمثل شد بر مریم — علیهما السلام — به صورت بشر تام الخلقه، مریم پنداشت که بشری است از تقوی و دیانت دور، و از ساحت صیانت مهجور؛ لاجرم به جمیع هم و قوای روحانیه پناه به خدای گرفت. قال الله تعالى: «فلما تمثل لها بشراً سوياً * قالت إني أعوذ بالرحمن منك ان كنت نقياً»^{۱۹}. و این استعاذه به جمعیت تامه از برای آن بود تا حق — سبحانه و تعالی — او را از امر محظور نگاه دارد. پس حضور تامی او را با حق دست داد که آن روح معنوی [بود].

و لهذا حضور را در نماز به مثابه روح دارند، و نماز را بی حضور چون بدن بی روح شمارند.

فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة

(۱۷) پا: وحی از اسماء.

(۱۸) س ۴ ی ۱۷۱.

(۱۹) س ۱۹ ی ۱۷ و ۱۸.

خلقه لحال آقه.

پس اگر نفخ در مریم به هنگام دهشت و مهابت بودی، عیسی را خلقت از روی ردا و هیبت بحیثیتی بودی که هیچ احدی طاقت نظر بر روی نداشتی، از آنکه ولد متولد نمی شود مگر بحسب آنچه بروالدین است از صفات و هیئات نفسانیه و احوال و اعراض جسمانیه.

فلما قال لها «إنما أنا رسول ربك» جث «لأهب لك غلاماً زكياً» انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها. فنفخ فيها في ذلك الحين فخرج عيسى.

چون به بشارت غلام زکی وجیه در دنیا و آخرت مریم را انبساط از آن قبض حاصل شد، و انشراح صدر دست داد، نفخ عیسی کرده شد در مریم؛ لاجرم عیسی نیز - علیه السلام - منبسط و منشرح الصدر به وجود آمد.

فكان جبريل ناقلاً كلمة الله لمریم كما ينقل الرسول كلام الله لأمة.

یعنی: جبرئیل اخذ کرد کلمه عیسویه را از حق - سبحانه و تعالی - و نقل کرد به مریم به تصرفی در وی؛ چنانکه رسول کلام الله را از برای امت خویش نقل می کند بی تبدیل و تغییر.

و در این تعبیر ایماست به تشبیه کلمه الهیه روحانیه به کلمه لفظیه انسانیه؛ چه این هر دو کلمه حاصل نمی شود مگر بواسطه تعین که لاحق می گردد بر نفس، در مراتبی که عبور می کند نفس بر آن.

و فرق آنست که این کلمه بعینها عارض است بر نفس انسانی، و کلمه روحانیه بعینها عارض بر نفس روحانی. و به این اعتبار مستمی می گردد ارواح، بلکه موجودات به کلمات الله، چنانکه در صدر کتاب گذشت. [۲۰۴-۲]

وهو قوله «وكلمته ألقاها إلى مریم وروح منه».

ضمیر عاید باشد به «کلام الله». یعنی این کلام منقول قول اوست - سبحانه

و تعالی - که «وکلمته القاها». یا ضمیر عاید باشد به کلمه و تذکیر باعتبار عیسی باشد که معنی و مدلول کلمه است یا عاید باشد به نقلی که ناقل متضمن اوست. یعنی این نقل ثابت است به قول او که «وکلمته ألقاها الی مریم»^{۲۰}.

فسرت الشهوة في مریم: فخلق جسم عیسی من ماء محقق من مریم و من ماء متوهم من جبریل، سری فی رطوبة ذلك النفخ لأن النفخ من الجسم الحيواني

رطب لمافیه من رکن الماء.

بدانکه شهوت که عبارت است از میل تام، روح معنوی است، و آن مجبت ذاتیه است که سبب وجود عالم گشت، کما قال تعالی: «فأحببت أن أعرف».

پس چون ارادت حق — سبحانه و تعالی — متعلق شد به خلق عیسی — علیه السلام — از مریم، شهوت کامنه در وی به حرکت آمد به امر الهی. پس نفخ کرد در وی روح الامین در حالت تمثل به صورت بشریه، و در آن نفخه آبی بود مشابه بخار، زیرا که در نفس اجزاء صغار مائیه هست مختلط به اجزاء هوائیه؛ لاجرم آفریده شد جسم عیسی — علیه السلام — از ماء محقق از مریم، و از ماء متوهم از جبرئیل.

پس اگر گوئی از دو ماء متولد شد، روا است. و اگر گوئی از ماء محقق متولد شد، اما ماء متوهم به منزله شرط تکون بود، و اگر بر این تقدیر گوئی، چگونه متصور است حصول ولد تنها از ماء انثی، و آن را حرارت تامه صالحة للتولید نیست، بلکه آن از شرایط تکوین است.

و نیز گفته اند: منی رجل بمنزله بذر است که ولد از او متولد می شود. پس بی او حصول ولد ممکن نباشد.

گوئیم: چرا جایز نیست که در هنگام ظهور روح الامین نزد مریم فیاض گردد بر وی حرارت غریزیه ای که صالح باشد مر تولید را بتخصیص، چون ارادت حق متعلق شود بدان. وقد قال رسول الله — صَلَّى الله عليه وسلم —: «إذا أراد الله بعبد خيراً هباً اسبابه»؛ بلکه در قدرت مطلق هست که بی وجود والدین ایجاد کند چون آدم — علیه السلام — و چون غُزَیر؛ و نیز قادر است که بی وجود مرأة ایجاد کند، چون حوا از آدم — علیهما السلام —.

و منی رجل بمنزله بذر بودن منافی نیست بودن منی مرأة را بمنزله بذر. و هیچ احدی را دلیل بر عدم این نیست، بلکه دلیل بر وجودش قائم است؛ چه نفس هر یکی را قوت تولید مثل هست، پس [اگر] منی مرأة صالح تولید مثل نباشد در مرأة این قوت فایت باشد غایه ما فی الباب این قوت در نفس رجل اقوی باشد.

و گاه می باشد [۲۰۴-پ] که تأثیر نفس مرأة از نفوس بسیاری از رجال اقوی باشد خصوصاً که نفس مرأة مرآت تجلیات الهیه گردد. پس نفسی که بدین حلیه کمال و زیور جمال متحلی باشد چون اراده حصول نتیجه کند، از تأثیر او حرارت غریزیه صالحة للتولید^{۲۱} در بدن حاصل گردد، چنانکه پیش از این دانسته ای که عارف به

همت خود خلق می کند هر چه می خواهد از برای اتصافش به صفات الهیه. و عادت می کند که سنت الهیه است منع قدرتی که خارق عادت باشد، نمی کند. پس به تولد عیسی، بی پدر، تمام شد اقسام اربعه که مروات راست که آن حصول ولد است بی والدین و حصول او به هردو، و حصول تنها به ذکر، و حصول تنها به انشی. فسبحان الذی «هو علی کل شیء قدير»^{۲۲}.

۵

فتكوّن جسم عيسى من ماء متوهم وماء محقق، وخرج على صورة البشر من أجل أمه، ومن أجل تمثل جبريل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الانساني إلا على الحكم^{۲۳} المعتاد.

جواب سؤال مقدر است که اگر قایلی گوید که: چون نافخ جبرئیل بود و ولد سر پدر خویش است، واجب آن بود که عیسی - علیه السلام - بر صورت روحانیت ظاهر شدی.

پس در جواب می گوید که: بر صورت بشر بودنش از برای آنست که ماء محقق از ام بود، و او بشر است، و جبرئیل نیز در حالت نفخ به صورت بشریه بود و صورتی را که مرأه در حالت مواقعه تخیل می کند، تأثیر عظیم است در صورت ولد. حتی می گویند: زنی فرزندی زاده، آدمی چهره و مارچنه؛ و چون پرسیده شد، گفت: ۱۵ در حالت مواقعه مار دیدم.

و شیخ تمثیل جبرئیل^{۲۴} را به صورت بشریه تعلیل می کند به اینکه تا ایجاد در این نوع جز بر سنت معتاده نباشد، و نیز صورت انسانیه اشرف صور است، و اگر بر غیر صورت انسان بود مناسبت نیز در میان او و قوش نبود، و در تأثیر دعوت مناسبت واجب است، کما قال تعالی: «ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون»^{۲۵}.

فخرج عيسى يحيى الموتى لأنه روح الهى، وكان الاحياء لله والنفع لعيسى؛ كما كان النفع لجبريل والكلمة لله.

یعنی: چون وجود عیسی - علیه السلام - به نفخ جبرئیلی بود بی واسطه پدر بشری، و روح او فایض از حضرت الهیه بی واسطه روحی از ارواح یا اسمی از اسماء؛ ۲۵

(۲۴) پا: و شیخ جبرئیل.

(۲۵) س ۹۶ ی ۹.

(۲۱) پا: للتولد.

(۲۲) س ۴۲ ی ۹.

(۲۳) قا: الحكمة.

عیسی در وجود خارجی متصف شد به صفت الهیه، که آن احیاء موتی است [۲۰۵-] از برای غلبه لاهوتیت او بر ناسوتیتش، و سلطان روحانیت او بر جسمانیتش، تا بدین واسطه او را روح الله خوانند و به شرف مصادقت ارتفاع سوی سماء — که مقام ملایکه است — مشرف گشت.

۵ و احیاء و نفخ اگر چه ظاهراً هر دو از عیسی حاصل می شد، اما احیاء را شیخ — قدس الله سره — نسبت به حق کرد، زیرا که صفات کمالیه به اصالت خدای را است و به تبعیت غیر او را. و از برای همین معنی نفخ را اضافت به جبرئیل کرد و افاضت کلمه را به خدای [تعالی]. بیت:

جمله خوبان زحسن اوهمی دزدند حسن غیر را ملک از کجا، حسن از کجای جان من

۱۰ فکان إحياء عيسى للأمموات إحياء محققاً من حيث مظهر عن نفحه كما ظهر هو عن صورة أمه. وكان إحياءه أبضاً متوهماً أنه منه وإنما كان لله. فجمع بحقيقته التي خلق عليها كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق: ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجه وبطريق التوهم من وجه.

یعنی: احیاء گاهی نسبت کرده می شود به عیسی — علیه السلام — از آن روی که ظاهر از نفخ اوست، و حاصل از مظهر او. و سبب قربت او علی سبیل الحقیقه جز او نیست.

۱۵ پس از این حیثیت احیاء او احیاء محقق باشد، چنانکه در اصل خلقت او ماء محقق بود که آن ماء مریم است؛ چه ظهور او به صورت حسیه ظاهراً از این ماء است. و گاهی نسبت کرده می شود احیاء به حق — سبحانه و تعالی — علی الحقیقه، از آنکه فاعل حقیقی و صاحب صفات کمالیه اوست — جلّ ذکره — نه غیر او. پس احیاء عیسی احیاء متوهم بود، چنانکه در اصل خلقتش ماء متوهم بود. پس جمع کرد عیسی این دو وجه را در احیاء، از برای آنکه در حقیقتی که بر آن مخلوق است هم ماء محقق بود و هم ماء متوهم. و خلق طیر نیز نسبت بدو کرده می شود گاهی بر سبیل حقیقت و گاهی بر طریق مجاز.

۲۵ فقیل فيه من طريق التحقيق «ويحيى الموتى»؛ وقيل فيه من طريق التوهم «تنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله» فالعامل في المجزوء «يكون» لا قوله «تنفخ». ويحتمل أن يكون العامل فيه تنفخ، فيكون طائراً.^{۲۶}

یعنی: حق — سبحانه و تعالی — در حق عیسی — علیه السّلام — فرمود: «و یحیی الموتی»^{۲۷}؛ و نسبت کرد احیاء را بدو بطریق^{۲۸} تحقیق، اگر چه از روی آلت فعل بودن عیسی، و از آن جهت که فاعل حقیقی و محیی اموات حق تعالی است، نسبت احیاء به عیسی بطریق توهم است.

و خلق طیر نیز منسوب است به عیسی، بطریق تحقیق [۲۰۵ — پ] و هم بطریق توهم، کما قال تعالی فی حقه: «فتنفخ فیهِ فیکون طیراً باذن الله»^{۲۹}. متعلّق طرف — أَعْنِیْ یاْذَنْ الله — می شاید که «فیکون» باشد، و می باشد که «فتنفخ» باشد. و بر تقدیر اوّل نفخ از عیسی بود اما طیر شدن به اذن حق و امر او باشد. پس از عیسی نفخ باشد فقط.

و بر تقدیر ثانی خلق از عیسی باشد، اما تکوین اودر حال اذن بود. من حیث صورته الجسمیة الحسیة^{۳۰}.

یعنی: متکون می شود طیر محقّق از عیسی، از حیثیت صورت محقّقه او در حس، به آنکه طیر از روی صورت طیر باشد نه از روی حقیقت.

و اگر تنفخ را عامل داریم، موجب طیر بودن نفخ عیسی باشد به اذن حق، و اذن حق بنده را مجرد امر نیست به فعل، بلکه اظهار اقتدار اوست به خوارق عادات.

و این اذن بر دو قسم است: ذاتی قدیم است و عرضی حادث. اما اوّل مستعد و قابل ساختن حق است عین عبدا را از برای تصرف در وجود عینی بر سبیل خرق عادت نزد تجلی حق مر بنده را به فیض اقدس که موجب است مرتعیّن اعیان را در عالم ازلاً. اما ثانی تمکین عبد است از تصرف، به الهام قلبی یا وحی نازل از برای این تصرف هنگام حصول وقت مقدر و جمیع شرایطش بطریق تجلی به فیض اقدس. و کذلک «تبریء الاکمه و الأبرص» و جمیع ماینسب الیه و الی اذن الله.

یعنی: همچنین جمیع آنچه منسوب می شود به عیسی — علیه السّلام — از خوارق عادات از ابراء اکمه^{۳۱} و أبرص و غیر این مشتمل است بر جهتین مذکورترین،

(۲۷) س ۲۲ ی ۶. قرآن کریم: وَاِنَّهٗ یَحْیِی الْمَوْتِی.

(۲۸) پا: بدو طریق.

(۲۹) س ۳ ی ۴۹. قرآن: فَانْفِخْ فِیْهِ... الخ. و س ۵ ی ۱۱۰: فَتَنْفِخْ فِیْهَا فَتَكُونُ طِیْرًا بِاِذْنِی.

(۳۰) قا: «الحسیة» نبود.

(۳۱) پا: از برای اکمه.

أعنى جهت تحقيق و توهم. و لهذا در همه «باذن الله» یا «باذنى» آمد كما قال تعالى: «وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى، فتنفخ فيها فتكون طيراً باذنى، وتبرئ الأكمه و الأبرص باذنى، و إذ تخرج الموتى باذنى ٣٢». و مراد از «اذن كنایت» اینست که شیخ می فرماید قدس الله سره:

وإذن الكتابة فى مثل باذنى و باذن الله. فاذا تعلق المجرور «بتنفخ» فيكون النافخ مأذوناً له فى النفخ و يكون الطائر عن النافخ باذن الله. وإذا كان النافخ نافخاً لآذن الاذن، فيكون التكوين للطائر [طائراً] باذن الله ٣٣.

پس هرگاه که مجرور متعلق باشد به تنفخ نافخ، مأذون بود در نفخ، و حصول طایر از نافخ بود به اذن حق. و این اشارت است به جهت محققه، چنانچه بیان آن گذشت.

و چون نفخ نافخ به اذن نباشد، تَکُون ٣٤ از طایر باشد. یعنی تکوین نفس خویش کند در خارج و امر من الله باشد.

فيكون العامل عند ذلك «يكون». فلولا أن فى الأمر توهمًا و تحققاً ما قِيلَتْ هذه الصورة هذين الوجهين. بل لها هذان الوجهان [لأن النشأة العيسوية تعطى ذلك].

پس بر این تقدیر [٢٠٦-ر] عامل «فيكون» باشد. پس اگر در اصل خلقت عیسویه که اینجامعبر است به امر، توهم و تحقق نبودى، صورت عیسی این دو وجه را قبول نکردى، بلکه این صورت را از این دو وجه چاره نیست؛ زیرا که نشأت عیسویه معطی این دو وجه است. چنانکه شرح آن بتقدیم رسید.

و خرج عيسى من التواضع إلى أن شَرَعَ لأُمته أن «يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون»، وأن أحدهم إذا لطم فى خده وضع الخد الآخر لمن لطمه، ولا يرفع عليه ولا يطلب القصاص منه. هذا له من جهة أمه، إذ المرأة لها السفل، فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكماً وحساً.

وعيسى در تواضع بدان مثبت بود، و جبلت او اقتضای چنان فروتنی کرد که نبی ما بر امت او تشریع کرد که در جزیه دادن کاه خورند و اقچه دهند و ترفع نجویند و قصاص نطلبند، بلکه چون بر رخساره کاج خورند رخساره دیگر پیش دارند. و

(٣٤) پا: تکوین.

(٣٢) س ٥ ی ١١٠.

(٣٥) س ٤ ی ٣٢.

(٣٣) قا: «طائراً باذن الله» نبود.

عیسی نیز بعد از نزول، همین شرع را مقرر خواهد داشت. و چون محقق الوقوع است بمنزله واقع داشته، به لفظ ماضی آورد و گفت: «شرع لأمته». و این از قبیل «نادی اصحاب الجنة اصحاب النار» است، و این تواضع او را — علیه السّلام — از جهت مادر است؛ چه مرأه تحت رجل است از روی حکم، قال تعالى: «الرجال قوامون على النساء»^{۳۵}، و قال: «وللرجال عليهن درجة»^{۳۶} و قال: «فللذكر مثل حظ الأنثيين»^{۳۷}.^۵ و از روی حس نیز [چنین است]؛ زیرا که رجل متصرف است در^{۳۸} مرأه؛ تصرف الملاك في الاملاك.

وما كان فيه من قوة الإحيا والإبراء فمن جهة نفخ جبريل في صورة البشر. فكان عيسى يحيى الموتى بصورة البشر.

یعنی قوت احیاء و ابراء عیسی را — علیه السّلام — مستفاد است از نفخ جبرئیل، در آن حین که متمثل گشت به صورت بشریه، چنانکه او را تواضع از مریم مستفاد است، از آنکه هیأت غالبه را بر نفوس والدین حالة الاجتماع تأثیر عظیم است در نفس ولد، و سرایتش محقق؛ و لهذا عیسی — علیه السّلام — ظاهر شد به صفت احیاء موتی و ابراء اکمه و ابرص به اذن حق، از جهت جبرئیل، و به کمال تواضع آراسته گشت از جهت مریم.

ولم^{۳۹} یأت جبریل فی صورة البشر و أتى فی صورة غیرها من صور الأكوان العنصرية من حیوان أو نبات أو جماد لكان عيسى لا يحيى إلا حتى يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها.^{۴۰}

یعنی: اگر جبرئیل در صورت انسان نیامدی، و در صورتی غیر [۲۰۶-پ] صورت انسان ظاهر شدی، هر آینه عیسی نیز احیاء موتی نکردی، تا بدان صورت در نیامدی؛ چه هر صورت را بامعنی که در او غالب است، نوعی اختصاص هست.

ولأتى جبريل أيضاً بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان — إذ لا يخرج عن طبيعته — لكان عيسى لا يحيى الموتى إلا حتى يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصرية.

و اگر^{۴۱} جبرئیل به صورت نوریه آمده که خارج است از عناصر و ارکان، در

(۳۹) قا: لولم.

(۴۰) قا: ظرفیها.

(۴۱) پا: اگر چه.

(۳۶) س ۲ ی ۲۲۸.

(۳۷) س ۴ ی ۱۷۶.

(۳۸) قا: «در» نبود.

هنگامی که بیرون نیامده است از طبیعت اصلیه خویش، و متمثل نگشته به صورت دیگر، هر آینه عیسی نیز — علیه السّلام — احیاء موتی نکردی، مگر وقتی که بدان صورت طبیعیّه نوریّه بودی، نه بر صورت عنصریّه.

مع الصورة البشرية من جهة أمه. فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هولاء.

یعنی: ظاهر شدی عیسی وقت احیاء در صورت طبیعیّه نوریّه با وجود صورت بشریّه مستفاده از جهت مادرش. پس در حق او گفتندی که او بشر است و بشر نیست. بیت:

از عشق شرم دارم اگر گویمش بشر می ترسم از خدای که گویم که این خداست چنانکه ناظران در یوسف — علیه السّلام — چون غلبه نوریت بروی مشاهده کردند، گفتند: «ما هذا بشراً ان هذا إلا ملك كريم»^{۴۲}.

وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصاً بشرياً من البشر يحيى الموتى، وهو من الخصائص الإلهية، إحياء النطق لا إحياء الحيوان، بقى الناظر حائراً، إذ يرى الصورة بشراً بالأثر الإلهي.

یعنی: چون چنین^{۴۳} بودی هر آینه ناظر در وی حیران شدی، چنانکه ارباب عقل نزد نظر فکری در حال او حیران گشتند؛ چه ایشان به صورت شخصی^{۴۴} بشری دیدند به اثر الهی که «قم باذن الله» یا «قم باسم الله» می گوید، و مرده را زنده و سخنگوی می سازد، نه آنکه^{۴۵} تنها به حرکت آرد که مجرد حیات از او مفهوم شود، و به حال نطق باز نیاید که اگر چنین بودی، شاید که از سیمیا و نیر نجات و طلسمات معدود شدی.

اما چون برخاست و به سخن درآمد، چنانکه در قصه او آمده است که احیاء سام بن نوح — علیه السّلام — کرد، و او شهادت به نبوت عیسی داد، و از کیفیت کشتی نوح و کمیت اهل کشتی خبردار ساخت، و باز به همان حال اول رجوع کرد. پس ناظران متحیر شدند در احیاء او که صفتی است از خصایص الهیه.

فأدى بعضهم [٢٠٧-ر] فيه إلى القول بالحلول، وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى، ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى

(۴۴) پا: چه ایشان شخصی.

(۴۵) قا: آنکه + آن.

(۴۲) س ۱۲ ی ۳۱.

(۴۳) قا: یعنی چنین.

بصورة بشرية^{۴۶} عیسی علیه السلام.

یعنی: مؤذی شد نظر بعضی از ناظران در وی، به اینکه قایل شدند به حلول، و گفتند: حق — سبحانه و تعالی — حلول کرده است در صورت عیسی و احیاء موتی می کند.

و بعضی گفتند: «ان المسيح هو الله». و چون ستر کردند الله را به صورت عیسویه که مقید است، لاجرم نسبت کرده شدند به کفر که معنی او ستر است.

فقال تعالی «لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم» فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كله لأنه لا يقولهم هو الله، ولا يقولهم ابن مريم.

پس حق — سبحانه و تعالی — فرمود: «کافر شدند کسانی که گفتند حق —

سبحانه و تعالی — مسیح بن مریم است»، زیرا که جمع کردند میان کفر — که ستر حق است به صورت عیسویه — و میان خطا — که حصر هویت حق است در کلمه عیسویه —.

و جمع کردن ایشان میان کفر و خطا به مجموع این قول است که «ان الله هو المسيح ابن مريم»^{۴۷}، نه به قول «هو الله» یا به قول «ابن مريم»؛ زیرا که قول ایشان — که «هو الله» گفتند — صادق است^{۴۸}، از این روی که هویت حق است که متعین شده است و ظاهر گشته به صورت عیسویه؛ چنانکه به صورت همه عالم ظاهر می شده است.

و قول ایشان که «المسيح ابن مريم» گفتند، نیز بی شک صادق است؛ چه او ابن مریم است بی هیچ اشتباه؛ لکن آنچه مستفاد است از مجموع کلام، صحیح نیست، زیرا که افاده حصر حق می کند در صورت عیسی، و این باطل است، از آنکه همه عالم، خواه غیب باشد و خواه شهادت، صورت اوست نه تنها عیسی. آری؛ بیت:

یاری دارم که جسم و جان صورت اوست چه جسم و چه جان، جمله جهان صورت اوست
هر صورت خوب و معنی پاکیزه کاندرا نظر تو آید، آن صورت اوست.

فعدلوا بالتضمن من الله من حيث إحياء الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية
بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك.

(۴۶) قا: شه.

(۴۷) س ۵ ی ۷۲.

(۴۸) پا: «که ان الله... است» نبود.

«من الله» متعلق است به «عدلوا». و «باء» «بالتضمین» به معنی «مع» است. یعنی عدول کردند از حق بسوی صورت^{۴۹} بشریه، با وجود آنکه حکم کردند که حق در ضمن آن صورت است، از آن روی که احیاء موتی کرد. پس گفتند: مسیح بن مریم است. و او ابن مریم است بی هیچ شبهه‌ای، چنانکه گفتند؛ اما حق را در ضمن آن صورت داشتند. و این قول است به حلول. [۲۰۷-پ]

۵

فتخیل السامع أنهم نسبوا الألوهية للصورة وجعلوها عين الصورة وما فعلوا، بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مریم، ففصلوا بين الصورة والحكم.

یعنی: تخیل کرد سامع که قایلان به حلول نسبت کردند الوهیت را به صورت عیسویه، و الوهیت را عین آن صورت داشتند. و حال چنین نیست بلکه ایشان هویت الهیه را هم از ابتدای حال داشتند در صورت بشریه، که عیسی راست و این صورت ابن مریم^{۵۰} [است].

۱۰

پس قایلان به حلول فصل کردند اولاً میان صورت و میان الهیت در حکم، أعنی در حکم کردن بر آن صورت که اله است و بر محکوم علیه که هویت آلهیه است.

لأنهم جعلوا الصورة عين الحكم.

۱۵

یعنی: فصل کردند در میان صورت و میان هویت الهیه ابتداءً، و در ثانی حال صورت را عین هویت داشتند در حمل.^{۵۱} چنانکه فرمودند: «إن الله هو المسيح ابن مریم»^{۵۲}.

و این چنین حمل اقتضا می کند که محمول عین موضوع باشد. پس سامع تخیل کرد که ایشان نسبت کردند الوهیت را به صورت عیسویه. پس هویت حصر کردند در این صورت، و این خطا است.

۲۰

كما كان جبريل في صورة البشر ولا نفخ، ثم نفخ، ففصل بين الصورة والنفخ وكان النفخ من الصورة، فقد كانت ولا نفخ.

یعنی: هویت الهیه بود، و صورت عیسویه موجود نی، و صورت عیسویه نیز بود

(۴۹) پا: بصورت.

(۵۰) پا: «و حال چنین نیست... ابن مریم» نبود.

(۵۱) پا: جمله.

(۵۲) س ۵ ی ۷۲.

و احیاء هنوز متحقق نی، چنانکه جبرئیل متمثل در صورت بشر بود و نفخ حاصل نی. بعد از آن نفخ کرد؛^{۵۳} لاجرم حاصل شد فصل در میان صورت و نفخ به اینکه صورت موجود بود و نفخ نی. پس اگر نفخ حاصل از صورت باشد؛
فما هو [النفخ] من حدها الذاتی.

پس نفخ از حدود ذاتیه صورت و از اجزای او نباشد، از برای تحقق صورت
پیش از وجود نفخ. و همچنین صورت عیسویه نیز از حدود ذاتیه^{۵۴} نیست مرهویت
الهیة را، از برای تحقق هویت نفس پیش از وجود این صورت. و احیاء نیز از ذاتیات صورت
عیسویه نیست از برای تحقق آن صورت با وجود عدم احیاء.

فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى ماهو؟ فمن ناظر فيه من حيث صورته
الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم؛ ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة
البشرية فينسبه لجبريل؛ ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى
فينسبه إلى الله بالروحانية، فيقول روح الله، أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه فتارة
يكون الحق فيه متوهماً - اسم مفعول - وتارة يكون الملك فيه متوهماً؛ وتارة
تكون البشرية الانسانية فيه متوهمة: فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه. فهو
كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله. [۲۰۸-ر]

پس از روی اختلاف نظر در شأن عیسی - علیه السلام - خلاف در میان
اهل ملل واقع شد؛ لاجرم بعضی نظر در وی از حیثیت صورت انسانی بشریه کردند، و
اورا ابن مریم خواندند.

و بعضی نظر در وی از روی صورت ممثله بشریه کردند، پس اورا نسبت به
جبرئیل کردند.^{۵۵}

و بعضی از حیثیت آنچه از او به ظهور آمد از احیاء موتی، نظر در وی^{۵۶}
انداختند، پس اورا نسبت به خدای کردند بروحیت، و روح الله گفتند. یعنی به وی
ظاهر شد حیات در هر که نفخ کرده شد. پس گاهی در وی حق متوهم می گردد و
گاهی ملک و گاهی بشر؛ لاجرم هر ناظری بر او نامی دیگر نهد، و هر مشاهدی

(۵۳) قا: بعد از نفخ کرد.

(۵۴) پا: «صورت و از اجزای... ذاتیه» نبود.

(۵۵) پا: «و بعضی... کردند» نبود.

(۵۶) پا: بروی.

بحسب مشاهدۀ خود از او نشانی دیگر دهد.
و گاهی او را کلمۀ اللہ گویند، و گاهی روح اللہ خوانند، و گاهی
عبد اللہ اش لقب نهند، و گاهی نیز در مخاطبۀ اش به عجز معترف آیند که؛ بیت:

صد مثل و نام و لقب گفتمت برتری از نام و لقب برتری

ولیس ذلک فی الصورة الحسیة لغیره، بل کل شخص منسوب إلى أیه الصوری لا
إلى النافع روحه فی الصورة البشریة.

۵

یعنی: نیست این خلاف و توهمات در صور حسیۀ غیر عیسی — علیه السّلام —
اگر چه نافع ارواح ایشان حق تعالی است یا ملک. پس هر شخصی منسوب به پدر
صوری خود است نه به نافع ارواح در صور ایشان؛ اگر چه احیاء و غیر این از خوارق
عادات واقع می گردد بر ایدی عباد اللہ از اولیاء و انبیاء — علیهم السّلام — احیاناً.

۱۰

و می شاید که مراد آن باشد^{۵۷} که مثل این نفخ مر غیر عیسی را — علیه السّلام —
— نیست تا در ایشان خلاف واقع شود، چنانکه در عیسی واقع شد. و تعلیلات آتیہ
ترجیح معنی ثانی می کند.

فإن الله إذا سَوَّى الجسم الانسانی كما قال تعالی «إِذَا سَوَّيْتَهُ» نفخ فیہ هو تعالی
من روحه.

۱۵

یعنی: چون حق — سبحانه و تعالی — تسویۀ جسم انسانی نمود، نفخ کرد در
وی كما قال: «إِذَا سَوَّيْتَهُ»^{۵۸} الآیة.

فنسب الروح فی کونه وعینه إلیه تعالی. و عیسی لیس کذلک، فإنه اندرجت تسویۀ
جسمه و صورته البشریة بالنفخ الروحی، و غیره كما ذکرناه لم یکن مثله.

تعلیل آن قول است که «ولیس ذلک فی الصّور الحسیة لغیره»؛ چه حضرت
حق چون تسویۀ جسم آدم کرد بعد از آن روح در وی [۲۰۸-پ] بدمید كما قال
تعالی: «إِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^{۵۹}.

۲۰

پس نفخ کرد روحی را که در وجود و عینش منسوب به حق است، و جمیع
اولاد آدم نیز چنین است، از آنکه تسویۀ ابدان ایشان پیش از نفخ ارواح است، و
تسویۀ جسم عیسی و صورت بشریۀ او همچنین نیست، و آن تسویۀ مندرج در نفخ

۲۵

(۵۷) قا: و می شاید آن باشد.

(۵۸) س ۳۸ ی ۷۲.

(۵۹) س ۳۸ ی ۷۲.

روحی بود به حیثیتی که آن نفخ متمیز نیست از اجزای جسم او که ماء محقق است از مریم، و ماء متوهم است از جبرئیل و روح منفوخ در صورت عیسویه؛ و متقدم نشد حصول جسم او بر روحش، پس تسویه جسم او پیش از نفخ نبود چنانکه غیر او راست. پس فرق حاصل باشد.

۵ فال موجودات کلها کلمات الله التي لا تنفد، فإنها عن «کن»، وکن کلمة الله. چون کلام شیخ - قدس الله سره - در عیسی بود علیه السلام، که کلمه ای است از کلمات حق - سبحانه و تعالی - صادره از قول «کُنْ»؛ اعقاب کرد به اینکه همه موجودات کلمات الله اند بی نهایت، صادر گشته از قول «کُنْ»، کما قال تعالی: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فيكون»^{۶۰}.

۱۰ و «کُنْ» نیز کلمه اوست، و اصل تکوین کلمات دیگر است. و فرق او و کلمات آخر آنست که کلمه «کُنْ» کلمه ای است قولیه صادره از اسم متکلم، و غیر او کلمه وجودیه است.^{۶۱}

و اطلاق کلمات بر غیر «کُنْ» مجاز است از قبیل اطلاق اسم مسبب بر سبب بدین اعتبار، اگر چه به اعتبار دیگر حقیقه است که کلمات قولیه و وجودیه عبارت است از تعینات واقعه بر نفس، از آنکه قولیه واقع است بر نفس انسانی، و وجودیه بر ۱۵ نفس رحمانی؛ چنانکه در صدر کتاب گذشت و نیز خواهد آمد.

فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها، أو تنزل هو تعالى إلى صورة من يقول «کن» فيكون قول کن حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها؟

۲۰ لام در «الكلمة» از برای عهد است و معهود کلمه «کُنْ»، و ضمیر «إليه» عاید به حق، و قول او که «فلا تعلم»^{۶۲} است، و «فيكون» جواب شرط مقدر است. و معنی آنست که نسبت کرده می شود کلمه «کُنْ» به حق - سبحانه و تعالی - بحسب آنچه حق بر وی است در مرتبه الهیتش؛ یا نسبت کرده می شود بدو - سبحانه و تعالی - بحسب تنزل حق بسوی مرتبه اکوان.

۲۵ پس اگر بحسب ما علیه الحق باشد در مقام الهیتش، معلوم کرده نمی شود

(۶۰) س ۳۶ ی ۸۲.

(۶۱) قأ: وجود است.

(۶۲) س ۳۲ ی ۱۷.

ماهیت کلمه «گُن»، از آنکه کلام او عین ذات اوست و ماهیت ذات او غیر معلوم مر بشر را.

و اگر بحسب تنزل حق باشد بسوی مرتبه اکوان، و اعتبار کرده شود نزول او بسوی صورت [۲۰۹-ر] قابله به «گُن»؛ پس قول «گُن» حقیقت آن صورت باشد که حق بسوی او نزول کرده است و در وی ظاهر شده و به تکلم به کلمه «گُن» احیاء اموات و خلق طیر نموده؛ چه هویت الهیه است که ظاهر می شود در این صورت، و اظهار بعضی صفات مختصه به مقام الهیت می کند نه غیر هویت.

فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد، وبعضهم إلى الطرف الآخر، وبعضهم يحارفي الأمر ولا يدري.

پس بعضی عارفان به طرف ۶۳ واحد رفتند که حق است متکلم و محیی و خالق، نه غیر او. و بعضی طرف آخر اختیار کردند که متکلم حق است و محیی و خالق عبد است به اذن حق. و بعضی متحیر گشتند در امر. چون عارفی که تمییز نمی کند در میان مراتب، و حقیقت قولین را می داند. پس متحیر می شود در نسبت؛ چه او می داند که احیاء از خصایص حق — سبحانه و تعالی — است و مشاهده می کند صدور آن را از عبد؛ لاجرم نه به خدای نسبت می تواند کردن و نه به عبد؛ از آنکه صاحب حیرت این امر را به ذوق در نمی یابد. ۶۴

وهذه مسألة لا يمكن أن تُعرف إلا ذوقاً كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ فكان عيسوى المشهد.

و این مسأله [ای] است که جز به ذوق معلوم نمی شود، چون مسأله بایزید — علیه الرحمة — و قتل و احیاء نمله، زیرا که مدرک ادراک نمی کند چیزی را مگر به آنچه از آن چیز در وی هست.

و هر که در او چیزی از قوت احیاء و خلق نباشد، قادر نگردد بر ادراک آن بطریق ذوق؛ چه تعریفات غیر از تصوّر نتیجه نمی دهد، و مجرد تصور در ادراک حقایق و وجدانش کافی نیست به تخصیص در کیفیات، که تحصیل آن جز به ذوق و وجدان نباشد. چنانکه ممکن نیست معرفت لذت و قاع مگر به ذوق.

و اگر کسی را ادراک احیاء به ذوق حاصل شود، هر آینه در یابد که نافخ

(۶۳) پا: بطریق.

(۶۴) قا: به ذوق نمی یابد.

اوست یا ربّ او.

ودر قول شیخ که می فرماید که: با یزید عیسوی المشهد بوده است، اشارت است بدان معنی که هر که را از اولیاء این مقام حاصل شود جز بواسطه روحانیت عیسی — علیه السّلام — نتواند بود.

۵ وأما الإحياء المعنوی بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة العليّة النورية التي قال الله فيها «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتاً فَأُحْيِينَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» فَكُلٌّ مِنْ أَحْيَاءٍ نَفْساً مَيِّتَةً بِحَيَاةٍ عِلْمِيَّةٍ فِي مَسْأَلَةٍ خَاصَّةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْعِلْمِ بِاللَّهِ، فَقَدْ أَحْيَاهُ بِهَا وَكَانَتْ لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ أَيْ بَيْنَ أَشْكَالِهِ فِي الصُّورَةِ.

اما احیاء معنوی به علم حیاتی است الهیّه ذاتیّه علیّه نوریه. و حیاتی را که به علم حاصل گردد از آن [۲۰۹-پ] جهت الهیّه ذاتیه خوانند که حقیقت علم عین ذات است، و همچنین حقیقت حیات نیز. پس علم و حیات در مرتبه احدیت یک چیز است و چون علم اشرف صفات الهیه است، زیرا که [چون] ظهور همه حقایق الهیه و کونیه بدو است به علوّ وصف کرد.

۱۰ و از آن روی که مظهر اشیاء است، نوریه اش خوانند؛ زیرا که نور آنست که ظاهر باشد به نفس خود، و مظهر بود مرغیر خود را.

۱۵ و در وصف کرد این حیات بدین صفات کمالیه، اشارت است بدان که حیات علمیه اشرف است از حیات حسیه؛ چه حیات علمیه حیات روح است و حیات حسیه حیات جسد؛ و روح اشرف است از جسد، پس حیات او نیز اشرف باشد، لیکن حسیه اوقع است در نفوس از علمیه؛ از برای آنکه حسیه مترتب است بر قدرت تامه، که آن نیز از خصایص الهیه است. و لهذا از روی اعزاز^{۶۵} و از روی وقع اعظم است.

۲۰ و چون علم را مراتب بود، اعظم از همه مراتب، علم باللّه است و اسماء و صفاتش، در ذکر علم باللّه را تخصیص کرد؛ اگر چه بحسب هر علمی حیاتی مناسب آن علم حاصل است.

و حق — سبحانه و تعالی — اولیای کمال را نصیبی کامل از حیات علمیه ارزانی داشته است تا بر نفوس مستعدّه اهل اعتقاد افاضد کنند، و به نور الهی دل مرده ایشان را زنده سازند تا به حکم «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتاً فَأُحْيِينَاهُ»^{۶۶} از موت جهل خلاص

(۶۵) قا: اعز.

(۶۶) س ۶ ی ۱۲۲.

گشته، به حیات نور علم زنده شده، به انتهاج مناہج حق و سلوک مسالک طالبان جناب مطلق اشتغال نموده، به سرائر و ضمائر خلق مطلع گردند، و ادراک بواطن استعدادات و خواطر و نیات ایشان کنند، و از ظواهر اعمال به بواطن احوال راه برند، و امثال و اشکال خویش را از روی صورت به سرچشمه معانی رسانند.

و شیخ — رحمة الله عليه — چون ذکر این معنی کرد که احیاء حسی و معنوی از حق است، بواسطه صورت انسانی؛ یا از عبد است به اذن حق و امر او، اعقاب بدین ابیات کرد:

فلولاه ولولانا لما كان الذی كانا

یعنی: اگر حق نبودی که منبع قوی قدر و معدن کمالات ظاهره در بشر است، و مفیض است به اسماء و صفات، انوار ساطعه را بر کائنات؛ و اگر اعیان ثابت نبودی در عدم، هر آینه حاصل نشدی در وجود آنچه حاصل شد، و ظاهر نگشتی در کون آنچه بظهور آمد.

و مراد از ضمیر «لولانا» تنها انسان نیست، بلکه اعیان همه عالم است.

یعنی: جمیل مطلق را چون مراد ظهور و اظهار است، آئینه مجلای اعیان ما [۲۱۰-ر] که از وجهی هم عین اوست در کار است و خواجه ما — قدس الله سره — در تحقیق این معنی می فرماید؛ بیت:

پیش از عقول و نه فلک و روز و روزگار^{۶۷} پیش از وجود آب و هوا و زمین و نار
روزی که روزگار نبود و نکرده بود بر تخته وجود قلم صورتی نگار
بودیم ذات حضرت حق را چو آینه اسرار مختلفی همه از ما شد آشکار
چون حضرت وجوب و غنا را علی الدوام در کار بود حضرت امکان و افتقار
پس هر دو حضرت اند مثال دو آینه در هریک از دو آینه اشکال بی شمار
زان روز تا بروز ابد هر چه نام یافت جز بر دو آینه نبود جمله را مدار
این نکته ایست مشکل و مغلق گمان مبر کز غیر کسب کرد کمالات کردگار
زیرا که عین یکدگرند این دو آینه عین و نه عین و غیر نه غیر اینت کار و بار
اینجاست عقل عامی نادان و اجنبی اینجاست وهم واله و مجنون و بیقرار
آغاز کرد قصه خوش بوالوفا و لیک بیگانه بود لاجرمش کرد اختصار

(۶۷) پا: پیش از عقول و از فلک و روزگار.

فَلِإِنَّا أَعْبُدُ حَقًّا وَإِنَّ اللَّهَ مَوْلَانَا

پس ما بندگان فرمان بردار اوئیم به قبول آنچه افاضه می کند بر ما و به اظهار صفات عینیّه او در ما، و عبودیت طالب ربوبیت^{۶۸} است پس رب و مولای ما که مولی نعم و مفیض صفات کمالیه است بر ما، حضرت الله است لاسواه.

و ذکر اسم الله کرد نه غیر او از اسماء؛ زیرا که اسم جامع جمیع اسماء اوست، و همه عالم مظاهر او.

وَإِنَّا عَيْنُهُ فَاعْلَمْ إِذَا مَا قُلْتَ إِنْسَانًا

و ما — اَعْنَى اَعْيَانِ عَالَمٍ — عَيْنِ حَقِّ اسْتِ، از آنکه اسماء اوست، و اسماء از وجهی عین مسمّی است که آن وجه احدیت است.

و معنی «إِذَا مَا قُلْتَ إِنْسَانًا» آنست که اگر عالم از حیثیت احدیت جمعش تسمیه کنی به انسان کبیر، ما عین اوئیم. یا اگر گوئی که اوست ظاهر شده به صورت انسان کامل، پس مسمّی باشد به انسان، کما قال؛ بیت:

سَبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتِيهِ سَرَّ سَنَا لَاهُوتِهِ الشَّاقِبِ

ثُمَّ بَدَأَ فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْآكِلِ وَالشَّارِبِ

چه ما را در حقیقت انسانیه اشتراک است با کامل. و بر این تقدیر «إِنَّا» از لسان افراد انسان باشد نه عالم.

فَلَا تُخْجَبُ بِإِنْسَانٍ فَقَدْ أَعْطَاكَ بَرَهَانًا

«فَلَا تُخْجَبُ» بر صیغه مبنی للمفعول؛ یعنی: هیچ احدی ترا محجوب نسازد به اینکه تو مسمّی به انسانی، و حق مسمّی به الله.

و بر صیغه مبنی للفاعل؛ یعنی: تو محجوب مساز [۲۱۰-پ] نفس خود را به اینکه گوئی: تو مسمّی به انسانی و حق مسمّی به الله؛ زیرا که حق — سبحانه و تعالی — ترا برهان ذوقی عطا داده است مگر به اعتبار حقیقت عین اوئی، و به اعتبار تعیین و تقیید غیر او.

و برهان نقلی نیز در این معنی واضح است کما قال: «كنت سمعه وبصره»

الحديث، وقال «هو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم»^{۶۹}، و غیر این از اخبار وارد شده در این معنی. بیت:

(۶۸) ق: رویت.

(۶۹) ص ۵۷ ی ۳.

دلا گر بگسلی قید دو توئی یقین گردد ترا کوتو، تو اوئی
تا ظن^{۷۰} نبری که هست این رشته دوتو * یک توست خود اصل و فرع بنگرتونکو^{۷۱}
این اوست همه ولیک پیداست به من شک نیست که این جمله منم لیک بدو
فکن حقاً وکن خلقاً تکن بالله رحمانا

۵ پس حق باش به اعتبار روح خود، و خلق باش به اعتبار جسد خویش. یا حق باش به اعتبار حقیقت خویش که جامع جمیع حقایق الهیه و کونیه است، و خلق باش به اعتبار تعین و تقید خود و به اعتبار مظهر صفات الهیه بودن، تا بحق حق عام الرحمة باشی بر عالم؛ زیرا که بواسطه کمالات الهیه بظهور در دنیا و آخرت و در علم و عین [برسی].

۱۰ پس بدین اعتبار عین اسم رحمن باشی که مشتمل است بر اسماء حسنی. و می گوید:

و غد خلقه منه تکن رَوْحاً وریحاناً
در بعضی فصوص گذشته گذشت که حق غذای خلق است از حیثیت وجود و بقای ایشان و جمیع کمالات؛ چه حق است که مخفی است در صورت خلق، چون اختفای غذا^{۷۲} در صورت مغتدی، و بقای خلق به حق است چون بقای مغتدی به غذا. ۱۵
و تو غذای حقی از روی اظهار احکام اسماء و صفاتش؛ چه ظهور اسماء الهیه و بقای او به خلق است؛ و اگر خلق نبودی اسماء و صفات ظهور نیافتی. پس تو خلیفه حقی بطریق خلافت، عالم را غذا ده از حق به اسماء و صفاتش، تا رحمت عالمین باشی، و رَوْح و راحت همه گردی؛ لاجرم مستریح گردد از انفاس تو ارواح، و اشتمام کند از شمایم شمایل تو اشباح. پس ریحان عالم باشی به رَوْح، و راحت اکوان گردی به عین، و امن خلق گردی به وجود؛ از آنکه دنیا و آخرت نمی گردد مادام که تو در وی باشی. قال الله تعالی: «وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون»^{۷۳}. و خطاب نبی راست — علیه السلام — و وارثان او را نیز نصیبی از این نصاب کامل هست، چنانچه می فرماید که:

فأعطیناه ما یبدو به فینا وأعطانا
یعنی: [۲۱۱-ر] عطا دادیم به حق، آنچه را حق در ما بدان ظاهر می شد از ۲۵

(۷۰) ق: گرظن. (۷۲) ق: اختفا غذا.

(۷۱) ق: بنگرتونکو. (۷۳) س ۸ ی ۳۳

حیات و علم و قدرت، و غیر این از صفات کمالیه، به اینکه بازگشتیم بسوی او، و فانی شدیم در وی ذاتاً و صفهً و فعلاً. و بر موجب حکم الهی که می فرماید: «ان الله يأمرکم ان تودّوا الأمانات إلى أهلها»^{۷۴}، این صفات کمالیه به صاحب حقیقی کمالات سپردیم. و حق نیز عطا داد ما را آنچه را از احوال اعیان ما دانست از امکان و حدوث و فقر و عجز، بل هر چه را استعدادات ما از او طلب کرد از صفات کمال و نقصان، آن را به ما عطا داد به ایجاد و اظهارش در وجود خارجی.

فصار الأمر مقسوماً بلیاه وایانا

پس امر وجودی منقسم شد به آنچه ما از احوال خویش که بر آن بودیم پیش از وجود خارجی به عرض اورسانیدیم، و به آنچه حق عطا داد ما را از وجود و کمالات لازمه او بر موجب اقتضای اعیان ما.

فأحياه الذی بدری بقلبی حین أحيانا

پس زنده ساخت دل مرا^{۷۵} به حیات علمیه، آنکه مطلع بود بر وی و بر استعدادش در ازل، و در حینی [که] ارواح و قلوب ما را به جناب ذاتیه احیاء گردانید،

فکنا فيه أکوانا وأعیاناً وأمانا

و حالانکه ما در غیب حق و علمش اعیان ثابته بودیم، و در عالم ارواح اکوان موجوده مبدعه، و در هنگام نزول به غیوب سماوات و ارض و مرور به منازل معادن و نباتات و حیوانات، تا حین وصول بدین صورت انسانیه زمانها و روزگارا در غیب گذرانیدیم تا در این دیار بدین نشأت ظاهر گشتیم. بیت:

۲۰	ما همه بودیم در اعیان عیان	آن زمان که نه زمین بود و زمان
	اندران حالت که نی ما بود و من	بود غیب علم حق ما را وطن
	از پی اظهار حق بی هیچ ریب	پس برون کردیم سر از جیب غیب
	عالم ارواح را دادیم زین	اندرین رحلت که بُد بی کیف و این
	نی ملک بود آن زمان و نی فلک	چون به ما می گفت حق الأمرلک
۲۵	جان اشباح ملایک ما شدیم	چون یکی منزل فروتر آمدیم
	عرش و کرسی و فلکها را نظام	بعد از آن دادیم از انعام عام

(۷۴) س ۴ ی ۵۸.

(۷۵) پا: مارا.

از قدوم ما عناصر نام یافت وین زمین اندر وسط آرام یافت
 پس معادن رابه لعل آراستیم چون نباتات از زمین برخاستیم
 چون دل از حیوان بکل پرداختیم سوی انسانی عَلم افرختیم
 کاروان غیب چون آمد بعین کار اظهار حقایق یافت زین
 در سفرها و اندرین گفت و شنود مای ما در او یی او محبوب بود

۵

والعاقِلُ یکفیه الإشارة «این خود از حد اشارت درگذشت».

چون شیخ — قدس الله سره — دایمی بودن ما را در علم حق و در مراتب غیوب و شهادتش به ذکر آنچه متعلق است به جانب حق، اشتغال نمود و گفت:

ولیس بدائم فینا ولیکن ذاک أحياناً

یعنی: حق بحسب ظهور و تجلی دایم نیست در ما، ولیکن احياناً قلوب ما را بحسب استعداد شرف تجلی دست می دهد که مستلزم حصول و شهود و باعث علم حقیقی و موجب حیات روحانیه باشد، و بدان تجلی حق — سبحانه و تعالی — سمع و بصر عبد و سایر جوارحش گردد و عبد نیز متحقق به سمع و بصر و سایر صفات حق شود. و این مقام جز به سلوک دست ندهد؛ لاجرم، بیت:

۱۰

در راه چنان رو که دوئی برخیزد گر هست دوئی به رهروی برخیزد
 تو او نشوی ولی اگر جهد کنی جایی برسی کز تو تویی برخیزد

۱۵

ومما يدل على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري هو أن الحق وصف نفسه بالنفس الرحمانی ولابد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة. وقد عرفت أن النفس في المتنفس ما يستلزمه. فلذلك قيل النفس الإلهی صور العالم. فلولها كالجواهر الهيولانی، وليس إلا عين الطبيعة.

۲۰

در این کلام توکید آن معنی است که بتقریر پیوست که روح الامین نفخ کرد روح عیسوی را با صورت بشر عنصری معاً، نه آنکه صورت مساواة قبل النفخ بوده باشد، و بعد از آن نفخ متحقق گشته، چنانچه غیر او از آدم و اولادش [را] حال بر این نهج بود. و هر آینه پیش از این دانسته ای که ^{۷۶} نفس رحمانی تجلی وجودی است بر نهجی که متعین گردد، و اعیان ما را افاضه وجود کند، خواه ارواح باشد و خواه اجسام؛ و او عین جوهر قابل است مرصوب روحانیه و جسمانیه را.

۲۵

و چاره نیست هر ملزومی را که استلزام چیزی کند، از آنکه مستلزم باشد توابع آن چیز را نیز از برای عدم انفکاک لازم از ملزومش.

و نیز دانسته [ای] که نفس در متّفسّ انسانى چه چیز را مستلزم است. اُعنَى دانسته‌ای که مستلزم ازاله [۲۱۲-ر] بر کرب است و وجدان راحت و ظهور کلمات و کمالات نطقیه و غیر این؛ لاجرم وصف کردن حق — سبحانه و تعالی — نفس خود را ۵ به نفس، مستلزم وصف است نفس خود را به جمیع لوازم نفس.

و این نفس که اصل این همه لوازم است بحقیقت جز عین طبیعت نیست که حصول فعل و انفعال در فواعل و قوابل و آنچه بر این دو مترتب باشد جز بدو نیست؛ زیرا که طبیعت چون صورت نوعیه است مر نفس را، پس او اوّل تعینى است^{۷۷} که عارض بر نفس، و بواسطه او حرف از مخارج متعین می‌گردد. ۱۰

پس طبیعت نزد ایشان عبارت است از معنی روحانی که ساری است در جمیع موجودات، خواه عقول باشد و خواه نفوس مجرد و غیر مجرد و خواه اجسام. اگر چه نزد اهل نظر طبیعت عبارت است از قوتی ساریه در اجسام که به این قوت واصل می‌شود جسم به کمال طبیعی.

پس آنچه نزد اهل نظر است، نوعی است از این طبیعت کلیّه. و در حقیقت ۱۵ نسبت طبیعت کلیّه به نفس رحمانی بعینها نسبت صورت نوعیه جسم کلی است به جسم؛ زیرا که جسم نوعی است از انواع جوهر. پس چاره نیست از صورت نوعیه و صورت روحانیه که مقوم او باشد و امتداد مطلقى که صورت جسمیه مستفاد است از مقومه.

پس از برای لزوم این استلزام مر طبیعت کلیّه را قبول کرد نفس الهی صور ۲۰ موجودات روحانیه و جسمانیه را، چنانکه قبول می‌کند نفس صور حروف و کلمات را بواسطه صوت؛ لاجرم نفس مرصور عالم را چون هیولی است^{۷۸} مر اجسام را، زیرا که اجسام فایضه است بر آن جوهر، و متعینه در وی.

پس نیست آنچه نفس رحمانی مستلزم اوست مگر عین طبیعت کلیّه و صور ۲۵ فایضه بر وی. پس عناصر نیز صورتی است از صور طبیعیه؛ چنانکه مذکور خواهد شد.

(۷۷) پا: «است» نبود.

(۷۸) قا: هیولای.

لاجرم نفخ روح الأمين نفس رحمانی را در مریم متضمن باشد صورت روحانیه و صورت عنصریه عیسی را — علیه السّلام — وهو المطلوب.

فالعناصر صورة من صور الطبيعة. وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة.

یعنی صور نوعیه که عناصر راست، روحانیه یا جسمانیه، صوری است فایضه بر طبیعت کلیّه. و صوری که بالاتر از عناصر اربعه است چون صور سماوات سبع، و آنچه از او متولد است از صور ملائکه [۲۱۲-پ] سماویه آن نیز از صور طبیعیّه است.

پس ضمیر «عنها» راجع باشد به لفظ «ما» و تأنیث به اعتبار باشد که در معنی اوست که آن صور سماوات و صور ملائکه متولّد از سماوات اند.

و جایز است که راجع باشد به عناصر، و معنی بر این تقدیر آن باشد که صوری که^{۷۹} فوق عناصر است که سماوات است و بالاتر از آنچه متولد می شود از عناصر، به وجود سماوات که آن صور ملائکه سماویه است آن نیز از صور طبیعیّه است.

و چون سماوات و آنچه از او متولد است عنصریه است، و آنچه بالاتر از اینهاست از صور عرش و کرسی و ملائکه، که در وی است، طبیعیّه است نه عنصریه؛ شیخ فرمود:

وهی الأرواح العلویة التي فوق السموات السبع.

پس ضمیر راجع به صوری [است] که بالاتر از سماوات و عناصر است^{۸۰} که از او تعبیر کرده شد به مافوق العناصر و ما تولد عنها من صور الطبیعیة؛ پس معنی آن باشد که صوری که فوق السماوات است آن صور ارواح است. یعنی ملائکه علویه که عرش و کرسی راست و آنچه بالاتر از اوست از عقول و نفوس مجرّده.

و سماوات را از آن جهت داخل در عناصر داشت که متولد است از او، چنانکه در حدیث آمده است که سماوات مخلوق از دخان ارض است. و قال تعالی: «ثم استوی إلى السماء وهی دخان»^{۸۱}، ولهذا شیخ — قدس الله سره — فرمود:

وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهی عنصریة، فإنها من دخان العناصر المتولد عنها.

(۷۹) قا: صور که.

(۸۰) قا: «است» نبود.

(۸۱) س ۴۱ ی ۱۱.

یعنی: ارواح سماوات که عبارت است از نفوس منطبعة، که مدبّره اشیاء است، عنصریه است نه عقول و نفوس مجرّده که آن از صور طبیعیّه نوریّه است نه عنصریه.

و بر این رفته اند حکماء اسلامیّه و محققان از اصحاب ذوق و شهود و جمعی کثیر از حکماء اشراقیین.

۵

وما تَكُونُ عن كل سماء من الملائكة فهو منها.

یعنی: آنچه متکون می شود از جنس هر سماء و ماده او از ملایکه، آن از عناصر است.

و مراد از ملایکه اینجا تنها نفوس منطبعة سماء است، از آنکه هر سماء را نفس منطبعة و ملایکه نیز هست که از ماده آن سماء آفریده شده که نزدیک است که عدد ایشان بیرون از حد احصاء باشد، چنانکه شیخ در باب ثالث عشر از «فتوحات» می فرماید: «ثم خلق في جوف الكرسي افلاكا فلکاً في جوف فلک وخلق في جوف كل فلک عالماً منه يعمرونه سماهم ملائكة یعنی رسلاً».

فهم عنصریون ومن فوقهم طبیعیون.

یعنی: ملایکه سماویه عنصری اند، و آنکه بالاتر از ایشان است از ملایکه، عرش و کرسی و نفوس ناطقه و منطبعة و عقول مجرّده همه طبیعی اند.

شیخ - قدس الله سره - هم در باب ثالث عشر از «فتوحات» آورده است که: اول جسمی که حق - سبحانه و تعالی - آفرید، اجسام ارواح ملایکه مهیمه است که ایشان متحیر در جلال حق اند، و عقل اول و نفس کلیّه نیز از ایشان است، و به ایشان [۲۱۳-ر] منتهی می شود اجسام نوریّه مخلوقه از نور جلال. و از این ملایکه هیچ ملکی بواسطه دیگری به وجود نیامده است مگر که نفس کلیّه از عقل، و هر ملکی که بعد از ایشان آفریده شده است، داخل است در تحت حکم طبیعت. و ایشان از جنس افلاک خوداند و از او آفریده شده.

و اینجا مراد از طبیعت، طبیعت عنصریه است، و مراد از جسم نوری، جسم طبیعی غیر عنصری.

۲۵

ولهذا وصفهم الله بالاختصاص - أعنى الملائكة الأعلى - لأن الطبيعة متقابلة.

یعنی: از برای آنکه ملایکه که بالاتر از سماوات اند و مستی به ملائکه اعلی، طبیعیّه اند، حق - سبحانه و تعالی - ایشان را به اختصاص وصف کرد، زیرا که طبیعت

متقابله است؛ چه طبیعت محل ولایت اسماء و مظهر احکام اوست.
و اسماء الهیه متقابله اند از آنکه «رحیم» مقابل «منتقم» است، و «قهار» و «معز» مقابل «مذل»، و جمیع اسماء نیز همچنین است. و چون صفات متقابله که در مرتبه الهیه است، تقابل او ظاهر نمی شود مگر در مظاهر موجوده اش در خارج، و ماده وجود خارجی که موجودات بدو متعین شوند، نفس رحمانی است، می گوید:

۵

والتقابل الذى فى الأسماء الإلهية التى هى النسب، إنما أعطاه النفس.

یعنی: تقابلی که میان اسماء الهیه است نفس بواسطه قابلیت خویش اظهار آن تقابل می کند، نه آنکه تقابل غیر حاصل بود در اسماء، و بعد از آن بحصول پیوند؛ زیرا که تعینات اسمائیه در حضرت الهیه و علمیه اقتضا می کند تقابل را؛ چه اگر تقابل ایشان در باطن نبودی، در ظاهر هم نبودی؛ از آنکه ظاهر صورت باطن است. و وجود خارجی اخراج می کند چیزی را که در باطن است به ظاهر.

۱۰

شیخ عبدالله انصاری — قدس الله سره — می گوید: «دود از آتش و گرد از باد آن نشان ندهد که ظاهر از باطن و شاگرد از استاد»^{۸۲}.

و مجتمع بودن اعیان سواد و بیاض و حرارت و برودت در ذهن مانع تقابل ایشان نیست، چنانکه اجتماع نقیضین در ذهن مانع تقابل نقیضین نیست؛ لاجرم آن قول مدفوع باشد که در این مقام گفته اند که: تقابل در اسماء وقتی ظاهر می شود که اسماء به مظاهر و صور خارجی موجود شود؛ چه اسماء اشیاء عدمی و معانی علمی است، و میان معانی علمی تقابل نیست^{۸۳} از آنکه معانی حرارت و برودت و سواد و بیاض در عقل مجتمع می شوند. [۲۱۳-پ]

۱۵

و میان این معانی در عقل هیچ تقابل نیست، و تقابل وقتی ظاهر است^{۸۴} که این معانی به صور حسیه در عالم شهادت متحقق شوند، و شاید که این قایل تقویت سخن خویش بدین [ابیات] فارسی مولوی نیز بکند؛ بیت:

۲۰

آن خانه که صدفبار در او مائده خوردیم
برگرد و حوالی گه آن خانه بگردیم
مائیم و حوالی گه آن خانه دولت
ما نعمت آن خانه فراموش نکردیم
آنجا همه مستی است برون جمله خمراست
آنجا همه لطفیم و دگر جا همه دریم

۲۵

(۸۲) پا: شاگردان را استاد.

(۸۳) پا: «لاجرم آن قول... نیست» نبود.

(۸۴) پا: حاصل است.

آنجا طرب انگیزتر از باده لعلیم و اینجا بدورخ زردتر از شیشه زردیم
 آنجا همه آمیخته چون شکر و شیریم و اینجا همه آویخته در جنگ و نبردیم
 الی آخره. و در مثنوی نیز حضرت مولوی می گوید؛ بیت:

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد

چون به بی رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی ۵

و ظاهراً این دور باعی خواجه نیز - قدس سره - در این معنی استشهاد را می شاید:

بیرون زجهات ست جهانست عجب کورا نتوان شرح و بیان کرد به لب

اسباب و مسببات از آنجاست ولیک آنجا نه مسببی بینی نه سبب

•

این نکته ز اندیشه ما بیرون است کاینجا همه را، زعجز، دل پر خون است ۱۰
 این مختلغات جمله از یک اصل است وین جمله چگونه ها از آن بیچون است

اما در تقویت قول اوّل که مختار قیصری است بر قول مدفوع که قول شیخ
 کمال الدین عبدالرزاق کاشانی است، خواجه ما - قدس سره - در «نثر الجواهر»
 می گوید: «اگر مراد از اجتماع سواد و بیاض در عقل، حصول این هر دو باشد در عقل،
 پس نتوان گفتن که این هر دو در خارج مجتمع نمی شوند، از برای آنکه، چنانکه در ۱۵
 عقل حاصل می شوند در خارج نیز حاصل می شوند.

و اگر مراد از اجتماع ایشان در عقل است که سواد و بیاض را در یک محل
 تصور می توان کرد، چنانکه مثلاً یک جسم را هم اسود و هم ابیض کرده شود، این
 ممنوع است.

پس شاید گفت که: اسماء متقابل نیستند مگر در صوری که متحقق می شوند ۲۰
 بدان صور که اگر وجودات اسماء در صور نبودی، متقابل نبودندی».

ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغنى عن العالمين؟

یعنی: نمی بینی ذات الهیه را که چون از روی مرتبه احدیت از حکم تقابل
 خارج است، چگونه غنی بودن از عالمین وصف او آمد. و در صدر کتاب گذشت که
 ذات الهیه از روی احدیتش موصوف است به غنی عن العالمین، و از حیثیت الهیت و ۲۵
 اتصاف به اسماء موصوف به ناگزیر بودن عالم، کما قال «فالكل مفتقر ما الكل
 مستغن». و این نیز دلیل است که تقابل در حضرت اسمائیه حاصل است.

فلهذا أخرج العالم على صورة من أوجد هم، وليس إلا النفس الإلهی.

یعنی: از برای همین معنی که اسماء، بعضی مریضی را متقابل بود، عالم نیز بر نهجی ظاهر شد که بعضی را با بعضی تقابل هست. پس او موجود است بر صورت موجد خود، و آن موجد نیست مگر نفس الهی.

و چون واسطه ایجاد است، و وصف موجد است؛ لاجرم نفس الهی را موجد گفتن، از قبیل وصف الشیء به وصف صاحبه باشد، چون اسلوب حکیم و کتاب کریم، و چون اسم اعظم گفتن مرسل ما را صلی الله علیه وسلم؛ و حالانکه اسم اعظم صاحب رسول است و رسول مظهر آن اسم.

فیما فیہ من الحرارة علا، وبما فیہ من البرودة والرطوبة سفل، وبما فیہ من الیوسة ثبت ولم یترزل. فالرسوب للبرودة والرطوبة. ألا ترى الطیب إذا أراد سقی دواء لأحد یظر فی قارورة مائه، فإذا رآه راسباً علم أن النضج قد کمل فیسقیه الدواء لیسرع فی النجج. وانما یرسب لرطوبته وبرودته الطبیعیة.

ضمیر «فیہ» راجع است به «نفس». یعنی: بواسطه آنچه از کیفیات متقابل متضاده در نفس هست بعضی اعیان اقتضای علو کرد به سبب اقتضاء اسمی که حاکم است بروی. چون عین آتش و هوا، و ملایکه ای که در آتش و هوا اند.

و بعضی اقتضای سفول کرد از برای طلب کردن رب او مرکز را در وجود، چون خاک و حاصل شدن رسوب. یعنی سفول در ماء مستشهد^{۸۵} از برای اشتمال آن آب است بر ارکان اربعه.

پس اجزاء صغار اربعه هر گاه به تیک قاروره رسوب کند، طیب داند که اخلاط بدنیه را استعداد انفصال حاصل شده است و قابل قبول اندفاع گشته.

و مراد از نضج اینست، لاجرم به رطوبت سیلان حاصل می شود و به برودت نزول؛ چه از شأن برودت تکثف است؛ لاجرم بعد از حصول نضج طبیعت دفع می کند آنچه را زیاده بر حاجت است [۲۱۴-پ] و امساک می کند آنچه را محتاج الیه است.

و معرفت مباحث نفیسه نفسیه مستلزم بعضی مسایل حکمیه است، چون استحالت خلأ وجود به هیولی، و امکان تبدل صور سماویه، و بودن انفاس غیر متناهی. اما شروع در این مسایل و تحقیق آن موکول بدین مقام نیست.

ثم إن هذا الشخص الانساني عَجَنَ طينته يديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يميناً فلا خفاء بما بينهما من الفرقان، ولولم يكن إلا كونهما اثنين أعنى يدین.

چون تخمیر طینت انسانی به موجب قول ربّانی که «خمرت طینة آدم بیدی أربعین صباحاً» به یدین بود که عبارت است از صفات جمالیّه و جلالیّه؛ لاجرم تقابل در یدین نیز متحقّق است، چنانکه در طبیعت و اسماء الهیه بیان تقابل کرده شد. و آنچه در احادیث آمده است که «كلتا يديه يمين»^{۸۶} ایماء است بدین معنی که غضب و قهر حق نیز مشتمل است بر یمین و برکت، و رحمانی است و موصل به کمال، و متساوی در قدرت و قوت. و تأثیر و فرقان در یدین به اقتضای هر یکی است از این دو صفتی را که مقابل مقتضای دیگری است. و اقل مراتب فرقان بینهما مغایرت تعین هر یکی است مر دیگری را. و بدین اعتبار صیغه تشبیه که «یدین» است، اطلاق کرده شد.

لأنه لا يؤثر في الطبيعة إلا ما يناسبها وهي متقابلة. فجاء باليدین. یعنی: از این جهت که تأثیر نمی کند در طبیعت، مگر آنچه با او مناسبت داشته باشد، ذکر «یدین» کرد تا تشبیه باشد برآنکه مناسبت در میان علت و معلولش ثابت است.

پس اگر معلول از روی قابلیت مقتضی تقابل باشد، علت نیز از روی فاعلیت تقابل را مقتضی است؛ لاجرم چنانکه در فاعل جمال و جلال و قهر و لطف و غضب و رضا متقابل اند در قابل نیز، که طبیعت است حرارت و برودت و رطوبت و یبوست، تقابل متحقّق است.

ولما أوجده باليدین سماه بشراً للمباشرة اللاتقة بذلك الجناب باليدین المضافین إليه.

یعنی: چون ایجاد شخص انسانی به یدین بود، او را تسمیه کرد به بشر، آنجا که گفت: «إني خالق بشراً من طين»^{۸۷}. و این تسمیه از برای مباشرت حق است به یدین در خلق او، کما یقال: «يسمى الخمر خمراً لتخميرة للعقل».

و چون وهم آن بود که محجوب از یدین عضو خاص تصور کند و از مباشرت،

(۸۶) پا: من.

(۸۷) س ۳۸ ی ۷۱.

مباشرت^{۸۸} حسیّه فرمود به مباشرتی که لایق جناب قدس باشد به یدین، که اضافتش بدان حضرت مقدّسه ممکن بود؛ لاجرم مراد از یدین صفت [۲۱۵-ر] جمال و جلال است.

و مراد از مباشرت لائقه برآن جناب اقتضای عنایت ذاتیه و مشیت اصلیه و محبت ازلیّه اوست اظهار موجودی را که جامع باشد صفات متقابله را، و محلی بود لآلی سلطنت اسماء متعالیه را، چنانکه در صدر کتاب اشارت بدان لاحق شد.

وجعل ذلک من عنایت بهذا النوع الانسانی فقال لمن أبی عن السجود له «ممنوع
أن تسجد لما خلقت بیدی استکبرت» علی من هو مثلك - یعنی عنصریاً - أم
كنت من العالمین» عن العنصر ولست كذلك. و یعنی بالعالمین من علا بذاته عن
أن یکون فی نشأته النوریة عنصریاً وإن کان طبعیاً.

و حضرت سبحانی مباشرت بالیدین را در خلقت شخص انسانی^{۸۹} از کمال عنایت معدود داشته، آن را ربقه انقیاد از ربقه عناد بیرون آورد و سر به سجده نهاد. «ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی استکبرت»^{۹۰}؛ خویش را بزرگتر پنداشتی از آنکه مثل تست در عنصریت، یا تو از آنهایی که از عنصر عالی تراند، و این چنین نیست که تو از عالین باشی که نشأت نوریّه تو عنصریه نباشد، بلکه طبعی صرف بود. و مراد از «عالمین» ملایکه مهیموناند که در انوار جمال ذات حیراناند، و چهره از تجلیات جمالیّه برافروخته اند، و وجه خلقت خویش در سبحات وجه حق سوخته، و ایشان کربوبیاناند و ملایکه مقربین، که جبرئیل و میکائیل نیز داخل در طبقه ایشاناند.

فما قُضِلَ الإنسانُ غیره من الأنواع العنصریة إلا بکونه بشراً من طین؛ فهو أفضل نوع من کل ما خلق من العناصر من غیر مباشرة.

یعنی: فضل نیافت انسان بر غیر خود از موجودات، مگر به آنکه حق در خلق او مباشرت به یدین کرده است، تا جمع کند در وی صفات متقابله را، و مباشرت غیر او به ید واحد کرده بی واسطه، چون صف اول؛ یا بواسطه، چون صفوفی که بعد از اوست.

(۸۸) پا: «مباشرت» نبود.

(۸۹) پا: در خلقت انسانی.

(۹۰) س ۳۸ ی ۷۵.

والإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية، والملائكة العالون خير من هذا النوع الانساني بالنص الالهي.

پس انسان در رتبه عالي تر است از ملايکه ارضيه و سماويه، و آن ملايکه که معبراند به عالين، بهتراند از نوع انساني به نص الهي، و هو قوله تعالى: «أم كنت من العالين»^{۹۱}.

و شيخ در «فتوحات» آورده است که: رسول را - صلى الله عليه وسلم - دیدم، و سؤال کردم که انسان افضل [۲۱۵-پ] است يا ملايکه؟

رسول - عليه السلام - گفت: ^{۹۲} ندانسته‌ای که حق - سبحانه و تعالی - می گوید: هر که مرا در نفس خود ذکر کند، من نیز او را در نفس خویش ذکر کنم؛ و هر که مرا در ملائکه^{۹۳} ذکر کند من در میان جمعی، بهتر از آن او را ذکر کنم. ^{۱۰} شيخ می گوید: بدین جواب فرج کردم و دریافتم که آن ملائکه خیر ملايکه عالون است. و این خیریت بحسب عموم افراد است نه بحسب خصوص.

و تحقیق در این مقام آنست که هر موجودی را از موجودات وجهی است خاص، بسوی رب خود، که غیری در آن وجه مشارک او نیست. و انسان جامع جمیع این وجوه است؛ چه او جامع جمیع حقایق کونیه و الهیه است؛ چنانکه نزد همه محققان مقرر است.

پس انسان از حیثیت حقیقیه بهتر است از جمیع موجودات، و لهذا خلافت بر همه مکونات او راست. و از حیثیت خلقت نیز انسان کامل و افراد و اقطاب از جمیع موجودات بهتر است از برای ظهور حق در ایشان، به جمیع کمالات و صفاتش، و غیر ایشان از اناسی در نصف اعلی واقع شده‌اند از دایره حقیقت انسان، اُغنی در طرف ^{۲۰} کمال، یا در نصف اسفل که طرف نقصان است واقع شده‌اند.

طایفه اول بهتر است از همه ملايکه ارضيه و سماويه، از برای تسبیح و تقدیس ایشان حق را به اکثر السنه موجودات، بل به کلش. و این طایفه متوسطین اند در کمال از متوجهین به حضرت ذوالجلال.

و طایفه دوم که در نصف اسفل واقع اند،^{۹۴} مرتبه ایشان ادنی است از ملايکه ^{۲۵}

(۹۳) پا: ملائکه.

(۹۴) پا: در نصف واقع اند.

(۹۱) س ۳۸ ی ۷۵.

(۹۲) پا: فرمود.

سماوی نه ارضی، مگر آنکه از انسان در اسفل سافلین واقع شده باشد، که او^{۹۵} از همه حیوانات بدتر است و در رتبه از هر شیطانی ادنی. و این بیانی است بر طریق اجمال، والله اعلم بمراتب اهل الکمال.

فمن أراد أن يعرف النفس الالهی فليعرف العالم.

پس هر که خواهد که نفس الهی را بشناسد، باید که عالم را بشناسد، از آنکه صورت نفس الهی است.

پس هر گاه که عالم را بحقیقتش بشناسی، نفس الهی و نفس خود را نیز بشناسی.

فإنه من عرف نفسه فقد عرف ربه.

پس هر که نفس خود را بشناسد، رب خود را تواند شناخت، از آنکه نفس او صورت و مظهر رب اوست. پس هر که نفس خود را به معرفت تامه دریابد، رب خود را تواند شناخت. [۲۱۶-ر]

الذى ظهر فيه: أى العالم ظهر فى نفس الرحمن الذى نفس الله به عن الأسماء
الالهية مانجده من عدم ظهور آثارها. فامتّن على نفسه بما أوجده فى نفسه.

«الذى ظهر» صفت عالم است، اگر چه صالح است که صفت «رب» باشد، و از برای دفع این احتمال تفسیر کرد که یعنی: عالم ظاهر شد در نفس رحمان. پس حدیث «من عرف نفسه» اعتراض باشد در میان صفت و موصوف، و دلیل حکم بود.

و حاصل معنی آنکه: اعیان عالم است که ظاهر می شود بر نفس رحمانی، و به ظهور او تنفس از کرب، که حق در نفس خویش می یافت، حاصل می گردد؛ چه اسماء که نسب است، طالب ظهور و احکام خویش است، و اعیان ثابتة نیز طالب کمالات خود.

پس کربی که در نفس رحمان بود، به ظهور اعیان و ظهور آثار حق زایل می گردد؛ لاجرم حق — سبحانه و تعالی — به اظهار صور اعیان موجودات در نفس خویش، منت نهاد بر نفس خود.

و چون تنفیس حق را از روی اسماء بود نه از حیثیت ذات غنیه عن العالمین؛ شیخ گفت: «نفس عن الأسماء».

و لفظ «ما» در «ماتجده» به معنی «الذی» است و ضمیر فاعل عاید به اسماء.
فأول أثر كان للنفس إنما كان في ذلك الجناب، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس
العموم إلى آخر ما وجد.

یعنی: اوّل اثری که حاصل شد از نفس رحمانی، در جناب الهی بود. یعنی
اوّل تنفیس از اسم الله بود، بعد از آن از باقی اسماء کلیّه، چون رحمان و رحیم، و بعد
از آن در اسمائی که در احاطه و شمول اقرب بدین اسماء باشد تا غایتی که تنفیس
حاصل شود از اسماء جزئیّه که اقتضای اعیان موجودات شخصیه و توابع آن از جزئیات
می کند.

و در این کلام اشارت است بدان که، اوّل آنچه متعیّن شد از اعیان و ماهیات
در علم عین، انسان کامل بود که مظهر اسم الله است، و از برای جامعیت او مر همه
اسماء را کرب حاصل از او اشدّ بود. پس واجب شد که اوّل تنفیس از جناب الهی
باشد بعد از آن از حضرات دیگر.

فالكمل في عين النفس كالضوء في ذات الغلس

«غلس» ظلمت آخر لیل است، و در تشبیه جمیع اعیان موجوده و اکوان ظاهره
و آثار صادره از آن در عین نفس رحمانی به ضوئی که در ظلمت لیل حاصل شود،
اشارت است به قول رسول -صلی الله علیه و سلم- که گفت: «إِنَّ الله خلق الخلق في
ظلمة ثم رشح عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك التور [۲۱۶-پ] اهتدى ومن أخطأه
ضلّ وغوى».

و در این تشبیه ایماء نیز متحقّق است بر آنکه همه عالم اکوان و اعراض
است؛ چه ضوء عرضی است و نفس نیز عرضی؛ چه نفس عبارت است از انبساط
تجلی وجودی و امتداد و ظهورش، و معروض او حقیقت وجود حقیقی که حق مطلق
است.

والعلم بالبرهان في سلخ النهار لمن نعت

«نعاس» نوم است و «سلخ نهار» آخر او. یعنی ادراک این معانی میسر
نمی شود مگر به کشف عیانی، نه به دلیل برهانی. پس هر که سعادت کشف و عیان
در یابد از نصاب^{۹۶} نیل صواب نصیبی برگیرد از آنکه ادراک امر بر آنچه هست، کرده

باشد. و هر که تحصیل این به نظر و برهان کند از ورای ستور حجب با وجود آنکه شمس حقیقت طالع شده و یوم کشف الهی لایح گشته، و صاحبش به وجود عین محمّديه در این نشأت دنیاویه ظهور یافته و تا آخر این روز در حجاب بماند که آن روز مقدار «ألف سنة»^{۹۷} است، او ناعس باشد. یعنی این یوم را به نوم غفلت به آخر رسانیده باشد. قال رسول الله — صَلَّى الله عليه وسلم —: «التَّاسِيَّامُ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا».

۵

فیسی السدی قد قلته رؤیا تدل علی النَّفْس

یعنی: نایم می بیند آنچه تقریر کرده شد و اشارت بدان پیوست از نفس رحمانی و آثارش به نظر عقلانی، چنانکه نایمی رؤیائی بیند که تعبیر او نفس مذکور باشد.

۱۰

و تشبیه حال ناظر به نظر عقل به نایم، و تشبیه مدرک او به خوابی که حاجت به تعبیر دارد، از برای آنست که بیننده صورتی در نوم، ادراک می کند معنی را از^{۹۸} ورای حجاب آن صورت متجسّده، و گاه حقیقت مرئی را می داند و گاهی نه. و حال صاحب نظر نیز که حکم به عقل خویش می کند بر آنچه از ورای حجاب ادراک می نماید، بعینه همچنین است که گاهی از آن مدرکات به رب خود از روی یقین راه می برد و گاهی نه؛ لاجرم او بمنزلۀ نایم است و مدرک او به مثابۀ خوابی که به تعبیر محتاج است.

۱۵

پس به حکم حدیث «التَّاسِيَّامُ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» هر چه ظاهر می شود در حس، مثل آنست که ظاهر می شود در نوم. و مردم از آن حقایق و معانی که صور ظاهره بر آن مشتمل است، غافل اند. بیت:

۲۰

ماهی صفت ارچه گوش داریم کریم بگشاده چودام چشمهای بصریم
بیداری ما و خواب ما هر دو یکی است چون ما ز صورره به حقایق نبریم
پس همچنانکه معبر دانا مر او را می داند [۲۱۷-] از صوری که مرئی است
در نوم، همچنان عارف حقایق امور می داند مر او را صوری که ظاهر است در حس، از
آنکه هر چه در حس ظاهر می شود صورت چیزی است که در عالم مثالی است، و آنچه

۲۵

(۹۷) قسمی از آیه های ۹۶ س ۲، ۲۴، ۲۹، ۵ س ۳۲.

(۹۸) قا: معنی را که از.

در عالم مثالی است، صورت معانی است که فایض است بر ارواح مجزده از حضرت الهی.

و آن معانی از مقتضیات اسماء است که به امتداد نفس رحمانی در هر مرتبه‌ای به تعین خاص اختصاص یافته است.

- ۵ پس عارف حقایق وقتی که صورتی مشاهده کند، یا کلامی بشنود، یا معنی از معانی در دل او واقع شود، استدلال می‌کند از آن به مبادی آن، و مراد حق تعالی را از آن می‌داند. و از اینجاست که می‌گویند: هر چه در عالم حادث می‌شود رسل حق تعالی است به بنده که پیغام حق را به بنده می‌رساند و می‌داند آنکه می‌داند، و اعراض می‌کند از آنچه مقصود است از آن صورت، آن کس که نمی‌داند. چنانکه حق — سبحانه و تعالی — می‌فرماید: «وَكَايْنِ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ»^{۹۹}.

و اعراض ایشان از عدم تنبه ایشان است و ازدوام ایشان در خواب غفلت. پس همه عالم خیال است. شعر:

إِنَّمَا الْكَوْنُ خِيَالٌ * وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ

- ۱۵ كُلُّ مَنْ يَفْهَمُ هَذَا * حَازَ أَسْرَارَ الطَّرِيقَةِ
خواجہ^{۱۰۰} می‌فرماید که؛ بیت:

خواب است و خیال این جهان فانی در خواب کجا حقیقت خود دانی
چون روی بسوی آن جهان گردانی پیدا شودت حقایق پنهانی

فیریحہ من کل غم فی تلاوتہ «عبس»

- ۲۰ یعنی: راحت می‌بخشد ناظر را علمی که به برهان حاصل شده است از هر غمی و عبوستی که در نفس خویش درمی‌یابد در حالت عدم ادراک، و در هنگام جهلش که گویا در آن هنگام تلاوت عبس و تولی به لسان حال^{۱۰۱} می‌کرد و نفس او در عبوس فکر و ضیق جهل بود بعد از آن به یاری برهانی که او را حاصل شد، از آن مضایق خلاص یافت.

- ۲۵ وَلَقَدْ تَجَلَّى لِلذِّی قَدْ جَاءَ فِي طَلَبِ الْقَبْسِ

(۹۹) س ۱۲ ی ۱۰۵.

(۱۰۰) پا: خواجہ + قدس سره.

(۱۰۱) قا: خاص.

یعنی: اگر عالم بالبرهان اجتهاد نماید، و از روح قدسی طلب نوری کند که بدان نور اشیاء را همچنانکه هست تواند دید، هرآینه او را این نور حاصل شود، چنانکه حاصل شد آن را که در ظلمت لیل طبیعتش سفر کرد و از قوای روحانیه ناری طلبید که بدان، خانه دل خود را منور سازد، و دست همت از دامن اجتهاد صادق نگسست و متوجه رب خویش [۲۱۷-پ] شد؛ لاجرم مراد بر او منکشف گشت.

۵

فرآه ناراً وهونو * رفی الملوک وفی العس

پس آتشی دید، و در حقیقت آن نار نوری بود الهی، متجلی بر کمال و اقطاب که ایشان ملوک طریقت و سلاطین ولایت حقیقت‌اند، و بر متوسطین در سلوک، که ایشان را هنوز وصول به عین کمال حقیقی دست نداده است و مقامات و درجات عالم مثالی و خیالی مطلق را پی سر نکرده‌اند، و ایشان به نسبت آن ملوک و سلاطین به منزله عسس‌اند؛ چه عسس را سلطنت در ظلمت لیل است؛ چنانکه متوسطان را تصرف در وجود در حالت عدم وصول به مقام جمع الهی است.

۱۰

فإذا فهمت مقالتي تعلم بأنك مبتئس

«مبتئس» فقیر است و «إذا» به معنی «ان». یعنی: ای عالم بالبرهان اگر در یابی مقالت مرا در نفس رحمانی، و لوازم مدرکه او را به کشف عیانی، هرآینه بدانی که تو فقیر مفلسی، و دعوی علم بالحقائق نکنی، و خود را بدین منصب لایق نبینی چنانکه مفلس را دعوی غنا لایق نیست، و اعتراف نمایی که؛ بیت:

۱۵

برداشته‌ایم آنچه افکند نیست آورده بهم آنچه پراکند نیست

درخطة دل نهال ادراک وعلوم هر جا که نشانده‌ایم برکند نیست

لو کان یطلب غیرذا لمرآه فیه و ما نکس

۲۰

یعنی: اگر موسی — علیه السلام — غیر نار از حق طلبیدی، هرآینه حق را در صورت مطلوبش دیدی، و حق وجه او را از مطلوب حقیقی باز نگردانیدی از برای قوت صدق آن طالب در طلب، و کثرت توجه او بسوی حق. پس هر که حق را طلب کند در آنچه می‌خواهد، حق در آن صورت مطلوبش، بر او متجلی شود، و روی او را از حضرت خود تقلیب نکند. «فطوبی لمن لایتوجه إلا إلیه ولا یضع رأسه إلا بین یدیه». بیت:

۲۵

جز بسوی حق نباشد سیر او هیچ مطلوبی نجوید غیر او

قبلهٔ جاننش بود دیدار حق دیده ورش سازد از انوار حق
چون نباشد غیر حق مطلوب او رونماید عاقبت محبوب او
از درخت آتشین آید ندا که: منم مطلوب جانت مرحبا
در جلا بیب «صورکم» کن نظر دوست را در هر لباسی می نگر

۵ وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام «حتى نعلم» ويعلم. استفهما
عما نسب إليها هل هو حق أم لا مع علمه الأول يهل وقع ذلك الأمر أم لا.
[۲۱۸-ر]

چون شیخ استیفاء کلام حق کرد^{۱۰۳} در احیاء حسی جسمانی و در احیاء
معنوی روحانی در حکمت کلمهٔ عیسویه، شروع کرد در بیان مطلعات آنچه در کلمه
عیسویه آمده است از آیات.

۱۰ و معنی متن آنست که: چون حق به نسبت با کلمهٔ عیسویه قایم است در این
مقام که تا ما دانیم و او بداند یعنی در مقام فرق است که عبارت از مایی و اویی
است، کما قال تعالی: «حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين»^{۱۰۴}.
و پیش از این گذشت که این کلمه ای است محققة المعنی. یعنی: تا ما
۱۵ دانیم آنچه ذات معینۀ او اعطاء می کند ما را؛ و او نیز بداند آنچه این ذات اعطاء
می کند او را از حیثیت تعینش، که موجب فرق است میان ما و او.
پس حق - سبحانه و تعالی - استفهام کرد از کلمهٔ او، از آنچه نسبت کرده
شد از الوهیت بدان کلمه، که این منسوب به توحق است، و در نفس امر ثابت است یا
نی. یعنی از تو این امر واقع شده است یا نی.

۲۰ فقال له «أ أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله». یعنی:
تو گفتی ای عیسی مردم را که مرا و مادر مرا دو آله اتخاذ کنید به غیر
خدای؟

و چون استفهام بدین قول مفید بود، معنی «حتى نعلم»^{۱۰۵} اول گفت «قام لها
الحق في مقام حتى نعلم».

۲۵ فلا بد في الأدب من الجواب للمستفهم.

(۱۰۳) پا حق کلام کرد.

(۱۰۴) س ۴۷ ی ۳۱.

(۱۰۵) س ۴۷ ی ۳۱.

یعنی: در باب مراعات ادب از جواب مستفهم چاره نیست. و جواب هم در مقام تفرقه می باید که مقام اظهار عبودیت است و ادخل در مراعات ادب با حضرت ربوبیت.

لأنه لما تجلّی له فی هذا المقام وهذه الصورة اقتضت الحکمة الجواب فی التفرقة بعین الجمع.

۵

یعنی: از برای این معنی که حق — سبحانه و تعالی — چون تجلّی در مقام تفرقه کرده است و استفهام بر صورت انکار آورده که «أأنت قلت» ۱۰۶ پس حکمت الهیه اقتضا می کند که جواب نیز از مقام تفرقه باشد که آن عین جمع است؛ چه کاملاً را محجوب نمی گرداند تفرقه از مقام جمع، و جمع از مقام تفرقه. وقَدَّم التّزیه «سبحانک» فحدّد بالكاف التّی تقتضی المواجهة والخطاب.

۱۰

یعنی: اولاً تزیه کرد حق را از مقامی که او در اوست که آن عبودیت متفرقه است بالامکان و نقایص لازمه او، و تمییز کرد در میان مقام الوهیت و عبودیت به «کاف» خطاب، و مواجهت حق به ضمیر مخاطب. و این تزیه و تمییز، تحدید است؛ از برای آن گفت: «فحدّد بالكاف».

«مايكون لي» من حيث أنا لنفسي دونك [۲۰۸-پ] «أن أقول ما ليس لي بحق» أي ما تقتضيه هويتي ولا ذاتي.

۱۵

چند گزرت گذشت که هر موجود را دو جهت است: جهت ربوبیت، و جهت عبودیت. و تحقّق ثانی به اول است.

پس می گوید: چیست مرا از جهت عبودیت و انانیت مجرّده از جهت ربوبیت و هویت الهیه، که بگویم آنچه نفس مرا ثابت نیست در نفس امر و عین، و هویت من اقتضا نمی کند که ظاهر شود به دعوی الوهیت از حیثیت نفس متعیّنه خویش، چون فراغش. و اگر در این حالت بدین دعوی مبادرت نمایم، نه نبی باشم و نه از مرسلین.

۲۰

«إن كنت قلته فقد علمته» لأنك أنت القائل، ومن قال أمراً فقد علم ماقال، و أنت اللسان الذي أتكلّم به.

۲۵

یعنی: تویی قایل در صورت من، و تویی لسانی که تکلم می کنم بدان، به

حکم آنکه تویی متجلی در هویت من و ظاهر در عین من، و متجلی سازنده عین من بدین کلمات.

پس بحقیقت این کلمات ترا است، و مرا بغیر از عدم نیست، اگر من گفته باشم قایل تویی. و چاره نیست که هر قایل، آنچه از او صادر شده است، می داند، اگر گویی که: «انت القائل»، دلالت می کند بر اینکه متکلم حق است نه عبد. «وَأنت اللسان الذی أتكلم به» دلالت می کند بر اینکه متکلم عبد است نه حق. پس میان دو قول منافات باشد.

گوئیم: اول اشارت است به نتیجه قرب فرایض، و دوم به نتیجه قرب نوافل. و در اول متکلم حق است به لسان عبد، و در دوم متکلم عبد است به لسان حق. پس چون جهت متغیر است، هر قولی به جهتی صحیح باشد، و چون تفسیر آیه ۱۰ بر وجهی کرد که ملایم حدیث ربانی است، فرمود که:

كما أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه في الغبر الإلهي فقال «كنت لسانه الذي يتكلم به». فجعل هويته عين لسان المتكلم، ونسب الكلام إلى عبده.

یعنی: حق — سبحانه و تعالی — در حق عبد خود گفت که: «چون او را دوست دارم، سمع و بصر و لسان او شوم، تا به من گوید و به من شنود و به من بیند». ۱۵ پس متکلم و سمیع و بصیر عبد است، لیکن به حق. ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله «تعلم ما في نفسي».

بعد از آن عبد صالح، یعنی عیسی — علیه السلام — اتمام جواب کرد به اینکه گفت: می دانی آنچه در نفس من است از هویت تو، و از کمالات که مستر است در هویت من. و نیز می دانی آنچه می گذرد به خاطر من. ۲۰

و المتكلم هو الحق. [۲۱۹-]

و حالانکه متکلم به این کلام حق است سبحانه در مقام تفصیل به لسان عیسی — علیه السلام —، و ایراد «تاء» خطاب به اعتبار مقام جمعش. پس سامع اوست چنانکه متکلم اوست به زبان شجره سخن همان گفت که به گوش موسی شنید. ۲۵ ولا أعلم ما فيها. فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لامن حيث إنه قائل وذو أثر.

یعنی: حق که متکلم است، نفی کرد به لسان عیسی — علیه السلام — علم را از هویت عیسی، تا محقق گردد که او را علم به هویتش نیست از روی هویت

عدمیه اش، نه از روی قابلیت و قادریت، که از این حیثیت غیر حق نیست. و از آن جهت «لا اعلم ما فیها» گفت، و «لا اعلم ما فی نفسک» نگفت، چنانکه در قرآن است از برای تنبیه بر آنکه نفس او در حقیقت عین نفس حق است؛ اگر چه از روی تعین غیر اوست. «عین و نه عین و غیر و نه غیر، اینت کار و بار». «إِنَّكَ أَنْتَ» فجاء بالفصل والعماد تأکیداً للبيان واعتماداً علیه، إذ لا يعلم الغیب إلا الله.

۵

یعنی: «إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُیُوبِ»^{۱۰۷} گفت، پس ضمیر فصل و عماد که «أَنْتَ» است، آورد از برای تأکید فرق در عین جمع، و از برای تحقیق فردانیت حق و وحدانیتش تا «عَلَامُ الْغُیُوبِ» او باشد از روی جمع و تفصیل. آری؛ شعر:

آنجا که توئی، چه جای اوئی و تویی اوئی و تویی نباشد الاّ زدویی
فی الجملة اگر هست تناقض ورنیست هم جمله و هم منزّه از جمله تویی
ففرق و جمع، ووحد و کثر، ووسع وضیق.

۱۰

یعنی: فرق کرد به افراد حق، و او را مخاطب ساخت و جمع کرد که او را ظاهر داشت در صورت خود و صورت کلّ عالم. و توحید کرد از روی ذات احدیت و تکثیر از حیثیت مظاهر تفصیلیه اش. و توسیع کرد از روی شمول هویش مرکب را. و تضييق کرد در هر یکی از مظاهرش به شخصیت؛ چه بدین اعتبار مجال گنجایی غیر نیست. شعر:

۱۵

معنی خفی مشکل مغلق بین حق را در خلق و خلق را در حق بین
آن را که زتقیید و زاطلاق بریست در صورت هر مقید و مطلق بین
ثم قال متمماً للجواب «ما قلت لهم إلا ما أمرتني به» فنفی أولاً مشيراً إلى أنه
ما هو.

۲۰

و در مقام اتمام جواب گفت: من نگفتم ایشان را، مگر آنچه تو بدان فرمودی، و به نفی اشارت کرد به نفی وجود خویش و به فنای تعینش در وجود حق، و تعین ذاتیش. [۲۱۹-پ] پس وجود عیسوی باقی نیست تا قولی گوید؛ چه نیست^{۱۰۸} را صفت وجودی نتواند بود. مصراع: «نیست راقول از کجا، فعل از کجا ای جان من».

۲۵

(۱۰۷) س ۵ ی ۱۰۹ و ۱۱۶.

(۱۰۸) قا: هو+ثمه.

(۱۰۹) قا: گوید نیست.

ثم أوجب القول أدباً مع المستفهم، ولولم يفعل ذلك لا تصف بعدم علم الحقائق و
حاشاه من ذلك، فقال «إلا ما أمرتني به» وأنت المتكلم على لسانی وأنت
لسانی.

بعد از آن اثبات امر حق و هویتش کرد به لسان صورت عیسویه، به اینکه
گفت: من نگفتم مگر آنچه امر کردی بعد از نفی هویت عدمیه خویش، تا حاصل ۱۱۰ ۵
کلام در مخاطبه ملک علام این باشد که؛ بیت:

ما چو ناییم و نوا در مازتست	ما چو کوهیم و صدا در مازتست
ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات	بُرد و مات ما توئی ای خوش صفات
ما عدمهاییم و هستیهای ما	تو وجود مطلق فانی نما
ما چو شیران لیک چون شیر علم	حمله شان از باد باشد دم بدم
حمله شان پیدا و ناپیدا باد	آنکه ناپیداست هرگز کم مباد
بود ما و باد ما از داد تست	هستی ما جمله از ایجاد تست
ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان

و اگر چنین نگفتی، غیر عالم به حقایق بودی؛ چه نفی هویت عیسویه بی
اثبات ۱۱۱ هویت الهیه نفی مطلق بودی و این از شأن علمای راسخین نیست. و چون ۱۵
اثبات قول کرد و قایل غیر حق نی؛ لاجرم از لسان عیسی فرمود که: بحقیقت متکلم
توئی، بلکه لسان من توئی. بیت:

پوینده به هر پایی گیرنده به هردستی باچشم و زبان ما بیناتو و گویاتو

*

گرددانی کین کدامی ۱۱۲ منبع است قصه بی یسمع و بی یبصر است ۲۰
فانظر إلى هذه النبئة الروحية الإلهية ما ألفتها وأدقها.
یعنی: نظر کن در این انباء روحانی الهی که چه لطیف است عبارت او، و
چه دقیق است اشارت او. آری؛ بیت:
جمال حسن ترا هیچ در نمی یابد بگاہ جلوه، مگر دیده تماشاایی
«أن اعبدوا الله» فجاء بالاسم «الله» لاختلاف العبادات واختلاف ۲۵

(۱۱۰) قا: حاصل شود.

(۱۱۱) پا: «هویت عیسویه بی اثبات» نبود.

(۱۱۲) پا: کدامین.

الشرائع، لم یخص اسماً خاصاً دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للكل. یعنی: گفت عبادت کنید الله را. و ذکر اسم «الله» کرد که جامع کل است؛ چه هر یک [۲۲۰-] را از عباد ربی است خاص از حضرت الهیه؛ و هر شریعتی را اسمی است حاکم بر وی از مطلق شریعت رحمانیه.

۵ ثم قال «ربی وربکم»، و معلوم أن نسبتہ إلى موجود ما بالربوبیة لیست عین نسبتہ إلى موجود آخر، فلذلک فضل بقوله «ربی وربکم» بالکنایتین کنایة المتکلم و کنایة المخاطب.

بعد از آن گفت: «ربی وربکم»^{۱۳}. و معلوم است که نسبت حق به موجودی از موجودات، بعینه نسبت او نیست به موجودی دیگر؛ چه عبد منعم، عبد منتقم نیست، و عبد رحیم، عبد قهار نی. پس از برای این تفصیل کرد، و «رب من ورب شما» گفت، به دو کنایت. یعنی به ضمیر متکلم و ضمیر مخاطب.

«إلا ما أمرتني به» فأثبت نفسه مأموراً وليست سوى عبوديته، إذ لا يؤمر إلا من يتصور منه الامتثال وإن لم يفعل.

نقل کلام به مقال سابق کرد از برای تقرر آنچه متعلق است به مقام عبودیت. یعنی گفت: من نگفتم مگر آنچه مرا بدان امر کردی. پس نفس خود را مأمور ساخت. و این حالت یا مأموریت جز به مقام عبودیت نیست؛ چه امر کرده نمی شود مگر آنکه امتثال از او متصور باشد.

ولما كان الأمر ينزل بحکم المراتب، لذلک ينصب كل من ظهر في مرتبة قابلاً تعطيه حقيقة تلك المرتبة.

۲۰ جواب «لما» محذوف است به قرینه «لذلک ينصب». تقدیر کلام آنست که چون امر به حیثیتی است که نازل می شود در مراتب الهیه و کونیه؛ لاجرم منصب می گردد به حکم هر یکی از مراتب.

و مراد از «امر» اینجا امر تکلیفی است، یعنی امر حق به تکلیف منزل می شود از مقام جمع الهی. پس متصف می شود به صفات کونیه، چون حدوث و امکان و چون باقی صفاتش، زیرا که امر مضاف تقدیم قدیم است، و واجب الاتیان به است. و امر ۲۵ شرع امر حق است، و لهذا امتثال او واجب است، و از برای این انصبغ منصب می شود

وجود هر که ظاهر می گردد در مرتبه [ای] از مراتب وجود، به آنچه حقیقت آن مرتبه اعطای آن می کند.

و هر آینه دانسته ای که پیش از تولی قضا مرئوسانی را نه کلام او مسموع است و نه حکم او نافذ؛ و بعد از تولی کلام او در دماء و اموال مردم مسموع است. و در هر دو حالت آن شخص همان است که بود. پس نفاذ حکم او از نتایج مرتبه قضا ۵ است؛ لاجرم غیر قضا را نیز از مراتب بر این قیاس باید کرد.

فمرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور.

پس مرتبه مأمور را حکمی است که ظاهر می شود در هر مأمور که آن حکم [۲۲۰-پ] انقیاد آمر است، و اطاعت حکم او، و اجابت دعوتش.

۱۰ ومرتبة الأمر لها حكم يبدو في كل أمر.
که آن تکلیف مأمور است و حکم بر وی.

فيقول الحق «أقيموا الصلاة» فهو الأمر والمكلف والمأمور. ويقول العبد «رب اغفر لي» فهو الأمر والحق المأمور. فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلبه العبد من الحق بأمره.

۱۵ پس حق - سبحانه و تعالی - «أقيموا الصلاة^{۱۱۴}» می گوید؛ لاجرم او آمر است و مکلف مأمور و بنده می گوید: «رب اغفر لي» پس او آمر است و حق مأمور. و آنچه حق به امر «أقيموا الصلاة» مثلاً از عبد می طلبد، آن را بعینه عبد از حق می طلبد به امر خود و قول «رب اغفر لي^{۱۱۵}» و آن مطلوب اجابت است، أعني همچنانکه حق از بنده اجابت امر خویش می طلبد، بنده نیز از حق اجابت مأمور به و کفایت مطلوب خود می طلبد.

۲۰

ولهذا كان كل دعاء مجاباً.

یعنی: از این جهت که عبد اجابت حق می کند به امثال امرش، و حق نیز اجابت دعای عبد می کند تا مجازات موعوده حاصل شود، هر دعا مقرون به اجابت است. لذلك قال - عليه السلام - : «رب اشعث اغبر [ذی طمرین] لا يؤبه له لو اقسم على الله لا برة» و این برای مطیع بودن اوست امر حق را در جمیع اوامر او؛ لاجرم حق نیز در ۲۵ انجاح مطالب و اسعاف مآربش مطیع او باشد به حکم قضیه مرضیه «من أطاعني فقد

(۱۱۴) س ۲ ی ۱۱۰

(۱۱۵) س ۷ ی ۱۵۱

أطعته و من عصانی فقد عصيته».

و بدانکه قول شیخ کامل، که «کل دعاء مجاب» است، اگر چه موافق حدیث نبوی است، محمول است بر دعا به لسان استعداد و حال، نه به لسان نفس و مقال. و لهذا بسیاری از مطالب محجوبین حاصل نمی شود نه در دنیا و نه در آخرت.

ولابد، و إن تأخر كما بتأخر بعض المكلفين ممن أقیم مخاطباً بإقامة الصلاة

۵

فلا یصلی فی وقت فیؤخر الامثال ویصلی فی وقت آخر إن كان متمكناً من ذلك.

فلا بد من الاجابة ولو بالقصد

یعنی: از اجابت چاره نیست، اگر چه حصول مطلوب متأخر باشد، چنانکه اجابت از بعض مکلفین متأخر می گردد از آن طایفه که به اقامت صلاة مخاطب شده اند؛ لاجرم در وقتی نماز نمی گزارد و تأخیر امتثال می کند، و در وقت دیگر اگر متمکن باشد بر امتثال، به اقامت صلاة قیام می نماید. پس از اجابت چاره نیست اگر چه تأخیر مأمور بقصد کرده باشد.

ثم قال «و كنت عليهم» ولم يقل على نفسی معهم كما قال ربی وربکم. «شهیداً

ما دمت فيهم» لأن الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا فيهم. [۲۲۱-ر]

یعنی: عیسی — علیه السلام — گفت: «ومن برایشان شهید باشم مادام که من در میان ایشان باشم»، و نگفت که: «من شهید باشم بر نفس خود و بر نفس ایشان». و میان نفس خود و نفس امم فصل نکرد، و چنانکه میان رب خود و رب ایشان فصل کرد، و «رَبِّي وَ رَبِّكُمْ» گفت؛ زیرا که بحقیقت انبیاء شهداء بر امم اند.

و «شهید» اسمی است از اسماء حق، و انبیاء مظاهر این اسم اند، و حق

است شهید بر امم^{۱۱۶} به اعیان انبیاء، نه غیر او.

۲۰

«فلما توفيتني»: أي رفعتني إليك و حجبتني عني و حجبتني عنهم «كنت أنت

الرقیب عليهم» فی غیر مادتی، بل فی موادمهم.

پس هر گاه به توفیه حق من مرا به حضرت خویش رفع کنی و ایشان را از من محجوب سازی، و مرا از ایشان محتجب گردانی، رقیب بر ایشان تو باشی اما در غیر ماده من، بل در عین مواد روحانیه و جسمانیۀ ایشان، به حکم معیت و به حکم هویت ظاهره در ایشان و مستتره به ایشان.

۲۵

(۱۱۶) پا: «و شهید... امم» نبود.

إذ كنت بصرهم الذي يقتضى المراقبة. فشهود الانسان نفسه شهود الحق إياه. و جعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له.

زیرا که تو عین بصر ایشانى که مقتضى مراقبت است. پس شهود انسان، نفس خود را عین شهود حق است اورا، و عیسی — علیه السّلام — شهود حق را به اسم رقیبى ذکر کرد؛ زیرا که از عین اعیان ایشان مشاهد است و مراقبت می نماید و ایشان را ۵ شعور بر آن نیست.

فأراد أن يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم أنه هو.

پس خواست که فصل کند میان خویش و رب خود، تا دانسته شود که عیسی بنده است.

لكونه عبداً.

۱۰

برای آنکه در واقع بنده است.

وأن الحق هو الحق لكونه ربّاً له، فجاء لنفسه بأنه شهيد وفى الحق بأنه رقيب.

و تا ظاهر گردد که حق، حق است از آنکه ربّ است. پس عیسی خواست که تصریح به فصل کند میان خویش و رب خود. پس خود را شهید خواند و حق را رقیب. ۱۵

و شهید گاهی به معنی شاهد اطلاق کرده می شود، پس به معنی رقیب می باشد؛ و گاهی اطلاق کرده می شود به معنی شاهدهی که بر کسی گواهی دهد و پیش او حاضر باشد.

و چون انبیاء شهداء اند برامم خویش در قیامت به معنی اخیر، پس نفس خود را شهید گفت، و حق را رقیب خواند؛ از آنکه او تا در میان ایشان است برایشان شهید ۲۰ است و حق رقیب است برایشان ازلاً [۲۲۱-پ] و ابداً، خواه در دنیا باشد و خواه در آخرت.

وقدمهم فى حق نفسه فقال «عليهم شهيداً مادمت فيهم» إيثاراً لهم فى التقدم و أدباً، و آخرهم فى جانب الحق عن الحق فى قوله «الرقيب عليهم» لما يستحقه الرب من التقديم بالرتبة.

۲۵

یعنى: عیسی — علیه السّلام — تقدیم کرد ضمیر قوم را بر اسم شهید که عبارت از نفس ۱۱۷ او [است]، و گفت: «عليهم شهيداً»^{۱۱۸}. و تأخیر کرد ضمیر ایشان را از

اسم رقیب که عبارت است از حق، و گفت: «كنت أنت الرقیب علیهم^{۱۱۹}»؛ از برای استحقاق رب تقدیم را در مرتبه و تأخیر نفس خویش از برای ایثار تقدیم ایشان بر نفس خود، و از برای مراعات ادب بین یدی الرب؛ زیرا که کلام با حق است. یا از برای مراعات ادب با قوم باشد که ایشان مظا هر حق اند، و هم از برای آنکه ایشان تعلّم ادب کنند از او، تا مؤذّب باشند. بیت:

۵

کز ادب آید ببر شاخ انب بی ادب مجرّم شد از فضل رب
هیچ چراغ دولتی بی روغن ادب افروخته نشود، و هیچ خلعت سعادت بی سوزن ادب
دوخته نشود.

دانی در آن بساط که راه می دهند او کز ادیب «أدبني» گوشمال یافت

و نیز تقدیم مفید حصر است، و حصر در حقّ حق صادق است از آنکه رقیب بر ایشان اوست نه غیر او، اما شهید بر ایشان تنها عیسی نیست.

۱۰

ثم أعلم أن للحق الرقیب الاسم الذی جعله عیسی لنفسه وهو الشهید فی قوله
علیهم شهیداً. فقال «وَأنت علی کل شیء شهید». فجاء «بکل» للعموم و
«بشیء» لكونه أنکر النکرات. وجاء بالاسم الشهید، فهو الشهید علی کل مشهود
بحسب ما تقتضیه حقیقة ذلک المشهود.

۱۵

یعنی: بعد از آن عیسی — علیه السّلام — اعلام و اخبار کرد که اسم شهید که در حق نفس خویش ایراد کرد «و كنت علیهم شهیداً^{۱۲۰}» بر حق نیز اطلاق کرده می شود پس گفت: «و أنت علی کل شیء شهید^{۱۲۱}».

پس لفظ «کل»، که از برای عموم است، آورد و لفظ «شیء» را، که انکرا نکرات است، ذکر کرد از برای اظهار فرق میان شهید بودن او و شهید بودن حق؛ زیرا که او شهید بر قوم خود است در مدت بقا میان ایشان، و حق شهید است بر آن قوم و بر کل شیء ازلاً و ابداً، بحسب آنچه حقایق ایشان اقتضای آن می کند.

۲۰

فنبه علی أنه تعالی هو الشهید علی قوم [۲۲۲-ر] عیسی حین قال «و كنت علیهم
شهیداً مادمت فیهم». فهی شهادة الحق فی مادة عیسویة كما ثبت أنه لسانه و
سمعه و بصره.

۲۵

یعنی: تنبیه کرد عیسی — علیه السّلام — به قول «و أنت علی کل شیء

(۱۱۹) س ۵ ی ۱۱۷.

(۱۲۰ و ۱۲۱) س ۵ ی ۱۱۷.

شهید^{۱۲۲}» بر آنکه شهید در صورت عیسویه نیز حق است نه غیر او؛ زیرا که به حدیث قدسی ثابت شده است که لسان و سمع و بصر عیسی اوست . بیت:

هستی که به حق قیام دارد او نیست ولیک نام دارد
سمع و بصرش چون غیر حق نیست جز نام از او برین ورق نیست
ناسوت چو گشت محولاهوت در دانش اوست عقل مبهوت

۵

ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية: أما كونها عيسوية فإنها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه؛ وأما كونها محمدية فلموقعها من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه، فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل إلى غيرها حتى مطلع الفجر. «إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم».

یعنی: بعد از آن عیسی - علیه السلام - کلمه [ای]^{۱۲۳} گفت که نسبت کرده می شود بدو و به محمد - صلوات الله علیهما - که آن کلمه «وإن تعذبهم فإنهم عبادك^{۱۲۴}» است، الآیه.

اما نسبت او به کلمه عیسویه به اخبار حق - سبحانه و تعالی - است در کتاب خود از او. اما نسبت او به محمد - علیه السلام - آنست که ذوق این کلمه بحسب موافقت حال رسول را - صلى الله عليه وسلم - چنان در ربود که از اول شب تا طلوع فجر قیام لیل را بدین آیت گذرانید، به آیت دیگر عدول نکرد. چنانکه در مصابیح از ابوذر غفاری مروی است.

۱۵

و«هم» ضمير الغائب كما أن «هو» ضمير الغائب. كما قال «هم الذين كفروا» بضمير الغائب، فكان الغيب سترًا لهم عما يراء بالمشهود الحاضر. فقال «إن تعذبهم» بضمير الغائب.

۲۰

چون در آیه کریمه «وإن تغفر لهم^{۱۲۵}» لفظ «غفر» است، و غفر ستر است و ضمیر غایب نیز دلالت می کند بروی، زیرا که غایب از حس مستور است، شیخ فرمود که لفظ «هم» در «إن تعذبهم^{۱۲۶}» و «إن تغفر لهم^{۱۲۷}» ضمیر غایب است چنانکه «هو» در «قل هو الله احد^{۱۲۸}» و در «هو الذي في السماء اله وفي الأرض اله» و در

(۱۲۲) س ۵ ی ۱۱۷.

(۱۲۳) پا: «کلمه ای» نبود.

(۱۲۴) س ۵ ی ۱۱۸.

(۱۲۵) س ۵ ی ۱۱۸ و (۱۲۶ و ۱۲۷) س ۵ ی ۱۱۸.

(۱۲۸) س ۱۱۲ ی ۱.

(۱۲۹) س ۴۳ ی ۸۴.

(۱۲۵) س ۵ ی ۱۱۸.

«وهوالذی لا اله الا هو»^{۱۳۰} و امثال این ضمیر غایب است.

پس غیبی که دلالت می کند بر ضمیر «لهم» و «هم»، ستر و حجاب باشد ایشان را از مشهود حاضر، که عبارت است [۲۲۲-پ] از حق، کما قال: «هم الذین کفروا»^{۱۳۱}؛ لاجرم به ضمیر «هم» آورد، و وصف کرد به «کفر» که آن ستر است. یعنی ایشان بواسطه غیبت خویش غافل اند و ستر کرده اند مشهود حاضر را که حق است، ظاهر گشته به نفس رحمانیش در مراتب ارواح مجرّده به صور نوری، و در عالم مثال و حس به صور حسیه.

و چند گرت نیز ذکر کرده شد که اعیان هنوز استشمام رایحه وجود نکرده است، و هر چه در وجود است تعینات است و صور طاریه بر وجود و مثال و عکس او؛ از آنکه اعیان مشاهده کرده نمی شود مگر در مرآت وجود، و وجود حق است پس مشهود باشد نه غیر او، اما غایب از او، محروم از مشاهده مشهود حاضر است. آری؛ شعر:

دوست نزدیکتر از من به من است اینت مشکل که من از وی دورم

*

نزدیکتری از رگ جانم به من ای دوست هر چند که دورم ز تو از روی مسافت

بیت:

یار آمده در خلوت و من مستورم او در نظر، اما من از او مهجورم
مشکلتر از این کرافتد واقعه ای کو حاضر و مشهود من از وی دورم

وهو عین الحجاب الذی هم فیه عن الحق.

یعنی: این ستر عین حجابی است که ایشان را از حق محجوب ساخته است با این غیب که ضمیر غایب بر آن دلالت می کند عین حجاب داشت که ایشان از حق^{۱۳۲} بدان محجوب اند؛ چه غیب از آن روی که غیب است جز یکی بیش نیست، و آن غیب حق است که کاملان عباد بدو مستتراند در اوان فنا از صفات خویش. و این غیبی است که حاصل می شود از تقرّب به نوافل، کما قال العارف:

تسترت عن دهري بظل جناحه فعینی یری دهري و لیس یرانی

(۱۳۰) س ۵۹ ی ۲۲. قرآن کریم: هو الله الذی...

(۱۳۱) س ۴۸ ی ۲۵.

(۱۳۲) قا: که ایشان را از حق.

فلو تسأل الأيام ما اسمي مادرت و این مکانی مادرین مکانی
 گم شدن در گم شدن دین منست نیستی در هستی آیین من است
 گم شدم چون ذره اندر آفتاب یا چوبوی گل که باشد در گلاب
 قطره ای را موج دریا در بود لیس غیر الله شیء فی الوجود
 فذكرهم الله قبل حضورهم حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت في
 العجين فسيرته مثلها.

یعنی: تذکیر و تنبیه کرد حق — سبحانه و تعالی — به قول «و ان تغفر لهم»^{۱۳۳}،
 و به ضمیری که در «هم» است بر آنکه ایشان در ستری انداز استار الهی در این حیات
 [۲۲۳-] دنیا، پیش از حضور ایشان بین یدی الحق روز قیامت کبری، و پیش از
 انبعاث خلایق از قبور ابدان و حجب جُثت که در او مستور و بدو محجوب اند.
 و این قبور معنویه است و قبور صوریه صورت آن قبور است تا چون حضور حق
 در یابند و به سبحات انوار جمالش در وی فانی شوند، و قیامت ایشان قایم گردد، و به
 عین حق آنچه را پیش از این بر آن بودند مشاهده کنند خمیره آنچه در طینت اعیان^{۱۳۴}
 ایشان بود از استعداد کمال و قابلیت وصول به فَنای فَناء در حضرت ذوالجلال متحکم
 شده باشد در عَجین ابدان و طینت استعدادات ایشان.
 پس ایشان را مثل نفس خویش گرداند اَعنی ایصال کند به کمالی که از
 ایشان مراد است که آن مقام فَنای مذکور است و ستر مطلوب منبه علیه بدین قول که:
 «فإنهم عبادك» فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه. ولاذلة أعظم من ذلة
 العبيد.

اعاده کرد «فإنهم عبادك»^{۱۳۵} را، تا ذکر کند آنچه در وی است از اسرار. و
 از جمله آن افراد است به «كاف»، که دلالت می کند بر توحیدی که ایشان بر آن
 بودند، اگر چه نمی دانستند از برای آنکه عابد هر معبودی عبادت او نمی کند مگر از
 برای آنکه اله اوست و شفیع عند الله، كما قال «ما نعبدكم إلا ليقربونا الى الله
 زلفى»^{۱۳۶}. و در حقیقت عبادت نمی کند مگر آنچه را از حق در آن صورت ظاهر
 است، كما قال تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه»^{۱۳۷}. بیت:

(۱۳۶) س ۳۹ ی ۳.

(۱۳۷) س ۱۷ ی ۲۳.

(۱۳۳) س ۵ ی ۱۱۸.

(۱۳۴) پا: «ایشان قایم گردد... اعیان» نبود.

(۱۳۵) س ۵ ی ۱۱۸.

۵ میل خلق جمله عالم تا ابد گرشناسندت و گرنی سوی تست
چون ترا چون دوست نتوان داشتن دوستی دیگران بر بوی تست
غیرت او اقتضای آن کرد که هیچ^{۱۳۸} احدی غیر او را دوست ندارد؛ لاجرم همه اشیاء
را آینه جلوه جمال ساخت تا به هر چه روی آرند، و هر چه را دوست دارند، او را
دوست داشته باشند، و اگر چه ندانند.

و بعضی که از این تنبیه و رمز برخوردار شوند، و از خواب غفلت بیدار گردند،
در هر آینه طلب دیدار کنند، و از بوی هر گلی یاد گلزار کنند، و از سر شوق به لسان
ذوق در مخاطبه دوست گویند. بیت:

۱۰ الا ای کعبه دولت مرا خاکِ سرِ کویت
ندارد جان من قبله بجز محراب ابرویت

اگر در روی مهرویی به مهر دل نظر کردم
نکردم جز بدان وجهی که هست آینه رویت
ز عشق روی گل بلبل نکردی ناله و غلغل
اگر اندر نهاد گل ندیدی نگهت بویت

۱۵ دلم وقت گل و سنبل هوادار صبازان شد
که تا یابد از او هر دم نسیم سنبلِ مویت
بصورت گه گه ار رویی بسوی غیبت آوردم

ز غیرت رخ متاب از من که دارم روی دل سویت
و اطلاق عبادت دلالت می کند بر ذلت بندگی کننده، و هیچ ذلتی اعظم از ذلت عبید
نیست. ۲۰

لأنهم لا تصرف لهم في أنفسهم. فهم بحكم ما يريده بهم سيدهم ولا شريك له
فيهم فإنه قال «عبادك» فأفرد. والمراد بالعذاب إذ لا لهم ولا أذل منهم لكونهم
عباداً. فذواتهم تقتضي أنهم أذلاء، فلا تذللهم فإنك لا تذللهم بأدون مما هم فيه من
كونهم عبداً. «وان تغفلهم» أي تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقونه
بمخالفتهم أي تجعل لهم غفراً يستترهم عن ذلك و يمنعهم منه. ۲۵

از آنکه عبید را تصرف نیست در انفس خویش، بلکه محکوم حکم و اراده سید

خویش اند، و بواسطه افراد در خطاب «عبادک»^{۱۳۹} محقق عبادات ایشان همه حق راست بی شریک.

و مراد از عذاب اذلال است، و از ایشان ذلیل تر نیست از آنکه عباداند، و ذوات ایشان اقتضا می کند که ایشان اذلاء اند؛ لاجرم ایشان ربه عذاب ذلیل مگردان که ایشان خود به غایت ذلت موسوم اند «وان تغفرلهم»^{۱۴۰}. و اگر ایشان را سترکنی از ایقاع عذابی که مستحق آن گشته اند به سبب مخالفت؛ یعنی اگر پوشش رحمت برایشان مبذول داری و منع از عذاب کنی؛

«فإنک أنت العزیز» ای المنیع الحمی.

یعنی: تو عزیزی و منیع الحمی، هر چه در کنف حمایت تست، منع می کنی از آنکه سلطان قهر بر وی مسلط گردد. بر این تقدیر^{۱۴۱} «منیع» به معنی مانع باشد و «حمی» ممنوع بود.

و می شاید که «منیع» به معنی ممنوع باشد. یعنی ممنوع است حمای توازان که غیری را در وی وجود باشد.

و حمای او عبارت است از احدیت ذاتش که جمیع اشیاء در وی فانی و متلاشی است؛ یا حمای او عین عبد باشد که از تصرف غیرش نگاه می دارد.

وهذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده تسمى الحق بالمعز، والمعطى له هذا الاسم بالعزیز. فیکون منیع الحمی عما یرید به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب.

و این اسم را خدای از بندگان خود به هر که اعطاء دهد، و آن بنده را عزیز گرداند، حق را [۲۲۴-] «معز» خوانند، و آن بنده را عزیز گویند؛ از برای آنکه مظهر عزت است. پس حق مانع حمای خود باشد که آن عین عبد است و عزیز کرده حق از انتقام و عذاب منتقم و معذب.

وجاء بالفصل والعماد أيضاً تأكيداً للبيان ولتكون الآية على مساق واحد في قوله «إنک أنت علام الغیوب» وقوله «كنت أنت الرقیب علیهم». فجاء أيضاً «إنک أنت العزیز الحکیم». فكان سؤالاً من النبی علیه السّلام والحاحاً منه علی ربه فی

(۱۳۹) س ۵ ی ۱۱۸.

(۱۴۰) س ۵ ی ۱۱۸.

(۱۴۱) قا: بر تقدیر.

المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها طلباً للاجابة. فلو سمع الاجابة في أول سؤال ما كثر. فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب.

یعنی: ایراد فصل و عماد در آنکه «أنت العزيز الحكيم^{۱۴۲}» از برای آنست که با آنکه «أنت علام الغيوب^{۱۴۳}» و «كنت أنت الرقيب^{۱۴۴}» از روی مساق موافق باشد، و افاده تأکید بیان نیز کند. ۵

و سؤال نبی — علیه السّلام — و الحاح او در مسألت از اول شب تا طلوع فجر از جهت تأخر اجابت بود که اگر در اول سؤال اجابت شدی تکرار نکردی.

پس گوئیا حق عرض می کرد بر رسول، فصول آنچه بدان مستوجب عذاب بودند. و این عرض بطریق کشف اعیان عباد بود در حالت قراءت.

عرضاً مفصلاً فيقول له في عرض عرض وعين عين «إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم». ۱۰

یعنی: گوئیا که حق کل واحد^{۱۴۵} و احد را از اعیان عباد و ذنوب مفصلاً عرض می کرد، و رسول — علیه السّلام — در عرض هر فصلی، فصلی و در عرض حال هر عینی، عینی در مخاطبه حق می گفت: «إن تعذبهم فإنهم عبادك^{۱۴۶}». یعنی

خطاپوشا، خداوندا، إلهها عطا پاشا کریم، پادشاهها ۱۵

اگر عذاب کنی، بندگان تو اند و اگر مغفرت کنی، تو عزیز و حکیمی.

فلورأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وإثارتجابه لدعا عليهم لالهم.

پس اگر رسول علیه السّلام^{۱۴۷} در این عرض دیدی که حق را اراده عفو و مغفرت نیست بلکه اراده قهر و انتقام دارد، هر آینه بجای طلب مغفرت، عقوبت ایشان خواستی؛ چه انبیاء تابع ارادت حق اند و به شفاعت امم جز به اذن او قیام نمی نمایند. ۲۰

فما عرض عليه إلا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه.

پس معلوم شد که حق — سبحانه و تعالی — عرض نکرد بر حبیب خویش در اعیان ایشان، مگر موجبات عطارا از روی تسلیمی که [۲۲۴-پ] مستفاد است از آیت. ۲۵

(۱۴۵) قا: و احد.

(۱۴۲) س ۵ ی ۱۱۸.

(۱۴۶) س ۵ ی ۱۱۸.

(۱۴۳) س ۵ ی ۱۱۶.

(۱۴۷) قا: «عليه السلام» نبود.

(۱۴۴) س ۵ ی ۱۱۷.

وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده في دعاء إياه أخر الإجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حباً فيه لا إعراضاً عنه، ولذلك جاء بالاسم الحكيم؛ والحكيم هو الذي يضع الأشياء مواضعها ولا يغيّر بها عما تقتضيه وتطلبه حقائقها بصفاتها.

و در حدیث آمده است که حق صوت بنده در دعایش دوست دارد ۱۴۸ اجابت را تأخیر کند تا آن بنده در تکرار دعا و تصرّع و زاری در حضرت کبریا بیفزاید. و این تأخیر از برای محبت است نه از برای اعراض، و لهذا ذکر اسم حکیم کرد. حکیم آنست که وضع اشیاء در مواضعش کند، و از مقتضیات حقایق اشیاء تجاوز ننماید؛ لاجرم تأخیر اجابت رسول نیز در شفاعت امت از کمال محبت بود.

فالحكيم العليم بالترتيب. فكان صَلَّى الله عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى. فمن تلا فهكذا يتلو، والا فالسكوت أولى به.

پس حکیم دانا، علیم است به حسن تربیت، و رسول — صَلَّى الله عليه وسلم — بترداد و تکرار این آیت کریمه بر علمی ۱۴۹ عظیم بود از حضرت حق. پس هر که تلاوت کتاب و مطابقت فصل الخطاب کند، باید که تفکر در این آیات و تدبّر در مطلعات فرو نگذارد و الا سکوت اولی باشد.

و إذا وفق الله عبداً إلى النطق بأمر ما فمما وفقه الله إليه إلا وقد أراد إجابته فيه و قضاء حاجته، فلا يستطيع أحد ما يتضمنه ما وفق له، و لينابر منابرة رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم.

یعنی: هرگاه که حق تعالی بنده را توفیق نطق به امری ارزانی دارد، و سعادت طلب روزی کند آن توفیق بدرقه طریق اجابت و قضای حاجتش خواهد بود باید که هیچ احدی دیر نشمارد اجابت را که در ضمن دعا است و بر دعا و طلب مواظبت نماید، چون مواظبت رسول — علیه السلام — علی هذه الآية فی جميع أحواله.

بر این آیت شریفه که تمامی شب را بدان گذرانید، و ترک متابرت و مواظبت نکند در جميع احوال،

حتى يسمع بأذنه أو يسمعه.

تا بشنود به گوش خود یا به سمع خویش که اول جسمانی است و دوم

(۱۴۸) قا: «دارد» نبود.

(۱۴۹) پا: کریمه علمی.

روحانی.

کیف شئت أو کیف أسمعک الله الاجابة.

پس ای داعی بشنوی هر چگونه که تو خواهی، یا هر چگونه که حق خواهد که اسماع کند اجابت را.

فإن جازاک بسؤال اللسان أسمعک بأذنک، وإن جازاک بالمعنى أسمعک بسمعک.

۵

یعنی: [۲۲۵-ر] اگر مجازات کند حق به سؤال تو که عملی است از اعمال جوارحت، اجابت لبیک را از طریق گوش بشنوند، و اگر مجازات به عمل قلبی کند، جواب لبیک عبدی را از راه سمع قلبی بشنوند و ادراک مطلوب را روزی کند اگر وقت نیل مطلوب شده باشد، والا تأخیر کند تا وقت مقدّر؛ ولیکن اجابت به قول ۱۵۰ لبیک از وقت دعا متأخر نمی شود، چنانکه در فص شیشی گذشت. و هو أعلم بحقائق الأمور.

۱۰

[۱۶]

فص حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیة

مراد از حکمت رحمانیه بیان اسرار رحمتین صفاتیتین ناشیتین است از رحمتین ذاتیتین که اشارت بدان اسرار کرده شد در قول حق — عز اسمہ — که «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»^۱.

و چون اسم رحمن رحیمیه^۲ عام الحکم و شامل الرحمة بود مرجع موجودات را به رحمت وجودیه عامه و رحمت رحیمیه خاصه؛ و سلیمان — علیه السّلام — عام الحکم بود در جن و انس، و نافذ الأمر در اعیان عناصر؛ و لهذا در ارض هر جا که خواستی؛ آرامگاه ساختی، و جن از برای او در آب غواصی کردند، با وجود آنکه مخلوق از آتش اند. و ریح نیز مسخر بحت و حمال تخت او بودی. و در جمیع آنچه متولد از عناصر است، تصرف کردی، و السنه جمادات و منطق حیوانات دانستی؛ لاجرم مناسب چنان بود که حکمت رحمان را در کلمه سلیمان ذکر کند.

«إِنَّهُ» یعنی الکتاب «من سلیمان؛ و إِنَّهُ» أى مضمون الکتاب «بسم الله الرحمن الرحيم». فأخذ بعض الناس فى تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ولم يكن كذلك. و تكلموا فى ذلك بما لا ينبغي ممالا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بره. و كيف يليق ما قالوه و بلبقى تقول فيه «ألقى إلى كتاب كريم» أى يكرم عليها. و إنما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وما مرقه حتى قرأه كله و عرف مضمونه. فكذاك كانت تفعل بلبقى لولم توفى لما وفقت له. فلم يكن يحمى الكتاب عن الاحراق لحرمة صاحبه تقديم اسمه [عليه السلام] على اسم الله عز وجلّ ولا تأخيره^۳.

بعضی اصحاب تفسیر گفته اند که سلیمان — علیه السّلام — تقدیم اسم خویش بر اسم حق — سبحانه و تعالی — از برای آن در کتاب خویش اختیار کرد تا بلبقى به

(۱) س ۲۷ ی ۳۰.

(۲) پا: «رحیمیه» نبود.

(۳) قا: تأخیره + عنه.

تمزیق کتاب و غیره طریق اخلال به حرمت مسلوک ندارد، بلکه وظیفهٔ اجلال بجای آورد. چنانچه^۴ کسری تمزیق کتاب رسول — علیه السّلام — [۲۲۵-پ] کرد.

و شیخ بر آن رفته که سلیمان — علیه السّلام — در نامه تقدیم نام خود بر اسم باری — عزّ اسمّه — نکرده است، اما وهم تقدیم از آن ناشی شده که بلقیس با حواشی و ارکان دولت خویش حکایت کرد که کتاب کریمی به من القاء کرده شد، و آن کتاب از جانب سلیمان است، و مضمون او «بسم الله الرحمن الرحيم * ألا تعلوا علی و أتونی مسلمین»^۵.

و آنچه از مفسران منقول است، مناسب مناصب پیغامبری که عالم باللّه و جلالت مراتبش باشد، و عارف به وجوب تعظیم اسم الهی بود، نیست. و بلقیس چون موفق بود کتاب را بعد از خواندن مکرم داشت و نزد خود معظم انگاشت. و اگر سعادت این توفیق در نیافتی و به تمزیق کتاب شتافتی، تقدیم اسم سلیمان مانع نیامدی و تأخیرش نیز مؤثر نبود^۶، بلکه بعد از قراءت تمام کتاب، فهم مضمون خطاب کردی^۷ آنچه قاید قضاء و سابق قدر او را بر آن داشتی.

فأتی سلیمان بالرحمتين: رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم. فافتمن بالرحمن وأوجب بالرحيم. وهذا الوجوب من الامتنان. فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن.

باید دانست که رحمت صفتی است از صفات الهیه، و آن یک حقیقت است، اما به این اعتبار که مقتضی او گاهی اسماء ذات است و گاهی اسماء صفات، منقسم می شود به ذاتیه و صفاتیّه؛ و هر یکی از این دو قسم عامه است و خاصه. و به اعتبارات دیگر متفرّع می شود تا به صدر رحمت مرتقی گردد، کما اشار الیه رسول الله — صلی الله علیه وسلم — بقوله: «إن لله مائة رحمة أعطى واحدة منها لاهل الدنيا»^۸ و أدرتسعة وتسعين الى الآخرة یرحم بها عباده»

پس رحمت عامه و خاصه که ذاتیه باشند، آنست که در «بسمله» به اسم رحمان و رحیم مذکور گشت، و رحمت رحمانیه عامه است از برای شمول ذات جمیع اشیاء را علماً و عیناً. و رحمت رحیمیه خاصه، از آنکه تفصیل این رحمت عامه است

(۷) پا: نکردی.

(۴) پا: چنانکه.

(۸) پا: الدنيا + کلها.

(۵) س ۲۷ ی ۳۰ — ۳۱.

(۶) پا: نیامدی.

که این تفصیل موجب است مرتعین هریک را از اعیان به استعداد خاصی، که مستفاد است از فیض اقدس.

وصفاتیہ آنست که در «فاتحه» به اسم رحمان و رحیم مذکور شد.

و رحمت اولی از این دو عامۃ الحکم است از برای ترتبش بر رحمت عامۃ

ذاتیہ که عبارت است از افاضۃ وجود عام علمی. ۵

و ثانیہ تخصیص اوست بحسب استعداد اصلی بر هر عینی از اعیان. و این دو

رحمت صفاتیہ [۲۲۶-۲] نتیجه رحمتین ذاتیتین عامه و خاصه اند.

چون این معنی محقق شد، بدانکه سلیمان - علیه السلام - به اتیان رحمتین

قیام نمود: یکی رحمت امتنان که بحسب عنایت ازلیہ حاصل می گردد از ذات.

و تسمیۃ این رحمت به امتنان برای آنست که در مقابله عملی از اعمال عبید ۱۰

نیست، بلکه متنی است سابقه از حق در حق عبد.

و دیگر رحمت وجوب که در مقابله عمل است. واصل این وجوب قول اوست،

عم إحسانه و عز شأنه، که می فرماید: «کتب ربکم علی نفسه الرحمة»^۹. یعنی:

ایجاب کرد حق - سبحانه و تعالی - رحمت بندگان را بر نفس خویش؛ لاجرم منت

نهاد به رحمان که عام الحکم است بر جمیع موجودات به تعیین اعیان ایشان در علم، و ۱۵

ایجاد ایشان در عین، کما قال: «و رحمتی وسعت کل شیء»^{۱۰}. و قال تعالی: «ربنا

وسعت کل شیء رحمة و علماً»^{۱۱}. یعنی احاطه همه اشیاء کردی به وجود و علم؛ چه

رحمت عامه عین وجود عام است مرجع اشیاء را که معبر است به نور در آیت کریمه

«اللہ نور السماوات والارض»^{۱۲}؛ چه بدو ظاهر می شود هر شیئی از ظلمت عدمش.

و ایجاب کرد به رحیم مخصص بر نفس خویش که ایصال کند هریکی را از ۲۰

اعیان، به آنچه اقتضا می کند آن را استعدادش.

و چون این ایجاب نیز منت است بر عباد، شیخ فرمود: این وجوب نیز از امتنان

است. یعنی از رحمت امتنانیہ است؛ چه معدوم را یارای آن نیست که ایجاب چیزی

کند بر حق، در آنچه حق ایجاد او می کند، یا اقتدار می دهد بنده را به مباشرت

طاعات و عبادات. پس رحمت رحیمیه داخل باشد در رحمت رحمانیه، چون دخول ۲۵

(۱۱) س ۴۰ ی ۷.

(۹) س ۶ ی ۵۴.

(۱۲) س ۲۴ ی ۳۵.

(۱۰) س ۷ ی ۱۵۵.

خاص تحت العام.

فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك العبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد، حقاً على الله تعالى أوجب له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة— أعني رحمة الوجوب.

۵ تعلیل «وهذا الوجوب من الامتنان» است. و «ذلك» اشارت است به وجوب رحمت على نفسه. و «حقاً» خبر «ليكون».

یعنی: ایجاب کردن حق رحمت را بر نفس خویش برای بندگان از عین امتنان است، از برای آنکه فرض کرد بر نفس خویش رحمت را تا این ایجاب و فرض حق باشد بر خدای— سبحانه و تعالی— از آن بنده در مقابله اعمالی که حق او را بدان تکلیف کرده است از برای [۲۲۶-پ] مجازات آن بنده، و از برای عوض از اعمالش.

و این بر سبیل امتنان است از آنکه بنده را طاعت سیدش واجب است و امثال او امرش لازم؛ لاجرم در مقابله اعمالش چیزی دادن عین رحمت و محض امتنان باشد.

۱۵ پس ایجاب کرد حق— سبحانه و تعالی— این وجوب را از برای بنده بر نفس خویش، تا مستحق شود بنده بدان اعمال، رحمتی را که حق بر نفس خویش ایجاب کرده است از روی امتنان.

ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه.

۲۰ یعنی: هر که از بندگان در آن مثابه باشد که از برای او حق بر نفس خویش ایجاب رحمت کرده باشد، هر آینه دل او به نور حق منور باشد و به مقام محبوبی حق مظفر، کما قال تعالی: «فسأكتبها للذين يتقون»^{۱۳}. لاجرم حق— سبحانه و تعالی— سمع و بصر چنین بنده باشد چنانکه حدیث قدسی بدان ناطق است.

پس این بنده بیقین داند که عامل حقیقی در نفس او حق است که به حکم «وهو معكم»^{۱۴} با اوست؛ چه عامل در حقیقت حق است و بنده او را بمنزله آلت، آری؛ بیت:

گیرنده به هر دستی، پوینده به هر پای
با چشم و زبان ما، بیناتو و گویا تو

(۱۳) س ۷ ی ۱۵۵.

(۱۴) س ۵۷ ی ۴.

والعمل مقسّم على ثمانية أعضاء من الانسان.

و عمل منقسم است بر هشت عضو که: دود ست است و دو پای و سمع و بصر و جَبْهَه، زیرا که به دودست توضع و تطهر بجای می آورد، و به دو پای قیام در صلاة و سعی در حج بتقدیم می رساند، و به سمع کلام حق تعالی و کلام رسول را — علیه السّلام — استماع می نماید، و به بصر مشاهده آیات جلال و مطالعه غایات جمال او را دست می دهد، و به زبان به وظایف حمد و ثنا و قراءت کلام حق — سبحانه و تعالی — مواظبت می تواند کرد، و به جَبْهَه مبادرت به سجده می تواند نمود.

وقد أخبر الحق أنه تعالى هوّة كل عضو منها، فلم يكن العامل غير الحق، و الصورة للعبد، و الهوية مدرجة فيه أى فى اسمه لاغير.

یعنی: اخبار کرد حق — سبحانه و تعالی — که او عین هر عضو است، کما قال: «كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و يده التى يبطش بها و رجله التى يمشى بها».

و شبهه نیست که عامل بحسب ظاهر شخص است و اعضای او، و حق عین اعضا و قوای او. پس عامل غیر حق نباشد، اما این قدر [۲۲۷-] هست که صورت، صورت عباد است و هویت حق مندرج در وی.

و چون جمیع موجودات اسماء الله اند داخله در تحت اسم ظاهر؛ لاجرم عبد نیز اسمی باشد از اسماء الله؛ و لهذا شیخ ضمیر «فیه» را تفسیر به اسم حق کرد تا که اندراج حق در غیرش لازم نیاید، و از توهم حلول دور باشد.

لأنه تعالى عين مظهر. وسمى خلقاً و به كان الاسم الظاهر و الآخر للعبد، و بكونه لم يكن ثم كان.

این تعلیل آن قول است که گفت: «الهوية مندرجة فى العبد أى فى اسمه لاغير»؛ زیرا که حق تعالی عین آن چیز است که ظاهر شده است و مستی گشته به اسم خلقی، چنانکه گذشت که همه صور موجودات طاری است بر نفس رحمانی، و آن وجود است، و وجود حق است. پس حق است که ظاهر است بدین صور و مستی است به خلق، و بواسطه ظهورش در صور موجودات اسم ظاهر حاصل شد. و به اینکه عبد — أعنى خلق — بعد از نابودن به بُود آمد، اسم آخر پیدا گشت، و آخریتش بحسب ظهور است در عین حسیّه، اگر چه اول اسماء است از روی حقیقت علمیه و مرتبه روحیه اش؛ پس اسم آخر بعینه اسم اول است و ظاهر بعینه باطن.

و بتوقف ظهوره عليه و صدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول.
یعنی: به سبب توقف وجود عبد و ظهورش بر حق، و به سبب صدور عمل
— حقیقتۀ از حق — او باطن عبد است اگر چه ظاهراً از عبد می نماید اسم باطن و اول
حاصل شد.

۵ فإذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن. وهذه معرفة لا يغيب عنها
سليمان، بل هي من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، يعني الظهور به في عالم
الشهادة.

یعنی: مثل این معرفت از سلیمان — علیه السّلام — فوت نمی شود؛ چه او از
مرسلین است به کافۀ خلائق، و از خلفاء متصرفین در رعیت به جمیع طرائق.
و هر آینه دانسته ای که خلیفه را چاره نیست از تحقق به اسماء الهیه و
۱۰ معرفتش، تا تصرف در عالم تواند کرد، بلکه این معرفت از جمله ملک است که اظهار
آن در عالم شهادت در عموم احوال، غیر سلیمان را نمی شاید؛ زیرا که ملک و
سلطنت دولتِ ظاهره است، و این حاصل نمی شود مگر به روحش، که آن دولت باطنه
است. [۲۲۷-پ] و روح دولتِ ظاهره معرفت بالله است و اسمائی که او واسطۀ
۱۵ تصرف در اکوان اوست^{۱۵}. پس معرفت روح دولت است چنانکه ولایت روح و باطن
نبوت است.

و شیخ «لاینبغی لاحد^{۱۶}» را چنین تفسیر کرد که هیچ احدی را ظهور بدین
ملک در عالم شهادت نمی شاید، نه آنکه هیچ احدی را این ملک نداده باشند؛ زیرا
که اقطاب و کَمَل پیش از سلیمان و بعد از او متحقق اند بدین مقام، اما ظهور بدان
۲۰ نمی کنند.

فقد أوتي محمد صلى الله عليه وسلم ما أوتي سليمان، وما ظهر به: فمكته الله تعالى
تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليفتك به فهم بأخذه وربطه بسارية من
سوارى المسجد حتى يصبح فتلعب به ولدان المدينة، فذكر دعوة سليمان عليه
السّلام فردّه الله خاسئاً. فلم يظهر عليه السّلام بما أقدر عليه وظهر بذلك سليمان.
و بحقیقت چنان است که محمد [را] — علیه السّلام — داده شد آنچه سلیمان
۲۵

(۱۵) پا: اکوان است.

(۱۶) س ۳۸ ی ۳۵.

[را] داده شده بود، اما اظهار نکرد چنانکه ابوهریره -رضی الله عنی- روایت می کند از رسول -صلی الله علیه وسلم- که: دوشینه عفریتی می خواست که قطع صلاة من کند، حق -سبحانه و تعالی- مرا اقتدار اخذ او روزی کرد، گرفتم و می خواستم که برستونی از ستونهای مسجد او را بِرَبْنَدَم تا ولدان مدینه و همه شما در او نظر کنید. پس به یاد آوردم دعوت برادر خود سلیمان را، که گفته بود: «رب اغفر لی و هب لی ملکاً لاینبغی لأحد من بعدی»^{۱۷}. و او را از نیل ظفر بر مراد نوید و حسرت زده گذاشتم. پس رسول -علیه السلام- قادر شد اما همچون سلیمان طریق ظهور بر آن مسلوک نداشت.

ثم قوله «مُلْکاً» فلم یعم، فعلمنا أنه یرید ملکاً ما. ورأیناه قد شورک فی کل جزء من الملک الذی أعطاه الله، فعلمنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلک، و بحديث العفریت، أنه ما اختص إلا بالظهور. وقد یختص بالمجموع والظهور. بعد از آن سلیمان -علیه السلام- ملک را نکره ذکر کرد در مقام اثبات که مفید عموم نیست؛ لاجرم دانستیم که او ملکی می خواهد خاص از املاک متعلقه به علم. و مشاهده کردیم که در هر جزوی از ملک که خدا او را عطا داده است^{۱۸}، دیگری را مشارکت نیست. پس دریافتیم که اختصاص سلیمان به مجموع آنست که عطا داده شده است.

و به حدیث عفریت دانستیم که او را اختصاص نیست مگر بظهور؛ لاجرم محقق گشت اختصاص او به مجموع اجزاء ملک و ظهور به تصرف [۲۲۸-ر] در ملک موهوب.

ولولم یقل صلی الله علیه وسلم فی حدیث العفریت «فأمكنی الله منه» لقلنا إنه لما هم بأخذه ذكره الله دعوة سليمان لیعلم أنه لا یقدره الله علی أخذه. فرده الله خاسئاً: فلما قال فأمكنی الله منه علمنا أن الله تعالی قد وهبه التصرف فيه. ثم إن الله ذكره فنذكر دعوة سليمان فتأدب معه، فعلمنا من هذا أن الذی لاینبغی لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلک فی العموم.

و اگر رسول -صلی الله علیه وسلم- در حدیث عفریت نگفتی که خدای

(۱۷) س ۳۸ ی ۳۵.

(۱۸) قا: شده+ است.

مرا قادر گردانید بر اخذ او؛ می گفتیم چون رسول — علیه السّلام — قصد اخذ او کرد، حق — سبحانه و تعالی — دعوت سلیمان را به خاطر او انداخت تا داند که عطای اقدار بر اخذ عفریت نخواهد بود.

پس خدای عفریت را خاطی و خاسر کرد^{۱۹}، اما چون رسول علیه السّلام — خبر داد که حق — سبحانه و تعالی — مرا بر اخذ آن عفریت قادر گردانید، در یافتن که موهبت تصرف از حق در یافت، بعد از آن به تذکیر حق تذکر دعوت سلیمان کرده، طریق تأدب مرعی داشت.

پس دانستیم که آنچه خلق را بعد از سلیمان نمی یابد، ظهور است بدین ملک موهوب در میان عموم خلایق.

ولیس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما
سلیمان فی الاسمین اللذین تفسیرهما بلسان العرب الرّحمن الرّحیم.

یعنی: غرض ما از ایراد این مسأله به غیر تنبیه نیست بر دو نوع رحمت که سلیمان — علیه السّلام — آن را در اسمین ذکر کرد که، آن دو اسم به لسان عرب «رحمن» و «رحیم» است.

و در این کلام تنبیه است بر آنکه اسماء لفظیه، اسماء الهیه اند که عبارت است از حقایق الهیه، و اعیانش که مظاهر اوست.

فقید رحمة الوجوب وأطلق رحمة الامتنان فی قوله تعالی «ورحمتی وسعت کلّ شیء» حتی الأسماء الالهیه، أعنی حقائق النسب.

پس تقیید کرد رحمت وجوب را، چنانکه گفت: «بالمؤمنین رؤف

رحیم^{۲۰}» و نیز فرمود: «فسأکتبها للذین یتقون»^{۲۱}. و اطلاق کرد رحمت امتنان را، چنانکه گفت: «ورحمتی وسعت کلّ شیء»^{۲۲}. یعنی رحمت امتنانی من احاطه کرد رحمت وجوب هر چیز را؛ حتی اسماء الهیه را که حقایق نسب است.

و اسماء الهیه را به حقایق نسب از آن جهت تفسیر کرد که اسماء دلالت بر ذات الهیه می کند با خصوصیات که تابع اوست و به این خصوصیات اسماء متکثر می گردد؛ چه ذات من حیث هی واحده است که به هیچ^{۲۳} نوع در وی اعتبار تکثر را

(۱۹) ق، پا: خاسر و کرد. (۲۱ و ۲۲) س ۷ ی ۱۵۵.

(۲۳) پا: که هیچ.

(۲۰) س ۹ ی ۱۲۸.

مجال نیست، و ذات داخل [۲۲۸-پ] نمی گردد در حکم رحمت، که محکوم به مرحومیت تواند بود مگر به سبب خصوصیات که آن نسب است.

فامتن علیها بنا. فنحن نتیجه رحمة الامتنان بالأسماء الالهية والنسب الربانية.

پس حق — سبحانه و تعالی — منت نهاد بر اسماء به وجود ما؛ چه ما مظاهر احکام و مجاری اقدار و مراثی انوار اسمائیم. بیت:

چون مظهر اسماء الهی مائیم سرمایه فیض پادشاهی مائیم

چون گشت کمالات حق از ما پیدا پس آینه جمال شاهی مائیم

پس نتیجه رحمت امتنانیه ایم که لازم شد وجود ما از او اولاً در علم و ثانیاً در عین. و می باید که از کنایت «بنا» و «نحن» تنها کمال اراده شود، زیرا که کاملاً اگر مظاهر کلیات اسماء اند، غیر کمال مظاهر جزئیات تألیه اند.

پس «بنا» و «نحن» از لسان همه عالم است، خواه شریف باشد و خواه حقیر؛ چه هر یکی را ربی است خاص که آن اسم^{۲۴} است حاکم بروی، و حق راحم جمیع است نه بعضی دون بعضی.

ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا وأعلمنا أنه هو يتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه. فما خرجت الرحمة عنه. فعلى من امتن وما ثم إلا هو؟

بعد از آن ایجاب کرد رحمت را بر نفس خویش، تا ما را اختصاص دهد به رحمت رحیمیه که موجب کمال است و واسطه معرفت ما انفس خویش را، و رابطه ظهور حقایق ما بر ما. و ما را اعلام کرد که او هویت ماست تا دانیم که ایجاب نکرد رحمت را بر نفس خویش، مگر از برای نفس خود؛ لاجرم خارج نشد رحمت از او، و تجاوز نکرد به دیگری. پس امتنان بر کیست چون اینجا غیر او نیست؟ بیت:

مرد را در دیده اینجا غیر نیست زانکه اینجا کعبه نی و دیر نیست

هر که در دریای وحدت گم نشد گر همه آدم بود مردم نشد

کی دهد هرگز کمال جانت دست تا نگردی پاک نیست از هر^{۲۵} چه هست

تا تو با خویشی، عدد بینی همه چون شوی فانی، احد بینی همه

این از لسان غلبه حکم احدیت است و از مقام اضمحلال رسوم اثنیت. بیت:

(۲۴) قا: مسمی.

(۲۵) قا: «هر» نبود.

تا تو باشی نیک و بد آنجا بود چون تو گم گشتی، همه ز بیا بود.

إلا أنه لابد من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتى يقال إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين.

ولیکن چاره نیست از حکم [۲۲۹-ر] لسان تفصیل؛ چه کثرت واقع است و رفع او غیر ممکن، و تفاضل خلق در علوم ظاهر، حتی می گویند: این از او اعلم است با وجود احدیت عین.

و این تفاضل از تفاوت اعیان است و استعدادات او بحسب قوت و ضعف و ظهور و خفا و قرب و بعد از اعتدال حقیقی روحانی و جسمانی، با وجود آنکه ذات ظاهره بدین صورتی است و کثرت در وی منتفی.

و معناه معنی نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم؛ فهذه مفاضلة في الصفات الالهية، وكمال تعلق الارادة وفضلها وزیادتها علی تعلق القدرة. وكذلك السمع والبصر الالهی. وجميع الأسماء الالهية علی درجات فی تفاضل بعضها علی بعض. كذلك تفاضل ماظهر فی الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحدية العين.

یعنی: معنی تفاضل بعضی خلق بر بعضی چون معنی تفاضل بعضی صفات و اسماء است بر بعضی، و نقص بعضی از بعضی^{۲۶} بحسب احاطه و تعلق؛ چه علیم متعلق می شود به معلومات.

و شک نیست که ذات الهیه و جمیع اسماء و صفاتش و جمیع ممتنعات و ممکنات و جواهر و اعراضش داخل اند در حیطه علیم.

و مرید متعلق نمی شود مگر به ممکنات در ایجاد یا در ایجاد و اعدام، اگر ارادت به معنی مشیت باشد.

و قادر نیز متعلق نمی گردد مگر به ممکنات از برای ایجادش یا اعدامش. و این وقتی است که گوئیم جعل به اعیان متعلق نیست.

و اگر به جعل اعیان قایل شویم، قدرت به اعیان نیز متعلق باشد، و کذلک الارادة.

پس صحیح گشت که علیم اکبر است از روی احاطه، و ارفع در درجه، از

(۲۶) پا: «و نقص... بعضی» نبود.

سایر اسماء. و تفاضل^{۲۷} ارادت بر قدرت از حیثیت سابقیت اوست^{۲۸} بر قدرت، و شرط حصول تعلق او بودن ظاهر است، و زیادت تعلق ارادت بر تعلق قدرت غیر معلوم؛ چه هر چه ارادت بدو متعلق می شود، قدرت نیز بدان متعلق می گردد.

و كما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعته بها، كذلك فيما يظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوَّض به. فكل جزء من العالم مجموع العالم، أي هو قابل للحقائق متفرقات العالم كله؛ فلا يقدح قولنا إن زيدا دون عمرو في العلم أن تكون هوية الحق عين زيد وعمرو، وتكون في عمرو أكمل وأعلم منه في زيد، كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غير الحق.

یعنی: چنانکه هریک از اسماء کلیّۀ الهیه هرگاه که تقدیم [۲۲۹-پ] کرده شود، مستی گردد به جمیع اسماء تالیه اش، و منعوت شود به کل توابعش، كما فی قوله تعالى «والله هو السميع العليم»^{۲۹} * انه هو التواب الرحيم^{۳۰}.

پس این اسماء متفاضله با وجود آنکه هویت حق با هریکی از اسماء متحقق است خواه اسم کلیّ متبوع باشد یا اسم جزئی تابع. و چون هویت مندرج باشد در هریکی از اسماء، هریک از اسماء مجمع جمیع اسماء بود.

و همچنین مظاهر خلقیه، اگر چه بعضی افضل از بعضی دیگر است، اما در هر مفضول اهلیت هر فاضل هست از برای اندراج هویت الهیه در وی. پس او بحسب این اندراج مجمع جمیع اسماء است، و خصایص هویت نیز مندرج است در وی؛ لاجرم او را اهلیت جمیع کمالات باشد. پس در هر جزوی از عالم، مجموع آنچه در عالم است، مندرج تواند بود؛ زیرا که قابل حقایق متفرقات عالم است، أعنی قابل ظهور معانی و خواصی است که در عالم متفرقه است.

پس قادح نیست که زید را فروتر از عمرو گوئیم در علم؛ اگر چه هویت حق عین زید و عمرو باشد، و در عمرو اکمل باشد، و به نسبت بازید اعلم باشد، چنانکه تفاضل در میان اسماء الهیه است با وجود آنکه اسماء غیر حق نیست. اگر محبوبی را با جامۀ دیا به نسبت با پلاسی که ملابس اوست، زیاتر خوانند، یا جمال او را در سجنجلی مجلی^{۳۱} به نسبت با مرآتیی دیگر با کمال تر دانند، کثرت دیباچۀ صفاتش

(۳۰) س ۲ ی ۳۷.

(۳۱) پا: «اورا... مجلی» نبود.

(۲۷) قا: تفاسیل.

(۲۸) قا: سابقین او.

(۲۹) س ۵ ی ۷۶.

قادر وحدت ذاتش نتواند بود. بیت:

آن سرخ قبائی که چومه پار برآمد امسال در این خرقه زنگار^{۳۲} برآمد
آن یار همانست اگر خرقه^{۳۳} بدل شد تک جامه بدل کرد دگر بار برآمد
سبحان من لایق کثره مظاهر کمالاته فی جمال وحدة ذاته. بیت:

در هر آینه نقش دیگرگون می نماید جمال او هر دم
گه درآید به کسوت حوا گه برآید به صورت آدم
زین تجلی نگشته نقص پذیر وحدت ذات او نه بیش و نه کم
فهو تعالی من حیث هو عالم أعم فی التعلق من حیث ما هو مرید و قادر، وهو
هولیس غیره. فلا تعلمه هنا یا ولی و تجهله هنا، وثبتته هنا و تنفیه هنا.

پس حق — سبحانه و تعالی — از این روی که عالم است اعم است در تعلق،
از آن روی که مرید و قادر است. و او — سبحانه — عین عالم و مرید و قادر است، و
غیر هیچ کدام نیست.

پس ای [۲۳۰-۲۳۱] ولی من چنان مباش که حق را در مظهري دانی^{۳۴} و اثبات
کنی، و در مظهري نشناسی و به نفی آن مبادرت نمایی؛ بلکه مشاهد حق باش در کل
مظاهر، تا ایمان بدو آورده باشی در کل مقامات، و عالم بالله باشی در همه حالات، و
در ملابس مختلفه کسوت و دیبا شناسای آن محبوب زیباباشی، و گویی؛ بیت:

چونور چشم حسینی چگونه نشناسد به هر لباسی که ای نازنین برون آبی
تا از کل مظاهر بر تو متجلی شود و رحمت ارزانی دارد و تجلی به صفات خویش
روزی کند و به مغفرت اختصاص دهد و به السنه همه مظاهر ترا حمد و ثنا گوید، تا ولی
حمید باشی نه شیطان مرید.

إلا إن أثبتته بالوجه الذى أثبت نفسه، ونفيته عن كذا بالوجه الذى نفى نفسه كالآية
الجامعة للنفي و الاثبات فى حقه حين قال «ليس كمثله شىء» فنفى؛ «وهو
السميع البصير»، فأثبت بصفة نعم كل سامع بصير من حيوان.

یعنی: مگر که اثبات کنی حق را، چنانکه اثبات کرد نفس خود را؛ و نفی
کنی از او، چنانکه نفی کرد از نفس خود^{۳۵}. لاجرم در این حال مثبت و نافی هم حق
باشد نه تو. بیت:

(۳۴) قا: «دانی» نبود.

(۳۵) قا: «خود» نبود.

(۳۲) پا: زنار.

(۳۳) پا: جامه.

پس سخن گویی زبان آن تونه هم بمانی زنده جان آن تونه
 گزندانی کین کدامی^{۳۶} منبع است قصه بی بصر و بی یسمع است
 و اگر خواهی که در این معنی صاحب نظر باشی، و از اسرار کیفیت نفی و
 اثبات با خبر شوی، در این آیت جامعه نظر کن که می فرماید: «لیس کمثله شیء وهو
 السَّمیع البصیر^{۳۷}». پس در اینجا نفی کرد، و در «هو السَّمیع البصیر» اثبات کرد خود
 را به صفتی که شامل هر سامع و بصیر است از حیوان. آری؛ بیت:
 چون جمله جهان زهستی اوست سمع و بصر تونیست جز دوست
 امید چنان است که چون بدین بصرینا شوی، به زبان عرفان از سرائقان بدین رباعی
 گویان^{۳۸} شوی که؛ رباعی:

تا در طلب حال مخیل بودم پنداشتم آخرم خود اول بودم
 گفتم که مگر عاشق و معشوق دوانند این هر دو یکی بود من احول بودم

وما ثمَّ إلاَّ حیوان إلاَّ أنه بطن فی الدنیا عن إدراک بعض الناس، وظهر فی الآخرة
 لكل الناس، فإنها الدار الحیوان، وكذلك الدنیا إلاَّ أن حیاتها مستورة عن بعض
 العباد لیظهر الاختصاص و المفاضلة بین عباد الله بما یدر کونه من حقائق العالم.

[۲۳۰-پ]

بدانکه سریان هویت الهیه در همه موجودات ایجاب کرد سریان صفات
 الهیه را در جمیع کائنات از حیات و علم و قدرت و سمع و بصر، و غیر این صفات از
 کلتی و جزوی؛ ولیکن ظاهر شد سریان حق به کل صفات در بعضی مظاهر موجودات،
 چون کتل و اقطاب. و در بعضی چنان ظاهر نشد. پس محجوب آن صفات را در
 بعضی معدوم پنداشت و بعضی را حیوان خواند و بعضی را جماد نام نهاد.

پس شیخ - قدس الله سره - تنبیه کرد که اینجا غیر حیوان نیست و حیات
 همه را بالفعل حاصل است، اما حالیا حیات جمادات از نظر بعضی، که به جمود
 قریحه و خمود نارطبیعی موسوم اند، مستور است. چنانکه حضرت مولوی - قدس الله
 سره - در مخاطبه ایشان می فرماید؛ بیت:

چون شما سوی جمادی می روید محرم جان جمادان کی شوید

(۳۶) پا: کدامین.

(۳۷) س ۴۲ ی ۹.

(۳۸) پا: گویا.

از جمادی در جهان جان روید غلغل اجزای عالم بشنوید
و چون آخرت دار حیوان است، حیات همه موجودات در آنجا کامل و ناقص
را معلوم شود، چنانکه شهادت جوارح را بر افعال بنده همه بشنوند.
اما کاملان را در مشاهده حیات دنیا حاجت نیست به انتقال بسوی دار
آخرت، چنانکه امیرالمؤمنین — کرم الله وجهه — می فرماید که: «با رسول — صلی الله
علیه وسلم — در سفری همراه بودیم، هیچ حجری و شجری مستقبل نشد مگر که از او
سلام به رسول — علیه السلام — می شنودیم». لاجرم به ادراک حقایق و لوازم و
صفاتش اختصاص و مفاضله بین عبادالله بظهور پیوست.

۵

فمن عم إدراکه کان الحق فیہ أظهر فی الحکم ممن لیس له ذلک العموم.
پس هر که موسوم بود به عموم، ادراک حق در وی از روی حکم اظهر باشد از
آن کس که محروم^{۳۹} است از این عموم در ادراک؛ از آنکه ظهور به علم قدری است
الهی، و اختصاصی است به کمال تجلیات پادشاهی.
خاتم ملک سلیمان است علم جمله عالم چون تن، و جان است علم
فلا تُحجب بالتفاضل و تقول لا یصح کلام من یقول إن الخلق هویة الحق بعد ما
أریته التفاضل فی الأسماء الالهیة التي لا تشک أنت أنها هی الحق ومدلولها
المسمى بها ولیس إلا الله [تعالی].

۱۰

۱۵

پس محجوب مباش، و حالانکه تومی گویی: صحیح نیست قول آن کس که
می گوید: ماهیت عین هویت حق است؛ و گمان می بری که ماهیت خلق مغایر
است [۲۳۱-ر] هویت حق را؛ زیرا که هویت او — سبحانه — متحد است و هویت
خلق متکثر. و تفاضل در ایشان واقع، و مناسب چنان بود که محجوب نمی گشتی و
این گمان به خاطر نمی گذرانیدی؛ چه ما بیان کردیم که اسماء^{۴۰} الهیه متفاضل اند، و
بعضی از روی حیطت اتم از بعضی، و تکثر در ایشان متحقق با وجود احدیت عین
حق، و مدلول و مستمای این اسماء غیر الله واحد اُحدنی. بیت:

۲۰

مُرَد می باید که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس

ثم إنه کیف یقدم سلیمان اسمه علی اسم الله كما زعموا وهومن جملة من أوجده
الرحمة.

۲۵

(۳۹) قا: آن کس محروم.

(۴۰) قا: کردیم اسماء.

شیخ — قدس سره — چون فارغ شد از تقریر مفاضله در میان اسماء و مظاهرش، رجوع کرد به مقصود از فص، و فرمود:

سلیمان — علیه السلام — چگونه تقدیم کند اسم خود را بر اسم الله، چنانکه بعضی ارباب تفاسیر گمان می‌برند، و حالانکه وجود سلیمان ایجاد کرده رحمت رحمانیه است، و رحمان که موجد اوست متأخر از اسم الله. پس معلول و مرحوم ۵
رحمان بطریق اولی متأخر باشد از او.

فلابد أن يتقدم الرحمن الرحيم ليصح استناد المرحوم.

یعنی: چاره نیست که اسم الله و رحمان که موجد سلیمان است و رحیم که مخصص اوست به کمالات متقدم باشد بر مرحومی که آن سلیمان است، از آنکه علت بالذات متقدم است بر معلولش. و سلیمان را تأخر می‌باید تا مرحوم را استناد به راحم و ۱۰
موجدش تواند بود.

هذا عكس الحقائق: تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم في
الموضع الذي يستحقه.

یعنی: این قول که در حق سلیمان گفته می‌شود، عکس مقتضای علوم حقایق است، زیرا که مستحق تأخیر را، که سلیمان است، تقدیم کردن است، و مستحق ۱۵
تقدیم را که الله است و اسماء او در موضع استحقاق بی مقتضی عدول تأخیر کردن؛ و این مخالف شأن دانای حقایق است.

ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب؛ وما عملت
ذلك إلا لتعلم أصحابها أن لها اتصالاً إلى أمور لا يعلمون طريقها، وهذا من التدبير
الالهي في الملك، لأنه إذا جهل طريق الأخبار الواصل للملك خاف أهل الدولة
على أنفسهم في تصرفاتهم، فلا يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم
بأمنون غائلة ذلك التصرف. فلو تعين لهم على يد من تصل الأخبار إلى ملكهم
لصانعوه وأعظموا له الرشا حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملكهم. فكان
قولها «ألقى إلي» ولم تسم من ألقاه سياسة منها أورثت الحذر منها في أهل
ملكها وخواص مدبريها؛ وبهذا استحققت التقدم عليهم. [۲۳۱-ب] ۲۰

و از جمله حکمت و معارف بلقیس و علو مرتبه او در علم، یکی آنست که ذکر
ملقی کتاب نکرد، و صیغه مجهول آورد تا اصحاب و تابع خود را بی‌اگاهانند^{۴۱} که او

(۴۱) قا: «بی‌اگاهانه» نبود.

را اتصالی هست به اسرار و معانی از عالم جبروت و ملکوت که ایشان طریق وصول بدان نمی دانند و این از تدبیر الهی است در ملک، از آنکه چون اصحاب و خدم و خیل و حشم و اصل دولت و ارباب بَطْش و صولت موصل اخبار را به ملک ندانند، هر آینه ایمن نباشند در تصرفات، و فراغت نیابند از مخافت تطرق آفات.

پس تصرف نکنند مگر در امری که اگر خبرش به سمع عالی سلطان رسد از تبعه و غایله آن در امان باشند.

۵

و اگر پیش ایشان متعین شود که از اخبار اسرار مملکت اخبار کننده ملک کیست؟ هر آینه به ایتاء اصناف خدمت و اعطاء انواع رشوت و وظیفه دعاگویی و رضا جویی بجای آرند، و بسط طریق وصول خبر به ملک، دست تصرف در ملک گشاده دارند.

۱۰

پس سلوک این طریقه سیاستی است مورث حذر، مگر غنی و فقیر و خواص ارباب تدابیر را؛ و بلقیس بدین دانش و حکمت استحقاق سلطنت و تقدم^{۴۲} و ریاست براهل مملکت دریافت.

و أما فضل العالم من الصنف الانسانی علی العالم من الجن بأسرار التصریف و خواص الاشياء، فمعلوم بالقدر الزماني: فإن رجوع الطرف الى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه، لأن حركة البصر في الادراك إلى ما يدرکه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور: فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلک الکواکب الثابتة، و زمان رجوع طرفه إليه هو عين زمان عدم إدراکه. والقيام من مقام الانسان ليس كذلك: أي ليس له هذه السرعة. فكان آصف بن برخیا أتم في العمل من الجن؛ فكان عين قول آصف بن برخیا عين الفعل في الزمن الواحد. فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقراً عنده.

۱۵

۲۰

[۲۳۲]-b

اما فضل عالم انسی بر عالم جنی، یعنی فضل آصف بن برخیا بر آن جنی که گفت: «أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك^{۴۳}» به تصرفات نفسانی است با معاونت از تأثیرات فلکی و خواصی طبایع اشياء؛ چه رجوع طرف به ناظر اسرع است از قیام

۲۵

(۴۲) پا: تقدیم.

(۴۳) س ۲۷ ی ۳۹.

قائم از مجلسش.

پس آصف در عمل اتم بود از آن جنی، از آنکه تصرف کرد در عین عرش به اعدام و ایجاد در آن واحد. پس اعدام کرد در موضعش و ایجاد کرد نزد سلیمان، از آنکه قول کاملان مثل قول حق است چیزی را که وجود او مطلوب باشد پس چون کامل «کُنْ» گوید، همان زمان آن چیز موجود شود، لیکن به اذن حق تعالی، از آنکه ۵ حق عین جوارح و عین قوای روحانی و جسمانی ایشان شده است. و بدین نسبت آن کامل وزیر سلیمان — علیه السَّلام — بود.

جز صحبت عارفان کامل مگزین جز جانب بندگان مقبل منشین
شد هیزم تیره نور از صحبت نار شد زنده غذا چو گشت بازنده قرین

۱۰ و سلیمان قطب وقت خود و متصرف و خلیفه بود در عالم، و خوارق عادات از اقطاب و خلفاء کم صادر می شود، بل از وزراء و نایبان ایشان صادر می گردد، از آنکه اقطاب قائم به عبودیت تامه و متصف به فقر کلی اند، پس تصرف نمی کنند از برای خود در چیزی.

لئلا يتخیل أنه أدرکه وهوفي مکانه من غیر انتقال.

۱۵ تعلیل «فراًه ۴۴ مستقراً عنده» است تا تخیل کرده نشود که سلیمان ادراک عرش کرد، و عرش در مکان خود، بی آنکه منتقل شده باشد، بل به ارتفاع حجاب از میان، سلیمان — علیه السَّلام — بدین مشاهده اختصاص یافته بود.

ولم یکن عندنا باتحاد الزمان انتقال، وإنما کان إعدام و ایجاد من حیث لا یشرع أحد بذلک إلا من عَرَفَه وهوقوله تعالی «بل هم فی لبس من خلق جدید».

۲۰ یعنی: ممکن نیست که با وجود اتحاد زمان قول و فعل انتقال باشد؛ چه انتقال حرکت است، و حرکت [را] چاره نیست که واقع باشد در زمانی، و وقوع قول را نیز زمانی باید. پس زمان قول ممکن نیست که عین زمان انتقال باشد لاجرم متحقق گشت که اعدام کرد در سبأ عرش بلقیس را، و ایجاد کرد نزد سلیمان — علیه السَّلام — به تصرف الهی که شرف اختصاص بدان دریافته بود بحیثیتی که از آن خبردار نیست مگر آنکه حصول خلق جدید را در هرآنی می شناسد، و اکثر خلائق از این شعور ۲۵ بی بهره اند، کما قال تعالی: «بل هم فی لبس من خلق جدید»^{۴۵}.

(۴۴) قا: فراه.

(۴۵) س ۵۰ ی ۱۵.

دم بدم نومی شود دنیا و ما غافلیم از نوشدن اندر بقا

ولا یمضی علیهم وقت لایرون فیه ماهم راعون له. [۲۳۲-پ]

یعنی: از آن جهت خلق جدید را در نمی یابند که برایشان هیچ زمانی نمی گذرد که آنچه در عالم می دیدند نبینند، و بر هر چه نظر می کنند در زمان ثانی مشاهده آن نکنند؛ از آنکه هر چه منعدم می شود، موجود می گردد مثل او در آن عدمش؛ لاجرم گمان می برند که آنچه در ماضی دیدند همانست که در مستقبل می آیدش، و در واقع چنین نیست.

وإذا کان هذا کما ذکرناه، فکان زمان عدمه — أعنی عدم العرش — من مکانه عین وجوده عند سلیمان، من تجدید الخلق مع الأنفاس. ولا علم لأحد بهذا القدر، بل الانسان لا يشعر به من نفسه أنه فی کل نفس لا یكون ثم یكون.

یعنی: چون حصول عرش نزد سلیمان بطریق اعدام و ایجاد باشد پس زمان عدم عرش از مکانش عین زمان وجود او باشد نزد سلیمان، بواسطه تجدید خلق مع الانفاس، یعنی دم بدم.

و هیچ احدی این را در نمی یابد، بلکه انسان را شعور نیست از نفس خود که در هر نفس منعدم می گردد و باز به وجود می آید.

در این مقام بعضی از ارباب کمال در بیان سبب تجدد امثال گفته اند که آن از برای اقتضای امکان ممکن است عدم ممکن را در هر وقتی از اوقات، علی الدوام، و اقتضای تجلی دائم ذاتی وجود او را دائماً.

اما تحقیق آنست که ذات ممکن نه اقتضای وجود می کند و نه اقتضای عدم، وقتی قطع نظر کرده شود از چیزی که مقتضی وجود ممکن باشد یا مقتضی عدمش؛ چه اگر اقتضای عدم کردی در سلک ممتنعات داخل بودی، بلکه سبب تجدد امثال آنست که ذات الهی از آنجا که اسماء و صفات اوست، همیشه بر اعیان عالم متجلی است، و چنانکه بعضی از اسماء اقتضای وجود اشیاء می کند، همچنان نیز بعضی از اسماء^{۴۶} اقتضای عدم اشیاء می کند. مثل معید و ممیت و قهار و واحد و احد و خافض و رافع و امثال این. و اگر چه این اسماء را معانی دیگر هست غیر آنچه ما گفتیم، ولیکن منحصر نیست در آن معانی.

پس حق - سبحانه و تعالی - گاهی تجلی می کند اشیاء را به اسمائی که بدان ایجاد و اظهار می کند، و اشیاء را به کمالاتش ایصال می نماید. و گاهی تجلی می نماید به اسمائی که بدان اسماء اعدام و اخفاء می کند اشیاء را.

و وقتی که حق تعالی به حکم «کلّ یوم هو فی شأن^{۴۷}» در هر روزی بل در هر آنی، در شأنی است و تحصیل حاصل محال، پس [۲۳۳-] تجلی می کند اشیاء را دائماً به اسمائی که مقتضی ایجاد است، پس ایجاد می کند و تجلی می کند به اسمائی که مقتضی اعدام است؛ لاجرم اعدام می نماید.

پس اشیاء را در یک زمان متجلی می شود به ایجاد و اعدام، تا همه کار به او راجع شود که «والیه یرجع الأمر کله^{۴۸}». و بدین تجلی انواع قیامات که در بعضی مقامات مذکور شده، حاصل می گردد؛ و چون ذات او دائماً مقتضی شئون اوست؛ لاجرم تجلیات او دائمه است و ظهوراتش مستمره و شئونش متوالیه و تعیناتش متعاقبه.

و چون اقل جزو از زمان منقسم به دو آن است، پس در یک آن ایجاد حاصل می شود و در آن دیگر اعدام. لاجرم؛

	خدای جهان هر چه ابد کند	بتجدید امثالش ابقا کند
۱۵	ندارد بقائی بجز وجه او	بجز وجه او هیچ هستی مجو
	چو حق بنده را مظاهر شود	به ایجاد و اعدام قادر شود
	نبود آصف از جن قویتر به تن	ولیکن از او بود اعلم به فن
	بلی هست بسیار داننده تر	به اسرار تصریف از جن بشر
	بیاورد او تخت بلقیس را	بنزد سلیمان به نقل از سبا
۲۰	ولیکن به اعدام و ایجاد بود	که در علم تصریف استاد بود

ولا نقل «ثم» تقتضی المهلة، فلیس ذلک بصحیح، وإنما «ثم» تقتضی تقدم الرتبة العلیة عند العرب فی مواضع مخصوصة کقول الشاعر:

«کھز الردینی ثم اضطرّرب»

و زمان الهز عین زمان اضطراب المهورز بلا شک. وقد جاء بثم ولا مهلة. کذلک تجدید الخلق مع الأنفاس: زمان العدم زمان وجد المثل کتجدید الأعراف فی

(۴۷) س ۵۵ ی ۲۹.

(۴۸) س ۱۱ ی ۱۲۳.

(۴۹) قا: یک.

دلیل الأشاعرة.

یعنی: مگوی که در کلام تو که فرمودی: «بل الانسان لا يشعر به من نفسه انه في كل نفس لا يكون ثم يكون»، لفظ «ثم» مذکور است، و «ثم» اقتضای مهلت می کند. پس عدم کون و کون در یک زمان نباشد، از آنکه «ثم» گاه از برای تقدّم نیز مذکور می شود، كما قال تعالى: «ثم استوى الى السماء وهي دخان»^{۵۰}، وقال: «ثم كان من الذين آمنوا»^{۵۱}؛ چه مهلت نیست در میان خلق ارض و خلق سماء و در میان اطعام مسکین و از مؤمنین بودن.

و در مواضع مخصوصه «ثم» نزد عرب تقدّم رتبه علیّت اقتضا می کند، چون قول شاعر که می گوید: «كهز الرديني ثم اضطرب». و شك نیست که زمان هر عین زمان اضطراب مهزوز است. و «ثم» اگر چه اقتضای ترتیب و تراخی می کند و ترتیب مقتضی تقدّم بعضی است بر آخر، اما این تقدّم [۲۳۳-پ] گاهی به زمان باشد و گاهی به رتبه و شرف و گاهی بالذات، چنانکه در علیّت و معلولیت است.

پس «ثم» مذکور می شود و مهلت نمی باشد. پس چنانکه زمان هز عین زمان اضطراب مهزوز است، همچنین زمان عدم عین زمان وجود مثل است در تجدید خلق. و این مثل قول اشاعره است در تجدّد و تبدّل اعراض.

و مذهب شیخ که تبدّل را در جمیع جواهر و اعراض اثبات می کند نه تنها در اعراض، سابقاً گذشت.

فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكال المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفاً في قصته.

یعنی: مسألة حصول عرش بلقيس مشکلترين مسايل است مگر نزد کسی که در یافته باشد آنچه پیشتر در قصه او ذکر کردیم از ایجاد و اعدام.

فلم يكن لأصف من الفضل في ذلك إلا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السلام.

پس آصف را در این امر فضلی به غیر حصول تجدید در مجلس سلیمان — علیه السلام — نیست. و این حصول یا از او بود به امر او تعالی^{۵۲}، یا از حق بود در صورت

(۵۰) س ۴۱ ی ۱۱.

(۵۱) س ۹۰ ی ۱۷.

(۵۲) قا: به امری تعالی.

قول آصف، چنانکه امثال این اعتبارات در باب احیاء مشروح گشت.
فما قطع العرش مسافة، ولا زويت له أرض ولا خرقها لمن فهم ما ذكرناه.
پس عرش مسافتی قطع نکرد^{۵۳}، و طی ارض نیز نشد، و آصف به خرق ارض
قیام ننمود نزد کسی که فهم مقالت ما کرده باشد.

و كان ذلك على يدى بعض أصحاب سليمان ليكون أعظم لسليمان عليه السلام
فى نفوس الحاضرين من بليقيس وأصحابها.

و این امر خطیر در دست بعضی اصحاب سلیمان — علیه السلام — بحصول
پیوسته، تا صدور مثل این فعل عظیم و کمال فراست و تصرف از اصحاب سلیمان در
نفوس حاضرین از بلیقیس و اصحابش واسطه اعظام سلیمان — علیه السلام — گردد.

و سبب ذلك كون سليمان هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى «ووهبنا لداود
سليمان». والهبه عطاء الواهب بطريق الإنعام لا بطريق الوفاق أو الاستحقاق.
و سبب این اختصاص حاصل مرسلیمان و اصحابش را آنست که سلیمان هبة
الله بود مرداود^{۵۴} را — علیهما السلام — کما قال تعالى: «ووهبنا لداود سليمان^{۵۵}».
و «هبة» عطای واهب است بطریق انعام، نه بطریق جزاء موافق مرافعال عباد
را، و نه بحسب استحقاق عمل.

و مراد از استحقاق در این مقام استعداد نیست، زیرا که جمیع فیضانات دایر
[۲۳۴-ن] بر استعداد است.

و حاصل کلام آنست که وجود سلیمان حاصل از عنایت الهیه سابقه است در
حق داود — علیه السلام — بحسب اقتضای اعیان ثابته اش مر این عطا را، از برای این
حق — سبحانه و تعالی — او را اختصاص داد به خلافت و ملک مخصوص و تصرف در
اکوان.

فهو النعمة السابعة والحجة البالغة والضربة الدامغة.

یعنی: این تصرف در مجلس سلیمان نعمتی است متمم مر نعم سابقه را در
حق سلیمان با وجود [آنکه] سلیمان نعمت سابقه است در حق داود — علیه السلام — و
حجت تمام است، و خیر به شرشکافیده است در حق اعداء از مخالفین و کفار.

(۵۳) پا: قطع دست نکرد.

(۵۴) قا: هبة الله مرداود.

(۵۵) س ۳۸ ی ۳۰.

وَأَمَّا عِلْمُهُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى «فَفَقَّهْمَنَاهَا سَلِيمَانُ» مَعَ نَقِیْضِ الْحُكْمِ، وَكَلَّا آتَاهُ اللَّهُ حُكْمًا وَعِلْمًا. فَكَانَ عِلْمُ دَاوُدَ عِلْمًا مُؤْتًی آتَاهُ اللَّهُ، وَعِلْمُ سَلِيمَانَ عِلْمُ اللَّهِ فِي الْمَسْأَلَةِ إِذْ كَانَ الْحَاكِمُ بِلَا وَاسِطَةٍ. فَكَانَ سَلِيمَانُ تَرْجَمَانُ حَقٍّ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ. كَمَا أَنَّ الْمُجْتَهِدَ الْمُصِیْبَ لِحُكْمِ اللَّهِ الَّذِي يَحْكُمُ بِهِ اللَّهُ فِي الْمَسْأَلَةِ لَوُتَوَلَّاهَا بِنَفْسِهِ أَوْ بِمَا يُوحَى بِهِ لِرَسُولِهِ لَهُ أَجْرَانِ، وَالْمَخْطِئُ لِهَذَا الْحُكْمِ الْمَعِينُ لَهُ أَجْرَمَعَ كَوْنُهُ عِلْمًا وَحُكْمًا.

۵

یعنی: اما اختصاص سلیمان به علم مفهوم او، قول حق — سبحانه و تعالی — است که می فرماید: «فَفَقَّهْمَنَاهَا سَلِيمَانُ^{۵۶}». یعنی ما تفهیم کردیم سلیمان را^{۵۷} تا حق را دریافت، با وجود آنکه در مسأله حکم مناقض از داود — علیه السَّلام — صادر نشده بود.

۱۰

و هر یک را از انبیا حق — سبحانه و تعالی — حکمی و علمی داده است، و علم داود علمی بود عطائی، صادر از حضرت وهاب و معطی؛ و علم سلیمان بعینه علم حق بود در مسأله، زیرا که بحصول تجلی ذاتی حق بشریت سلیمان فانی گشته و حکم کرده حق در مسأله، چنانکه می داند، لیکن در صورت سلیمانی، چنانکه تجلی کرد موسی را در صورت شجر؛ لاجرم حاکم حق بود و سلیمان ترجمان حق در مقعد صدق. بیت:

۱۵

گربدانی کین کدامی^{۵۸} منبع است قصه «بی بیصر و بی یسمع» است پس سلیمان را دو اجر است، از آن روی که ترجمان حق است در مسأله بحسب مقام و مرتبه اش، چنانکه مجتهد مصیب در حکم ترجمان حق است، اگر چه خود نمی داند؛ لاجرم او را دو اجر است: یکی در مقابله اصابت در حکم، و یکی در مقابله بذل جهد بحسب طاقت. و مخطی را در مقابله بذل جهد یک اجرت است، با وجود آنکه فرموده او در آنچه اجتهاد بتقدیم رسانیده است، علم است بحسب شرع و حکم واجب العمل، تا^{۵۹} [۲۳۴-پ] وقتی که حق صریح ظهور یابد، و آن زمان مهدی است [عج]. و لهذا در آن زمان مذاهب مرتفع شود و به غیر یک مذهب باقی نماند.

۲۵

فَأُعْطِیَتْ هَذِهِ الْأُمَّةُ الْمُحَمَّدِیَّةُ رَتْبَةَ سَلِيمَانَ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِي الْحُكْمِ، وَرَتْبَةَ دَاوُدَ عَلَیْهِ

(۵۸) پا: کدامین.

(۵۶) س ۲۱ ی ۷۹.

(۵۹) قا: به تا.

(۵۷) قا: «را» نبود.

السَّلام. فما أفضّلها من أمة.

وامت محمدیه عطا داده شد رتبه سلیمان را — علیه السَّلام — بواسطهٔ اصابت در حکم، و هم رتبهٔ داود — علیه السَّلام — به سبب اجتهاد و بقدر طاقت عباد؛ اگر چه بر خلاف آنچه در علم حق است، واقع شده باشد.

ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة
عندها، «قالت كأنه هو»، و صدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال، وهو
هو، وصدق الأمر، كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي.

و چون بلقیس عرش خود را نزد خویش دید، با آنکه بُعد مسافت را می دانست
و استحالت انتقال را در این مدت در می یافت، گفت: گوئیا که آنست، پس حکم
کرد به مغایرت و مشابَهت، از آنکه تشبیه جز در میان متغایرین نتواند بود، و تصدیق
کرد آنچه را ذکر کردیم از تجدید خلق بتجدد امثال. و مثل شیء اگر چه عین او نیست
از روی تعین، اما عین اوست بحسب حقیقت، چنانکه تو در زمان تجدید عین آنی که
در زمان ماضی بودی.

ثم إنه من كمال علم سليمان التنبه الذي ذكره في الصرح. فقبل لها «ادخلي
الصرح» و كان صرحاً أملس لا أمت فيه من زجاج. فلما رآته حسبه لجة أي ماء،
«فكشفت عن ساقها». حتى لا يصيب الماء ثوبها. فنبها بذلك على أن عرشها
الذي رآته من هذا القبيل. وهذا غاية الانصاف. فإنه أعلمها بذلك إصابتها في
قولها «كأنه هو».

یعنی: از کمال علم سلیمان — علیه السَّلام — آن بود که به امر او دیوان بر
سراب قصری بنا کرده بودند، و صحن قصر بر روی آب آبگینه سوده تعبیه کرده که
بیننده آن را آب پنداشتی، و آن آبگینه چون روی آب هموار بودی بی عَوَج^{۶۰} و بُتُو.
و بلقیس را فرمان شد که در این قصر درآید؛ لاجرم زجاج را آب پنداشت و از
برای محافظتِ جامه ها، دامن در چید. پس بلقیس را تنبیه کرد که حال عرش او چون
حال صحن صرح است در اینکه هریک مشابه و مماثل است آنچه را گمان برده شده
است؛ چه عرش منعدم شده است، و آنچه موجد ایجاد کرده، مماثل اوست.
و اما صرح از غایت [۲۳۵-۲۳۶] لطف و صفا شبیه ماء صافی و مماثل اوست. و

این غایت انصاف است از سلیمان — علیه السّلام — که او را اعلام کرد که در «کأنه هو» گفتن مصیب است.

وهذا التنبيه كالتنبيه القولى بسؤاله اهكذا عرشك ولم يقل اهذا عرشك.

و این تنبیه فعلی شبیه تنبیه قولی است که در سؤال سلیمان مدرج بود که گفت: همچنین است عرش تو؛ و نگفت که: اینست عرش تو.

۵

فقال عند ذلك «رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان»: أي اسلام سلیمان: «لله رب العالمين».

پس چون به کمال فراست و جمال کیاست، به وفور علم سلیمان و غایت اتصاف او واقف شد، گفت: خداوند من بر نفس خود تا این غایت به کفر و شرک ظلم کردم. و گفت: اسلام آوردم با سلیمان. یعنی اسلام خود را در انقیاد رب العالمین چون اسلام سلیمان ساختم.

۱۰

پس معیت از روی زمان نیست، چنانکه در «يوم لا يخزي الله التّبي و الذين آمنوا معه^{۶۱}». و شک نیست که زمان ایمان مؤمنین، مقارن زمان رسول نبود.

فما انفادت لسليمان وإنما انفادت لله رب العالمين، وسليمان من العالمين. فما تقيدت في انقيادها كمالات تقيد الرسل في اعتقادها في الله.

۱۵

پس بلقیس منقاد سلیمان نشد، بلکه منقاد ربّ العالمین گشت، و لهذا «اسلمت لربّ العالمين^{۶۲}» گفت. و در انقیاد حق مقید به ربّی دون رب نشد بلکه به ربّ مطلق که ربّ العالمین [است] منقاد شد که سلیمان و غیر او از اهل عالم در حیطة ربوبیت او داخل اند. چنانکه رسل متقید نمی شوند به ربّی دون ربّی؛ چه انبیاء اولیای کامل اند و عارف به مراتب حق، و آگاه از ظهورات او در مظاهرش، و واقف از ربوبیت او به جمیع اسماء.

۲۰

اما تقید ایشان به شرایع مقتضیه مر ربوبیت را به بعض اسماء جز به امر حق و تقید او نیست. پس ایشان مقیداند به آنچه ظواهر شرایع اقتضاء می کند بحسب ظواهر ایشان؛ و از آن روی که انبیاء مرسلین اند، اما بحسب بواطن؛ و از آن روی که اولیاء اند ایشان را تقید [نکرد]؛ چه مشاهده حق در جمیع مقامات می کنند، و ربوبیت او را در کلّ مواطن می شناسند و از سرشوق و غایت ذوق می گویند؛ بیت:

۲۵

(۶۱) س ۶۶ ی ۸.

(۶۲) س ۲ ی ۱۳۱.

زوخبیردارم اگر بی خبرم از همه کس خبرت نیست که من بی خبر با خبرم
 بخلاف فرعون فانه قال «رب موسی و هارون» وأن کان یلحق بهذا الانقیاد
 البلقیسی من وجه، ولكن لا یقوی قوته فکانت أفقه من فرعون فی الانقیاد لله تعالی.
 [۲۳۵-پ]

۵ یعنی: بخلاف فرعون که در ۶۳ ایمان تقیید کرد به رب موسی و هارون. و این
 انقیاد اگر چه ملحق می گردد به انقیاد بلقیس، از آن روی که رب موسی و هارون
 همان رب العالمین است، ولیکن به جهت نوعی تقیید که واقع است چون اطلاق
 بلقیس قوی نیست پس بلقیس أفقه و أعلم باشد به دقایق کلام از فرعون، در انقیاد به
 حق — سبحانه و تعالی —.

۱۰ و کان فرعون تحت حکم الوقت حیث قال «آمنت بالذی آمنت به بنو اسرائیل». فخصص، وإنما خصص لما رأى السحرة قالوا فی إيمانهم بالله «رب موسی و هارون».

در این کلام اعتذار است از جانب فرعون بی تخصیص و تقیید. یعنی فرعون در
 وقت ایمان به حکم مقتضای وقت از غم و غرق و هلاک؛ و سحره نیز در ایمان آوردن
 به خدای تخصیص کرده، رب موسی و هارون گفته بودند پس فرعون نیز رب موسی و
 ۱۵ هارون گفت از برای استغنائی ۶۴ نسبت ایشان، زیرا که وقت او اعطای غیر این
 نمی کرد.

فکان إسلام بلقیس إسلام سلیمان إذ قالت «مع سلیمان» فَتَبِعَتْهُ.

یعنی: اسلام بلقیس مثل اسلام سلیمان بود غیر مقید به رب مخصوص به رب
 ۲۰ مقید، بل مطلق از تقیدات. و لهذا گفت: اسلام آوردم با سلیمان به حضرت الله که
 رب العالمین است پس اتباع سلیمان کرد در اسلام.

فما یمر بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك. کما نحن علی الصراط
 المستقیم الذی الرب علیه لکون نواصینا فی یده. و یستجیل مفارقتنا إیاه.

یعنی: مرور نمی کند سلیمان به چیزی از مراتب، و اعتقاد نمی کند عقیده ای
 ۲۵ در حق بحسب آنچه ادراک می کند از ذوق و شهود و علم و وجود، مگر که بدین عقد
 متابعت بلقیس با اوست، و اعتقادش در حق، چون اعتقاد سلیمان، مستقیم و نیکو

(۶۳) قا: فرعون در.

(۶۴) قا: استنن. پا: اسقنان؟

است؛ زیرا که سلیمان — علیه السلام — متبوع اوست و تابع در عقاید جز بر عقیده متبوع خویش نباشد.

و این مرور و تابعیت چون متابعت ماست مرب را در قول او سبحانه که می فرماید: «وما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم^{۶۵}»، و امتناع مفارقت ما از او بواسطه آنست که نواصی ما در یدر اوست.

۵

فنحن معه بالتضمن، وهو معنا بالتصريح، فإنه قال «وهو معكم أينما كنتم». و نحن معه بكونه أخذاً بنواصينا. [۲۳۶-ر]

پس ما با اوئیم به تضمین و او با ما به تصریح؛ و لهذا معیت خود را به ما به آیه کریمه «وهو معكم أينما كنتم^{۶۶}» تصریح کرد، و در بیان معیت ما با او به اخذ نواصی ما کنایت فرمود.

۱۰

و تحقیق در این مقام آنست که هر چه به سمت شهود موسوم است چون تحقق او از وجود حق است، و اعیان ما یا در عدم باقی است یا مشهود بتبعیت وجود. پس حق با ما باشد ظاهراً و صریحاً، و اعیان ما با او باشد باطناً و ضمناً.

و حال همچنین است در مشی بر صراط مستقیم؛ چه بودن او بر این صراط صریح است، و بودن ما بتبعیت؛ زیرا که در وجود غیر او نیست، و اعیان عدمیه بر این صراط در ضمن وجود او بطرق تبعیت است. و از آن روی که او آخذ نواصی ماست؛ لاجرم چون ناصیه ما به دست اوست و او بر صراط مستقیم، کثرتوانیم رفتن.

۱۵

فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنامن صراطه. فما أحد من العالم الاعلى صراط مستقيم، وهو صراط الرب تعالى.

یعنی: چون هر چه مشهود است از حق است، پس حق تعالی با نفس خویش هر کجا باشد؛ چه هویت او جز وجود متعین نیست، و وجود عین حق است. پس او با نفس خود باشد نه با غیر خود. و او بر صراط مستقیم است که آن صراط رب است. یعنی اسم رب؛ چه هر اسم صراطی است خاص که موصوف است به استقامت به نسبت با این اسم. و صراط الله مستقیم است مطلقاً، و جامع همه طرق اوست، و ربوبیت کامله او راست، و لهذا حق — سبحانه و تعالی — می فرماید: «الحمد لله رب

۲۵

(۶۵) س ۱۱ ی ۵۶.

(۶۶) س ۵۷ ی ۴.

العالمین^{۶۷}».

و کذا عَلِمْتُ بَلْقِيسَ مِنْ سُلَيْمَانَ فَقَالَتْ «لَلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» وَمَا خَصَصْتَ عَالَمًا مِنْ عَالَمٍ.

یعنی: بلقیس دانست که سلیمان با خدا است بتبعیت، پس تابع او شد تا مع الله باشد بتبعیت، و تخصیص نکرد در قول «رب العالمین» عالمی را از عالمی، تا او را در جمیع عوالم از ربوبیت نصیب باشد؛ چه الله تربیت همه عوالم می کند و بلقیس بطریق تبعیت با اوست.

و أما التسخير الذي اختص به سليمان و فضل به غيره و جعله الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده فهو كونه عن أمره. فقال «فسخرنا له الريح تجري بأمره». فما هو من كونه تسخيراً، فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص «و سخر لكم ما في السموات و ما في الأرض جميعاً منه». و قد ذكر تسخير الرياح و النجوم و غير ذلك ولكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله. فما اختص سليمان -إن عقلت- إلا بالأمر من غير جمعية و لاهمة، بل بمجرد الأمر. و إنما قلنا ذلك لأننا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية. و قد عاينا ذلك في هذا الطريق. فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همة و لا جمعية. [۲۳۶-پ]

اما تسخیری که سلیمان -علیه السلام- بدان اختصاص یافت و سبب فضل بر دیگران شد، و حق -سبحانه و تعالی- آن را ملکی ساخت که دیگری [را] که بعد از اوست بدان نخواست، تحقق این امور است به مجرد امر؛ لاجرم حق -سبحانه و تعالی- می گوید که: ریح را مسخر او ساختیم که به امر او جاری می گردد.

پس این اختصاص از مسخر بودن این اشیاء نیست، از آنکه حق -سبحانه و تعالی- در حق همه ما بی تخصیص به یکی، خواه سلیمان و خواه غیر، می گوید که: «مسخر کردیم از برای شما آنچه را در سموات است و همه آنچه را در ارض است». و ذکر تسخیر ریح و نجوم و غیر این کرد، ولیکن این تسخیر به امر حق است نه به امر ما.

پس اگر عقل دراک داری، ادراک توانی کرد که اختصاص سلیمان به تسخیر اوست این اشیاء را به مجرد امرش، بی جمعیت قلب و غریمت همت، و بی

معاونت خواص فلکیه و بی خواص امور طبیعیہ یا اسماء الہیہ و غیر آن.
پس امر او به تسخیر قائم مقام امر حق باشد و موجب اختصاص و فضل غیر از
این نیست.

و أعلم أیدنا الله وإياک بروح منه، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أى عبد
كان فإنه لا ينقصه ذلك من ملک آخرته، ولا يحسب علیه، مع کون سلیمان علیه
السَّلام طلبه من ربه تعالى. فيقتضى ذوق الطريق أن يكون قد عُجِّلَ له ما أُذْخِر
لغيره و يحاسب به إذا أرادَه في الآخرة.

۵

بدان ای برادر که حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی ما را و ترا به رُوح و
راحت تأیید کناد که مثل این عطا هر بنده را که حاصل شود سبب نقصان ملک آخرت
او نمی گردد، و در مقابل بعضی درجات که در آخرت مقدّر است محسوب نمی شود،
اگر این طلب از نفس بنده باشد، فکیف که طلب نیز به امر حق بود؛ زیرا که محسوب
داشته نشد به نسبت با سلیمان که در مقام طلب مبادرت بتقدیم رسانید. و ذوق طریق
اقتضاء آن می کرد که از اخایر ذخایر عزّت و جلال و عظمت و اقبال که از برای
دیگران مدخّر است برای او تعجیل کرده شد، و اگر در آخرت اراده کند بدان محاسب
شود با وجود [این] به نسبت با او محاسب نگشت.

۱۰

۱۵

فقال الله له «هذا عطاؤنا» ولم يقل لك ولا لغيرك، «فامنن» أى أعط «أو
أمسک بغیر حساب».

پس حق — سبحانه و تعالی — سلیمان را گفت که این عطای ماست، و تقیید
نکرد و نگفت که: ترا نه غیر ترا. پس عطاده بدین عطیہ که مخصوص گشته ای، یا
امساک کن [۲۳۷-ر] که بدین عطا بر تو در آخرت محاسبه ای نیست.

۲۰

فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله ذلك كان عن أمر ربه. والطلب إذا وقع عن الأمر
الالهي كان الطالب له الأجر التام على طلبه. والباري تعالى إن شاء قضى حاجته
فيما طلب منه وإن شاء أمسك، فإن العبد قد وفى ما أوجب الله عليه من امتثال
أمره فيما سأل ربه فيه، فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه
به.

۲۵

پس دانستیم از ذوق طریق که سؤال سلیمان این ملک مخصوص را از امر حق
بود. و طلب چون به امر الهی واقع شود طالب را اجر تمام در این طلب متحقق گردد، و
باری تعالی اگر خواهد حاجت او برآرد و مرادش در کنار نهد، و اگر خواهد امساک

کند از نیل مراد، اما نقصان را در اجر عبد راه نباشد از برای آنکه هر چه حق بر وی ایجاب کرد در طلب مراد به امثال امر او قیام نمود که موجب اجر است. و اگر طلب از نفس عبد بودی بی امر حق، سبیل محاسبه مفتوح بودی.

و هذا سار فی جمیع ما یسأل فیہ اللہ تعالیٰ، كما قال لنبیہ محمد صلی اللہ علیہ و سلم «قل رب زدنی علماً». فامثل أمر به فكان يطلب الزیادة من العلم حتی ۵
كان إذا سبق له لبن يتأوله علماً كما تأول رؤیاه لما رأى فی النوم أنه أوتی بقدر لبن فشربه وأعطی فضله عمر بن الخطاب. قالوا فما أولته قال العلم. وكذلك لما أسرى به أتاه الملك باناء فیہ لبن وإناء فیہ خمر فشرب اللبن فقال له الملك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك. فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم ۱۰
تمثل فی صورة اللبن كجبریل تمثل فی صورة بشر سوى لمريم.

و این حکم ساری است در جمیع آنچه از حق سؤال کرده می شود، چنانکه نبی و حبیب خود محمد را — علیه السلام — امر کرد بر طلب زیادت علم که «قل رب زدنی علماً».

پس امر حق را به قدم امتثال استقبال نمود، و طلب زیادتی علم می کرد، حتی اگر در خواب شیر بدو دادندی، تاویل به علم کردی، چنانکه فرمود که ۶۹: «مرا ۱۵
در خواب قدح شیر دادند، خوردم و فضل آن را به عمر دادم. گفتند به چه تاویل کردی یا رسول الله! گفت: به علم».

و در شب اسراء که حکم آن موقع به توقیع «أسرى بعبدہ ۷۰» است گفت: ملکی دو قدح داشت ۷۱ یکی پر شیر و یکی پر شراب، من انای شیر برگرفتم و بیاشامیدم. ملک گفت: آنچه ملایم اصل فطرت بود، در یافتی؛ خدای تعالی بواسطه ۲۰
تواقت [۲۳۷-پ] را نیز بر طریق صواب دارد.

پس شیر هر کجا که ظاهر شد بحقیقت صورت علم است. پس او علم است متمثل در صورت شیر، چون جبرئیل که متمثل شد در صورت بشریه مریم را. و شیخ — قدس سره — ظهور علم را در صورت لبنیه از آن جهت تشبیه کرد به

(۶۸) س ۲۰ ی ۱۱۴.

(۶۹) پا: «پس امر حق را... فرمود که» نبود.

(۷۰) س ۱۷ ی ۱.

(۷۱) قا: «داشت» نبود.

ظهور جبرئیل در صورت بشریّه، که هریک از این دو از عالم حقایق مجرّده اند و متعالیه از صور حسّیه، که ظهور یافته اند به امر حق، تا بدین واسطه مراد الله که تکمیل عباد است در عین خارجیه حاصل گردد.

ولما قال علیه السّلام «الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا» تبّه علی أنه کل ما یراه الانسان فی حیاته الدنیا إنّما هو بمنزلة الرؤیا للنائم: [خیال] فلا بد من تأویله.

۵

عطف است به «لما اسری». یعنی: حضرت رسول — علیه السّلام — بدین حدیث که «آدمیان در خواب اند، هرگاه که بمیرند بیدار شوند» تنبیه کرد بر آنکه حیات حسّیه، حیات ظلّیه است مرحیات حقیقیه را. وظلّ خیال است چنانکه در فصوص یوسفی گذشت.

پس هر چه محسوس است از اشیاء، خیالات است و صور معانی عینیّه، و اعیان حقیقیه که ظاهر شده است در این صور، از برای مناسبتی که در میان این صور و حقایق متحقّق است.

۱۰

پس چاره نیست از تأویل آنچه مسموع و مبصر می گردد در عالم حسّی به معنی که مراد است در حضرت الهیه^{۷۲}، و این را نمی داند مگر طایفه ای که عالم بالله اند، و از تجلیات و اسماء و عوالمش باخبراند، و ایشان اند که راسخ فی العلم اند. پس هر که بدین توفیق موفق گردد به اتیان حکمت، که منبع خیر کثیر است، مشرف شود. شعر:

۱۵

دنیا چون نام است و در او جمله خیال از راحت و رنج او مشوشاد و منال
بگذار خیالات و حقایق را جوی زیرا که حقایق نپذیرند زوال

إنما الكون خیال * وهو حق فی الحقیقه
والذی یفهم هذا * حاز أسرار الطریقه

۲۰

یعنی:

خوابست و خیال این جهان فانی در خواب کجا حقیقت خود دانی
چون روی بسوی آن جهان گردانی پیدا شودت حقایق پنهانی
می شاید که مراد از کون عالم صور باشد، و می شاید که همه عالم باشد؛ از آنکه کلّ عالم ظلّ غیب مطلق و عالم اعیان است.

۲۵

و مراد از حق در «وهو حق» می شاید که مقابل باطل باشد. یعنی این قول حق است در حقیقت، و هر که فهم این معنی کند، اسرار سلوک الی الله را دریابد.

و می شاید که [۲۳۸-ر] مراد از لفظ «حق» حق-سبحانه و تعالی- باشد. و بر این تقدیر آن باشد که: کون اگر چه خیال است به اعتبار ظلیت، لیکن عین حق است به اعتبار حقیقت، از آنکه عین وجود مطلق است که متعین شده است بدین صور؛ و به اسم اکوان مستی گشته، چنانکه ظل به اعتباری غیر شخص است و به اعتباری دیگر عین او.

و هر که فهم این معنی کند که کون به اعتباری ظل حق است و غیر او، و به اعتباری دیگر غیر نیست؛ عارف اسرار سلوک طریقت باشد.

۱۰ فکان صَلَّى الله علیه و سلم إذا قدم له لبن قال «اللهم بارک لنا فيه و زد نامته» لأنه کان یراه صورة العلم، و قد أمر بطلب الزیادة من العلم و إذا قدم له غیر اللبن قال اللهم بارک لنا فيه و أطعنا خیراً منه. فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن امر الهی فإن الله لایحاسبه به فی الدار الآخرة، و من أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غیر امر الهی فالأمر فيه إلی الله، إن شاء حاسبه و إن شاء لم یحاسبه. و أرجو من الله فی العلم خاصة أنه لایحاسبه به.

۱۵ پس رسول- صَلَّى الله علیه و سلم- را سنت و عادت چنان بود که چون شیر آوردندی، برکت در وی خواستی، و زیاده هم از او طلبیدی؛ زیرا که صورت علم بود، و او مأمور به طلب زیاده در علم. و چون غیر شیر آوردندی، برکت در وی خواستی^{۷۳} و بهتر از آن طلبیدی؛ لاجرم هر که راحق سبحانه عطیه ای دهد به سؤالی که از امر الهی باشد محاسبه بدان در آخرت نخواهد بود؛ و اگر عطیه به سؤالی داده باشد که به امر الهی نیست امر محاسبه و عدم محاسبه متعلق به مشیت اوست. و امید می دارم که حق تعالی طالب علم در آخرت محاسبه نکند به علمی که در دنیا به طلب او داده باشد.

۲۵ فَإِنَّ امره لنبيه عليه السَّلام يطلب الزيادة من العلم عين أمره لأتمته: فَإِنَّ الله يقول «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة». وأى أسوة أعظم من هذا التأسي لمن عقل عن الله [تعالی].

تعلیل عدم محاسبه است در علم. یعنی: امر کردن حق تعالی حبیب خود را به

طلب زیاده در علم، همان امر است مراقت او را، از آنکه فرموده است که رسول را اسوه حسنه و قدوه شما ساخته ایم تا پیروی او کنید، و به اقتدای او سعادت اهتدی در یابید. و کدام امر نزد عاقل در اسوه بودن به از طلب زیاده علم باشد.

ولو تبهنّا علی المقام السلیمانی علی تمامه لرأیت أمراً بهولک الاطلاع علیه فإن أكثر علماء هذه الطریقه جهلوا حالة سلیمان ومكانته ولس الأمر كما زعموا. واللّه الموفق [۲۳۸-پ]

۵

یعنی: اگر بتمامی مقام سلیمانی تنبیه می کردیم، هر آینه اطلاع بر آن دشوار بودی و کمال جلال او آشنا و بیگانه را روی نمودی.

و بدرستی اکثر علمای این طریقت عظمت حالت سلیمان و جلالت قدر و مکانت او را — چنانکه می باید — در نیافته اند، و گمان برده اند که او تقدیم اسم خود بر اسم الله تعالی کرد، و ملک دنیا خواست و از دیگری ضنّت نمود.

۱۰

و قدر و مکانت و عظمت و جلالت او عندالله زیاده از آنست که در حق او گمان می برند؛ چه او مظهر اسم رحمن است که جامع اسماء است و مطلوب او ملکی است که متعلق به دنیا نیست.

ولهذا ذکر ملک به تنکیر تعظیم کرد، و دنیا نزد حق برابر پرّ پشه ای نیست چنانکه در حدیث آمده است. لاجرم امر چنان نیست که در حق او گمان برده اند. تمنای منصب سلیمانی لایق هر کس نیست و سلوک طریق ملک خاص که او را است، به پای هوس نی. آری این سلطنت معنوی را؛

۱۵

رندی باید ز شهرها تاخته بنیاد وجود خود برانداخته

زین گرم روی سوخته [ای] ساخته اندر قدمی هر دو جهان باخته

۲۰

والله الموفق والهادی وإلیه یرجع المبادی.

[۱۷]

فص حکمة وجودیه فی کلمة داودیه

مراد از حکمت وجودیه وجود عالم انسانی است نه مطلق^۱ وجود؛ چه او غیر مختص است به چیزی از اشیاء، پس چگونه متصور شود اختصاصش به نبیی از انبیاء. و چون آدم اول افراد حقیقت انسانیه بود، و در وی ظاهر نمی شود از جمعیت این حقیقت، مگر آنچه مقتضای تعین اوست ولایق به استعداد و اعتدال مزاج شخصی او؛ لاجرم ممکن نشد ظهور مقام خلافت بتمامی در وی، چنانکه رسالت نیز ظاهر نشد^{۱۰} اول مگر در نوح.

پس آثار این جمعیت و احکامش در کل انبیاء بتدریج ظاهر شد تا غایتی که بتمامی در داود ظهور یافت و در فرزند او — سلیمان علیه السلام — بکمال رسید. و از برای اشتراک هر دو در این جمعیت حق — سبحانه و تعالی — بطریق تشریک گفت:
«ولقد آتینا داود و سلیمان علماً»^۲.

و از ایشان حکایت کرد که: «یا ایها الناس علّمنا منطق الطیر و او تینا من کل شیء»^۳.

و نیز حضرت حق فرمود: «و کلا اتینا حکماً و علماً»^۴. و ایشان در شکر این نعم گفتند: «الحمد لله الذی فضلنا [۲۳۹-۲۴۰] علی کثیر من عباده المؤمنین»^۵.

و از برای آنکه احکام خلافت بتمامی اولاً در داود ظاهر شد، حق — سبحانه و تعالی — تصریح به خلافتش کرد، بخلاف آدم که در مخاطبه او تصریح نکرد و در مخاطبه داود گفت: «یا داود انا جعلناک خلیفة فی الأرض فاحکم بین الناس بالحق»^۶؛ لاجرم مناسب شد که حکمت وجودیه — که مختص انسان است — مقترن شود به کلمه داودیه. والله اعلم.

إعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً إلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب:

(۱) پا: است مطلق. (۴) س ۲۱ ی ۷۹.

(۲) س ۲۷ ی ۱۵. (۵) س ۲۷ ی ۱۵.

(۳) س ۲۷ ی ۱۶. (۶) س ۳۸ ی ۲۶.

أعنى نبوة التشريع، كما كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء: ولا يُطلب عليها منهم جزاء. فإعطائهم إياهم على طريق الانعام والافضال.

پیش از این در بعضی مواضع مشرح شده که حق — سبحانه و تعالی — اعطا نمی کند عالم را مگر آنچه اقتضا می کند به اعیان ثابته و استعداداتش در حال عدم وجود خارجی.

پس نبوت و رسالت که اختصاصی است الهی در حق برگزیدگان حضرت پادشاهی؛ اگر چه بحسب عنایت الهیه است، لیکن به اعیان ایشان نیز راجع است. پس اختصاص الهی بودن منافی اقتضای اعیان ایشان نیست بلکه اقتضای اعیان ایشان علت اختصاص است در فیض مقدس، چنانکه اقتضای اسماء اول اختصاص است در فیض اقدس.

و غرض شیخ — قدس الله سره — آنست که نبوت و رسالت مکتسب نیستند به عمل و عبادت. پس این هر دو موهبت الهی است مستفاض از اسم وهاب و جواد، و جزای عمل نیستند، و حق تعالی نیز از برای اعطای نبوت و رسالت از انبیاء و رسل، که هادیان مراد سبل اند، جزائی طلب نمی کند از عمل و شکر و ثنا.

پس مخصوص گردانیدن حق انبیاء را به شرف نبوت و رسالت بطریق انعام و افضال است نه بر سبیل جزای اعمال.

و شیخ نبوت را قید کرد به تشریع، از آنکه نبوت عامه که لازم ولایت است، خارج است از این حکم، از آنکه ولایت در محبان مکتسب است و در محبوبان غیر مکتسب. پس فی الجمله کسب را مدخلی است در انباء عام.

و معنی کسب را شیخ در «فتوحات» چنین بیان می کند که ۷: تعلق ارادت^۸ ممکن است به فعل دون غیره. پس اقتدار الهی در هنگام تعلق ارادت ایجاد آن فعل می کند، و این را کسب نام می نهند.

فقال تعالى وهبنا له اسحق ويعقوب يعني لإبراهيم الخليل عليه السلام؛ وقال في أيوب «وهبنا له أهله ومثلهم [۲۳۹-ب] معهم»؛ وقال في حق موسى «وهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبياً» إلى مثل ذلك. فالذي تولاهم أولاً هو الذي تولاهم في عموم أحوالهم أو أكرها، وليس إلا اسمه الوهاب.

(۷) پا: چنین می آرد.

(۸) قا: ارادت + می کند.

پس در حق ابراهیم خلیل — علیه السّلام — گفت که: او را عطا دادم اسحق و یعقوب را. و دادن اهل را به ایوب نیز به لفظ موهبت ذکر کرد. و ملحق ساختن هارون را به موسی بعد از اختصاص به نبوت، موهبت الهی خواند، تا معلوم شود که همان خداوندی که اولاً بی عمل سابق و کسب لاحق ایشان را برگزید و انبیاء ساخت، در آخر نیز متولی ایشان شد و معطی و کارگزار ایشان گشت در عموم احوال یا در اکثرش. ۵ یا گوئیم: آنکه به فیض و عطا ایشان را اختصاص داد در حال افاضه اعیان ثابته، تا مستعد این انعام و قابل این اکرام گشتند هم اوست که ایجاد کرد ایشان را بر مقتضای آن اعیان، تا در مخاطبه او از سر ذوق و از کمال شوق در مقام سپاس و شکر -گزاری گویند؛ بیت:

ای که در ظاهر مظاهر آشکارا کرده ای سرّ پنهانِ هویت را هویدا کرده ای
اولاً از فیض اقدس قابلیات و وجود داده و زفیض مقدس بذل آلا کرده ای
سوخته قدوسیان را جان ز حسرت بارها آنچه با این خاکیان از فیض یغما کرده ای
و آن متولی و فیاض اسم وهاب است. ۹

وقال فی حق داود «ولقد آتینا داود منا فضلاً» فلم یقرن به جزاء یطلبه منه، ولا
أخبر أنه أعطاه هذا الذی ذکره جزاء. ولما طلب الشکر علی ذلک العمل طلبه من
آل داود ولم یعرض لذلک داود لیشکره الآل علی ما أنعم به علی داود علیه السلام. ۱۵

و در حق داود گفت که: او را از حضرت عدیت خویش به فضل اختصاص دادیم. و این را مقرون نساخت به طلب جزاء. و نگفت که این عطا برای عمل اوست. و چون شکر این فضل به عمل ایجاب کرد الزام بر آل داود کرد، و متعرض داود بالزام نگشت تا آل او شکر کنند بر آن انعام که داود بدان اختصاص یافته است از آنکه انعام بر نبی در حقیقت انعام است همه امت او^{۱۱} [را]؛ لاجرم ایجاب شکر بر امت کرد. ۲۰

فهو فی حق داود عطاء نعمة و إفضال، وفی حق آلّه علی غیر ذلک لطلب
المعاوضة فقال تعالی «اعملوا آل داود شکراً وقلیل من عبادی الشکور». وإن
كانت الأنبیاء علیهم السّلام قد شکروا الله علی ما أنعم به علیهم ووهبهم، فلم یکن
ذلک علی طلب من الله، بل تبرعوا بذلک من نفوسهم كما قام رسول الله صلی
الله علیه و سلم حتی تورمت قدماه [۲۴۰-] شکراً لَمَا غفر الله له ما تقدم من ذنبه ۲۵

(۹) پا: «است» نبود.

(۱۰) پا: انعام است بر امت او.

وما تأخر. فلما قيل له في ذلك قال «أفلا أكون عبداً شكوراً؟» وقال في نوح «إنه كان عبداً شكوراً». فالشكور من عباد الله تعالى قليل. فأول نعمة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال.

۵ پس فضل در حق داود عطای^{۱۱} نعمت بود و افضال، بخلاف آتش که از ایشان طلب معاوضه بود کما قال تعالى: «اعملوا آل داود شكراً^{۱۲}». و اگر چه انبیاء — علیهم السلام — شکر انعام حق بجای آوردند اما به ایجاب و طلب نبود، بلکه بطریق تبرّع بود. چنانکه رسول ما — علیه الصلوة و السلام — شبها از برای شکر مغفرت^{۱۳} ذنوب سابقه و لاحقہ چندان بر پای ایستاده عبادت کرد که پای مبارک او متورّم شد و در این باب چون سخن گفتند، فرمود که: «أفلا أكون عبداً شكوراً^{۱۴}». و ۱۰ در حق نوح گفت که: او شکور است و شکور در عباد الله قليل است.

پس اول نعمتی که حق — سبحانه و تعالی — او را عطا داد نامی است که در وی حرفی از حروف اتصال نیست. یعنی حرفی در وی نیست که به حرفی که بعد از او آید متصل شود. و اتصال این حروف به ماقبلش در غیر این اسم موجب بودن او از حروف اتصال نیست مطلقاً.

۱۵ فقطعه عن العالم بذلك إخباراً لنا عنه بمجرّد هذا الاسم، وهي الدال و الألف و الواو.

پس حضرت الهی او را از عالم قطع کرد، و از این معنی به مجرّد اسم او ما را خبردار ساخت، و الف و واو و دال را بر این دال^{۱۵} گردانید.

۲۰ و تحقیق در این مقام آنست که چون در میان اسم و مستی نزد اهل حقیقت مناسبتی هست جامعه، شیخ رضی الله عنه اشارت کرد بر این معنی که منقطع بودن حروف اسم داود بعضیش از بعضی اشارت است از حق — سبحانه و تعالی — و إخبار است از او ما را که او را از عالم منقطع گردانیده است؛ چه حروف متکثره است و کثرت عالم را است، چنانکه وحدت حق را است. پس انقطاع بعضی از بعضی موجب

(۱۱) قا: عطا.

(۱۲) س ۳۴ ی ۱۳.

(۱۳) پا: مغفرت + بوب.

(۱۴) س ۱۷ ی ۳. قرآن کریم: إنه كان عبداً شكوراً.

(۱۵) پا: دل.

اتصال هریکی است به نفس و حقیقتش، که او یی او بدو است. پس منقطع از عالم کثرت واصل است^{۱۶} بحقیقت واحد خویش، که آن حق است. و لهذا گفته اند: «استیناس ناس موجب افلاس است». بیت: [۲۴۰-پ]

کار ما از خلق شد بر ما دراز چند ازین مثنی گدای پر نیاز^{۱۷}
تا نمیریم از خود و از خلق پاک کی برآید^{۱۸} جان ما از خلق پاک
هر که او از خلق کلی مرده نیست مرد او و محرم این پرده نیست
وستی محمداً صلی الله علیه و سلم بحروف الاتصال و الانفصال، فوصله به و فصله عن العالم فجمع له بین الحالین فی اسمہ کما جمع لداود بین الحالین من طریق المعنی، ولم يجعل ذلك فی اسمہ، فكان ذلك اختصاصاً لمحمد علی داود علیهما السلام، أعنی التنبيه علیه باسمه. فتم له الأمر علیه السلام من جميع جهاته، و كذلك فی اسمہ أحمد، فهذا من حکمة الله [تعالی].

یعنی: حق — سبحانه و تعالی — تسمیه کرد محمد را — علیه الصلوٰۃ و السلام — به حروف اتصال و انفصال. پس وصل کرد به حق و فصل کرد از عالم. پس هم در اسم او بدین دو حالت اشعار کرد، و این اشعار در اسم داود مفقود است اگر چه مال او بطریق استدلال مفید این حال تواند بود. و این اختصاص حق است محمد را بر داود^{۱۵} — علیهما السلام — أعنی تنبيه کرده شد بر وی بنفس اسمش، پس تمام شد امر مر محمد را — علیه السلام^{۱۹} — از جمیع جهاتش.

و در اسم احمد نیز حال همین است. پس آنچه کرده شد از تنبيه به اسم از قطع هر دو عالم و وصل ایشان به حق، حکمتی است از حکم الهی که حاصل است در وجود آن، کس را که می داند که هر چه در وجود هست از حکمت الهیه خالی نیست.

ثم قال فی حق داود — فیما أعطاه علی طریق الانعام علیه — ترجیع الجبال معه التسبیح، فتسبیح لتسبیحه لیکون له عملها. و كذلك الطیر.

و یکی از جمله آنچه عطا داد حق — سبحانه و تعالی — داود را — علیه السلام — بر طریق هبه و انعام، ترجیع جبال است تسبیح او را، تا تسبیح آنها از جمله

(۱۸) قا: برتابد.

(۱۶) قا: از عالم و کثرت و اصل است.

(۱۹) قا: محمد علیه السلام.

(۱۷) قا: بی نیاز.

تسبیح داود معدود گردد. و حال تسبیح طیر نیز بدین منوال است.

و أعطاه القوة ونعته بها، وأعطاه الحكمة وفصل الخطاب.

یعنی: حضرت معبود از روی انعام وجود داود را قوت داد و به جمیع این مواهب و عطایا او را بستود و در کلام مجید فرمود: «إنا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ تَسْبِيحًا بِالْعَشِيِّ وَالْأَشْرَاقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَابٌ^{۲۰}». و گفت: «یا جبال أَوْبِي مَعَهُ وَ الطَّيْرَ وَأَتَالَهُ الْحَدِيدُ^{۲۱}». و فرمود: «و اذکر عبدنا داود ذا الأيدِ إِنْهُ أَوَابٌ^{۲۲}».

و او را حکمت عطا داد به اینکه عالم گردانید به حقایق، و عارف بالله ساخت، [۲۴۱-ر] و به معرفت مراتب اسماء و صفاتش بنواخت، و او را فصل الخطاب گردانید. یعنی واسطه ساخت در میان حق و عباد، کما قال تعالی: «ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب»^{۲۳}. پس با او تکلم به وحی بود، و عین او حجابی بود که حق از ورای آن متجلی می گشت بر عباد.

بدانکه چون روح داود — علیه السّلام — بالکلیّة به حضرت الهیه متوجه شد به تسبیح و تحمید، منعکس گشت نور الهی که بر او فایض است بر قوی و اعضای او. پس به متابعت تسبیح روح در تسبیح آمدند به غیر آن تسبیحی که به هریکی مخصوص است. پس همه این تسبیح به اصالت روح راست و بتبعیت غیر او را.

و چون جبال ظاهره و طیر محشوره مثال اعضا و قوای روحانیه و جسمانیه و صور ظاهره اند در خارج، مراین حقایق را که در عالم انسانی است و اعضا و قوی در عشی و اشراق به تسبیح پادشاه علی الاطلاق مشغول شد، پس تأثیر روحانی در روحانیت جبال و طیر باعث این تسبیح می گردد، و این تسبیح او را است بطریق اصالت، و جبال و طیر را بر سبیل تبعیت، کما قال الشاعر:

فلوقبل مبكهاها بکیت صباة * بسعدی شفیت النفس قبل التندم
ولکن بکت قبلی فهیج لی البکا * بکاهها فقلت الفضل للمتقدم

ثم المنة الكبرى والمكانة الزلّفى التي خصه الله بها التنصيص على خلافته. ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه وان كان فيهم خلفاء فقال «ياد داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى» أى ما يخطر لك فى حكمك من غير وحى منى «فيضلك عن سبيل الله» أى عن الطريق الذى أوحى

(۲۲) س ۳۸ ی ۱۷.

(۲۳) س ۴۲ ی ۵۱.

(۲۰) س ۳۸ ی ۱۸ — ۱۹.

(۲۱) س ۳۴ ی ۱۰.

بها إلى رسلی.

بعد از آن منت کبری و مکانت زلفی که حق — سبحانه و تعالی — داود را بدان اختصاص داد تنصیص است به خلافت او که با هیچ احدی از ابنای جنشش این تشریف بحصول نپیوسته است، اگر چه در ایشان خلفا بسیاراند.

و تنصیص به خلافت از آن جهت منت کبری و رتبه عظمی است که خلافت ۵ صورت مرتبه الهیه است که عطا داده است آن را که بر عالم خلیفه ساخته است. و بعد و تراخی در «ثم» رتبی و مکانی است، چنانچه در «ثم کان من الذین آمنوا»^{۲۴}.

ثم تأدب سبحانه معه فقال «إن الذین یضلون عن سبیل الله [۲۴۱- پ] لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب» ولم یقل له فإن ضللت عن سبیلی فلک عذاب شدید.

۱۰

یعنی: حضرت الهی از کمال فضل نامتناهی التفات از خطاب به غیبت کرد و انتهای منتهی تأدب مرعی داشت، و فرمود: «هر که به سمت ضلال از سبیل ذوالجلال موسوم گردد، نصیب او عذاب شدید است»، و نگفت که اگر ترا گمراهی از سبیل الهی دامن گیر شود نصیب تو عذاب شدید خواهد بود.

۱۵

فإن قلت و آدم علیه السلام قد نُصَّ علی خلافته. قلنا ما نص مثل التنصیص علی داود، وإنما قال للملائكة «إنی جاعل فی الأرض خلیفة»، ولم یقل إنی جاعل آدم خلیفة فی الأرض. ولو قال، لم یکن مثل قوله «جعلناک خلیفة» فی حق داود، فإن هذا محقق و ذلک لیس کذلک. و ما بدل ذکر آدم فی القصة بعد ذلک علی أنه عین ذلک الخلیفة الذی نص الله علیه. فاجعل بالک لإخبارات الحق عن عبادہ إذا أخبر.

۲۰

اگر گویی بر خلافت آدم نیز حق تعالی تنصیص کرد، پس بدین تنصیص تخصیص چگونه متصور شود، گوئیم: تصریح به تنصیص در حق آدم مفقود است، زیرا نگفت که آدم را خلیفه خواهم ساخت. و اگر نیز چنین گفتمی هنوز در جنب تنصیص «انا جعلناک خلیفة»^{۲۵} که وقوع در وی محقق است به سمت ابهام موسوم بودی.

۲۵

و در قصه آدم مذکور نیست که آن خلیفه موعود منصوص حق اوست. پس در تفاوت اخبارات حق از عبادش دل خود حاضر دار؛ و در نفس امر اگر چه در خلافت

(۲۴) س ۹۰ ی ۱۷.

(۲۵) س ۳۸ ی ۲۶.

هیچ یک خلافی نیست اما در صراحت و عدم صراحت اخبارات از فرق ذاهل مباش. و كذلك فی حق ابراهیم الخلیل «انی جاعلك للناس إماماً» ولم یقل خلیفه، و إن كنا نعلم أن الإمامة هنا خلافة، ولكن ما هی مثلها، لأنه ما ذكرها بأخص أسمائها وهی الخلافة.

۵ و همچنین حق — سبحانه و تعالی — در حق ابراهیم خلیل [علیه السلام] گفت: «من ترا امام خلائق ساخته ام»، و نگفت که خلیفه گردانیدام. و ما اگر چه می دانیم که مراد از امامت اینجا خلافت است اما مذکور به اسم خاص — که خلافت است — نیست.

۱۰ ثم فی داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خلیفه حکم، وليس ذلك إلا عن الله فقال له فاحکم بین الناس بالحق، و خلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة: فتكون خلافته أن یخلف من كان فیها قبل ذلك، لا أنه نائب عن الله فی خلقه بال حکم الالهی فیهم، وإن كان الأمر كذلك وقع، ولكن ليس كلامنا إلا فی التنصيص علیه و التصريح به. [۲۴۲-را]

یعنی: داود را در خلافت این اختصاص هست که او را حق سبحانه خلیفه در حکم الهی ساخته است تا بطریق خلافت حکم حق بر عالمیان کند، و این خلافت جز از حق تعالی نتواند بود، از آنکه حاکم بر عباد اوست نه غیر او. و خلافت آدم — علیه السلام — نیز اگر چه واقع از حق تعالی است، ولیکن چون منصوص نیست که خلافت او از حق باشد شاید که متوهمی توهم کند که او خلیفه است از آن طایفه که در ارض پیش از او بودند از ملایکه و غیر آن.

۲۰ ولله فی الأرض خلائف عن الله، وهم الرسل. وأما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله.

یعنی: حضرت الهی را در ارض خلفایی اند از حق ظاهراً و باطناً، اما خلفای ظاهر رسل اند — علیهم السلام — و تابعان ایشان از علمای شرایع^{۲۶} و احکام الهیه، چون ائمه مجتهدین در ائت محمدیه، اما خلفای باطن چون کاملان اقطاب که ذکر ایشان مشروح خواهد آمد.

فإنهم ما یحکمون إلا بما شرع لهم الرسول لایخرجون عن ذلك. غیر أن هنا دقیقة

لا يعلمها إلا أمثالنا، و ذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول عليه السلام.

پس این خلفا حکم نمی کنند مگر به آنچه در شرع رسول ثابت است، و اصلاً خروج و عدول از آن جایز نیست.

ولی اینجا دقیقه ای است و این دقیقه آنست که اولیای کمال از غایت صفای بواطن و ظهور و تجلی حق بر ایشان تعلّم و اخذ بعض احکام از حق می کنند، چنانکه رسول از حق در می یابد یا ملک ادراک می کند.

پس اولیاء حکم می کنند بدان، و این یا به انکشاف اعیان ثابته و احکام آن باشد برایشان، یا به اخبار حق — سبحانه و تعالی — ایشان را از آن احکام، چنانکه در فص شیشی گذشت.

۱۰

فالخليفة عن الرسول ما يأخذ الحكم بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم أو بالاجتهاد الذي أصله أيضاً منقول عنه صلى الله عليه وسلم. وفيما من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله صلى الله عليه وسلم. فهو في الظاهر متبع لعدم مخالفته في الحكم، كعيسى إذا نزل فحكم، و كالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، في قوله «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» [۲۴۲-پ]

۱۵

پس خلیفه از رسول آنست که اخذ حکم می کند به نقل از رسول — علیه السلام — یا به اجتهدی که اصل او نیز منقول است از او — صلى الله عليه وسلم —.

و بعضی از ما اخذ حکم از باری تعالی می کند^{۲۷}، اما بعینه همان حکم را رسول فرموده پس ماده حکم او را از همان جای است که رسول را — صلى الله عليه وسلم — بود. لاجرم این آخذ از حق در ظاهر متبع است از برای عدم مخالفتش در حکم، چون عیسی — علیه السلام — که چون نزول کند حکم بر موجب فرموده رسول ما — علیه السلام — خواهد کرد.

و چون حضرت خواجه — علیه السلام — که حق — سبحانه و تعالی — او را باتباع هدای سابقان از انبیاء و رسل فرمود نه باتباع ایشان، بل باتباع هدای ایشان، تا ۲۵ آخذ من الله باشد، چنانکه ایشان نیز از او اخذ کردند. پس هر که در جمیع احوال

(۲۷) پا: می کنند.

(۲۸) قا: رسول صلی الله علیه وسلم.

تأسی به خواجه کند و تخلّق به اخلاق او ورزد، اخذ حکم از حق تواند کرد بطریق تأسی به رسل حق — صلوات الله علیهم —؛ با آنکه در ظاهر متبع رسول است — صلی الله علیه وسلم — و در تحت حکم او.

وهو فی حق ما یعرفه من صورة الأخذ مختص موافق، هو فیہ بمنزلة ما قرره النبی صلی الله علیه وسلم من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرره فاتبعناه من حيث تقریره لامن حیث إنه شرع لغيره قبله.

۵

یعنی: این ولی که اخذ می کند از حق عین حکمی را که رسول مقرر داشته است مختص است به اختصاص الهی در حق آنچه می شناسد از صورت اخذ؛ یعنی مختص است در این معنی، و موافق رسول مشرع است در این حکم. و او در این اخذ از حق و موافقت شریعت مقرر رسول — علیه السلام — به منزله آنست که رسول — صلی الله علیه وسلم — تقریر کرد احکام شریعت رسل متقدمه را، با آنکه اخذ احکام از حق می کرد.

۱۰

پس ما اتباع کردیم آنچه را رسول — صلی الله علیه وسلم — مقرر داشت از احکام شرایع سابقه، از آن روی که آن را مقرر داشت و از شریعت خویش شمرد، و اخبار کرد که حکم الهی بر این نهج است نه از آن جهت که شریعت انبیای متقدمین است؛ چه ما مأمور نیستیم به اتیان و انقیاد شریعت دیگری.

۱۵

و كذلك أخذ خليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول. فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله و بلسان الظاهر خليفة رسول الله. ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم و مانص بخلافة عنه إلى أحد. [۲۴۳-۲] ولا عيّنه لعلمه أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع. فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم لم يحجر الأمر.

۲۰

و حالِ اخذِ خليفة از حق عین آنچه را رسول از او اخذ کرده است، نیز همچنین است. پس این چنین ولی را به لسان کشف خليفة الله می خوانیم و به لسان ظاهر خليفة رسول. و لهذا رسول — علیه السلام — در حالت ارتحال از این مقام هیچ احدی را خليفة و قائم مقام خویش نساخت و تعیین نکرد، از آنکه می دانست که در امت او کسانی هستند که اخذ خلافت از حق کنند و موافق حکم شریعت او باشند. لاجرم حجر امر نکرد به تعیین خليفة از خود، بلکه تفویض تعیین خليفة به حق — سبحانه و تعالی — کرد و منع نکرد که بعد از او از امتش خلفاء الله باشند.

۲۵

فَلله خَلْفاءُ فِي خَلْقِهِ بِأَخْذُونِ مِنْ مَعْدِنِ الرَّسُولِ وَالرَّسُلِ مَا أَخَذَتْهُ الرَّسُلُ عَلَيْهِمُ
السَّلَامُ.

پس حضرت حق را —سبحانه و تعالی— در میان خلقتش خلفاوند که اخذِ احکام شرایع و علوم و معارف و غیر آن از معدنِ رسول ما و رسل دیگر می کنند. و مراد از «معدن» عین ذات الهیه است و اسماء او، یا اعیانی که حق نیز از او اخذ می کند، چنانکه در فص عزیری و شیشی گذشت. پس این کاملان در این حکم مأخوذ از حق به دو جهت استفاضه می کنند: از جهت رسول و از جهت حق^{۲۹}، و می گویند؛ شعر:

لِي سَكْرَتَانِ وَلِلتَّدْمَانِ وَاحِدَةٌ شَيْءٌ خَصِصْتُ بِهِ مِنْ بَيْنِهِمْ وَحْدِي

۱۰

ما در پیاله روی دلارام دیده ایم ای بی خبر ز لذت شرب مدام ما

و بالحق استغنیت عن قدحی و من شمائلها لا من شمول نشوتی

۱۵

مامست و بیخود از لب میگون دلبریم مستی اهل دل زنبید و شراب نیست آری؛ بیت:

این طرفه که از یک خم، هریک زمینی مستند
وین طرفه که از یک گل در هر قدمی خاری

و يعرفون فضل المتقدم هناك لأن الرسول قابل للزيادة: وهذا الخليفة ليس بقابل
للزيادة التي لو كان الرسول قبلها.

۲۰

یعنی: خلفای حق فضل رسل متقدم را [۲۴۳-پ] بر خویش می شناسند از آنکه رسول قابل زیاده بود، و این خلیفه چون متابع و موافق شریعت اوست قابل زیاده نیست، و اگر رسول بودی قابلیت زیادت داشتی.

فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرع إلا ما شرع للرسول خاصة؛ فهو في الظاهر
متبع غير مخالف، بخلاف الرسل.

۲۵

پس حضرت الهی عطا نمی دهد این ولی را که آخذ است از حق، چیزی را از

(۲۹) پا: «و مراد از معدن... حق» نبود.

علم و حکم، در آنچه او را مشروع ساخته می‌آید مگر مثل آنچه رسول او راست از شریعت. پس او در ظاهر متبع است غیر مخالف بخلاف رسل — علیهم السّلام — و قیصری — رحمة الله علیه — عدم قابلیت زیادتى این ولی را تعلیل بدان می‌کند که او خلیفه است از حق بر عالم، و متحقق به جمیع اسماء حق. پس در وی زیادت ممکن نیست بخلاف رسل^{۳۰}.

۵

اما سیاق کلام از این معنی عاری است^{۳۱} بلکه زیاده و نقصان را از آن جهت قابل نیست که در ظاهر متبع رسول است و از حکم و علوم آن رسول زیاده و نقصان مستلزم مخالفت اوست و این منافى اتباع است.

ألا ترى عيسى عليه السّلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى، مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول، آمنوا به وأقروه: فلما زاد حكماً أو نسخ حكماً قد قرره موسى — لكون عيسى رسولاً — لم يحتملوا ذلك لأنه خالف اعتقادهم فيه؟ وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه.

۱۰

یعنی: نمی‌بینی که عیسی را — علیه السّلام — که چون یهود تخیل کردند که زیاده و نقصان در حکم موسی جایز نخواهد داشت چنانکه امروز خلفاء مخالفت رسول روا نمی‌دارند، بدو ایمان آوردند.

۱۵

پس چون زیاده کرد حکمی را، یا نسخ کرد چنان حکمی را که موسی آن را مقرر داشته، و این تعبیر بر مقتضای رسالت بود، یهود طاقت نیاوردند زیرا که مخالف^{۳۲} اعتقاد ایشان بود، و ندانستند امر رسالت را بر آنچه هست، و معلوم نکردند که اقتضای زیاده و نقصان می‌کند به حکم وقت و استعداد قومی که این رسول بدو فرستاده شده است.

۲۰

فطلبت قتله، فكان من قصته ما أخبرنا الله في كتابه العزيز عنه وعنهم. فلما كان رسولاً قَبْلَ الزيادة، إما بنقص حكم قد تقرر، أو زيادة حكم. على أن النقص زيادة حكم بلا شك.

پس یهود طلب قتل عیسی [۲۴۴-ر] کردند، چنانکه از قصه ایشان حضرت کردگار مجید در فرقان حمید ما را اخبار کرد؛ لاجرم چون عیسی — علیه السّلام —

۲۵

(۳۰) قا: الرسل.

(۳۱) پا: آری. قا: آبی.

(۳۲) قا: مخالفت.

رسول بود زیاده کردن را، قابل آمد به نقص حکمی مقرر یا به زیادت آن. و نقص حکم نیز، شک نیست که زیاده کردن است در حکم سابق ۳۳؛ چه کم کردن حکم مقرر در شرع رفع آن حکم است و رفع حکم حکم است برفع، و این زاید است بر مقرر.

و الخلافة اليوم ليس لما هذا المنصب وإنما تنقص أو تزيد على الشرع الذي تقرر
بالاتجاه لاعلى الشرع الذى سُوفَ به محمد صلى الله عليه وسلم.

و امروز خلافت را منصب زیاده و نقصان نیست، و اگر زیاده و نقصان واقع شود به نسبت با شرعی است که مقرر گشته باشد به اجتهاد، نه به نسبت با شرعی که محمد - صلى الله عليه وسلم - بطریق مشافهه بدان مخاطب شده است و زیاده و نقصان در شرع مقرر باجتهاد، از آن جهت راه می یابد، که آن حکمی است از وراثت حجاب.

پس چون عالم بنفس الأمر و مكشوف بالحقائق را حکم حق بی نقاب حجاب و بی پرده احتجاج روی نماید تفسیر کند آنچه را موافق نفس امر نیست، اما در مشروع منصوص علیه اجتهاد و تفسیر را اصلاً مدخل نیست؛ چه او موافق نفس امر است.

فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثاً ما فى الحكم فيتخيل أنه من الاجتهاد و ليس كذلك: وإنما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن

النبي صلى الله عليه وسلم؛ ولو ثبت لحكم به. وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم من الوهم ولا من النقل على المعنى. فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم، وكذلك يقع من عيسى عليه السلام، فإنه إذا نزل برفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذى كان عليه عليه السلام.

پس گاهی ظاهر می شود از خلیفه در حکم آنچه مخالف حدیثی است از احادیث. پس گمان برده می شود که این از قبیل اجتهاد است در منصوص؛ و در واقع چنین نیست، بلکه در پیش این امام که آخذ حکم است از حق این خبر از روی کشف از حضرت رسول ثابت نشده است که اگر ثابت شدی، هر آینه حکم بدان کردی. و اگر چه طریق در این خبر روایت عدل باشد از عدل، اما آن عدل معصوم نیست از وهم و از نقل بر طریق معنی.

پس مثل این نیز امروز از خلیفه واقع می شود و از عیسی - علیه السلام - نیز این معنی بظهور خواهد پیوست؛ چه او بعد از نزول بسیاری را از آن شرع که به اجتهاد

مقرر است، رفع خواهد کرد، و به رفع آن بیان خواهد کرد صورت حق مشروع را که رسول ما — علیه السّلام — [۲۴۴-پ] بر آن بود.

ولاسیما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة. فنعلم قطعاً أنه لو نزل وحی لنزل بأحد الوجوه، فذلك هو الحكم الالهی. وما عداه وإن قرره الحق فهو شرع
تقریر لرفع الحرج عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها.

۵

بتخصیص که احکام ائمه در نازله واحده متعارض باشد پس به علم قطعی می دانیم که اگر وحی نازل شدی، جز بر یکی از این وجوه نبودی؛ لاجرم بحقیقت حکم الهی در این حادثه آنست، و غیر آن را اگر چه حق — سبحانه و تعالی — مقرر داشته است، اما شرع تقریر است از برای رفع حرج از این امت، و از برای اتساع حکم در وی؛ چه حضرت الهی می فرماید: «یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر»^{۳۴}.

۱۰

و خواجه — علیه السّلام — می گوید: «بعثت بالحنیفة السهلة السمحة». پس تقریر از برای حرج تا غایتی است که حق بیان حکم خویش در آن نازله کند. و حاصل آنکه ولی آخذ من الله حکم منصوص رسول را رفع نمی کند، بلکه رفع می کند احکام اجتهدیه را که در وی اختلاف است، و حکم بر نهجی می کند که این امر عند الله بر آنست، و خلاف مرتفع می شود.

۱۵

وأما قوله عليه السّلام إذا بوع الخلفيتين فاقتلوا الآخر منهما — هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف. وإن اتفقا فلا بد من قتل أحدهما. بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها.

اما قول رسول — علیه السّلام — که چون با دو خلیفه بیعت کرده شود، دوم را باید کشت؛ این حکم در خلافت ظاهره است که شمشیر را در وی مدخل است.

۲۰

و اگر هر دو در خلافت بطریق اتفاق سلوک مناهج احکام کنند، از کشتن یکی چاره نیست بخلاف خلافت معنویه که در وی قتل نیست. و این سخن جواب اعتراض مقدر است که اگر قایلی گوید که چگونه حضرت الهی را خلفای ظاهری و باطنی تواند بود که حضرت رسالت به قتل اخیر از خلیفتین می فرماید؛ لاجرم محل حکم رسول را تعیین می کند که آن در خلافت ظاهره است نه در خلافت معنویه؛ از آنکه خلیفه در باطن قطب الاقطاب است و او غیر یکی نتواند بود^{۳۵}، و باقی خلفای

۲۵

(۳۴) س ۲ ی ۱۸۵.

(۳۵) قا: «بود» نبود.

معنویه در تحت حکم و تصرف اویند.

وإنما جاء القتل فى الخلافة الظاهرة وإن لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام، وهو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن عدل.

و حکم قتل جز در خلافت ظاهره نیامد، اگر چه خلیفه اولی را که قتل کرده نمی شود، این مقام خلافت [۲۴۵-ر] یا اخذ احکام از حق نیست و او خلیفه رسول است اگر عدل ورزد در حکم میان خلق، و اگر عدل نکند ظاهراً خلیفه است اما خلیفه رسول نیست.

فمن حکم الأصل الذى به تخيل وجود إلهين.

این جواب «اما» است. یعنی: اما قول رسول — علیه السلام — که فرمود: «چون با دو خلیفه بیعت کرده شود، اخیراً ازین دو بکشید»، ناشی از حکم اصل است ۱۰ که آن حکم وجوب واحد بودن الله است، و دوم که به وی تخیل کرده می شود جواز وجود الهین واجب القتل است، تا دو خلیفه نباشد، چنانکه دو اله نتواند بود و تخیل جواز الهین جز به خلیفه دوم نیست؛ چه خلیفه مظهر حق است در ظاهر. پس در بودن او دلیلی است و علامتی بر الهین ظاهرین. پس تخیل کرده شود که امر در حقیقت چنین است لیکن دوم منتفی است به حکم اصل که: ۱۵ «ولو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا».

پس حکم در مظهرش نیز چنین باشد.

وان اتفقا: فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديراً لنفذ حكم أحدهما، فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله.

یعنی: اگر الهین اتفاق نیز کنند، ما را معلوم است که بر تقدیر اختلاف، حکم ۲۰ یکی از این دو نافذ خواهد بود. پس هر که نافذ حکم است علی الحقیقه اله اوست و آنکه حکم او نافذ نیست، باطل است و از حلیه الوهیت عاطل.

ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم فى العالم أنه حكم الله عز وجل، وإن خالف الحكم المقرّر فى الظاهر المسمّى شرعاً إذ لا ينفذ حكم إلا لله فى نفس الأمر، لأن الأمر الواقع فى العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلهية لا علم حكم ۲۵ الشرع المقرّر.

چون اله در وجود جز واحد نیست، لاجرم دانسته شد که نفوذ احکام نافذه در عالم جز به حکم حق و ارادت و تنفیذ او نیست، اگر چه این برخلاف شرع مقرر واقع

شود؛ چه هر چه در عالم واقع می شود به حکم مشیت الهیه است نه به حکم غیر او. پس وقوع هر چه را حق می خواهد واقع می شود؛ و اگر نمی خواهد نمی شود، خواه در شرع مقرر باشد یا نباشد.

وإن كان تقريره من المشيئة. ولذلك نفذ تقريره خاصة.

اگر چه تقرير شرع مقرر نیز به مشیت الهیه است؛ چه حق — سبحانه و تعالی — خواسته است تقرير این شرع. و لهذا تقرير او بتخصیص نافذ می گردد نه عمل پیش کسی که بدان عمل نمی کند.

فإن المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء الشرع. [۲۴۵-ب]

و مشیت را حکم در این شرع تقرير است و بس، نه عمل به همه آن، بل بدان قدر که مشیت متعلق به عمل آن شده باشد.

فالمشيئة سلطانها عظيم، ولهذا جعلها أبوطالب عرش الذات.

و سلطان مشیت بغایت عظیم است، و لهذا ابوطالب مکی مشیت را عرش ذات داشت؛ چه مظهری است که به وی ظاهر می شود ذات در وجود علمی و عینی.

لأنها لذاتها تقتضي الحكم. فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمي معصية، فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني.

یعنی: از برای آنکه مشیت لذاتها اقتضای حکم می کند، هیچ چیز در وجود واقع نمی شود و مرتفع نیز نمی گردد بی مشیت و مخالفت امر الهی به ارتکاب آنچه مستمی است به معصیت؛ چه در امر بالواسطة صورت نبندد و می [توان] گفت [که] در امر تکوینی مستحیل است.

و توضیح این سخن آنست که امر بر دو قسم است:

یکی بواسطه مظاهر، چون انبیاء و اولیاء و مجتهدین.

و دوم امر تکوینی که بی واسطه است. و در این قسم مخالفت ممکن نیست، کقوله تعالی: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فيكون^{۳۶}». و آنچه به واسطه باشد، در وی مخالفت را مجال باشد.

و لهذا بعضی ایمان آوردند به انبیاء، و بعضی به کفر، و بعضی برخاستند، و بعضی به اتیان جمیع اوامر حق متجلی گشتند، و بعضی به سمت عصیان و طغیان

موسوم شدند.

فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة؛ فوَقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة.

پس هیچ احدی در جمیع افعال مخالفت مشیت و ارادت حق نکرده است و نتواند کرد؛ چه یکی از شأْنِ الهی اینست که «ما شاء الله کان و ما لم يشاء لم یکن». ۵
پس اگر مخالفت واقع می شود به نسبت با امر بالواسطه است.

بر نفس خود ار چه ظلم کردم بسیار بر عفو تو بودم اعتماد ای غفار
فرمان ترا خلاف کردم لیکن بر وفقِ ارادت تو کردم همه کار

و على الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه، فيستحيل ألا يكون. ولكن في هذا المحل الخاص. ۱۰

یعنی: متعلق نمی شود در حقیقت امر مشیت مگر به ایجاد عین فعل، لکن در این محل خاص. پس حکم مشیت متوجه بر فعل است نه بر فاعل، تا لازم آید که عدم فعل مستحیل باشد.

پس محل شرط صدور فعل [۲۴۶-] است و تعلق امر مشیت به مشروط است

نه به شرط. و تعلق به شرط امر آخر است و به مشیت دیگر. چنانکه در میان علما ۱۵
خلاف است که امر به چیزی بعینه امر است به آنچه این چیزی بی او تمام نمی شود.
چون وضو مرصلا را.

پس بعضی بر آن رفتند که امر به چیزی بعینه امر نیست به آنچه این چیزی بی او تمام نمی شود. اما منازع را می رسد که گوید که چون مشیت متعلق شود به ایجاد ۲۰
این محل بضرورت متعلق شده باشد به محل.

فوقاً یسمى به مخالفة لأمر الله، ووقناً یسمى موافقة وطاعة لأمر الله. ویتبعه لسان الحمد أو الذم على حسب ما یكون.

پس گاهی امر صادر از محل به سبب تعلق مشیت به عین فعل، اگر موافق امر شارع نباشد، مسمی می شود به معصیت و مخالفت مر امر حق را؛ و اگر موافق باشد، مسمی می گردد به طاعت و موافقت. و بواسطه موافقت و مخالفت مَحْمُود و مذموم بر ۲۵
این فعل مترتب می گردد.

ولما كان الأمر في نفسه على ما قرناه، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها.

یعنی: چون همه افعال به مشیت حق تعالی است، چنانکه تقریر کردیم: که هیچ چیز واقع نمی شود و مرتفع نمی گردد مگر به مشیت الهیه؛ لاجرم مال خلق در آخرت بسوی سعادت باشد بحسب اختلاف طبقات و تفاوت درجات انواع سعادات.

فعبّر عن هذا المقام بأن الرحمة وسّعت كلّ شيء، وأنها سبقت الغضب الإلهي. پس تعبیر از این مقام به سبقت و احاطت رحمت کرد همه اشیاء را، و نیز فرمود: «سبقت رحمتی غضبی»؛ چه مشیت الهیه محیط اعیان و احوال جمیع اشیاء است؛ زیرا که وجود در علم و ظهور در عین جز به مشیت نیست. و مراد از رحمت سابقه در «سبقت رحمتی غضبی» مشیت ذاتیه عامه سابقه است بر کلّ اشیاء، خواه اسماء باشد و خواه اعیان.

و السابق متقدّم، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدّم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق.

یعنی: چون لاحق شود غضب که متأخر است بواسطه مخالفت حکم کند بر وی متقدّم به رحمت سابقه. پس از دست منتقم و حکم غضب او را خلاصی دهد یا پیش از انتقام منتقم یا بعد از آن یا در حال انتقام^{۳۷}، از آنکه سابق بر غضب رحمت است^{۳۸}. پس مال نیز بسوی اوست. فهذا معنى سبقت رحمته غضبه.

بدانکه سبق [۲۴۶-پ] در معانی مختلفه مستعمل می گردد: یکی از آن تقدّم بالوجود است، و یکی رسیدن و گذشتن. چون «سبق الفرس الفرس» و دیگر به معنی زیاده و غلبه. چون «سبقه فلان في الصنعة والكرم». و در قول حق تعالی که می فرماید: «سبقت رحمتی غضبی» جمیع این معانی مرعی است. اما اول از برای آنکه اگر رحمت او نبود، هیچ چیز از اشیاء به وجود نیامدی، خاصه که غضب بر مجرم.

و اما دوم از برای آنکه رحمت لاحق می شود غضب را و مجرم را از دست او می گیرد.

و اما سیوم از برای آنکه گاهی هنگام توجه منتقم به انتقام رحمان به رحمت و مغفرت متوجه می شود، و حکم منتقم بر مجرم باقی نمی ماند. پس سبق رحمت حق بر

(۳۷) قا: الانتقام.

(۳۸) پا: «غضب که متأخر... است» نبود.

غضبش به اعتبار این معانی است.

لتحكم على ما وصل إليها فإنها في الغاية وقفت.

یعنی: تا رحمت حکم کند بر آنکه واصل می گردد به رحمت، از آنکه رحمت سابقه بر کل شیء متوقف نمی شود مگر در غایت و نهایت، تا اول عین آخر باشد. پس رحمت الهیه اول همه اشیاء است و آخر آن.

۵

والكل سالک إلى الغاية. فلا بد من الوصول إليها، فلا بد من الوصول إلى الرحمة و مفارقة الغضب.

یعنی: کل عباد، بل کل اشیاء سالک اند به قطع مراتب وجود علمی و عینی، به حرکت دوریه وجودیه. پس چاره نیست از وصول به غایات و کمالاتش؛ لاجرم از وصول به رحمت و مفارقت از غضب و احکام آن چاره نباشد؛ چه غایات اشیاء و کمالاتش نمی باشد مگر مرغوب الیها و مفروق^{۳۹} عنها.

۱۰

فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها.

پس در این حال حکم رحمت راست در کل عین از اعیان که واصل می گردد به غایتش. پس شامل می گردد رحمت بر جمیع آن اشیاء بحسب درجات و تفاوت طبقات ایشان. پس بعضی را نعیم در عین جحیم باشد تا گویند؛ بیت:

۱۵

ما سوختگانیم که از لذت سوز از صدر جنان سوی سقر بگریزم
و بعضی را در جنت و بعضی را در اعراف.

فمن كان ذافهم يشاهد ما قلنا * وإن لم يكن فهم فيأخذ عنا

یعنی: هر که صاحب بصیرت و خداوند عرفان باشد، و قلب قابل او مصیقل گشته به مصقلة ايقان، مشاهده کند آنچه را گفتیم در وجود به مشاهده عیانی. و اگر چنین نباشد [۱۴۷-۱] ولیکن ایمان آورده بود به انبیا و اولیا، اخذ این اسرار از ما کند بطریق تقلید ایمانی.

۲۰

فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه كما كنا

یعنی: نیست در نفس امر آنچه ذکر کردیم و به بیان ان قیام نمودیم، پس اعتماد کن^{۴۰} بر قول ما و صاحب مشاهده و حال باش در این وجود دنیاوی، چنانکه ما در انتهای مناهج مشاهده طریق مجاهده پیش گرفتیم، تونیز انخراط در سلک ما جوی

۲۵

(۳۹) یا: مقرون.

(۴۰) قا: مکن.

تا در نیل^{۴۱} ارفع درجات فرو نگداشته باشی که حشر هر کس بر موجب نشر اوست.
بیت:

حشر هر کس ای پدر چون مرگ اوست نقش آینه یقین هم رنگ اوست

فمنه إلینا ما تلونا علیکم * و منا إلیکم ما وهبناکم منا

یعنی: آنچه بر شما فرو می خوانیم از حق بر شما نازل می شود، و آنچه به شما
می رسانیم از معارف و حقایق و علوم و دقائق از موهبت ماست که بر شما نازل
می گردد. یعنی؛ بیت:

ما چونائیم و نوا در ما ازوست ما چو کوهیم و صدا در ما ازوست
دو دهان داریم ما مانند نی یک دهان پنهانست در لبهای وی

و در نسخه ای^{۴۲} «ولیس الیکم ما وهبناکم منا» واقع است، و بر این تقدیر
معنی آنست که آنچه بر شما وارد می شود از موهبت صوری ما، از ما نیست بلکه از حق
است. آری؛ بیت:

ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان
فکل ملیح حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهِ^{۴۳} * مُعَارِزُهُ بَلْ حُسْنُ کُلِّ مَلِیحَةٍ
خاک را حسن از کجا، ملک از کجا ای جان من.

وَأَمَّا تَلِیْنِ الْحَدِیدِ فِقُلُوبٍ قَاسِیَةٍ بَلِیْنِهَا الزَّجَرُ وَالْوَعْدُ تَلِیْنِ النَّارِ الْحَدِیدِ.

اما نرم ساختن داود — علیه السّلام — آهن را اشارت است به تلین او به مواعظ
و حکم و تصرفات روحانیه قلوب قاسیه جافیه را، چون تلین نار مرآهن را.
وإنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة، فإن الحجارة تكسرها وتكلسها النار
ولا تلینها.

یعنی: تلین آهن امر سهل است بحقیقت، دشوار نرم ساختن دلهاست که
قساوتش از حجاره اشد است؛ چه حجاره را آتش می شکند و آهک می سازد، ولیکن
دلها را نرم نمی گردانند. پس تلین قلوب قاسیه دشوارتر است از تلین هر چیزی.

وما الآن له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبيهاً من الله: أي لا يُتَقَى الشئ إلا
بنفسه؛ لأن الدرع يُتَقَى [۲۴۷-ب] بها السنان والسيف والسكين والنصل،

(۴۱) قا: بند.

(۴۲) پا: در بعض نسخ.

(۴۳) پا: جمالها.

فَاتَّقِيتَ الْحَدِيدَ بِالْحَدِيدِ.

یعنی: حق — سبحانه و تعالی — نرم نساخت آهن را در دست داود — علیه السلام — مگر از برای دروغ واقیه که محافظت می کند از عدو، تا تنبیه الهی باشد که هیچ نگاه داشته نمی شود مگر به نفس او؛ از آنکه با زره از سنان نیزه و شمشیر و کارد و پیکان نگاه داشته می شود، پس تو آهن را به آهن نگاه داشتی و بتعرض بدنت نگذاشتی. ۵
فجاء الشرع المحمدي باعوذبك منك.

یعنی: چنانچه از آهن به آهن نگاه داشته می شود، همچنین حضرت خواجه — علیه السلام — فرمود: «از تو هم به تو پناه می گیرم».

از توبه تو گرنگر یزم چه کنم پیش که روم قصه به دست که دهم

۱۰ فافهم، فهذا روح تلين الحديد فهو المنتقم الرحيم.

یعنی: آنچه ذکر کردیم، نرم ساختن آهن اشارت است به تلین قلوب قاسیه؛ و حق — سبحانه و تعالی — آهن صوری را نرم ساخت تا آهن از او منافع شود، چنانکه رسول — صلی الله علیه و سلم — گفت: «خدایا از عذاب توبه عفو تو پناه می گیرم و از سخت تو، به پناه رضای تو می درایم و از تو هم به تو می گریزم». و این روح تلین حدید و معنای اوست از آنکه حق هم منتقم است و هم رحیم. پس استعاذه از اسم منتقم به اسم رحیم باید کرد تا از او هم بدو گریخته باشی، و از صولت قهر و انتقامش به دامن لطف و مرحمتش آویخته.

حسین را چوپناهی بغیر جانان نیست چو دوست قهر کند هم به دوست بگریزد
والله موفق.

۲۰ و حضرت الهی است توفیق دهنده بر این استعاذه، و اطلاع بر اسرار نامتناهی [موهبت اوست]؛ لاجرم آنان که سرگشته بادیه این جست و جویند، شاید که در مخاطبه گویند؛ بیت:

ای لطف توقفل عقدها بگشاده جود تو مراد سایلان را داده
غیر از تو ندارم من افتاده ز پا ای فضل تو دستگیر هر افتاده

[۱۸]

فص حکمة نفسیة فی کلمة یونسیة

بدانکه نفس ناطقة انسانیه مظهر اسم جامع الهی است پس از این روی برزخ است مرصقات الهیه و کونیه و معانی کلیه و جزویه را. و از برای این برزخیت متعلق گشت به ابدان؛ چه در برزخ چاره نیست که از آنچه در طرفین است، در وی باشد.

[۲۴۸-]

۱۰ پس جامع شد در میان آنچه روحانی محض است، و معنی صرف مقدس از زمان و مکان و منزّه از تغیر و حدثان؛ و در میان آنچه جسمانی طلق^۱ است و محتاج به مکان و زمان و متغیر به تغیرات زمان و اکوان.

پس از روی جامعیتش عالم علوی روحانی و سفلی جسمانی را خلیفه ملک و مدبر رعایا گشت.

۱۵ و چون تتمیم امر خلافت به حکمت نفسیه بود، شیخ این حکمت بعد از حکمت سلیمانی و داودیه آورد و مقترن به کلمه یونسیه کرد، چه یونس را حق — سبحانه و تعالی — چنانکه مبتلاء ساخت به ماهی در دریا، نفس را نیز مبتلاء کرد به تعلق در جسم. و چنانکه یونس ندا کرد در ظلمات که «لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین^۲»، و حق تعالی خبر داد که «فنجیناه من الغم و کذلک نجی المؤمنین^۳». همچنین متوجه شد نفس انسانی در عین ظلمات طبیعیه و بحر هیولانی و جسم ظلمانی بسوی پروردگار خویش. پس منکشف شد او را وحدانیت حق و فردانیتش. پس اقرار کرد^۴ بدان و اعتراف آورد به عجز خویش. پس نجات داد حق — سبحانه و تعالی — او را از مهالک طبیعیه، و در آورد در انوار شریعت و طریقت و حقیقت در مقابله ظلمات ثلاث، و روزی کرد نعیم روحانی در عین جحیم جسمانی. و به مناسبات دیگر که در میان نفس و یونس است، چون ابتلاع حوت رحم ۲۵ نطفه مشتمله را بر روحانیت نفس مجرّده و انوارش و غیر این.

(۳) س ۲۱ ی ۸۸.

(۴) قا: اقرار کردند.

(۱) قا: مطلق.

(۲) س ۲۱ ی ۸۷.

پس حکمت نفسیه است به سکون فاء؛ و بعضی نفسیه خوانند به فتح فاء؛ از این روی که حق سبحانه تنفیس کرب او کرد به نفس رحمانی و خلاصی داد از اذائی [که] از قومش [بدو] لاحق شده، و آنچه در بطن حوت بروی جاری شد، ولیکن تقریر حکمت ملایم روایت اولی است.

- ۵ أعلم أن هذه النشأة الانسانية بكمالها روحاً وجسماً ونفساً خلقها الله على صورته، فلا يتولى حل نظامها إلا مَنْ خلقها، إما بیده - وليس إلا ذلك - أو بأمره. و من تولّاها بغير أمر الله فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها وسعى في خراب من أمره الله بعمارته.

- یعنی: بدانکه این نشأت انسانی را به جمیع کمالش از روی ظاهر و باطن و روح و جسم و نفس، حق - سبحانه و تعالی - بر صورت خویش آفریده است، یعنی بر صورت معنویه اش که آن صفات کمالیه اوست. [۲۴۸-پ] پس مباشرت نمی کند به حل نظام این نشأت مگر آنکه آفریننده اوست، و این حل نظام به دست قدرت اوست بی واسطه، كما قال تعالی: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»، تا بواسطه امرش که در اینجا عبارت است از ملک و تسمیه ملک به امر، از برای موجود بودن اوست به امر، چنانکه عالم ارواح نیز تسمیه کرده می شود به امر.

- و هر که مباشرت نماید به حل نظام نشأت انسانی بی امر حق، یعنی بی امر شرع نه امر مشیت که آن محال است از آنکه هیچ چیز بی این مشیت واقع نمی شود، ظلم کرده باشد و در گذشته از حدود الهی که موضوع است از برای محافظت نشأت انسانی؛ و سعی کرده باشد در خرابی این نشأت که به عمارت آن مأمور است.
- ۲۰ و این چنین تعدی از حدود حق، محض ظلم است. قال تعالی: «و من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه».

و أعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله.

یعنی: شفقت بر بندگان حق و رعایت جانب ایشان سزاوارتر است از کشتن ایشان به غیرت؛ اگر چه آن کشتن نیز لله و فی الله باشد.

- ۲۵ وأراد داود بنیان البيت المقدس فبناه مراراً، فكلما فرغ منه تهدّم، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود يا

رب ألم یکن ذلک فی سبیلک؟ قال بلی! ولكنهم ألبسوا عبادی؟ قال یا رب فاجعل بنیانه علی یدی من هومنی، فأوحی الله إلیه أن ابنک سلیمان ینبیه. فالغرض من هذه الحکایة مراعاة هذه النشأة الانسانیة، وأن إقامتها أولى من هدمها. ألا ترى عدو الدین قد فرض الله فی حقهم الجزیة والصالح إبقاء علیهم، و قال «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی الله».

۵

یعنی: داود — علیه السلام — خواست که بیت المقدس را عمارت کند، پس چند کثرت بنا کرد، و چون^۷ از عمارت فراغت می یافت^۸، منهدم می شد^۹. داود به تصریح و زاری عرض این حال به حضرت باری کرد، جواب آمد که این خانه بر دست کسی که خون مردم ریخته باشد قائم نمی گردد. داود گفت: خداوندا این خون ریختن نه در سبیل الله و طلب مرضات اله بود؟ جواب آمد که بلی، ولیکن ایشان نه بندگان من بودند؟ گفت: بنیاد این خانه بدست [۲۴۹] بیگانه روا مدار و سر رشته مدار این جز بدست کسی که از من باشد مسپار. و جی آمد که بانی این فرزند تو سلیمان خواهد بود.

۱۰

غرض از این حکایت بیان لزوم مراعات نشأت انسانیه است، و توضیح این معنی که اقامت بنیان رب اولی است از هدم او، نمی بینی که کفار که اعداء دین اند، در حق ایشان جزیه و صلح مفروض گشت از برای ابقا برایشان. قال الله تعالی: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی الله»^{۱۰}. یعنی: میل کنند بسوی توبه انقیاد و صلح، میل کن بسوی ایشان، و بده آنچه مسؤل ایشان است.

۱۵

ألا ترى من وجب علیه القصاص کیف شرع لولی الدم أخذ الفدية أو العفو، فإن أبی حینئذ یقتل؟ ألا تراه سبحانه اذا كان أولیاء الدم جماعة فرضی واحد بالدية أوعفا، وباقی الأولیاء لا یریدون إلا القتل، کیف یراعی من عفا ویرجع علی من لم یعف فلا یقتل قصاصاً؟ ألا تراه علیه السلام یقول فی صاحب النسعة «إن قتلته كان مثله»؟

۲۰

یعنی: نمی بینی که چون بر کسی قصاص واجب شود، ولی دم را می رسد که فدیہ گیرد؛ و می رسد^{۱۱} که عفو کند. و اگر مرحمت نکند و تبرع ننماید بعد از آن

۲۵

(۱۰) س ۸ ی ۶۱.

(۱۱) پا: «فدیہ... رسد» نبود.

(۷) قا: پس چون.

(۸) قا: فراغت یافت.

(۹) قا: منهدم شد.

کشته شود. و نمی بینی که چون اولیاء دم جماعتی باشند و یکی به دیت راضی شود یا عفو کند، و دیگران جز قتل نخواهند حق - سبحانه و تعالی - چگونه مراعات جانب عفو کننده می کند و ترجیح می نماید بر غیر عافی. و قاتل از روی قصاص کشته نمی شود. و نمی بینی که حضرت خواجه - علیه السلام - در حق کسی که مورث^{۱۲} او را در صحرا کشته بودند، و ریسمان عریض او را در دست یکی بشناخت، و خواست که به مجرد اینکه حبل در دست او یافت او را بکشد، فرمود: «إِنْ قَتَلَهُ كَانَ مِثْلَهُ»، یعنی اگر صاحب نَسعه^{۱۳} را به مجرد ظنّ بی ثبوت شرعی بکشند همچون کشنده مورثش ظالم باشد.

الأنراه يقول «وجزاء سيئة سيئة مثلها»؟ فجعل القصاص سيئة، أي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروحاً. «فمن عفا وأصلح فأجره على الله» لأنه على صورته. فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له.

یعنی: نمی بینی که حضرت حق سبحانه می فرماید: «جزاء سيئة سيئة مثلها» (جزاء سيئة سيئة است مثل آن). پس قصاص را همچو قتل عمد سيئة داشت. یعنی فعل ضرر رساننده خواند، با آنکه مشروع است. پس هر که عفو کند و به صلح گراید پس اجر او بر خدای باشد از آنکه معفو عنه بر صورت حق است. پس اجر عفو کننده بر آن باشد که معفو عنه بر صورت اوست که آن حق است، از آنکه حق [۲۴۹-پ] سزاوارتر است به عفو کردن از عبید خود؛ چه ایشان را از برای خویش آفریده است تا اسماء و صفات او ظاهر گردد، كما قال سبحانه: «يا ابن آدم خلقت الاشياء لأجلك و خلقتك لأجلي». پس اجر عفو کننده از قصاص برای مراعات نسل و بقای نوع بر ذمت کرم حق باشد تا او را جنت عطا دهد و عفو ذنوب و مغفرت سیئات او کند.

وما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده فمن راعاه إنما يراعى الحق. وما يُدَمَّ الإنسان لعينه وإنما يذم الفعل منه، وفعله ليس عينه، وكلا مُتَأَفِي عينه، ولا فعل إلا لله؛ و مع هذا ذُمَّ منها ما ذم و حُمِدَ منها ما حمِد.

یعنی: ظهور حق به اسم ظاهر به وجود عبد است، پس هر که از او عفو کند و احسان ورزد، اجر او بر خدای باشد. و مراعات جانب انسان مراعات حق است، و انسان از این روی که انسان است مذموم نیست بلکه مذمت او از جهت افعال ذمیمه

(۱۲) پا: مورث عریض.

(۱۳) پا: سبعه.

است، و فعل او عین او نیست. پس ابطال عین و تخریب وجود به سبب فعلش نباید کرد، و فعل بحقیقت جز حق را نیست؛ از آنکه مبدأ فعل صفات است و مبدأ صفات ذات، و ذات جز عین وجود متعین نیست و وجود حق است. پس همه مستهلک است در عین ذات حق تعالی؛ لاجرم فاعل حقیقی اوست. با وجود این مذمت کرده می شود بعضی افعال، و ممدوح می گردد بعضی.

۵

ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله.

چون شیخ — قدس سره — نفی فعل از عبد کرد، می گوید: چون کسی مذمت کند چیزی را که موافق غرض او نیست، این مذمت عند الله مذموم است از آنکه مذمت کننده را قبلاً نظر موافقت غرض و حفظ نفس خویش است^{۱۴} بخلاف آنچه شرع مذمت آن می کند؛ چه مذمت شرع اخبار است از آنچه در نفس چیزی بر آنست و شارع را در این معنی غرضی نیست.

۱۰

فلا مذموم إلا مآذمه الشرع، فإن ذم الشرع لحكمة يعلمها الله أو من أعلمه الله، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع وإرداءاً للمعتدى حدود الله فيه. «و لكم في القصاص حياة يا أولى الألباب» وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سرائرنا ميسر الإلهية والحكمية.

۱۵

پس هیچ مذموم نیست مگر آنچه شرع به مذمت او ناطق است؛ چه ذم شرع از برای حکمتی است که حق می داند و آنکه حق به عنایت خویش او را اعلام کرده است. [۲۵۰-۲]

و در این کلام تصریح است که نزد شیخ، حسن و قبح شرعی است نه عقلی؛ چنانکه قصاص مشروع شد از برای مصلحت ابقای نسل این نوع، و از روع و منع آنکه از حدود الهی تعدی می کند.

۲۰

و در این معنی نازل شد قول حق که می فرماید: «ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب»^{۱۵}. و اولو الالباب طایفه [ای] اند که^{۱۶} به مغزهر چیزی رسیده باشند و اطلاع یافته بر اسرار شرایع الهیه و بر احکامی که اقتضا می کند آن را عقل اولو الالباب که بحقیقت واقفان اسرار وجود و عارفان حکم احکام شرعیه و عقلیه ایشان اند.

۲۵

(۱۴) قا: «است» نبود.

(۱۵) س ۲ ی ۱۷۹.

(۱۶) قا: «که» نبود.

وإذا علمت أن الله راعي هذه النشأة وإقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذ لك بذلك السعادة، فإنه ما دام الإنسان حياً، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له.

و چون دانستی که حق — سبحانه و تعالی — مراعات این نشأت می کند و قیام و دوام او می خواهد، به مراعات این نشأت تو اولی می نمایی؛ چه مراعات او موجب سعادات تست؛ چه مادام که انسان زنده است، امید به تحصيل صفت کمالی، که از ۵ برای آن مخلوق است، هست. پس چون مراعات جانبش کنی تا به کمال رسد، هر آینه با حسن جزاء با تو مجازات کرده شود.

ومن سعى فى هدمه فقد سعى فى منع وصوله لما خلق له.

و هر که سعی در هدم این نشأت کند که بنیان رب است، سعی کرده باشد در منع وصولش، بدانچه از برای آن مخلوق است؛ لاجرم از حق مثل آن جزاء یابد و ممنوع ۱۰ گردد از وصول به کمال نفس خویش؛ چه وجود مکافی است.

وما أحسن ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ألا أنبئكم بما هو خير لكم و أفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم؟ ذكر الله».

و چه در غایت خوبی است آنچه رسول — علیه السلام — می فرماید که: شما را ۱۵ خبر دهم به آنچه بهتر باشد از غزات و شهادت در راه خدای — عز و جل —، آن ذکر باری است سبحانه، زیرا جهاد و غزات موجب هدم بنیان رب است از طرفین. و اگر چه در ۱۷ وی اعلاء کلمه الله و رفع اعلام حق و ثواب شهادت هست و لکن همه این مقابل هدم بنیان رب و سبب تدارک آن نتواند بود.

وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه،

فإنه تعالى جليس من ذكره، والجلس مشهود للذاكر. ومتى لم يشاهد الذاكر الحق الذي هو جلسه فليس بذاكر. [۲۵۰-پ] ۲۰

یعنی: افضل بودن ذکر از غزو و شهادت در راه حق از آن جهت است که ثواب این هر دو حصول جنت است، و ذاکر جلس حق تعالی است، و چاره نیست که جلس مشهود ذاکر باشد؛ لاجرم حق مشهود ذاکر بود، و شهود حق افضل است از حصول جنت، و رؤیت خود بعد از حصول جنت است. ۲۵

و اگر تحقیق کنی، جنت اهل کمال جز مشاهده جمال نیست. آری؛

من ذکر روضه کردم و کوی تو خواستم گفتم حکایت گل و روی تو خواستم
سوی بهشت کرده به یکبار خلق روی من آن طرف بهشت و سوی تو خواستم
و در قول شیخ — که می فرماید: قدر این نشأت انسانی را نمی داند مگر آنکه
حق را چنان ذکر کند که می باید — تنبیه است بر حقیقت ذکر و مراتبش، تا دانسته
شود که حق کئی جلیسِ ذاکر می شود. ۵

و مراد از ذکر مطلوب آنست که بنده چون به زبان ذکر گوید به جان^{۱۸} و دل
حاضر باشد، و جمیع قوی را بدان مشغول دارد، و حاصل آنکه بالکلیه متوجه پروردگار
خود شود^{۱۹}، و به نفی خواطر و قطع احادیث نفس قیام نماید.

چون بر این وجه مداومت ذکر کند، ذکر از زبان به دلش منتقل شود، و چون
به جذبات ذکر منجذب گردد و خَلْع خَلْع هستی موهوم کند، حضرت حق تعالی و
تقدّس از ورای استارِ غیوب متجلی گردد و باطن بنده به حکم «و اشرق الأرض بنور
ربها^{۲۰}» منور شود، و بعد از تجلیات صفاتیّه و اسمائیه قابلیت تجلیات ذاتیه پیدا کند
تا بدان تجلی در حق فانی شود، و به ارتفاع ثنویت و انکشاف حقیقت احدیت ذاکر و
مذکور و ذکر غیر حق نباشد آری؛ شعر:

لَقَدْ كُنْتُ دَهْرًا قَبْلَ أَنْ يَكْشِفَ الْعَظَا آخَالَ كَانِي ذَاكَ لَكَ شَاكَرٌ ۱۵
فَلَمَّا أَضَاءَ الصُّبْحُ أَصْبَحْتُ عَارِفًا بَانَكَ مَذْكُورٌ وَ ذَكَرٌ وَ ذَاكَرٌ
و بدانکه حقیقت ذکر عبارت است از تجلی حق مرزات خود را به ذات خود
از حیثیت اسم متکلم از برای اظهار صفات کمالیه و کشف نعوت جلالیه و جمالیه هم
در مقام جمع و هم در مقام تفصیل. چنانکه گواهی داد از برای ذات خود هم به ذات
خود که: «شهد الله انه لا اله الا هو^{۲۱}».

و این حقیقت را مراتب است اعلی و اولی اش آنست که متحقق [۲۵۱-ر]
شود از حق در مقام جمع از ذکر او سبحانه نفس خود به اسم متکلم به حمد و ثنا بر
نفس خویش.

و دوم ذکر ملایکه مقربین که آن تحمید ارواح و تسبیح ایشان است پروردگار
خود [را]. ۲۵

و سیوم ذکر ملایکه سماویه و نفوس ناطقه مجرّده است.

(۲۰) س ۳۹ ی ۶۹.

(۲۱) س ۳ ی ۱۸.

(۱۸) قا: ذکر به جان.

(۱۹) قا: «شود» نبود.

و چهارم ذکر ملائکه ارضیه و نفوس منطبعه بحسب طبقاتش.
و پنجم ذکر ابدان است و آنچه در وی است از اعضاء، و هر یکی ذاکر پروردگار خویش است به لسانی که بدو اختصاص دارد چنانکه شیخ بدین معنی اشاره می کند که:

فإن ذکر الله سار فی جميع العبد.

۵

یعنی: قدر این نشأت را نمی داند مگر ذاکری که ذکر مطلوب از او بظهور آید^{۲۲}؛ چه ذکر باری [تعالی] ساری در جمیع عبد است. یعنی در روح و قلب و نفس و قوای روحانیه و جسمانیه اوست بل در جمیع اجزایش. و این سریان نتیجه سریان هویت الهیه ذاکره [است] مرنفس خود را به نفس خود.

و اگر در ترکیب «ذکر الله» اضافت به فاعل داریم، معنی آن باشد که ذکر حق مرنفس خود و مظاهرش ساری است در جمیع عبد؛ و این ذکر است که سبب وجود و حصول کمالات اوست. پس می باید که عبد نیز به جمیع اجزای خویش ادای شکر نعمت بجای آرد.

لامن ذکره بلسانه خاصه. فإن الحق لا یكون فی ذلك الوقت إلا جلیس اللسان

۱۵

خاصه، فیراه اللسان من حیث لا یراه الانسان: بما هوراء.

یعنی: هر که ذکر حق تنها به لسان کند، حق — سبحانه و تعالی — در این وقت جز جلیس لسان او نباشد؛ لاجرم در این حال لسان به بصری که خاصه اوست حق را می بیند، و انسان از حیثیت روح و قلب نمی بیند.

و در این کلام اشارت است بدان که هر چیز را از^{۲۳} صفات سبعة کمالیه نصیبی است که بدان نصیب می شود و می بیند و می گوید. و چون حیوان به بصر می بیند و به سمع می شنود، و دیدن انسان و شنیدنش به سمع و بصر نیست بلکه به روحانیتی است که بدو اختصاص دارد. و این موضع چون مقام بیان آن نبود، اجمال کرد و گفت: «بما هوراء».

فافهم هذا السرفی ذکر الغافلین.

۲۵ تحریرص است مرسلک را که طالب اسرار وجود است، اما در بعضی ظاهره

(۲۲) قا: «آید» نبود.

(۲۳) قا: هر چیز از صفات.

لا جرم در سوز و گداز باشند.

فلا يموت أبداً، أى لا تُفَرَّق أجزاءه.

پس نمی میرد، یعنی متفَرَّق نمی شود اجزای بدن اخراوی، از آنکه ابدی است. قال الله تعالى: «خالدین فیها ابداً^{۲۹}» وقال: «لا يذوقون فیها الموت الا الموتة الأولى»^{۳۰}. بیت:

فنا اینجاست چون رفتی از این بیغولۀ فانی حیات جاودان یابی ز تأییدات ربّانی

وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها. وهذا نعيمهم. [۲۵۲ – پ]

اما مآل اهل نار نیز بسوی نعيم است که مناسب اهل جحیم است، یا به خلاصی از عذاب، یا بواسطۀ التذاد به آتش، بسبب نفوذ به آن، یا به تجلی حق ایشان را به صورت لطف در عین نار، چنانکه نار را در حق ابراهیم برد و سلام گردانید، ولیکن این بعد از انتهای مدت عقاب باشد^{۳۱}. چنانکه در حدیث آمده است که «تنبت فی قعر جهنم الجرجير». و نصّی صریح به خلود عذاب نیامده است بلکه نص وارد است به خلود در نار؛ اما از این نص خلود عذاب لازم نمی آید.

فنعیم أهل النار بعد استیفاء الحقوق نعيم خليل الله حين ألقى في النار فإنه عليه السّلام تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان. وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه.

پس نعيم اهل نار بعد از استیفاء منتقم حقوق الهی و حقوق خلق را از او^{۳۲} چون نعيم خليل الله باشد در آن هنگام که در آتشش القاء کردند پس ابراهیم — علیه السّلام — از مشاهده آتش — و از تقرر این معنی در ذهن او که این صورتی است که هر حیوان را بسوزد [و] الم رساند — معذب شد، و ندانست که مراد حق اینست که راحت را در عین عذاب الیم و نعيم مقیم را در عین جحیم بدو جلوه دهد.

فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونية في حقه؛ وهي نار في عيون الناس. فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين: هكذا هو التجلي الالهي. یعنی: ابراهیم — علیه السّلام — بعد از وجود این آلام که مشاهده صورت نار به و مظاهر عنصری ماهیات و الوان محرقه می کرد آتش را در حق خویش برد و سلام

(۳۱) پا: «چنانکه نار... باشد» نبود.

(۲۹) س ۴ ی ۱۲۲.

(۳۲) پا: از او+ همه.

(۳۰) س ۴۴ ی ۵۶.

یافت. و آن نار و عذاب بود در عیون خاص و عام، اما نور و راحت بود مر ابراهیم را علیه السّلام.

پس یک چیز متنوع می شود در عیون ناظرین، چنانکه تجلی الهی واحد است، و لیکن مختلف می شود بحسب قوایل و استعدادات؛ لاجرم متنوع ظاهر می گردد.

۵

فإن شئت قلت إن الله تجلی مثل هذا الأمر، وإن شئت قلت إن العالم فی النظر إلیه

وفیه مثل الحق فی التجلی. [۲۵۳ - ر]

یعنی: چون دانستی که یک چیز متنوع می گردد و به انواع مختلفه ظاهر می گردد، اگر خواهی بگویی که متجلی باری تعالی است در مریای اعیان به صور مختلفه، چنانکه نار برد و سلام شد بر ابراهیم — علیه السّلام — و آتش و عذاب بود در عین ناظرین.

و اگر خواهی بگویی اعیان است که^{۳۳} مختلفه است در مرآت وجود حق، و صور متنوعه خویش می بیند هنگام نظر بسوی او.

بیت

۱۵

نظارگیان روی خوبت چون درنگرند از کرانه ها
در روی تو روی خویش بینند زینجاست تفاوت نشانه ها

پس عالم مثل حق است در ظهور و تجلی به صور.

فیتنوع فی عین الناظر بحسب مزاج الناظر أو یتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلی: وکل هذا سائغ فی الحقائق.

یعنی: متنوع می شود تجلی در عیون ناظرین بحسب امزجه روحانیه و استعدادات ایشان، پس ظاهر می شود به صور ایشان، لیکن متنوع می شود استعدادات و امزجه نیز بر حسب تجلی.

و این به حکم غلبه است اگر حکم متجلی له غالب باشد بر حکم متجلی، تنوع بحسب این حکم بود، پس غالب شود احکام کثرت بر وحدت.

و اگر حکم متجلی غالب شود بر حکم متجلی له، او را استعداد می بخشد و استعداد او را مناسبتی با احکام خویش دهد؛ لاجرم غالب آید احکام وحدت بر کثرت.

(۳۳) قا: «که» نبود.

و در فص شعبی گذشت که حق — سبحانه و تعالی — را دو تجلی است: تجلی غیب و تجلی شهادت. پس به تجلی غیبی^{۳۴} دل را استعداد می بخشد پس دل متسع می گردد؛ لاجرم به تجلی شهودی بحسب این استعداد بر او تجلی می کند. ولوأن المیت و المقتول — أتى میت کان أوتى مقتول کان — إذا مات أو قُتل لا يرجع إلى الله، لم يقض الله بموت أحد ولا شرع قتله.

۵

پس اگر میت و مقتول، هر میتی که باشد خواه سعید و خواه شقی، و هر مقتولی که بود خواه به ظلم و خواه به حق؛ و اگر بمیرد و کشته شود و به حق راجع نگردد، حق — سبحانه و تعالی — هرگز قضای موت بر هیچ احدی نکردی و قتل هیچ احدی را مشروع نساختی، از آنکه عدم شرّ محض است و اعدام بالکلیّة موجب فَنای ربوبیت؛ چه تحقق ربوبیت به مر بوبیت [است]. پس اگر بدین موت صورتی از محل سلطنت اسم ظاهر و ربوبیت^{۳۵} او بیرون می آید در ولایت سلطان [۲۵۳-پ] اسم باطن و عبودیت او داخل می شود پس از بنده بودن خارج نمی گردد. فالکل فی قبضته: فلا فقدان فی حقه.

۱۰

پس همه در قبضه اوست، در حقّ حق هیچ فقدان نیست از آنکه رجوع، محیط همه [است] لاجرم خروج هیچ چیز از او متصور نیست. بیت: گر چه از ما کم شد از وی کم نشد بی دو چشم غیب کس محرم نشد فشرع القتل وحکم بالموت لعلّهم بأن عبده لا یفوت: فهو راجع إليه. علی أن قوله «والیه يرجع الأمر كله» أی فیه یقع التصرف، و هو المتصرّف.

۱۵

پس مشروع گردانید قتل را و حکم به موت [را] از برای آنکه می داند که این تفریق سبب اتصال است، و این فراق موجب وصال، و فوت از میان خلق حضور است با حق، و اگر چه ظاهراً ممات است اما در حقیقت چهره شوی حیات است. چنانکه می فرماید؛ بیت:

۲۰

مرگ است چهره شوی حیات، توهم چومی می برکف است چهره پراز چین چه مانده ای مرگ از پی خلاص توغم خوار و واسطه است جان کن نثار واسطه غمگین چه مانده ای و چون رجوع شیء بسوی شیء به دو معنی است^{۳۶}: یکی چنانکه

۲۵

(۳۴) پا: بغیبی.

(۳۵) ۱: «به مر بوبیت... ربوبیت» نبود.

(۳۶) قا: «است» نبود.

می گوئی: «رجوع کرد امیر به سلطان» و این موجب نیست که راجع عین مرجوع^{۳۶} الیه باشد.

و دوم چنانکه می گوئی: «راجع شد اجزای بدن به اصولش».

پس شیخ «وإليه يرجع الأمرکله^{۳۷}» را تفسیر بر وجه دوم کرد، و تصریح نمود که متصرف و متصرف^{۳۸} فیه یکی است، و اسم آن محذوف است. یعنی: علی ان فی هذا القول إشارة الى ان المتصرف و المتصرف^{۳۹} فیه واحد.

فما خرج عنه شيء لم يكن عينه، بل هو بته هو عين ذلك الشيء.

یعنی: ظاهر نشد از حق چیزی که نه عین او باشد، بلکه هویت حق عین آن چیز است که از او خارج شده است. و تذکیر ضمیر راجع به «هویت» از برای تغلیب جانب معنی است.

وهو الذي يعطيه الكشف في قوله «وإليه يرجع الأمرکله».

یعنی: آنچه کشف حقیقی اقتضا می کند، این است، هویت حق عین هویت اشیاء است. «وإليه يرجع الأمرکله^{۳۸}» راجع به این معنی است نه به معنی دیگر که اهل ظاهر فهم کرده اند. بیت:

اهل ظاهر از کلام حق نبیند غیر پوست مغز آن بیند که او بینا بود با چشم دوست ۱۵
والتوفيق من الله تعالى. [۲۵۴-ر]

[۱۹]

فص حکمة غیبیة فی کلمة ایوبیة

چون حق — سبحانه و تعالی — غیب همه غیوب است و هویت او ساری در
 جمیع اشیاء علویه و سفلیه و مکانیه و مرتبیه؛ و حق — عزّ اسمہ — در حق ایوب
 فرمود: «ارکض بر جلک هذا مغتسل بارد و شراب»^۱. پس اظهار کرد ماء حیات
 حقیقه از غیب، و تطهیر کرد او را بی شبهه و ریب از امراض حاصله از مسّ شیطان،
 که بعد است از جناب رحمن، چنانکه مبین خواهد شد. لاجرم شیخ این حکمت را
 تسمیه به غیبیه کرد، از آنکه آبی که مطهر اوست مستور در تحت قدمین او بود، و سمت
 غیب داشت بحسب تمنای قلبی او.

و این ماء موصوف در حقیقت اشارت است بدانچه حضرت حق می فرماید: «و
 کان عرشه علی الماء»^۲. لاجرم چنانکه ظاهر او را طاهر ساخت از امراض و اقدار،
 باطنش را نیز مطهر گردانید از ملاحظه اغیار.

و این آب از جنس آبی بود که جبرئیل، صدر خواجه را — علیه السّلام — بدان
 بشت.

و این حکمت را اضافت کرد به کلمة ایوبیه، از برای نزول خطاب در حق او.
 و مراد از حکمت غیبیه ظهور حق است او را به سلوک ریاضت و طاعت و
 عبادت، و حصول آب حیاتی که در عین ظلمات است به صبر در انواع بلایا و محن
 واقعه در نفس و اهل و اموال و اولادش. پس این همه واسطه رفع درجات و رابطه
 تحصیل کمالات او گشت و سبب ترقی در حالات و تجلیات او شد، از برای شهودش
 مبتلی و ممتحن را در عین بلایا و محن.

و لهذا صبر توانست کرد بر مقاسات شدید و معاناتش و بر عدم اشتغال به
 ازالت و مداواتش، تا غایتی که واصل شد به عین قرب از رب، و متمکن گشت در

(۱) س ۳۸ ی ۴۲.

(۲) س ۱۱ ی ۷.

مقام انس به رفع وحشت طلب. پس ندا کرد که: «إِنِّي مَسْنِي الشَّيْطَانُ^۳». پس کشف کرد حق — سبحانه و تعالی — ضرّ او را، و مطهر گردانید از ادناس موانع سرّ او را.

و آنچه می گویند که تسمیه به حکمت غیبیه از آن جهت است که امور ایوب اولاً و آخراً ظاهر نشد مگر از غیب، چندان ملائم نیست؛ چه امور همه اهل عالم ظاهر ۵ نمی شود مگر از غیب؛ لاجرم اختصاص نباشد.

اعلم أنه سر الحياة سرى فى الماء فهو أصل العناصر والأركان، ولذلك جعل الله «من الماء كل شيء حى»: وما ثم شيء إلا وهو حى، فإنه ما من شيء إلا وهو يسبح بحمد الله ولكن نفقه تسبيحه إلا بكشف إلهى. ولا يسبح إلا حى.

سرّ حیات هویت [۲۵۴-ر] الهیه است که ساری است در جمیع اشیاء اولاً ۱۰ بظهورش در نفس رحمانی، و ثانیاً به سر یانش در هر چیزی.

و ماء را از آن جهت اصل عناصر وارکان داشت که حدیث نبوی ناطق است^۴ بدان که: حق — جلّت قدرته — ذره ای آفرید بیضاء، و به نظر جلال در وی نظر انداخت؛ لاجرم آن ذره بگداخت و نصفی آب شد و نصفی آتش. پس از آتش دخان ۱۵ حاصل شد، سماوات را از آن دخان آفرید و زمین از کفک آب.

و از برای سر یان این حیات ذاتیه در آب، حق — سبحانه و تعالی — هر چیز را — که حیات است — از آب آفرید از آنکه نطفه ها — که اصل خلقت حیوانات است — آب است، و آنچه بی توالد متکون می شود آن نیز بواسطه مائیت متعنه^۵ است، و نباتات نیز همچنین است که بی آب نمی روید.

و چون هر چه در وجود است تسبیح می گوید به نص الهی، و جز حى تسبیح ۲۰ نتواند گفت، شیخ فرمود که:

فكل شيء حى. فكل شيء الماء أصله. ألا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه منه تكون فطقاً عليه.

یعنی: شیء حى است. و اصل هر شیء آب است. نمی بینی^۶ که عرش چگونه بر آب بود و بر سر آمد و مرتفع شد بر وی.

۲۵ مراد از ماء — که اصل هر شیء است — نفس رحمانی است که هیولی کلّی و

(۵) پا: متعنه.

(۶) قا: که + نمی بینی.

(۳) س ۳۸ ی ۴۱.

(۴) قا: «است» نبود.

جوهر اصلی است، چنانکه گذشت که صور جمیع اشیاء حاصل است از او، نه ماء متعارف. پس این ماء مذکور آبی است که عرش الله بر وی است؛ چه عرش چنانچه اطلاق کرده می شود بر فلک اطلس، همچنین اطلاق کرده می شود بر ملک، کما یقال: «ثَلَّ عَرْشَ الْمَلِكِ». و مراد آنکه خلل در ملک او درآمد. و از لفظ عرش سریر اراده کرده می شود، و از این جهت که عرش جسمانی صورتی است از صور فایضه بر هیولی، بر وی نیز صادق می آید که گوئیم: بر آب است، کما اشار إلیه قوله تعالی: «وَالْبَحْرُ الْمَسْجُورُ^۷». یعنی: ممتلی از موجودات. و آن بحری است که موج او صور جمیع اجسام است.

و چون آب عنصری مظهر هیولی است که نفس رحمانی است؛ بدین علاقه هیولی کلیه را نیز^۸ بطریق مجاز ماء خواند و بحر مسجور نام نهاد.

و او را نفس رحمانی خواندن نیز [۲۵۵-۲۵۶] بر طریق مجاز است بواسطه تشبیهش به نفس انسانی، از آنکه نفس بخار است و بخار اجزاء صغار مائیة مختلط است به اجزاء هیولانیة. پس بطریق تجوّر نفس رحمانی خواندند هیولی جمیع عالم و اصل همه مکونات را.

فهو يحفظه من تحته، كما أن الانسان خلقه الله عبداً فتكبر على ربه وعلا عليه، فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه.

پس مائی که نفس رحمانی است حفظ می کند این ملک و تعینات او را از تحتش، یعنی از باطنش. چنانکه حق — سبحانه و تعالی — انسانی که جاهل به نفس و عبودیت خویش است از باطن و غیبش نگاه می دارد از روی نظر بر مرتبه علیا و مکانت زلفی او عند الله از حیثیت حقیقتش. و حال اینکه بنده دعوی ربوبیت می کند و در رداء کبر یاء^۹ از روی تکبر منازعت می نماید و جاهل به نفس و عبودیت خویش است، و اگر حق او را و جمیع عالم را چهره آرای و دوام افزای نبودی و محافظت از باطن نمودی، هر آینه به سمت انعدام موسوم شدی.

وهو قوله عليه السلام «لودلّيتم بحبل لهبط على الله». فأشار إلى نسبة التّحت إليه كما أن نسبة الفوق إليه في قوله «بخافون ربهم من فوقهم»، «وهو القاهر فوق

(۷) س ۵۲ ی ۶.

(۸) پا: کلیه نیز.

(۹) پا: «از روی نظر... رداء کبر یاء» نبود.

عباده». فله الفوق و التحت.

یعنی: حفظ من التحت مذکور در قول رسول است که می فرماید که: «اگر دلولی در چاه اندازید هبوط علی الله باشد». پس اشارت کرد که نسبت تحت بسوی حق چون نسبت فوقیت است بسوی او در قول حق - سبحانه و تعالی - که می فرماید: «یخافون ربهم من فوقهم»^{۱۰}، «و هو القاهر فوق عباده»^{۱۱}.

۵

پس فوق و تحت هر دو او راست، یعنی نسبت فوقیت و تحتیت بسوی او مساوی است از آنکه حق محیط است به ظاهر و باطن همه عالم. پس چنانکه فوقیت بدو منسوب است، تحتیت نیز بدو منسوب است. پس فوق و تحت همه او راست، زیرا که از جمله مراتب وجودیه اوست.

۱۰

ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان، وهو على صورة الرحمن.

یعنی: از این جهت که نسبت فوقیت و تحتیت [کرد] پس نسبت جمیع صفات متقابل به حق - سبحانه و تعالی - برابر است. [۲۵۵-پ] [پس] ظاهر نشد جهات ست مگر به انسان از برای مخلوق بودن انسان بر صورت رحمن و جامعیتش مرصقات متقابل را.

۱۵

و بدانکه اگر مراد به ظهور علم الجهات باشد، این معنی منحصر به انسان نتواند بود، از آنکه نفوس فلکی، بل جمیع حیوانات نیز بر این عالم اند. پس آنسب آنست که گوئیم: مراد به ظهور تحقق است بدین جهات متقابل؛ یعنی متحقق بدین جهات نمی شود بحسب مقام، مگر انسان؛ از آنکه جمیع مراتب وجود مقامات اوست بخلاف دیگری که هر یک را از ایشان مقامی معلوم است که از آن مقام تعدی نمی کند کما قال تعالی: «و ما منا إلا له مقام معلوم»^{۱۲}.

۲۰

پس انسان است که ظاهر است در سماء، و ظاهر است [در زمین] چنانکه اصلش را انسان بر صورت اوست، صفت این است که «هو الذی فی السماء اله و فی الأرض اله»^{۱۳}؛ و باقی جهات نیز همچین، چنانچه مقرر شده است که حقیقت انسانی است که ظاهر شده است در جمیع صور عالم. آری؛ بیت:

۲۵

عالم همه در تست ولیکن از جهل پنداشته ای تو خویش را در عالم

ولا مطعم إلا الله، وقد قال فی حق طائفة «ولأنهم أقاموا التوراة والانجیل»، ثم

(۱۲) س ۳۷ ی ۱۶۴.

(۱۰) س ۱۶ ی ۵۰.

(۱۳) س ۴۳ ی ۸۴.

(۱۱) س ۶ ی ۱۸ و ۶۱.

نکرو عَمَّ فقال «وما أنزل إليهم من ربهم»، فدخل في قوله «وما أنزل إليهم من ربهم» كل حكم منزل على لسان رسول أو ملهم، «لأكلوا من فوقهم» وهو المطعم من الفوقية التي نسبت إليه، «ومن تحت أرجلهم»، وهو المطعم من التحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صَلَّى الله عليه وسلَّم.

۵ چون فرمود که نسبت فوقیت بسوی حق — سبحانه و تعالی — برابر است، خواست که بیان کند که تا روشن شود که حق تعالی است که تربیت عباد می کند از فوق و از تحت، و مطعم به حکم «وهو يطعم ولا يطعم»^{۱۴} غیر او نیست و توضیح این سخن می کند که حق تعالی در حق قوم موسی و عیسی فرمود که اگر ایشان به اقامت احکام تورات و انجیل قیام نمایند و اذعان کنند به آنچه از حق نازل شده است از کتب الهیه بر لسان هر رسولی، یا بر قلوب عباد حق بطریق الهام، هر آینه بخورند رزق معنوی از علوم و معارف و حکم از فوق خویش؛ یعنی از پروردگار خویش که اِطعام می کند و پرورش می دهد ایشان را از جهت فوقیت. و نیز بخورند از تحت ارجل خویش مواید [۲۵۶-ر] وجدانیات، و بچشد ذوق تجلیات، و در یابند حالات ذوقیه و واردات الهیه را که حاصل نمی شود جز به سلوک به ارجل؛ و مطعم و مربی از جهت تحتیت هم حق است. چنانکه حضرت رسالت به حدیث «لودلیتم بحبل» به نسبت تحتیت اشعار کرد. آری؛ بیت:

جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه ای، هر چه هستی توئی

ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحي.

ألا ترى الحي إذا مات الموت العرفي تنحل أجزاء نظامه و تنعدم قواه عن ذلك

النظم الخاص؟

۲۰ و اگر عرش بر آب نبود، وجودش متحفظ نگشتی؛ چه انحفاظ وجود حی جز به حیات نیست؛ اما عرش جسمانی، از برای آنکه اگر هیولی قابله مرصور جسمانی را نبود بضرورت صورت عرشیه را وجود نباشد.

۲۵ و اما عرش به معنی ملک، از برای آنکه اگر نفس روحانی که قابل صور حقایق عالم است نباشد، هیچ چیز به وجود نتواند آمد فکیف که دوام یابد.

و اما سماوات و اراض که یک عرش اسمی است از اسماء، اگر این ماء متعارف

نباشد هیچ چیز از ایشان موجود نتواند شد.
و پیشتر بتقدیم رسید که هیولی و نفس رحمانی مسمی می گردد در اصطلاح
اهل الله به ماء، چنانکه ماء متعارف مسمی است بدین اسم.

و چون ماء مظهر اسم حی است، شیخ فرمود که: به حیات متحفظ می شود وجود هر حی. نمی بینی که
چون حی بمیرد به موت عرفی، منحل می شود اجزای نظام او، و منعدم می گردد قوایش از این نظم خاص.
و چون از اوّل فص تا اینجا تمهید مقدمات بیان حال ایوب بود
— علیه السّلام —، شیخ فرمود که:

قال تالی لأیوب «ارکض بر جلك هذا مقتسل»، یعنی ماء، «بارد» لما كان عليه
من افراط حرارة الألم، فسكنه الله ببرد الماء.

یعنی: حق — سبحانه و تعالی — فرمود ایوب را — علیه السّلام — که زمین را به
پای خود فروکوب، تا ظاهر شود آبی که غسل را شاید، و مطهر بود امراض و اسقام را،
و از جهت برودت مسکن باشد حرارت آلام را. چون مأمور به را بجای آورد، حق
— سبحانه و تعالی — تسکین کرد افراط حرارت آلام را به برودت ماء.
آنچه تقریر کرده شد، ظاهر معنی است، و اما باطنش آنست [۲۵۶-پ] که
این خطاب امر است به ریاضت و مجاهده به ضرب ارض نفس، تا ظاهر شود ماء
حیات حقیقه بطریق تجسّد در عالم مثال، تا سالک غسل کند بدان آب، و زایل گردد
از بدنش اسقام جسمانی و از قلبش امراض روحانیه.

پس چون طریق مجاهده مسلوک داشت و استعداد اوصافی گشت و قابل
فیض الهی شد، بظهور آمد از حضرت رحمانیه، ماء حیات حقیقه. پس غسل کرد
بدان و زایل گشت از ظاهر و باطنش، آنچه سبب حجاب و موجب بُعد بود از جناب
ملک و هّاب.

ولهذا كان الطب النقص من الزائد والزيادة في الناقص. والمقصود طلب
الاعتدال، ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه.

یعنی: ازاله کرد حق — سبحانه و تعالی — از ایوب — علیه السّلام — افراط
حرارت را که سبب آلام بود، نه حرارت را مطلقاً. و لهذا طب و تدای به تنقیص است
از کیفیت زایده و به زیاده از کیفیت ناقصه، تا حاصل شود مقصود که آن قرب است از
اعتدال، زیرا که به اعتدال حقیقی راه نیست.

وانما قلنا ولا سبيل إليه — أعني الاعتدال — من أجل أن الحقائق والشهود تعطى

التکوین مع الأنفاس على الدوام، ولا يكون التکوین إلا عن ميل في الطبيعة يسمى انحرافاً أو تعقياً، وفي حق الحق إرادة وهي ميل إلى المراد الخاص دون غيره. والاعتدال يؤذن بالسوء في الجميع، وهذا ليس بواقع، فلهذا مَنَعْنَا من حکم الاعتدال.

۵ یعنی: چرا گفتیم که سبیل باعتدال حقیقی نیست از برای آنکه معرفت حقایق و شهادت یقینی عارف و مشاهد را اعطای این معنی می کند که اشیاء در هر آن و در هر نفس متکون می شود علی الدوام، کما قال تعالی: «بل هم فی لبس من خلق جدید». و تَکُون متصور نیست مگر بعد از انعدام، و هر یک از این دو بی میل ممکن نی.

۱۰ اما انعدام از برای آنکه حصول او بی میل^{۱۵} بسوی باطن صورت نبندد، و این میل^{۱۶} در حیوان مستمی است به انحراف طبیعت، و در غیر او از مرکبات به تعفن، چنانکه اگر مزاج فاکهه یا لبن یا غیر این متغیر شود، گویند: عفونت در وی اثر کرد. و این میل به نسبت با جناب حق — سبحانه و تعالی — مستمی است به ارادت، [۲۵۷-ر] از برای آنکه ارادت که مخصص و مرجح است در ممکنات، جانب وجود یا عدم را، و تخصیص و ترجیح عین میل است به یکی از دو حکم که به نسبت با ذات ممکن متساوی اند.

و چون تکوین حاصل نمی شود بی میل؛ لاجرم اعتدال حقیقی بین الشیئین ممکن نباشد و وقوعش متصور نشود.

و بدانکه اعتدال و عدم او به نسبت با مرکب است از دو چیز متغایر، و میان وجود و عدم ترکیب نیست تا اعتدال یا عدمش اعتبار کرده شود.

۲۰ اما غرض شیخ از این کلام اثبات آنست که تحقق وجود عالم از میلی است که مستمی است به ارادت، پس دائم میل در عالم متحقق است خواه مایل بسیط باشد و خواه مرکب، و با وجود میل اعتدال ممکن نی؛ چه اعتدال متصور نیست مگر وقتی که چیزی بر وجهی مرکب باشد که هیچ جزوی از اجزای او بر جزوی دیگر بحسب کمیت و کیفیت زیاده نباشد.

و قد ورد فی العلم الالهی النبوی اتصاف الحق بالرضا والغضب، وبالصفات.

والرضا مزیل للغضب، والغضب مزیل للرضا عن المرضى عنه والاعتدال أن
يتساوى الرضا والغضب؛ فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض.
فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه وهو ميل. ومارضى الراضى عن رضى عنه
وهو غاضب عليه؛ فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه وهو ميل.

یعنی: وارد شد در علم الهی نبوی، اتصاف حق به رضا و غضب و سایر صفات
متقابله، و رضا مزیل غضب است از مغضوب علیه، و غضب مزیل رضا از مرضی عنه،
و اعتدال متساوی رضا و غضب بود. پس غاضب غضب نمی کند بر مغضوب علیه، در
آن حال که از او راضی باشد؛ لاجرم متصف شد به احد الحكمين در حق او. و این جز
میل نیست، و حق راضی نمی شود از هر که راضی می شود در آن حال که نزد وی
غاضب باشد. پس متصف شد در حق به احد الحكمين، و این نیز میل است.

پس در رضا و غضب نیز اعتدال متصور نشود، و این به نسبت با قوایل است،
اما به نسبت با اعیان این صفات حاصله در جناب آلهی و حضرت اسمائیه چنین
نیست؛ چه آن [۲۵۷-پ] مقام جمع است، و یکی را بر دیگری غلبه نیست، اگر چه
بعضی بر بعضی سابق باشد چون سبق رحمت بر غضب.

وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في
زعمه. فما لهم حكم الرضا من الله فصيح المقصود.

یعنی: نگفتم که حکم رضا متعلق نمی شود بر آن که حکم غضب بر او متعلق
شود^{۱۷} و بالعکس؛ مگر از روی نبأ بر زعم اهل حجاب که می گویند که غضب از
اهل نار زایل نمی شود و حکم غضب ابداً بر ایشان جاری است. و متعلق نمی شود بر
ایشان حکم رضا از حق — عز و جل — پس اگر امر چنان باشد که ایشان گمان
می برند، پس مقصود درست گشت.

فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام وإن سكنوا النار، فذلك رضا:
فزال الغضب لزوال الآلام، إذا عين الألم عين الغضب إن فهمت.

پس اگر چنانچه^{۱۸} ما گفتیم مآل اهل نار به ازاله آلام باشد و به نعمی که
مناسب اهل جحیم است، چنانکه تقریر کرده شد، تا آنکه ساکن باشند در نار، پس
این عین رضا است از ایشان، از آنکه زوال الم غین زوال غضب است، و چون غضب

(۱۷) قا: «شود» نبود.

(۱۸) پا: چنانکه.

زایل شود رضا حاصل گردد.

و شیخ — قدس الله سره — اگر چه در این قول به عنایت الهی صاحب یقین است، اما از برای الزام حجت بر اهل حجاب فرمود که: «وإن كان كما قلنا»، چنانکه امیرالمؤمنین — کرم الله وجهه — با آنکه «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» کاشف حال اوست در بعضی اشعار خویش می فرماید؛ بیت:

قال المنجم والطبيب كلاهما لن يحشر الاجساد قلت اليكما
ان كان قولكما فلست بخاسر او كان قولي فالخسار عليكما
الزام خصم به تسليم بعضی مقدماتش طریق معهود اهل کمال است.

فمن غضب فقد تأذى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد
الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه. والحق
إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد. وإذا كان
الحق هويّة العالم، فما ظهرت الأحكام كلها لإلمنه وفيه.

یعنی: غاضب و منتقم غضب نمی کند و انتقام نمی کشد مگر از برای وجدان راحت بدین انتقام، تا انتقال [۲۵۸-ر] کند الی می که نزد اوست به مغضوب علیه.

و حق — سبحانه و تعالی — از حیثیت ذات و انفرادش از عالم، غنی است از عالمین و متعالی از این صفت. و از این روی که هویت عالم عین هویت حق است، ظاهر نمی شود همه احکام رضا و غضب، مگر از حق و در حق.

و اگر به خاطر تو خطور کند که این کلام مبنی است بر آنکه غضب و انتقام منسوب به حق مثل غضب و انتقام منسوب است به ما، اگر به معنی دیگر باشد این حکم بر او مترتب نتواند بود؛ باید که تأمل کنی در قول رسول — علیه السلام — که می گوید: «إن الله خلق آدم على صورته» تا این وهم مندفع شود.

وهو قوله «والیه يرجع الأمر كله» حقیقه و کشفاً «فاعبده و توکل علیه» حجاباً و سترّاً.

یعنی: قول ما که گفتیم: احکام ظاهر نمی گردد مگر از وی^{۱۹} و در وی؛ معنی قول اوست عزّ وجلّ که می فرماید که: مآل امور حسن و قبیحش و نعیم و جحیمش همه از روی کشف و حقیقت راجع بسوی اوست سبحانه و تعالی. قال: «قل کل من

عند الله» ۲۰

پس چون امر بر این نهج باشد، انقیاد فرمان او کن و طاعت بقدر استطاعت بجای آر و توکل بر حق کن در این حال که محجوب و مستور است از نظرتو، تا در این حال که تودر حجاب و ستیری از حق - تعالی و تقدس -

۵ فلیس فی الامکان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن.
یعنی: چون هویت حق - سبحانه و تعالی - هویت عالم باشد و مرجع جمیع آنچه در عالم است بسوی او بود پس در امکان بدیع تر از این عالم نیست از برای مخلوق بودن او به صورت رحمان؛ چه عالم تفصیل حقیقت انسانیه است بصورت رحمان.

أوجده الله أي أظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الانسان بوجود الصورة الطبيعية.

۱۰ یعنی: ایجاد کرد حق تعالی عالم را، و چون وجود عالم مستدعی وجود حق بود از آنکه محدث است و او را از محدثی که احداث او کند، چاره نیست و آن حق است - سبحانه و تعالی -، تفسیر «أوجده الله» را شیخ به «أظهر وجوده تعالى» کرد. و این بدان معنی است که ۲۱ حق - عز وجل - غیب عالم است و باطن او، چنانکه حقیقت انسانیه غیب این صورت طبیعیه است و ظهور بدو یافته.

۱۵ فنحن صورته الظاهرة، وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها. [۲۵۸-پ] فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه. فهو «الأول» بالمعنى «والآخر» بالصورة وهو «الظاهر» بتغير الأحكام والأحوال، «والباطن» بالتدبير.

یعنی: ما که اعیان عالمیم، با جمیع صور روحانیه و جسمانیه صورتِ ظاهره اوثیم، و هویت او روح این صورت که مدبّر است در او.
۲۰ پس تدبیر جز در حق نیست چنانکه جز از او نبود پس اوست «أول» به معنی، و «آخر» به صورت؛ و اوست «ظاهر» به تغیر احکام و احوال، و «باطن» بحسب تدبیر و تصرف، كما قال تعالى: (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض). ۲۲
و جمله این معنی آنست که می فرماید:

۲۵ ای که در اقلیم معنی حاکم و سلطان توئی جمله عالم یک تن تنها ۲۳ و در روی جان توئی پرده ها انگیختی از خلق بهر احتجاب در پس هر پرده دیدم شاهد پنهان توئی

(۲۲) س ۳۲ ی ۵.
(۲۳) پا: «تنها» نبود.

(۲۰) س ۴ ی ۷۸.
(۲۱) قا: «که» نبود.

این و آن گفتن مرا عمری حجاب راه بود چون گشادی چشم من، دیدم که این و آن توئی «وهو بكل شیء علم» فهو على كل شیء شهيد، لیعلم عن شهود لاعن فکر.

یعنی: اوست عالم به هر چیزی؛ پس اوست حاضر و شاهد بر هر چیزی تا هر چیزی را بطریق شهود و عیان داند نه به فکر و حسابان. پس علم او شهودی است نه مستفاد از قوت مفکره. و این نیز بر تقدیر قرائت ۲۴ مبنی للفاعل است. ۵

و اگر «لیعلم» خوانده شود بر مبنی للمفعول، معنی آنست که حق بر هر چیزی شاهد و حاضر است، تا هر یک از اهل عالم او را بطریق شهود دانند نه از طریق فکر؛ از آنکه فکر به نسبت با غایب است نه به نسبت با حاضر. و وجه اخیر آنسب است.

فکذلک علم الأذواق لاعن فکر وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين
لیس بعلم أصلاً. ۱۰

و حال علم اذواق همچنین است، و علم صحیح آنست و ماعدای او حدس است و تخمین، و علم صریح و معرفت صحیح نیست.

آنچه بینا به دید خود سنجد کی در آغوش فکر ما گنجد
ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذي هومن التصب
والعذاب الذي مسه به الشيطان، أي البعد عن الحقائق أن يدرکها على ما هي عليه. ۱۵

«نصب» به ففتحین و ضمّین و ضمه و فتحه، لغات است در این لفظ.

یعنی: این آب ایوب را شراب بود از برای ازاله الم عطش، یعنی از برای خلاصی از ضرری که در بدن بود، و از عذابی که بواسطه میسّاس شیطان لاحق شده که عذاب حجاب است از جناب الهی [۲۵۹-ر] و بُعد و حرمان از نعیم ابدی. ۲۰
ولهذا تفسیر کرد شیطان را به بعد از حقایق و ادراک آنچه او فیعال است از شطن؛ و شطون ۲۵ بعد است.

و اگر چه ایوب — علیه السلام — معذب به عذاب جسمانی نیز بود اما چون عذاب روحانی از روی الم سخت تر بود عذاب را بر عذاب حجاب حمل کردیم، چون شرب ماء حیات دست داد و ظاهر و باطنش به حیات حقیقی زنده گشت و دل او به ادراک منور شد، زایل شد از او الم فراق، و منطفی گشت نار شوق و اشتیاق. ۲۵

(۲۴) قا: قرائت + است.

(۲۵) قا، پا: شطو .

فيكون بادراكها في محل القرب. فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة. فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده.

و بواسطه ادراك متمكن می گردد در محل قرب، از آنکه مدرک قریب به مدرک [است]، پس هر مشهود قریب است به عین، اگر چه از روی مسافت بعید باشد از آنکه بصر از حیثیت شهود متصل است به مشهود خویش و اگر این اتصال نبود شهود دست ندادی. این قول اشارت است بدان مذهب که در زمان ابصار قایل اند به خروج شعاع بصر.

أو يتصل المشهود بالبصر.

یا متصل می شود مشهود به بصر. و این اشارت است به مذهب آنکه قایل است

به انطباع.

كيف كان. فهو قرب بين البصر والمبصر.

یعنی: خواه مشاهده به اتصال شعاع باشد و خواه به انطباع، هر کدام که از این دو مذهب حق باشد باری از قرب در میان بصر و مبصر چاره نیست.

ولهذا كَتَبَ أَيُّوبُ فِي الْمَسِّ، فَاضَافَهُ إِلَى الشَّيْطَانِ مَعَ قُرْبِ الْمَسِّ فَقَالَ الْبَعِيدُ مِنِّي قَرِيبٌ لِحُكْمِهِ فَي.

و از برای تحقق این قرب ایوب — علیه السلام — در فعل مس، ضمیر متکلم آورد، و مس را با وجود آنکه قریب است به نفس او، نسبت به شیطان کرد و گفت: «انی متنی الشیطان بنصب و عذاب»^{۲۶}.

پس ایوب به لسان اشارت در این قول می گوید: آنچه بعید است قریب است به من، از برای معنی که حق تعالی در عین مرکوز ساخته است، و آن حجابی است از تعین من که اصل بیگانگی و سرمایه دوگانگی است از آنکه شیطان در هیچ احدی تصرف نمی کند مگر بواسطه معنی که از شیطان در اوست.

پس این کلام از ایوب — علیه السلام — شکایت است به حق از نفس و تعین خویش، که موجب [۲۵۹-پ] اثبیت و بعد از حضرت احدیت است، و دوری از رحمان و قرب به شیطان.

و ممکن است که حمل این کلام که^{۲۷} شیخ فرمود، بر معنی دیگر کرده شود،

(۲۶) س ۳۸ ی ۴۱.

(۲۷) قا: در.

و آن معنی اینست که بعیدی که شیطان است قریب است به من، از برای معنی که حاصل است در باطن من. و آن معنی اینست که شیطان نیز مظهري است از مظاهر حقانیه، و مظهر قریب است به ظاهر. پس بعیدی که شیطان است قریب است به حقی که ظاهر است در صورت من.

و چون گفت که بعید به من قریب است، گوئیا سائلی گفت که بعید بدو چگونه قریب تواند بود؟ لاجرم شیخ — قدس الله سره — فرمود:

وقد علمت أن البعد والقرب أمران إضافيان، فهما نسبتان لوجود لهما في العين مع ثبوت أحكامهما في البعيد والقریب.

یعنی: بتحقیق دانسته‌ای که قرب^{۲۸} و بعد دو امر اضافی اند. و این هر دو نسبت اند که عین خارجی ندارند با وجود آنکه احکام ایشان بر قریب و بعید ثابت است.

نمی بینی چون حق — سبحانه و تعالی — تجلی کند بر عینی از اعیان، هر بعید بدو قریب می گردد. پس مشاهده می کند همه را به شهود عیانی، چنانکه بعید از روی مسافت قریب می شود به عین ناظر. و چون حق مختلفی شود از عینی، بعید گردد از او هر قریب، از برای غلبه ظلمت و استیلای آن بر این عین، با آنکه هویت حق در او بی هر عین هویدا است. پس قرب و بعد دو امر اضافی اند به نسبت با اعیان و استعداداتش. آری؛ بیت:

درجان منی وازتومن هستم دور چشمم به توروشن وزدیدارتوکور
مشکل ترازاین که را فتدواقعه [ای] توبامن ومن ازتوجداومهجور

وأعلم أن سر الله في أيوب الذي جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً تقرأه هذه الأمة
المحمدية لتعلم ما فيه فتحلق بصاحبه تشریفاً لها.

یعنی: بدانکه سرّ حضرت الهی در قصه ایوب — علیه السلام — که حق — سبحانه و تعالی — عین او و احوالش را از برای ما عبرت گردانید و کتاب مسطور ساخت که آنچه در اوست اهل کمال به لسان حال می خوانند، و عرفای امت محمدیه بدان سرّ راه می برند، آنست که این امت آنچه در آن قصه است از اسرار، دریابند و تحقیق کنند که اظهار ماء مظهر مر ظاهر و باطنش از ارض نفس او بود، و [۲۶۰ — ر]

مقصود او از ندا طلب فناء فی الله بود، تا این اَمّت نیز به تحمل شدايد مکابدات و صبر بر مجاهدات، ملحق به مقام او شوند. پس این اخبار تشریف است این اَمّت را.

فَأُتِنِي اللَّهُ عَلَيْهِ - أَعْنَى عَلَى أَيُّوبَ - بِالصَّبْرِ مَعَ دَعَائِهِ فِي رَفْعِ الضَّرْعِ عَنْهُ. فَعَلِمْنَا أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا دَعَا اللَّهَ فِي كَشْفِ الضَّرْعِ عَنْهُ لَا يَقْدَحُ فِي صَبْرِهِ.

یعنی: حضرت آلهی بر ایوب - علیه السّلام - ثنا گفت به اینکه صابر است، ۵ با آنکه در دعا دفع مضرت از خدا طلبید.

پس دانستیم که طلب کردن بنده کشف ضرر را از حق سبحانه قادح صبر نیست، بلکه عدم دعا در کشف مضرت و ترک طلب از حضرت عزت نزد اهل طریقت مذموم است، از آنکه مشابه مقاومت است با حضرت خلاق، و دعوی تحمل مشاق چنانکه شیخ محقق ابن الفارض - قدس الله روحه - می گوید:

وَيَحْسَنُ أَظْهَارُ التَّجَلُّدِ ٢٩ لِلْعَدَى وَيَقْبَحُ الْإِلَاجُ ٣٠ الْعِجْزُ عِنْدَ الْإِجَابَةِ

و حضرت مولوی - قدس سره - در مثنوی می فرماید؛ بیت:

نالِمِ اِیرَا نَالِهَآ خُوشْ اَیْدِشْ وَز دُو عَالَمِ نَالِهَ وَ غَمِ بَایْدِشْ
آدم از فردوس و از بالای هفت پای ما چان از پی این ناله رفت
چون بنالم سخت از دستان او چون نیم در حلقه مستان او

وَأَنَّهُ صَابِرٌ وَأَنَّهُ نَعِمَ الْعَبْدُ كَمَا قَالَ تَعَالَى «إِنَّهُ أَوَابٌ» أَيْ رَجَاعٌ إِلَى اللَّهِ لَا إِلَى الْأَسْبَابِ، وَالْحَقُّ يَفْعَلُ عِنْدَ ذَلِكَ بِالسَّبَبِ لِأَنَّ الْعَبْدَ يَسْتَنْدُ إِلَيْهِ، إِذِ الْأَسْبَابُ الْمَزِيلَةُ لِأَمْرٍ كَثِيرَةٍ وَالْمَسَبَّبُ وَاحِدُ الْعَيْنِ. فَرَجُوعُ الْعَبْدِ إِلَى الْوَاحِدِ الْعَيْنِ الْمَزِيلِ بِالسَّبَبِ ذَلِكَ الْأَلَمُ أَوَّلَى مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى سَبَبٍ خَاصٍ رُبَّمَا لَا يُوَافِقُ عِلْمَ اللَّهِ فِيهِ.

یعنی: ایوب - علیه السّلام - با وجود طلب کشف مضرت از حق - سبحانه و تعالی - صابر است و نیکو بنده، چنانکه حق - سبحانه و تعالی - در حق او گفت: «نعم العبد إنه أواب» ۳۱. یعنی چه نیکو بنده [ای] است ایوب که اواب است. یعنی باز گردنده به حق نه به اسباب. و حق تعالی مطلوب او را عطا می دهد بواسطه سببی، از آنکه استناد عبد به حق است. یعنی وجود او مستند الی الله است؛ لاجرم می باید که به مستند خود رجوع کند؛ چه اسباب مزیه امری را از مضار بسیار است، و ۲۵

(۲۹) پا: التجلیه.

(۳۰) قا: غیر.

(۳۱) س ۳۸ ی ۳۰ و ۴۴.

مسبب جز یک ذات نی. پس رجوع عبد به عین واحد که مزیل هر الم است به سببی از اسباب اولی است [۲۶۰-پ] از رجوع او به سبب خاص؛ چه گاه باشد که این سبب موافق نباشد سببی را که در علم حق است.

بیت

متاب رخ ز مسبب برای هر سببی توز ینهار از او خواه هر نفس زنهار

فیقول إن الله لم يستجب لی وهو ما دعا، وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت.

پس عبد داعی گوید که دعای مرا حق اجابت نکرد و حالانکه او از حق نخواست است، بلکه میل به غیر کرده است، و در صورت آنچه را سبب قربت تصور کرده همت بر او بسته، و حالانکه زمان و وقت اقتضای ترتب مطلوب بر آن سبب نمی کند، پس بنده می نالد که؛

مسبب سبب اینجاد سبب در بست^{۳۲} ببین به من که چهامی کشم زبی سببی
و حق تعالی از حال او این خبر می دهد که؛

آنها که زما خبر ندارند گویند دعا اثر ندارد

فَعَمِلَ أَيُّوبُ بِحِكْمَةِ اللَّهِ إِذْ كَانَ نَبِيًّا.

پس ایوب — علیه السلام — چون نبی بود عمل به حکمت کرد، و دست از تشبث به اذیال سبب بازداشت و رجوع به مسبب الاسباب اولی شمرد.

لما عَلِمَ أَنَّ الصَّبْرَ الَّذِي هُوَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشَّكْوَى عِنْدَ الطَّائِفَةِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِحَدٍّ لِلصَّبْرِ عِنْدَنَا. وَإِنَّمَا حَدَّهُ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشَّكْوَى لِغَيْرِ اللَّهِ لَا إِلَى اللَّهِ.

علمای ظاهر و بعضی اهل طریق که هنوز به مقام تحقیق نرسیده اند، گویند: صبر حبس نفس است از شکوی مطلقاً.

وحد صبر نزد ما این نیست، بلکه حبس نفس است از شکوی^{۳۳} به غیر حق، نه شکایت به خدا، از آنکه شکایت بردن به غیر مستلزم اعراض است از حق و عدم رضا به احکامش. و شکایت الی الله اظهار عجز و مسکنت و افتقار الی الله است، و اظهار اینکه حق — جلّت قدرته — قادر است بر ازاله موجبات، و این همه محمود است؛

(۳۲) پا: در سبب بسته است.

(۳۳) پا: «وحد صبر... شکوی» نبود.

لاجرم بنده عارف گوید؛ بیت:

حسین را چو پناهی بغیرجانان نیست چودوست قهرکندهم به دوست بگر یزد

فحجب الطائفة نظرهم في أن الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء، وليس كذلك، فإن الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى إلى الله ولا إلى غيره، وإنما

تقدح في الرضا بالمقضى. ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضى. والضر هو المقضى ما هو عين القضاء. [۲۶۱-ر]

یعنی: منع نکرد طایفه مذکور از شکایت، مگر نظر ایشان در این معنی که شکایت کننده راضی نمی باشد به قضاء، خواه شکایت بسوی حق برد و خواه به غیر او. و حقیقت حال چنین نیست از آنکه قضاء حق است در اشیاء، بر آن وجهی که می داند. و هیچ مقضی که بنده بحسب استعدادش از حضرت آلهیه می طلبد بی این حکم که قضاء است در وجود واقع نمی شود.

و شک نیست که حکم غیر محکوم به و محکوم علیه است، از آنکه نسبتی قائم [است] به این هر دو. پس لازم نیست از رضا به حکم حق — سبحانه و تعالی — رضا به مقضی؛ چه بنده را چاره نیست از رضا به حکم سید خود، اما چون مقضی مقتضای عین بنده است و شاید که از او راضی باشد و شاید نی، کما قال: «من وجد خيراً فليحمد الله تعالى و من وجد دون ذلك فلا يلومن الا نفسه»، اگر چه در این کلام اشکالات وارد می شود اما طریق مراعات ادب با حق که شیمه مرضیه متوجهان جناب مطلق اند، آنست که بتقدیم رسید. بیت:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تودر طریق ادب کوش. گو گناه منست

و علم أيوب أن في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضر مقاومة القهر الإلهي، وهو جهل بالشخص إذ ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعوا الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم، بل ينبغي له عند المحقق أن يتضرع ويسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف.

و ایوب — علیه السلام — دانست که حبس نفس از شکوی به نسبت با حضرت

خدا مقاومت قهر الهی است، و این غایت جهل که حق — سبحانه و تعالی — بنده را به امر مؤلم مبتلاء^{۳۴} کرده باشد و او به تضرع و ابتهال عرض حال به حضرت ذوالجلال و الجمال نکند، بلکه نزد محقق سؤال در ازاله این الم واجب است، از آنکه در حقیقت

(۳۴) پا: «مبتلاء» نبود.

ازالۀ الم است از جناب حق، پیش عارف و صاحب کشف؛ چه هویت او هویت حق است، پس ازاله از نفس راجع شود به ازاله از حق.

فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى فقال «إن الذين يؤذون الله ورسوله». وأى أذى أعظم من أن يتلىك ببلاء عند غفلتك عنه أو عن مقام إلهي لا تعلمه لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك، فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك، فيرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إياه في رفعه عنك. [۲۶۱-پ]

پس بدرستی که حق تعالی^{۳۵} وصف کرد نفس خود را به اینکه ایذاء کرده می شود، و فرمود: «إن الذين يؤذون الله ورسوله»^{۳۶}. و کدام آذى اعظم از این باشد که حق — سبحانه و تعالی — ترا مبتلاء کند به بلایی، و گوشمال دهد به ابتلائی، از آن جهت [که] تو غافل، یا از مقامی از مقامات الهی ذاهل؛ چه بنده را ابتلاء حاصل نمی شود مگر به سبب غفلتش از حضرت حق سبحانه، یا از حضرتی از حضرات کلیۀ او. و این ابتلاء از غیرت حق است بر بنده، پس مبتلاء ساختن حق ترا از جهت دوست داشتن تست از آنکه محبوب محبت خود را دوست می دارد، و اگر مشغول به غیر می بیند براو غیرت می آرد و می گوید:

منگر به هر گدایی که تو خاص از آن مایی

مفروش خویش ارزان که توبس گرانبهای

بگسل ز بی اصولان مشنوفر یب غولان

که توا از شریف اصلی، که تواز بلندجایی

تو به روح بی زوالی، زدرون با جمالی

تو از آی ذوالجلالی، تو ز پرتو خدایی

چوتولعل کان ندارد، چوتوجان جهان ندارد

که جهان کاهش است این و توجان جانفزایی

چه خوش است زرخالص چوبه آتش اندر آید

چه کند درون آتش هنر و گهرنمایی

مگریز ای دلاور تو ز شعله های آذر

ز برای امتحانی چه شود اگر در آیی

(۳۵) قا: که تعالی.

(۳۶) س ۳۳ ی ۵۷.

به خدا ترا نسوزد رخ تو چو گل فرو زد
که خلیل زاده ای تو، ز قدیم آشنایی
و این همه از برای آنست تا شکایت به درگاه او بری، و از روی غیرت به
گوشه چشم در غیر او ننگری، و افتقاری که لازم حقیقت تست جز بدو عرضه نکنی، تا
لطف چاره جوی او به رفع آلام تو قیام نماید، و بواسطه سؤال تو رفع اذی را از حضرت
حق، اذی از حق مرتفع شود، از آنکه حقیقت تو هویت حق است ظاهر در صورت تو،
چون رفع اذی از نفس خویش خواستی رفع اذی از حق نیز خواسته باشی.

إذ أنت صوّرتَه الظّاهرة. كما جاع بعض العارفين فبکی فقال له فی ذلک من
لا ذوق له فی هذا الفنّ معاتباً له، فقال العارف «إنما جوعنی لأبکی». يقول إنما
ابتلانی بالضرّ لأسأله فی رفعه عني، وذلک لا یقدح فی کونی صابراً. فعلمنا أن
الصبر إنما هو حبس النفس عن الشکوی لغير الله.

ارتفاع الم از تو ارتفاع الم از اوست؛ چه تو صورت ظاهره ای، پس چون
شدت ارتباط را دانستی، دوا از درد دهنده خویش [۲۶۲-ر] جوی و از بهر التجاء به
غیر، برهنه پادرخارزار^{۳۷} مپوی، که مسیحای جان تو درهای گلستان گشاده است^{۳۸} و
این صلا در داده:

ای بنده باز گردو به دُرگاه ما بیا بشنوز آسمانها «حیّ علی الصلا»
درهای گلستان ز برایت گشاده ایم درخارزار چند روی ای برهنه پا
جان را من آفریدم و دردش داده ام آن کس که درد داد هموسازدش دوا
چنانکه عارفی گرسنه شد و از گرسنگی بگریست پس کسی که او را ذوق
این فن نبود، در خطاب عارف زبان به عتاب گشاد. عارف گفت: مرا از آن روی
گرسنه داشته است تا بگریم؛ لاجرم می گوید: مرا به ضرّ مبتلاء ساختن از برای
آنست که رفع ضرری که به من رسیده است از او خواهم. و این در صابر بودن او قادح
نیست. پس دانستیم که صبر حبس نفس از شکوی است^{۳۹} به غیر حق — سبحانه و
تعالی — آه آه؛

بیت

(۳۷) قا: در+ خا زار.

(۳۸) پا: «دوا از درد... است» نبود.

(۳۹) قا: «است» نبود.

از که جویم انس دل، چون مونس جان یاد تست
با که گویم در در خود چون غایت درمان تویی

وَأَعْنَى بِالْغَيْرِ وَجْهًا خَاصًّا مِنْ وَجْهِهِ اللَّهِ. وَقَدْ عَنِ اللَّهِ الْحَقَّ وَجْهًا خَاصًّا مِنْ وَجْهِهِ
اللَّهُ وَهُوَ الْمُسْتَمَى وَجْهِهِ الْهُوِيَّةُ فَتَدْعُوهُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ فِي رَفْعِ الضَّرِّ لِمَنْ الْوَجْهِ
الْآخِرِ الْمَسْمَاةِ أَسْبَابًا، وَلَيْسَتْ إِلَّا هُوَ مِنْ حَيْثُ تَفْصِيلِ الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ.

۵

این جواب است از سؤال مقدر که اگر قایلی گوید که: جمیع موجودات
مظاهر حق — سبحانه و تعالی — است و غیر را وجود نیست، پس چگونه متصور شود
شکوی به غیر حق؟

در جواب می فرماید که: مراد از غیر هویت متعینه است به تعینات مقید، خواه
جزئی باشد و خواه کلیه، و این وجوه خاصه است، و حق — سبحانه و تعالی — معین
کرده است وجهی که قبله حاجات باشد و طلب مطالب از آن وجه کنند که جامع
جمیع وجوه و تعینات است به احدیت جمعی، که آن مسماست به وجه هویت مطلقه
که جامع همه وجوه است، و آن اسم «اللّه» است؛ لاجرم از اومی خواه نه از وجوه آخر،
که منعوت است به سویی و غیریت و اسباب. و اگر چه این وجوه نیز جز تفصیل آن وجه
جامع نیست، اما خاص بودن در حقیقت بحسب تفصیل است نه از روی جمع، کما قیل:
كُلُّ الْجَمَالِ غَدَا لَوَجْهِكَ مَجْمَلًا لَكِنَّهُ فِي الْعَالَمِينَ مَفْصَلًا
لاجرم می گوید:

۱۰

۱۵

همه جمال بوبینم چو چشم باز کنم همه شراب تونوشم چو لب فراز کنم

فَالْعَارِفُ لَا يَحْجِبُهُ سَوَالُهُ هُوَّةَ [۲۶۲-پ] الْحَقِّ فِي رَفْعِ الضَّرْعِ عَنْ أَنْ تَكُونَ
جَمِيعَ الْأَسْبَابِ عَيْنَهُ مِنْ حَيْثِيَّةٍ خَاصَّةٍ. وَهَذَا لَا يُلْزَمُ طَرِيقَتَهُ إِلَّا الْأَدْبَاءُ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ،
فَإِنَّ لِلَّهِ أَمْنًا لَا يَعْرِفُهُمْ إِلَّا اللَّهُ وَيَعْرِفُ بَعْضَهُمْ بَعْضًا. وَقَدْ نَصَحْنَاكَ فَاعْمَلْ وَإِيَاكَ
سُبْحَانَهُ فَاسْأَلْ.

۲۰

یعنی: اگر عارف سؤال کند از وجه جامع الهی در دفع مضرت از خود بدان
وجه، محجوب نمی گردد بدان وجه از وجوه دیگر که اسباب است و بر او پوشیده
نمی شود عین او بودن این وجوه از وجهی، چنانکه غیر عارف محجوب گشت و به
مغایرت میان وجه خاص حق و سایر وجوه قایل شد مطلقاً، بلکه عارف حکم می کند
که همه وجوه مجتمع است در حقیقت واحده که آن مجمع این وجوه است. چنانکه این
دوبیت بیان حال این دو طایفه می کند:

۲۵

گر جمله تویی پس این جهان چیست و هیچ نیم پس این فغان چیست
هم جمله تویی و هم همه تو آن چیز که غیر تست آن چیست
و وجهی که قبله حاجات است در شرع^{۴۰}، مجمل این وجوه و مجمع اوست و
این وجوه کثیره تفصیل آن وجه خاص؛ پس مغایرت بحسب جمع و تفصیل نه از روی
حقیقت است. بیت:

۵

ای یافته تو از هر کسی بوی دگر هر کس به تومی روند از سوی دگر
از روی ظهور گر چه ما بسیاریم هستیم یکی ما همه از روی دگر
و لزوم بر طریقت ادراک این معنی و معرفت حقیقت آن دست نمی دهد مگر
ادبَاء را از عباد الله، و امناء را بر اسرار حضرت آله که ایشان را نمی شناسند حق
المعرفة، مگر حق سبحانه و عارفان کامل و اولیاء مکمل. و ما ترا نصیحت کردیم که
در هبوب بلوی پیشه شکوی جز به درگاه حق نکنی. پس عمل به مقتضای نصیحت
بجای آر، و دفع بلا و رفع اذی از حق - سبحانه و تعالی - طلب نه از غیر او، و از سر
ذوق در مخاطبه او بگو:

۱۰

ای آنکه همیشه در دل و جان منی بل جان منی و سر پنهان منی
در حالت صحتم تویی قوت تن در حالت درد و رنج درمان منی

۱۵

(۴۰) پا: «در شرع» نبود.

[۲۰]

فص حکمة جلالیه فی کلمه یحویه

هر آینه دانسته [ای] که از صفات الهیه و اسماء ربانیه آنچه اختصاص به قهر و نقت دارد، مستی است به جلال، [۲۶۳-ر] و آنچه اختصاص به لطف و رحمت دارد، مستی است به جمال. و اول معطی خشیت و فیض و ورع و تقوی است، و ثانی معطی انس و رحمت و بسط و رجاء.

۱۰ و چون یحیی — علیه السلام — به انقباض و خوف و خشیت موصوف بود و به حزن و بکاء و رهبت معروف، چنانکه از جریان دمغ أخادید در وجه مبارکش پدید آمده بود. و رسول — علیه السلام — خبر داد که عیسی و یحیی — علیهما السلام — ملاقات کردند. یحیی عیسی را گفت: آثار نشاط و دوق و انبساط در تو مشاهده می کنم، مگر تو از مکر خدای ایمنی؟ عیسی گفت: من نیز ترا با گریه و غم و حزن و الم می بینم، مگر تو از فضل و رحمت حق نومیدی؟ حق — سبحانه و تعالی — وحی فرستاد ۱۵ که حق در ظرف آن کس است که حسن ظن او در حق من بیشتر است.

و عاقبت امر یحیی به قتل انجامید و فوراً^۱ دم او از حد گذشت و تا هفتاد هزار کافر از برای قصاصش کشته نشد، خون او ساکن نگشت؛ لاجرم بدین مناسبات حکمت جلالیه به کلمه یحویه اختصاص یافت.

۲۰ دیگر جلال مفنی موجودات است تا راجع شود به اولیت، كما قال تعالی: «لَمَّا الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۲. و این هر دو اسم از اسماء جلال است. و یحیی را اولیت است در اسماء که «لَمَّا نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلِ سَمِيًّا»^۳.

پس این حکمت که موجب ظهور اولیت است، بدو مخصوص شد، و از برای این سرّ شیخ افتتاح فص بدین قول کرد که:

۲۵ هذه حکمة الأولیة فی الأسماء، فإن الله سماه یحیی أی یحیا به ذکر زکریا. و «لَمَّا

(۱) پا: حوران.

(۲) س ۴۰ ی ۱۶.

(۳) س ۱۹ ی ۷.

نجعل له من قبل سمیا».

اول در اکوان آنست که چیزی از جنسش^۴ بر وی سابق نباشد. پس چون یحیی را — علیه السّلام — پیش از او هیچ همنامی نبود^۵ تا عهد او هیچ یحیی نام در میان انام نبود؛ لاجرم اول مسمی به این اسم شد. و حق سبحانه او را یحیی نام نداد مگر برای آنکه ذکر زکریا به او زنده گردد که از حق یحیی را او طلبیده بود که «فهب لی من لدنک ولیاً»^۶ و میراث انبیاء ذکر جمیل است.

فجمع بین حصول الصفة التی فیمین عَبَّرَ مِنْ تَرْکِ وَلَدًا یَحْیَا بِهِ ذِکْرَهُ وَبَیْنَ اسْمِهِ بِذَلِكَ. فسماه یحیی فکان اسمه یحیی کالعلم الذوقی.

پس جمع کرد در میان اسم و صفتی که بدان صفت زنده می گردد ذکر [۲۶۳-ب] آنکه از گذشتگان فرزند گذاشته است از آنکه ذکر زکریا به وی زنده گشت، و عین او نیز مسمی شد به یحیی. پس نام او زنده می گرداند، چنانکه علم ذوقی نفوس جاهله را حیات می بخشد.

فإن آدم حیّ ذکره شیث ونوحاً حیّ ذکره سام، وكذلك الأنبياء. ولكن ما جمع الله لأحد قبل یحیی بین الاسم العلم منه و بین الصفة إلا ل زکریا عناية منه.

پس ذکر آدم زنده گشت به شیث — علیهما السّلام — و ذکر نوح به سام. و همچنین هر یکی را از انبیاء — علیهم السّلام — ذکر ایشان به ابناء کرام زنده گشت، و لکن حق تعالی دیگران را روزی نکرد فرزندی که در احیاء آباء جامع باشد در میان اسم و صفت.

پس موهبت حق زکریا را آن چنان فرزندی که جامع در میان این دو امر است، عنایتی است آلهی در حق او.

إذ قال «هب لی من لدنک ولیاً» فقدم الحق علی ذکر ولده کما قدمت آسیة ذکر الجار علی الدار فی قولها «عندک بیتاً فی الجنة».

یعنی: وقتی که زکریا گفت: «مرا از حضرت خود ولیی بده». پس تقدیم

حق کرد به «کاف» خطاب بر ذکر ولد، چنانکه آسیه تقدیم کرد ذکر جار بر ذکر دار، در این قول که «عندک بیتاً فی الجنة»^۷.

(۶) س ۱۹ ی ۵-۶.

(۴) پا: که از جنس چیزی.

(۷) س ۶۶ ی ۱۱.

(۵) قا: و+ اعنی.

فأكرمهم الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكاراً لما طلب منه نبيه زكريا، لأنه عليه السلام أثر بقاء ذكر الله في عقبه إذ الولد سرُّ أبيه، فقال «يرثني ويرث من آل يعقوب» وليس ثم موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله والدعوة إليه.

- ۵ پس حضرت الهی به کمال الطاف نامتناهی اکرام کرد زکریا را — علیه السلام — به اینکه حاجت او را برآورد که فرزندی داد که سبب احیاء ذکر اوست، و هم تسمیه کرد به اسمی که دال بر صفت احیاء است تا تذکار مطلوب او باشد. و مقصود اصلی زکریا بقاء ذکر الله بود بعد از وی، از آنکه ولد سرِّ پدر است و متَّصف به صفت او. و انبیاء — علیهم السلام — محض رحمت اند بر عالمیان.
- ۱۰ پس طلب ولد کرد تا حامل سرِّ او باشد، و بر ذکر حق مداومت کند، و خلق را به حق دعوت نماید. چنانکه زکریا دائماً ذاکر حق بود و داعی خلق بسوی او — عزَّ اسمه —؛ لاجرم عَلت غایبه از طلب ولد اظهار اسرار الهی [۲۶۴-ر] و افشای احکام و ابراز اسماء و صفات نامتناهی اوست، و قیام به تکمیل دقایق و ایصال اهل استعداد به حقیقه الحقائق که مجمع رحمت و منبع رأفت است. و لهذا گفت: «یرثني ويرث من آل يعقوب»^۸. و معلوم است که میراث انبیاء نبوت است و ولایت و دعوت به هدایت، و ۱۵ إبعاد از ضلالت و غوایت.

ثم إنه بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً. فجاء بصفة الحياة وهي اسمه وأعلم بسلامه عليه، وكلامه صدق فهو مقطوع به.

- یعنی: بشارت داد حق — سبحانه و تعالی — زکریا را — علیه السلام — به این معنی که پسرش موصوف است به سلامت اولیه و آخریه، یا اخبار و ایماء است به این کلام انشائی که دعا است که حق — سبحانه و تعالی — عین ثابتۀ او را که فایض است به فیض اقدس، سلامت از نقایص ارزانی داشته است، و قابلیت و استعداد آن داده که حق — سبحانه و تعالی — او را به اسم «سلام» متجلی شود تا در کنف سلامت باشد از احتجاب به انانیت، و ظهور نفس او به موجبات بعد از حضرت عندیت، روزی که زاده است در اولیتش، و روزی که بمیرد در آخریتش، و روزی که زنده مبعوث گردد. ۲۵ یعنی روز تحقق به وجود باقی حقانی، بعد از وجود به وجود موهوم فانی.
- پس حق اسم یحیی را که دال بر صفت حیات است آورد، و در کلام «یوم

یبعث حیا»^۹ صفت حیات او را در قیامت، که مبنی از کمالات و رفعت درجات اوست، ایراد کرد و صدق کلام حق مقطوع به است. پس در سلام حق مریحی را بدین اسالیب مخصوصه متضمن اظهار کمالات و مشتمل شرح علودرجات اوست.

وإن كان قول الروح «والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا» أكمل في الاتحاد، فهذا أكمل في الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات.

۵

یعنی: اگر چه کلام عیسی - علیه السلام - که گفت: «والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا»^{۱۰} از روی تکلم حق در ماده عیسویه اکمل است در اتحاد، اما قول حق - سبحانه و تعالی - در حق یحیی که می گوید: «وسلام عليه يوم ولد»^{۱۱} الآیه، اکمل است در اتحاد و اکمل در اعتقاد و ارفع مرتأویلات را؛ زیرا که سلام [۲۶۴-ب] حق مریحی را عبارت است از تجلی او به آنچه موجب سلامت بودن یحیی است از احکام کثرت و نقایص امکان، و ارتفاع لازم موجب ارتفاع ملزوم. پس چون کثرت و امکان مرتفع شد، وحدت و وجوب ذاتی ظاهر گردد و اتحاد بحصول پیوندد.

۱۰

و اینکه متکلم از میان برخیزد و حق با زبان بنده سخن گوید، ادخال در اتحاد باشد، از آنکه تکلم از بنده صادر شود.

۱۵

و گوئیم: بحق حدیث مشهور ناطق بحق است و اکمل در اعتقاد از آن جهت است که سلام حق مر بنده [را] نزد نفوس مقبول تر است از سلام بنده مر نفس خود را. و از آن روی ارفع است. و تأویلات را که در اینجا حق لسان او شده است بخلاف عیسی - علیه السلام - که آنجا احتیاج به تأویل هست که گوئیم: لسان عیسی حق است به حکم حدیث مشهور، پس در حجاب و تعین عیسی مبسّم حق باشد، و این در نظر حجاب ظاهر نیست.

۲۰

اما دعا و سلامی که مطلوب یحیی است چون حق بدان متکلم شود و او از روی فنا مستغرق حق شده باشد و به لسان او متکلم حق گشته، این معنی اهل کشف و عرفان^{۱۲} در می یابند چنانکه اهل حجاب نیز می دانند.

۲۵

فإن الذی انخرقت فیہ العادة فی حق عیسی إنما هو النطق، فقد تمکن عقله و تکمل فی ذلک الزمان الذی أنطقه الله فیہ. ولا یلزم للمتمکن من النطق - علی أى حالة

(۱۱) س ۱۹ ی ۱۵.

(۱۲) پا: عرفان + چنانکه.

(۹) س ۱۹ ی ۱۵.

(۱۰) س ۱۹ ی ۳۳.

كان—الصدق فيما به ينطق، بخلاف المشهود له كيحيى.

یعنی: آنچه خارق عادت بود در حق عیسی — علیه السلام — نطق بود در حالت طفولیت. پس از این خارق عادت تمکن عقل و تکمیل در زمان نطق معلوم می گردد، اما از تمکن بر نطق متمکن بر هر حالی که باشد صدق در متکلم به لازم نمی آید؛ چه ممکن است عقلاً که کلام او مطابق واقع نباشد، «بخلاف المشهود له کیحیی»، بخلاف مشهود له چون یحیی که حق تعالی در حق او فرمود: «وسلام علیه یوم ولد»^{۱۳} تا آخر آیه.

فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع في العناية الإلهية به من سلام عيسى على نفسه، وإن كانت قرائن الأحوال تدل على قربيه من الله في ذلك وصدقه، إذ نطق في معرض الدلالة على براءة أمه في المهد. فهذا أحد الشاهدين، والشاهد الآخر هو الجذع اليابس فسقط رطباً جنباً من غير فحل ولا تذكير، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفى معتاد. [۲۶۵]—ر

پس از این وجه سلام حق بر یحیی ارفع است مر التباسی را که واقع است در عنایت الهیه به وی از سلام عیسی بر نفس خود؛ اگر چه قرائن احوال دلالت می کند بر کمال قرب عیسی — علیه السلام — به حق — سبحانه و تعالی — و صدق او در کلامش، از آنکه او در مقام دلالت بر براءت مریم بود در حالتی که نوزاده بود و به مقام تکلم نرسیده. پس او یکی از گواهان است بر براءت ام خویش، و هم گواه بر کمال قرب خویش در حضرت حق و بر نبوت خود.

و شاهد دیگر فرور یختن خرماى تازه است از درخت خشک، به تحریک، كما قال تعالى: «وهزى إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنباً»^{۱۴}، بی آنکه فحلی و تذکیری که درخت را معهود است او را باشد، چنانکه زادن مریم عیسی را نیز همچنین بی فحل و بی رجل و بی مباشرت بود که معروف و معتاد است.

لو قال نبى آتتى ومعزتي أن ينطق هذا الحائط، فنطق الحائط وقال فى نقطة تكذب ما أنت رسول الله، لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله، ولم يلتفت إلى ما نطق به الحائط. فلما دخل هذا الاحتمال فى كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو فى

(۱۳) س ۱۹ ی ۱۵.

(۱۴) س ۱۹ ی ۲۵.

المهد، کان سلام الله علی یحیی ارفع من هذا الوجه.

حتی اگر پیغامبری گوید که آیت و معجزه من آنست که این دیوار سخن گوید، و به اشارت او دیوار به سخن آید و گوید که دروغ می گویی تو رسول حق نیستی، معجزه آن نبی ثابت می شود، و نبوتش مقرر می گردد، و هیچ احدی التفات بدان سخن که حائض در تکذیب نبی گفت نمی کند.

۵

پس چون احتمال است در تکلم عیسی به اشارت مادرش، سلام حق مریحی را از این وجه ارفع باشد احتمال را. یعنی چون نزد جاهل به حقایق اسرار الهیه احتمال عدم صدق در کلام باقی است؛ لاجرم سلام حق بر یحیی از سلام عیسی بر نفس خویش ارفع باشد مراتباس را.

۱۰

فموضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله - وفرغت الدلالة بمجرد النطق - وأنه عبد الله عند الطائفة الاخرى القائلة بالنبوة. وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقق ما أشرنا اليه. [۲۶۵-پ]

یعنی: متعلق دلالت در قول عیسی - علیه السلام - که «انی عبد الله» گفت،

۱۵

آنست که او بنده حق است تا بدین نفی کند «ابن الله» گفتن را. گوئیا روح او دریافت که اکثر امت او را «ابن الله» خواهند خواند، بدایت بدین سخن کرد که: من بنده خدایم؛ تا نفی اقوال باطله ایشان باشد، از برای آنکه ارواح کاملان که در غایت صفا باشد، برایشان پوشیده نمی ماند آنچه در این عالم جاری خواهد شد پیش از ظهورش از مشاهده این ارواح آن احوال را در الواح کتب سماویه، و روحانیت ایشان هنگام مرور بر سماوات و ارواحش، و آنچه مشاهده کرده اند با ایشان باقی ماند و از حفظ ایشان غایب نمی شود. چنانکه از بعضی پرسیدند که عهد آلت در خاطر داری؟ گفت گوئیا حالی در گوش من است.

۲۰

و به مجرد نطق پیش طایفه ای که بر نبوتش قایل اند، ثابت شد که او عبد الله است و نبی است از انبیاء، و صادق در آنچه می گوید که «آتیانهم الكتاب والحکم والنبوة»^{۱۶}. و باقی ماند آنچه آن احتمال که جاهلان بحسب عقول قاصره - که مشوب است به وهم - توهم می کنند که ممکن است که در این قول که می گوید «آتیانهم

۲۵

(۱۵) پا: در یاد داری.

(۱۶) س ۶ ی ۸۹.

الكتاب والحکم والنبوة»^{۱۷}، کاذب باشد، و هم در قول او که می گوید: «والسلام علیّ یوم ولدت و یوم اموت و یوم أبعث حياً»^{۱۸}.

و این احتمال نزد ایشان تا غایتی است که دل ایشان منور شود به نور ایمان، و مرتفع گردد حجاب کفر و طغیان، بحسب نظر عقول منوره به نور عرفان.

پس روشن گردد که نطق او در مهد و جمیع قراین احوالش براهین لایحه است و آیات واضحه و دلایل شاهده بر صدق او بر هر چه می گوید و از آن اخبار می کند در این حالت که هنوز در مهد است. پس در یاب آنچه را بدان اشارت کردیم از اسرار و لطایف در آنچه حق — سبحانه و تعالی — از سلام در حق یحیی و عیسی اخبار کرد تا سعادت ادراک لطایف دیگر را سزاوار گردی.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

و حضرت الهی است قایل^{۱۹} اقوم قیل و هادی به أوضح سبیل.

ای قول تو بوده دائماً اقوم قیل وی سوی تو گشته نور عشق تو دلیل
راهم بسوی خویش تو بنمای که نیست جز قاید توفیق تو هادی سبیل

[۲۶۶-]

(۱۷) س ۶ ی ۸۹.

(۱۸) س ۱۹ ی ۳۳.

(۱۹) پا: قائم.

[۲۱]

فص حکمة مالکیة فی کلمة ذکر یاو یة

مالک مأخوذ از ملک، و ملک شدت و قوت است، و ملیک به معنی شدید و قوی است، و ملک طریق وسطش را گویند. و بر معنی قدرت و تصرف نیز اطلاق کنند.

و چون کلمة ذکر یاو یه مؤید بود من عند الله به قوت تامه و همت مؤثره و صبر بر مقاسات شدید، حتی با آره دو نیمش ساختند و دم نزد، و دفع آن بلاء از خدا نخواست با وجود آنکه مستجاب الدعوة بود، اختصاص یافت به حکمت مالکیه. و چون وجود آلام و محن از غضب بود و وجود غضب از رحمت الهی در ابتداء، و راجع بسوی او در انتها. و این غضب و بلاء رابطه وصول به کمالات و واسطه رفعت درجات و غفران خطیئات، كما قال — علیه السلام —: «البلاء سبوط من سباط الله يسوق به عباده»؛ لاجرم شیخ — قدس الله سره — شروع کرد به بیان و گفت:

۱۵

إعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب. فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه.

یعنی: بدانکه حق — سبحانه و تعالی — رحم کرد بر اعیان که طالب وجود و لوازم و احکامش بودند، پس ایجاد کرد ایشان را در عین، چنانکه اولاً در علم ایجاد کرده بود؛ لاجرم رحمت سابق است بر هر چیزی و محیط بر وی، كما قال تعالی: «و رحمتی وسعت کل شیء»^۱، یعنی رحمت من احاطه کرد همه چیز را از روی وجود و حکم، یعنی از جهت وجود و استعداد و قابلیت که این نیز در حکم وجود است، از آنکه وجود عین رحمت شامله است بر جمیع موجودات، خواه اعراض باشد و خواه جواهر. و همچنین قابلیت نیز محیط و شامل است بر وی، و از جمله اعیان عین غضب است، و آنچه بر وی مترتب می گردد از محن و آلام و بلاء و اسقام و امثال این از آنچه

۲۵

(۱) پا: حتی باره.

(۲) س ۷ ی ۱۵۶.

ملایم طباع^۳ نیست.

پس عین غضب را نیز رحمت محیط است همچنانکه اعیان دیگر. پس وجود غضب از رحمت حق است بر عین غضب. پس سابق باشد نسبت رحمت به حق از نسبت غضب بدو؛ چه رحمت ذاتیه است مرحق را، و عین غضب ناشی است از عدم قابلیت بعضی اعیان کمال مطلق و رحمت تامه را؛ لاجرم مسمی می گردد به شقاوت

۵ [۲۶۶-پ] و شرّ. و رسول الله - علیه السّلام - بدین اشارت کرد آنجا که گفت: «ان الخیر کله بیدک^۴ و الشرّ لیس إلیک».

و هر که امعان نظر کند در لوازم غضب از آلام و امراض و فقر و جهل و موت و غیر این، همه را امور عدمیه یا بد، پس داند که رحمت ذاتیه وجود حق است و غضب عارضه ناشیه از اسباب عدمیه.

۱۰

ولما کان لكل عین وجود یطلبه من الله، لذلك عمت رحمته کل عین.

و چون هر عینی را از اعیان علمیه وجودی مقدره است در خارج، و آن به لسان استعداد از حق طلب می کند وجود خارجی را؛ از برای این رحمت حق شامل هر عین آمد.

و می شاید که معنی چنین باشد که هر عینی را از اعیان اسمی است مربّی که مقتضی وجود آن عین است در علم. و آن اسم را که سبب وجود عین است به وجود تعبیر کرد، پس آن وجود، یعنی اسمی که مربّی آن عین است آن عین را که مظهر اوست از حق طلب می کند و به فیض اقدس وجود و قابلیت اعیان ثابته را حاصل می گردد، و این محض رحمت و عین عنایت است؛ لاجرم محقق شد که رحمت او شامل هر عینی است از اعیان.

۲۰

فإنه برحمته التی رحمه بها قبل رغبته فی وجود عینه، فأوجدها. فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت کل شیء وجوداً و حکماً.

تعلیل عموم رحمت است. یعنی: حضرت حق به رحمتی که شامل کامل کل موجودات است قبول سؤال هر عینی که طالب وجود بود کرد، و آنچه مرغوب او بود در کنار او نهاد و اجابت کردند از او رغبت او را در وجود عینی؛ لاجرم اعیان رادر خارج

۲۵

(۳) پا: طبع.

(۴) قا: بیدیک.

(۵) قا: وجود مقدر.

لباس وجود ارزانی داشت. پس از برای قبول کردن حق طلب اعیان و رغبت ایشان را در وجود خارجی گفتیم که رحمت حق شامل هر چیز است از روی وجود و حکم. اما از روی وجود خود ظاهر است، و اما از روی حکم از برای آنست که رحم آورد و قبول کرد سؤال هر چیز را و استعداد و قابلیت داد مر وجود عینی را. پس این قبول و اعطاء قابلیت رحمت است از حق تعالی بر اعیان حکماً. ولهذا قال الله تعالی: «واتیکم من کل ما سألتموه»^۶. یعنی حضرت حق به شما ارزانی داشت آنچه را از او به زبان استعدادات^۷ و حال و قال طلب کردید.

والأسماء [۲۶۷-ر] الالهية من الاشياء؛ وهي ترجع إلى عين واحدة. فأول ما وسعت رحمة الله شيئة تلك العين الموحدة للرحمة بالرحمة، فأول شيء وسعته الرحمة نفسها ثم الشيئة المشار إليها، ثم شيئة كل موجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنیا وآخرة، وعرضاً وجوهرًا، ومركباً وبسيطاً.

چون اسماء از روی کثرت مغایر است مر ذات احدیت را، و رحمت الهی شامل هر شیء، پس شیخ اسماء را نیز داخل داشت در تحت رحمت ذاتیه، از آنکه اسماء نیز از اشیاء متکثره است، اگر چه او راجع است به عین واحده که آن ذات الهیه است.

پس اول آنچه رحمت الهی احاطه او کرده است، شیئیت عینی است که موجد رحمت است که آن عین اسم رحمان است از حیثیت تمیز و تعینش از اسم الله. و از برای آن رحمت ذاتیه عین رحمانیه را احاطه کرد که از روی امتیاز به نفس خاص غیر ذات الهیه است، و حصول عین رحمانیه به تجلی ذاتی و رحمت ذاتیه است؛ چه اگر تجلی ذاتی و رحمت ذاتیه نباشد، هیچ چیز وجود نیابد، خواه اسم باشد و خواه صفت و خواه عین ثابته.

و چون امر بر این نهج باشد آنچه اول رحمت ذاتیه بدان متعلق می شود، می باید که نفس رحمت ظاهره باشد در عین رحمانیه، بعد شیئیت مشارالیه که عین رحمانیه است و رحمت رحمانیه از آن جهت اول متعلق رحمت ذاتیه داشت بعد از آن عین رحمانیه، از آنکه عین اسم رحمان^۸ ذات مع صفة الرحمة است و مجموع من حیث

(۶) س ۱۴ ی ۳۴.

(۷) پا: استعداد.

(۸) پا: از آنکه رحمان.

المجموع متأخر است از هر یکی از اجزایش، بعد از آن شیئیت هر موجود به وجود می آید الی غیر النهایه بطریق تفصیل، خواه در دنیا باشد و خواه در آخرت، و خواه عرض باشد و خواه جوهر، و خواه مرکب باشد و خواه بسیط؛ از آنکه همه در تحت عین رحمانیه بطریق اجمال داخل است. پس اولیت در قول او که «فاؤل ما وسعت رحمة الله» می گوید به نسبت با باقی اعیان اسماء است که بعد از اوست کقوله تعالی عن لسان ابراهیم — علیه السلام —: «وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ»^۹، اگر چه پیش از او انبیاء و اهل اسلام بودند.

و می شاید که مراد به شیئیت وجودات اعیان باشد نه اعیان.

ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملائمة طبع، بل الملائم و غیر الملائم كله وسعته الرحمة الالهية وجوداً.

یعنی: اعتبار کرده نمی شود در افاضه رحمت [۲۶۷-پ] بر هر چیزی حصول غرض و ملائمت طبع، بلکه ملایم و غیر ملایم رحمت الهی از روی وجود شامل است؛ چه اگر حصول غرض و ملائمت طباع معتبر باشد در ایجاد، نه عالم را وجود باشد و نه اسماء الهی را ظهور و تعین، از آنکه اسماء متقابل است، پس مظاهرش نیز چنین باشد، و هر آینه طبیعت اُخذ المتقابلین ملایم طبیعت آخر نیست.

وقد ذكرنا في الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود، وإن كان للموجود فيحكم المعدوم: وهو علم غريب و مسألة نادرة، ولا يعلم تحقيقها، إلا أصحاب الأوهام، فذلك بالذوق عندهم. وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة.

چون ذکر کرد که رحمت محیط هر چیزی است وجوداً و حکماً. و بیان فرمود که شیئیت هر چیزی حتی اسماء الهیه و اعیان کونیه همه از رحمت است، و رحمت را عین در خارج نی. پس او معقوله المعنی و معدومه العین است؛ لاجرم گوئیا قایلی می گوید که: رحمت چگونه تأثیر می کند در اعیان و او در نفس خود معدومه است. پس می گوید که در فتوحات آورده ایم که اثر جز معدوم را نیست. و از معدوم، معدوم مطلق اراده نمی کند، زیرا تأثیر از او مستحیل است، بلکه معدوم فی الخارج و موجود فی الباطن مراد است.

(۹) س ۶ ی ۱۶۳.

(۱۰) قا: تعین.

و این بدان معنی است که جمیع آنچه در ظاهر است بظهور نمی آید. مگر از باطن. پس باطن منبع جمیع اشیاء است و باطن مطلق ذات الهیه است از آنکه حق غیب الغیوب است.

و دانسته ای که او—عزاسمه— از حیثیت ذات از همه عالم بی نیاز است و از روی اسماء طلب عالم می کند. پس مستند است یا به حق از روی اسماء یا به اسماء. ۵ و هر کدام که باشد مقصود لازم می آید، از آنکه اسماء ذات است مع الصفات، که ایشان را در خارج اعیان تعیین است.

و اگر صفات باشد، مقرر است که در خارج اعیان ندارد و مظاهر اسماء که آن اعیان ثابته است در حضرت علمیه، هنوز رایحه وجود خارجی نشمیده است. و موجود وجود متعین است نه اعیان. ۱۰

پس صحیح شد که مؤثر در وجود آنست که او را عین در خارج نیست بعد از آن از این مقام تنزل کرد و گفت: اگر نیز موجود را حکم و اثر باشد هم به حکم معدوم خواهد بود. و آن مرتبه ای است که موجود [۲۶۸-ر] بواسطه آن مرتبه اجرای حکم بر چیزی می تواند. چنانکه سلطان، مادام که متحقق است به سلطنت، احکام او جاری است و اوامرش در رعایا نافذ؛ و اگر چه صبی باشد و چون معزول شود، اصلاً احکام او را نفوذ نباشد با آنکه موجود است. و وزیر و قاضی و جمیع اصحاب مناسب را حال اینست. و این معنی با وجود وضوح و حقیقت چون مشعور به نباشد^{۱۱} شیخ فرمود که این علم غریب است و مسأله نادره. و تحقیق آن را در نمی یابند^{۱۲} مگر اصحاب اوهام که توهم اموری می کنند که وجود ندارد و نفوس ایشان بواسطه آن منفعل می شود و متأثر می گردد به انفعال عظیم و تأثیر قوی؛ لاجرم ایشان اند که بالذوق ادراک می کنند امور معدومه متوهمه [را که] چگونه تأثیر می کند در ایشان؛ و هر که را این تأثیر از توهم نیست او را نصیبی از این مسأله بحسب ذوق نتواند بود. ۲۰

و بعضی گویند: معنی آنست که کسانی که در اشیاء توهم تأثیر می کنند و به وجود می آرند، ایشان اند که مسأله را بحسب ذوق می دانند.

و در این قول نظر است از آنکه کلام در این باب است که معدوم مؤثر است در موجود، نه در آنکه موجود مؤثر است در معدوم، و وهم قوت موجوده است در خارج. ۲۵

(۱۱) پا: «نباشد» نبود.

(۱۲) قا: در نمی یابد.

فرحمة الله في الأكوان سارية * وفي الذوات وفي الأعيان جارية
و چون ایجاد به اختفای هویت الهیه است در صور کونیة خلقیه، و اشیاء وجود
نمی یابد مگر به رحمت، و رحمت عین این هویت است در مرتبة احدیت، اگر چه در
مرتبة واحدیت غیر اوست، رحمت را در اعیان اکوان ساریه داشت چون سریان هویت
در وی، از آنکه رحمت لازم هویت است پس سریان رحمت در اکوان و اعیان است
که بعضی بر بعضی مرحمت و الطاف و شفقت و اعطاف می کنند، و تحنُّ و اشتیاق
ولو اعیان اشواق اظهار می نمایند.

مكانة الرحمة المثلى إذا علمت * من الشهود مع الأفكار عالية
مكانت مرتبة عالية است و منزله رفيعه و مثلى فضلى [تأنيث الأفضل] كما
قال تعالى: «و يذهب بطريق يقتكم المثلى»^{١٣}. یعنی چون دانسته شد مكانت رحمت و
علو مرتبة او بطريق شهود، هر آینه بر افكار عالية الأقدار باشد چنانکه فکر از ادراک آن
قاصر آید. بر این تقدیر «مع» به معنی «علی» باشد.

و اگر گوئیم: مكانت رحمت و لوازم آن چون از شهود و افكار معلوم
[٢٦٨-پ] شد، هر آینه علو مرتبه و سمو درجه او ظاهر باشد. بر این تقدیر «مع» به
معنی «خود» باشد.

فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة. و ذكر الرحمة
الأشياء عين إيجاد إياها. فكل موجود مرحوم. ولا تحجب يا ولي عن إدراك ما
قلناه بما ترى من أصحاب البلاء وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عن
قامت به.

پس هر که را رحمت ذکر کرد، سعادت یافت. و ذکر رحمت مر اشیاء را
عبارت از ایجاد کردن اوست ایشان را، پس هر موجود مرحوم است. و می باید که ای
دوست از آنچه گفتیم، محجوب نگردی به اینکه اصحاب بلاء را در دنیا مبتلاء
می بینی، و به این ایمان آورده ای که در آخرت آلام غیر منقطعه است از رحمتی که
آلام و وجوداتش بدان قائم است.

فاعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة. فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام. ثم
إن الرحمة لها أثر بوجهين: أثر بالذات، وهو إيجاد كل عين موجودة.
پس اولاً بدانکه رحمت عامه نیست مگر در ایجاد؛ لا جرم به رحمتی که بر آلام

ارزانی داشته، ایجاد آلام کرده است. بعد از آن رحمت را اثر بر دو وجه است: یکی اثر بالذات که آن اثر رحمت رحمانیه عامه مستقله است به ایجاد کلّ اعیان.

ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض؛ ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم: فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده. بل تنظره في عين ثبوته.

- و رحمت نظر نمی کند به غرض و عدم غرض و به ملائم و غیر ملائم؛ چه ۵ رحمت ناظره است در عین هر موجود، پیش از وجودش در خارج، بلکه در حال ثبوتش در عدم.

وبهذا رأيت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة فرحمته بنفسها بالايجاد^{۱۴}.

- ۱۰ حق مخلوق عبارت از تجلی حق سبحانه است بر حسب اعتقاد معتقدین در وی. و این را مخلوق از آن جهت گفت که مجعول است و متکثر، و تسمیه به حق کرد از آنکه حق است در اعتقاد معتقد، و تجلی حق است در نفس امر.
- و معنی آنست که از برای ناظر بودن رحمت در اعیان هنگام ثبوتش در عدم و ترحم کردنش بر وی، مشاهده کرد اعیان موجودات، و دید عین حق مخلوق ثابته [را]
- در اعتقاد هر عین، در جمله عیون ثابته. پس رحم کرد رحمت مرحق مخلوق را به نفس ۱۵ رحمت ذاتیه، و ایجادش کرد.

ولذلك قلنا إن الحق المخلوق في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها نفسها في تعلقها بايجاد الموجودين. ۱۵ [۲۶۹-]

- یعنی: از برای آنکه حق مخلوق بحسب اعتقادات اول شیء مرحوم^{۱۶} است بعد از تعلق رحمت ذاتیه به نفسش به ایجاد، پیش از این گفتیم آنچه اول رحمت ذاتیه احاطه او کرده است، شیئیت این عیون موجد است مر رحمت صفاتیه را و عین اسم رحمن.

ولها أثر آخر بالسؤال، فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم، فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنا. ولا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم.

(۱۴) قا: في الایجاد.

(۱۵) قا: المرحومين.

(۱۶) پا: موجود.

اثر دوم، اثر رحمت رحیمیه است که معطی هر چیز است آنچه را موصل بکمال اوست یا به سؤال لسان استعداد، یا به لسان حال یا به لسان قال.

پس سؤال می کنند محجوبان که رحمت کند حقی که معتقد ایشان است و طلب مغفرت ذنوب و تجاوز از سیئات می کنند از برای رغبت در جنان و هرب از نیران. ۵

اما اهل کشف و عیان سؤال می کنند که انتفاع به رحمت دریابند. پس قائم می شود به ایشان از حضرت الهیه مطلقه، نه از الهیه معتقده. پس می گویند: «یا الله ارحمنا» بلسان استعدادات خویش.

و رحمت بر ایشان بر این وجه می کند که رحمت را به ایشان قائم می سازد. پس راحم می شوند هم نفس خویش را وهم غیر خود را از مبتلایان دوزخ دوری و محجوبان به حجب صوری به ایصال به کمال و راهنمایی به حریم وصال. و این به نسبت با بعضی مکاشفین است، نه به نسبت با محققین که ایشان اختیار مقام عبودیت می کنند بر ربوبیت. ۱۰

و اگر مراد اتصاف بررحمت باشد نه ظهور بدان، می شاید که به نسبت با جمیع باشد. ۱۵

فلها الحکم، لأن الحکم إنما هو فی الحقيقة للمعنی القائم بالمحل. فهو الراحم علی الحقيقة. فلا یرحم الله عباده المعنی بهم إلا بالرحمة.

پس رحمت راست حکم در هر مرحوم، از آنکه معنی قائم به محل است که در حقیقت حاکم است بر نفس محل و بر هر چه فروتر از اوست. ۱۷ نمی بینی که سلطنت حکم می کند بر نفس سلطان به عظمت و کبر یاء و عزّت و علا، و به غیر این از اموری که اگر منزّل شود او را این احکام نمی باشد. ۲۰

پس حاکم آن معنی است نه نفس سلطان، اما بواسطه آنکه معنی قائم به محل است، گمان برده می شود که محل حاکم است و در جمیع معانی [۲۶۹-پ] حال اینست. و حقیقت این کلام در اصحاب مناصب چون سلطان و وزیر و قاضی و غیر ایشان ظاهر می گردد. پس رحمت حق بر محنت زدگان جز به قیام رحمت نیست با ایشان، تا همه راحمین باشند. ۲۵.

فإذا قامت بهم وجدوا حکمها ذوقاً.

پس چون رحمت به ایشان قائم گردد، حکم آن را به ذوق در یابند.

فمن ذكرته الرحمة فقد رحم. واسم الفاعل هو الرحيم والراحم.

پس هر که را رحمت و رحیمیت ذکر کند یا بطریق قیام با وی، چنانکه کاملان راست، یا بطریق مغفرت و اعطای جنت، چنانکه در عابدان و زاهدان است که محبوب اند از معرفت حقایق، پس رحمت کرده می شود به آنچه عین او قبول آن می کند و مناسب استعداد اوست. واسم فاعل رحیم و راحم است. یعنی حاکم رحمت است اگر چه اضافه کرده می شود^{۱۸} به ذات موصوفه به رحمت در رحیم و راحم که اسم فاعل است.

والحكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجه المعاني لذواتها. فالأحوال لا موجودة ولا معدومة.

چون بتقدیم رسید که مرحومان حکم رحمت را به ذوق درمی یابند، می گوید: حکم نیز موصوف نیست به مخلوقیت، از آنکه او را در خارج عین نیست تا موصوف به مخلوقیت باشد، بلکه امری معنوی است مستلزم معانی معقوله لذواتها. و آن معانی کلیه مذکوره است در فص اول که آن معانی باطنیه است، و زایل نمی شود از وجود عینی بحسب حکم.

پس احوال و احکام نه موجوداند در اعیان به این معنی که ایشان را اعیان باشد در خارج؛ و نه معدوم اند به این معنی که معدومه الآثار باشند در خارج.^{۱۹} و اگر قایلی گوید که احوال را اعیان نیست در خارج اعیان جوهریه، و چرا جایز نیست که ایشان را اعیان عرضیه باشد موجود در خارج؟

گوئیم: این اعتراض موجه نیست و تحقیقش آنست که اعیان عرضیه بعضی از آن محسوس است چون سواد و بیاض، و بعضی معقول، چون علم و ارادت و قدرت و امثال آن.

و معقولات از آن روی که معقولات اند ایشان را وجود نیست مگر در عقل، و عینی نیست ایشان را در خارج غیر این. و از آن روی که معقولات هیأت روحانیه مرتسمه اند در ذاتی که موصوف است بدان، ایشان را اعیانی هست عرضیه، غیر اعیان محالّش و اتحاد عین صفت با عین موصوف. و عدم اتحادش مستفاد می گردد از مرتبه

(۱۸) قا: استعدادات اوست... می شود» نبود.

(۱۹) قا: پس احوال و احکام نه موجوداند به این معنی که معدومه الآثار باشند در خارج.

احدیت و واحدیت که مرحق راست.
و دانسته‌ای که همه صفات عین ذات است در مرتبه احدیت، و غیر ذات از
وجه واحدیت. پس حال صفات روحانیه نیز با محالّش همچین است. [۲۷۰-ر]
أی لا عین لها فی الوجود لأنها نسب، ولا معدومة فی الحکم لأن الذی قام به العلم
یسمى عالماً وهو الحال.

۵

یعنی: عین نیست احوال را در وجود، از آنکه نسب اند، و معدوم نیز نیست در
حکم، از آنکه تا هر که [به] علم قائم است مسمی می گردد به عالم. و این قیام حال
است که به این حال صاحب او را عالم خوانند.

فعالم ذات موصوفة بالعلم، ماهو عین الذات ولا عین العلم، وما ثم إلا علم وذات
قائم بها هذا العلم. وكونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى. فحدثت
نسبة العالم إليه، فهو المسمى عالماً.

۱۰

پس عالم ذات موصوفه است به علم، و عین ذات نیست و عین علم نیز نی. و
اینجا جز عالم و جز ذاتی که علم بدان قائم است نیست.
و عالم بودن حال است مر این ذات را، بواسطه اتصافش به این معنی. پس
حادث شد از اجتماع ذات و صفت علمیه این نسبت، و موصوف^{۲۰} بدان مسمی شد به
عالم.

۱۵

والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، وهى الموجبة للحکم، وهى الرحمة.

و رحمت در حقیقت نسبتی است از جمله نسب راحم، و اوست موجب
مرحکم را بر صاحبش، به اینکه راحم است. پس اوست راحمه، یعنی راحم سازنده
صاحبش را، یا در حقیقت اوست راحمه مر اشیاء مرحومه را، اگر چه در ظاهر مستند
است به صاحبش.

۲۰

والذی أوجدها فی المرحوم ما أوجدها لیرحمه بها وإنما أوجدها لیرحم بها من
قامت به.

یعنی: حق که ایجاد رحمت می کند در مرحومی که از اهل کشف است نه از
برای آن ایجاد می کند که به این رحمت او را رحم کند تا مرحوم شود، بلکه ایجاد
رحمت در وی از برای آن می کند تا راحم گردد؛ چه اولاً به مجرد وجود مرحوم شده بود

۲۵

به رحمت رحمانیه^{۲۱}، و هنگام وصول به کمالی که لایق حال اوست مرحوم گشته به رحمت رحیمیه.

پس در ولی ایجاد رحمت و اعطای این صفت بعد از وجود و وصول به کمال از برای آنست تا عبد موصوف گردد به صفت ربّش، و راحم شود بعد ما که مرحوم بود. و این از برای آنست که صفات فعلیه چون در مظهری ظاهر شود، اقتضای ظهور فعل می کند از او. نمی بینی که حق تعالی بنده را چون صفت قدرت عطا دهد و بدان صفت بر وی تجلی کند، چگونه خارق عادات و انواع کرامات و معجزات از او بظهور می آید.

و رحمت مبدأ جمله صفات فعلیه است؛ چه وجود اعیان صفات فعلیه به رحمت است. [۲۷۰-پ]

و هو سبحانه ليس بمحل للحوادث، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه. وهو الراحم، ولا يكون الراحم راحماً إلا بقيام الرحمة به. فثبت أنه عين الرحمة. یعنی: حضرت حق - سبحانه و تعالی - است که رحم می کند جمیع اسماء و صفات و اعیان و اکوان را، پس او راحم است و محل حوادث نیست تا او را صفتی باشد زائده بر وی و حادثه بالذات. پس رحمت او عین ذات او باشد غیر زائده بر وی. و به این رحمت مذکوره که زائد بر ذات نیست، رحم کرد رحمت صفاتی را و او را. و عینی را که قائم است بدان، ایجاد کرد تا^{۲۲} به این رحمت صفاتی بر همه اشیاء رحم کند.

ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم ما اجتراً أن يقول إنه عين الرحمة أو عين الصفة، فقال ما هو عين الصفة ولا غيرها. فصفاة الحق عنده لا هي هو ولا هي غيره؛ لأنه لا يقدر على نفيتها ولا يقدر أن يجعلها عينه، فعدل إلى هذه العبارة وهي حسنة، وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال.

و کسی که او را این امر به ذوق حاصل نیست تا راحم باشد بالفعل، و مالک این صفت بود و متمکن در وی؛ و او را به وجهی از وجوه قدمی در این مقام نیست، جرأت نکرد که گوید: حق عین رحمت است یا صفت دیگر. لاجرم گفت: حق عین صفت نیز نیست و غیر او نیز نی.

(۲۱) پا: «بلکه ایجاد... رحمانیه» نبود.

(۲۲) پا: ایجاد که.

پس صفات حق نزد او نه عین ذات است و نه غیر او؛ چه قادر نیست بر نفی صفات، و قادر نیست که صفات را عین او گوید.

پس عدول کرد به این عبارت.^{۲۳} و این عبارت اگر چه حسن است، اما غیر او^{*} احق است به قبول؛ چه مطابق^{۲۴} است ما فی نفس الامر، و رافع تر است مراشکال را که آن لزوم استکمال ذات است به صفات.

۵

وهو القول بنفی أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف. وإنما هي نسب و اضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة.

یعنی: آن غیر که از عبارت قوم بهتر است، این قول است که به نفی اعیان صفات زائده علی الذات قایل شویم که این اولی و اَلِیق است به آنچه در نفس امر است؛ و هم ارفع است مراشکال را از آن قول که صفات قائمه به ذات اثبات کنیم، و گوئیم: نه عین ذات است و نه غیر او.

۱۰

و صفات جز نسب و اضافات نیست که لاحق می شود ذات الهیه را، و حاصل می گردد میان ذات موصوفه و میان اعیان معقوله مر آن صفات را^{۲۵}؛ [۲۷۱-ر] چه هر صفتی را حقیقتی است که بدان ممتاز می شود از غیرش. لاجرم آن حقایق اعیان آن صفات است.

۱۵

وإن كانت الرحمة جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة، فلهذا يسأل سبحانه أن يَرْحَمَ بكل اسم إلهي. فرحمة الله والكناية هي التي وسعت كل شيء.

یعنی: رحمت ذاتیه اگر چه جامع جمیع انواع رحمت است و لکن مختلف می گردد بحسب اختلاف اسماء؛ زیرا که هر اسمی رحمت می کند مظهر و داعی خود را به آنچه مخصوص اوست، و حقیقتش اعطای آن می کند.

۲۰

پس از برای این اختلاف سؤال کرده می شود حق — سبحانه و تعالی — که رحمت کند به هر یکی از اسمائش. پس رحمت می کند این سایل را بواسطه اسمی که سؤال بحسب اوست.

پس رحمت حق و کنایت، أعنی ضمیر متکلم در قول او که «و رحمتی وسعت کلّ شيء»^{۲۶}، و ضمیر مخاطب در قول او تعالی «ربّنا وسعت کلّ شيء رحمة

۲۵

(۲۵) قا: «را» نبود.

(۲۳) پا: عبات.

(۲۶) س ۷ ی ۱۵۶.

(۲۴) پا: موافق.

وعلماً»^{۲۷} که این ضمیر دالّ بر ذات است، احاطه هر چیز به رحمت می کنند، چه رحمت عین ذات است، چنانکه گذشت.

ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الالهية. فما تعم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الالهی فی قول السائل رب ارحم، وغير ذلك من الأسماء. حتی المنتقم له أن يقول يا منتقم ارحمني.

۵

یعنی: رحمت الهیه را شعب کثیره است که متعدّد می گردد به تعدّد اسماء آلهیه، یعنی اگر سایل گوید: «ربّ ارحمني» یا گوید: «یا الله ارحمني» حتی اگر سایل گوید که «یا منتقم ارحمني»، اگر چه اسم مدعوا اسماء جامعه باشد^{۲۸}، چون الله ورحمن ورب، حصول رحمت بحسب اسمی باشد که حال داعی مقتضی تربیت آن اسم باشد، زیرا که مطلوب سایل نیز از این اسماء جامعه معنی خاص است، چنانکه اگر «یا رب ارحمني» گویی، مراد تو آنست که ترا موصوف گرداند به کمالات، و ارتقا دهد به اقصی درجات.

۱۰

و اگر گویی: «یا منتقم ارحمني»، مراد تو بحقیقت عذاب است و ازاله عقاب.

۱۵

وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة، وتدل بحقائقها على معان مختلفة. فيدعوبها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لاغير.

و این، یعنی، عدم عموم رحمت^{۲۹} از برای آنست که این اسماء دلالت می کند بر ذات مسماة و بحقایقش که دال است بر معانی مختلفه. پس طلب می کند داعی بر این اسماء در طلب رحمت از روی دلالتش بر ذات [۱۷۱-پ] مسماة بدین اسم، لاغیر.

۲۰

یعنی نظر داعی در دعایش نیست مگر بر ذات مستی^{۳۰} به اسماء فقط، هر اسم که باشد.

لابما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره ويتميز. فإنه لا يتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات.

۲۵

یعنی: نظر داعی بر ذات است نه بر آن چیز که اعطاء می کند مدلول این

(۲۹) پا: «و این یعنی... رحمت» نبود.

(۲۷) س ۴۰ ی ۷.

(۳۰) پا: «یعنی نظر داعی... مسمی» نبود.

(۲۸) پا: است.

اسم، که بدان مدلول این اسم از سایر اسماء متمیز می گردد. و اسم خاص از غیرش متمیز نمی گردد از آن روی که دلالت بر ذات واحده دارد، و این اسم خاص نزد سایل دلیل ذات است، و نظر او جز بسوی ذات نیست از آنکه قبله حاجات اوست اگر مسؤول از ذات از روی خصوصیتی که دارد جز بر ذات اسمی خاص صادر نمی شود.

وانما يتميز بنفسه عن غيره لذاته، إذ المصطلح عليه بأى لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها.

۵

و متمیز هر اسم خاص بنفس خویش از غیرش لذاته است، از آنکه حقیقت مصطلحه معبره به الفاظ هر لفظ که باشد، متمیز است به ذاتش از غیر خویش، چنانکه علیم متمیز از قادر بعین علم است، و قادر از او متمیز بعین قدرت. و همه در دلالت بر ذات الهیه غیر متمیزاند. و شیخ بدین اشارت کرد و گفت:

۱۰

وان كان الكل قدس يق ليدل على عين واحدة مسماة. فلا خلاف فى أنه لكل اسم حكم ليس للآخر، فلذلك أيضاً ينبغى أن يعتبر كما تعتبر دلالتها على الذات المسماة.

و اگر چه سوق هر اسم از برای دلالت بر عین واحده که مسماء است و خلاف نیست که هر اسمی را حکمی است مختص بدو، که آن حکم اسم دیگر را نیست. پس این حکم را نیز می باید که سایل اعتبار [کند]، چنانکه ذات را اعتبار کرد. و این از ۳۱ برای آنست که سایل را چاره نیست ۳۲ از مطلوبی که طلب آن می کند.

۱۵

پس می باید که طلب آن مطلوب از ذات به اسمی کند که به خصوصیت آن اسم مطلوب او حاصل می گردد. چون مریض مثلاً که در دعای خود «یا الله» یا «یا رحمن» می گوید، می باید که اعتبار شفا کند تا حق سبحانه حاجت او را بردست شفا برآورد.

۲۰

ولهذا قال أبو القاسم بن قسى فى الأسماء الالهية إن كل اسم الهى على انفراد مسمى بجميع الأسماء الالهية كلها: اذا قدمته فى الذكر نعتة بجميع الأسماء، وذلك لدلالاتها على عين واحدة، وإن تكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها، أى حقائق تلك الأسماء. [۲۷۲-]

۲۵

یعنی: از برای آنکه همه اسماء در دلالت متحداند ابو القاسم بن القسى صاحب

(۳۱) قا: و این را از.

(۳۲) پا: «پس این حکم... نیست» نبود.

خلع نعلین - که از اکابر اهل طریق است - گفت: هر اسمی را از اسماء الهی چون تقدیم کنی در ذکر، می شاید که منعوت به جمیع اسماء سازی، از آنکه او دلیل ذات است و ذات منعوت به جمیع اسماء و صفات.

ثم إن الرحمة تنال على طريقين، طريق الوجوب، وهو قوله «فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة»، وما قيدهم به من الصفات العلمية.

۵

یعنی: نیل رحمت به دو طریق است: یکی طریق وجوب است. یعنی وصول رحمت و ادراک آن بر طریقی است که حق تعالی بر نفس خود ایجاب کرده است، چنانکه مستفاد می شود از قول او - سبحانه و تعالی - که: «فسأكتبها للذين» ۳۳ آلیه. یعنی ما بر نفس خود نوشته و ایجاب کرده ایم رحمت را از برای کسانی که تقوی می ورزند و ذکات می دهند. پس این رحمت در مقابله آن طاعت و عبادت است که حق - سبحانه و تعالی - بر بندگان خود آن را تکلیف کرده است از علم و عمل.

۱۰

پس ظاهراً اگر چه بنده بحسب عمل خود ایجاب رحمت می کند بر حق، اما در حقیقت این ایجاب بر طریق فضل و منت است از حق بر عبادش.

الطريق الآخر الذي تنال به هذه الرحمة طريق الامتنان الالهی الذي لا يقترن به عمل وهو قوله «ورحمتي وسعت كل شيء»، ومنه قيل «ليغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر»، ومنها قوله «اعمل ما شئت فقد غفرت لك»، فاعلم ذلك.

۱۵

و طریق دیگر که سعادت نیل رحمت بدان میسر می شود، طریق امتنان الهی است که آن مقترن به عمل نیست. و این رحمت امتنانه گاهی عامه می باشد چون رحمت ذاتیه شامله مرجع عباد را، کقوله «ورحمتي وسعت كل شيء» ۳۴، و گاهی خاصه باشد، کما قيل «ليغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر» ۳۵ در حق نبی ما - صلی الله علیه و سلم - و بعضی عباد خود را نیز گفت: «اعمل ما شئت فقد غفرت لك». و حضرت الهی است رحیم متان، و از اوست رحمت و احسان.

پس فضل و رحمت ربّ الأرباب را دریاب، و بدانکه همه رحمت او مبتنی نیست بر اسباب، و در مخاطبه او بگوی: بیت:

ای رحمت و فضلت از سببها بیرون وی یافتن تو از طلبها بیرون

۲۵

(۳۳) س ۷ ی ۱۵۶.

(۳۴) س ۷ ی ۱۵۶.

(۳۵) س ۴۸ ی ۲.

از قول زبان فایده‌ای نیست که هست اسرار تو از حروف لبها بیرون
آری؛ بیت:

هست رحمت آفتابی تافته جمله ذرات را دریافته

*

کارخلق است این که علت ملت است هر چه زان درگه رسد بی علت است

۵

[۲۲]

فص حکمة ایناسیه فی کلمه الیاسیه

بدانکه قوای روحانیه را بحسب فعل و انفعال و اجتماعات آن قوی امتزاجات روحانیه است که حاصل می گردد از او هیئات روحانیه، تا مصدر احکام و آثار خاصه آن قوی باشد.

و صورت ملکیه تابع آن امتزاجات است، چنانچه صورت طبیعیه تابع است مزاجی را که حاصل می گردد از عناصر مختلفه و کیفیات متقابله، و احکام ظاهره بر وی جز بحسب این مزاج نیست.

چون این مقدمه ممهّد گشت، بدانکه الیاس — علیه السّلام — بحسب مزاج روحانیش مناسب صور ملکیه بود، و بحسب مزاج جسمانیش مناسب مزاج صور بشریه. پس موانست کرد از روی صورت روحانیه با ملایکه، و مصاحب [شد] به حکم اشتراک با ایشان در منازل روحانیه، و موانست ورزید از روی صورت جسمانیه با اناسی، و مخالطت با ایشان کرد به حکم اشتراکی که با ایشان داشت در صورت طبیعیه عنصریه، لاجرم جامع صورتین گشت، و به برزخیت بین العالمین ظاهر شد. و از برای [این] معنی حکمت ایناسیه به کلمه^۱ الیاسیه اختصاص یافت.

الیاس هو ادریس کان نبیاً قبل نوح، و رفعه الله مکاناً علیاً، فهوفی قلب الأفلاک ساکن وهو فلک الشمس. ثم بعث إلى قرية بعلبک، و بعل اسم صنم، و بک هو سلطان تلك القرية. و کان الصنم المسمى بعلاً مخصوصاً بالملک. و کان الیاس الذی هو ادریس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان — من اللبنانة وهی الحاجه — عن فرس من نار، و جمیع آلاته من نار، فلما رآه ركب علیه فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلاً بلا شهوة، فلم یبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية.

الیاس ادریس است — علیه السّلام —، و این حکم بحسب مشاهده ارواح انبیاء است که شیخ را حاصل است، چنانکه در فصّ هودیه مصرح است. و کامل را بتخصیص انبیاء را، مزاج مطلق در عوالم ملکوتیه و عنصریه به حکم ظهور بقوت حاصل

(۱) پا، قا: بدین کلمه.

است، چنانکه در فصّ شیشی منصوص است.

وانفلاقِ جبل و مشاهدهٔ فرسِ ناری در عالمِ مثالی بود. پس در واقعه چنین مشاهده [۲۷۳-ر] کرد که از جبل لبنان — که از جبال شام است — فرسی بر هیأت ناریه مکمل با جمیع آلات بیرون آمد، و او — علیه السّلام — بر نشست.

و شک نیست که هر چه متمثل شود در عالمِ مثالی، صورتی است از صور، و معنی است از معانی روحانیه، و حقیقتی است از حقایق غیبیه، و لهذا تأثیر کرد در حیوانیت او، تا شهوتش ساقط گشت، و قوای روحانیه بر وی غالب شد تا غایتی که عقل مجرّد شد بر صورت انسان و عروج بر فلک چهارم و نزول چون عیسی — علیه السّلام —^۲ او را میسر گشت.

و این بحسب تأثیر لطافت است نه بطریق تناسخ که آن مذهب باطل است. و بعضی در تأویل واقعه ادریس گویند: جبل جسمانیت او بود و انفلاق انفراجش از غواشی تعلقات و فرس حیوانیه، و ناری بودنش حرارت شوق و استیلای نور قدس بر وی، و آرایش ناریه بودن عبارت از تکامل اخلاق و قوایش. و در اینجا نظر است در شرح قیصری مذکور.

فكان الحق فيه منزهاً، فكان على النصف من المعرفة بالله؛ فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه.

پس حق در مقام عقلی منزّه باشد. پس الیاس را از معرفت الله ادراک نصفی باشد از آنکه عقل چون در اخذ علوم بطریق نظرش متجرد شود، معرفت او حق را بر طریق تنزیه باشد نه بطریق تشبیه، از آنکه هیچ مدرکی ادراک چیزی نمی کند مگر بحسب آنچه از آن چیز در وی هست چنانکه در قواعد تحقیق مقرر است.

و مقام عقل تنزیه رب است، و لهذا ملایکه گفتند: «ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك»^۳. پس بر نصف باشد از معرفت.

و اذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله، فزّه فی موضع وشبه فی موضع. و چون حق اعطای معرفت بحسب تجلی کند متجلی^۴ له کامل المعرفة باشد. پس تنزیه کند در موضع تنزیه، تنزیهی حقّانی؛ و تشبیه کند در محل تشبیه، تشبیهی

(۲) قا: «عليه السلام» نبود.

(۳) س ۲ ی ۳۰.

عیانی؛ لاجرم تنزیه و تشبیهش مطابق حق باشد.

ورأى سريان الحق فى الصور الطبيعية والعنصرية. وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها.

و سريان حق را در صور طبیعی و عنصریه مشاهده کند، و صورتی نماند که
 ۵ عین حق را در او ملاحظه نکند، چنانکه مطابق نفس امر است.

وهذه المعرفة التامة التى جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله عز وجل
 [۲۷۳-ب] و حکمت بهذه المعرفة الأوهام كلها.

یعنی: اینست معرفت تامه که شرایع منزله من عند الله بدان ناطق است، از
 آنکه همه شرایع حکم به تشبیه و تنزیه می کند و منفرد به یکی از دو نیست، و همه
 اوهام نیز بدین معرفت حاکم است از آنکه وهم معانی کلیه را یا جزئی را نوعی از صور
 ۱۰ متخیله در ذهن می پوشاند. و این تشبیه است در عین تنزیه، از برای آنکه معانی از
 روی تجرّدش منزّه است از مواد و از صور تابعه مر مواد را. و از آن روی که موجود و
 مصوّر است در ذهن شبیه است به صاحب مواد و صور.

ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً فى هذه النشأة من العقول، لأن العاقل ولو بلغ
 ۱۵ فى عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتصور فيما عقل.

یعنی: از برای آنکه وهم حاکم است بر مدرکات عقلیه به تنزیه و تشبیه،
 اوهام اقوی باشد از جهت غلبه و سلطان در این نشأت عنصریه از عقول؛ چه عاقل اگر
 چه به کمالی که به منتهای عقل است رسیده باشد، خلاص نمی شود از احکام وهم بر
 وی، و مدرکات عقلیه او متجرّد نمی گردد از صور ذهنیه.

فالوهم هو السلطان الأعظم فى هذه الصورة الكاملة الانسانية، وبه جاءت الشرائع
 ۲۰ المنزلة فشبهت ونزهت؛ شبهت فى التنزیه بالوهم، ونزهت فى التشبیه بالعقل.
 فارتبط الكل بالكل، فلم يتمكن أن يخلو تنزیه عن تشبیه ولا تشبیه عن تنزیه.

پس وهم سلطان اعظم است در این نشأت صوریّه کامله انسانیه، و شرایع
 منزله نیز بر این نهج وارد شده است. پس تشبیه کرده است در مقام تنزیه به وهم، یعنی
 ۲۵ به لسان وهم؛ چه وهم اعطا نمی کند مگر ادراک معانی جزئی را در صور حسیه، پس
 او تصور می کند موجودی در خارج مشخص و مفارق از غیرش، و منزّه از اینکه جسم
 باشد و جسمانی، و مبرا از آنکه زمانی بود یا مکانی. و این عین تشبیه است در مقام
 تنزیه.

و تنزیه می کند شرایع در مقام تشبیه به لسان عقل؛ چه عقل تجرید می کند معانی کلیّه را از غواشی حسیه که وهم بدان تشبیه می کند. پس مرتبط شد کل به کل، یعنی رابطه قوی گشت در میان تشبیه و تنزیه.

پس ممکن نیست که خالی باشد تنزیهی از شائبه تشبیه، و متصورنی که مبرا بود تشبیهی از غایله تنزیه؛ [۲۷۴-ر] از آنکه هر چه از نقایص که تنزیه حق از آن واجب دانی از ثبوت آن چاره نیست هنگام ظهورش به مراتب کونیه. و این تشبیه است. و هر چه بدان تشبیه کنی و به اثبات آن قیام نمایی از کمالات آن نیز منفی است از او در مرتبه احدیتش، و این تنزیه است. و حضرت حق، همچنانکه از تعریف و تشبیه تو مبرا است، از تنزیه و تقدیس تو نیز معلا است.

قال الله تعالى «ليس كمثله شيء» فَنَزَهَ وَشَبَّهَ.

پس حق — سبحانه و تعالی — در این قول که می گوید: «هیچ [چیز] مثل او نیست»، هم تنزیه کرده است و هم تشبیه.

اما تنزیه ظاهر است، از آنکه بر تقدیر زیاده بودن «کاف» نفی مماثلت کرده است، و بر تقدیر عدم زیاده نیز مطلوب لازم می آید، از آنکه نفی مماثلت از مثل موجب نفی مماثلت است از نفسش بطریق اولی.

و اما تشبیه از برای آنست که اثبات کرد او را مثل، و نفی مماثلت از آن مثل بتقدیم رسانید. و اثبات مثل تشبیه است، و نیست این مثل، مگر انسان مخلوق بر صورت حق، که متصف است به کمالاتش مگر به وجوب ذاتی که فارق در میان رب و عبد اوست. چنانکه در فصّ آدمی گذشت.

و شیخ — رضی الله عنه — در کتاب اسرار می فرماید: «والصلوة علی اول مبدع کان ولا موجود ظهر هنا لك ولا نجم فسماء مثلا و قد اوجده فردا ولا ينقسم فی قوله «ليس كمثله شيء»^۴ وهو العالم الفرد العليم».

«وهو السميع البصير» فشبّه.

پس گفت: اوست سمیع و بصیر، و تشبیه کرد. چه اثبات کرد او را آنچه ثابت بر غیر اوست. و تنزیه نیز کرد در این قول، از آنکه تقدیم ضمیر موجب حصر «سمع» و «بصر» است مرحق را. پس تنزیه کرد از مشارکت غیر در این دو صفت.

وهی أعظم آیه تنزیه نزلت ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف. فهو أعلم العلماء بنفسه، وما عبر عن نفسه إلا بما ذكرناه. ثم قال «سبحان ربك رب العزة یصفون». و این بزرگترین آیت است که در تنزیه نازل شده است با وجود آن بواسطه «کاف» از تشبیه خالی نیست، و حق — سبحانه و تعالی — دانایتر است بر نفس خویش از همه؛ و تعبیر بدین عبارت کرد و بعد از آن گفت: «پاک است پروردگار ۵ تو که رب العزّة است از آنچه او را مردم وصف می کنند به مبالغ عقول خویش». وما یصفونه إلا بما تعطیه عقولهم، فنزه نفسه عن تنزیههم إذ حدوده بذلك التنزیه، وذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا.

و ایشان وصف نمی کنند حق را مگر به آنچه عقول ایشان اعطاء می کند. لاجرم [۲۷۴-پ] حق — سبحانه و تعالی — تنزیه کرد نفس خود را از تنزیه ایشان؛ ۱۰ چه ایشان بدین تنزیه تحدید می کنند حق را، و ممتاز و جدا می دارند از جمیع اشیاء. و این تحدید از قصور عقل است از ادراک حقایق الهیه و شئون آن بر آنچه هست. و عقول منوره نیز استفاده این معانی نمی کنند مگر به اعلام حق — عزّوجلّ — و اطلاع او بر اسرار آیات خویش. بیت:

ای گشته مبادی همه در ذات توطی خود جمله توئی و نیست بیرون زتو شیء ۱۵
چون سرور کائنات «لاأحصى» گفت پس جز تو کسی ترا کجا داند و کی

ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوهام. فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها. كذا قالت، وبذا جاءت. فعملت الأمم على ذلك فأعطاها الحق التجلی فلحققت بالرسول وراثته فنطقت بما نطق به رسل الله.

و همه شرایع مطابق حکم اوهام وارد شد، پس اخلا نکرد حق را از صفتی که ۲۰ حق در او ظاهر است^۵ و این عین تشبیه است شرایع همچنین گفت و بر این وجه آمد پس امت نیز به مقتضای این دانستند. پس حق تجلی کرد بر ایشان بدین صفات که موجب تشبیه است. پس امم از روی وراثت لاحق شدند به رسل. پس ناطق شدند آنچه [را که] رسل الله ناطق اند بدان از تنزیه و تشبیه.

«الله أعلم حيث يجعل رسالته.» «فالله أعلم» موجه: له وجه بالخبرية إلى رسل الله، ۲۵
وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالاته. وكلا الوجهين حقيقة فيه، ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزیه وبالتنزیه في التشبيه.

چون امت را به حکم وراثت ملحق به رسل ساخت، و گفت ایشان ناطق اند به آنچه رسل الله بدان ناطق اند، ادراج کرد قول [خدای] — سبحانه و تعالی — را که می فرماید: «وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»^۶؛ تا بیان کند تنزیه و تشبیه را در وی، به اینکه گفت: الله از روی اعراب موجه است به وجهین خبریت و ابتداء. اما خبریت از رسل الله [است] ۵ زیرا که قول او سبحانه که «لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ»^۷ کلام تام است، از آنکه مفعولی که قائم مقام فاعل است ضمیری است عاید به رسول. یعنی: ایمان نمی آریم تا آورده نشویم مثل آنچه آورده شد رسولی که مبلغ این آیت است. پس رسل الله جمله دیگر باشد، یعنی رسل الله مظاهر الله اند. [۲۷۵-ر] و بر این تقدیر «أَعْلَمُ» خبر مبتدای محذوف باشد. یعنی: هو «أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»^۸.

اما وجه دوم که ابتداء است، ظاهر است زیرا که «الله» مبتداء است و «أَعْلَمُ» خبر او. پس این کلام مستأنف باشد. و وجه اول اگر چه در وی تعسفات بسیار است، لکن چون در نفس امر کلام حق بود، شیخ آن را التزام کرد.

و حقیقت این کسی را ظاهر می شود که سر قول حق را — که می گوید: «إِنَّ الدِّينَ يَبِيعُوكَ إِنْ مَا يَبِيعُونَ اللَّهَ يَدِ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۹ — بتحقیق بشناسد، و رمز «ومن يقطع الرسول فقد أطاع الله» را دریابد، و امثال این را به ذوق ادراک کند. ۱۵

و هر دو وجه در وی حقیقت است. یعنی حق است و مطابق به آنچه در نفس امر است، و مجاز نیست همچنانکه اهل ظاهر در آیت سابقه و طاعت و امثال آن قایل اند. ۲۰

و چون هویت حق سبحانه عین هویت رسل — علیهم السلام — باشد، پس تشبیهی که در رسل مشبهه است، ثابت باشد تنزیهی را که در هویت حق منزّه است، و برعکس نیز همچنین.

و از برای این معنی شیخ می گوید: چون «كَلَا الْوَجْهَيْنِ» حقیقت است در این کلام^{۱۰} قایل شدیم به تشبیه در عین تنزیه، از آنکه هویت حق منزّه است که ظاهر ۲۵

(۹) س ۴۸ ی ۱۰.

(۱۰) پا: مقام.

(۶) س ۶ ی ۱۲۴.

(۷ و ۸) س ۶ ی ۱۲۴.

است در صورت رسل مشبهه، و هویت ظاهره در صورت مشبهه است که منزّه^{۱۱} است در مرتبه احدیت.

و بعد أن تقرر هذا فنرخی السور ونسدل الحجب علی عین المنتقد والمعتقد، وإن کانا من بعض صور ما تجلی فیها الحق.

یعنی: بعد از آن که مقرر شد که تنزیه خالی از تشبیه نیست و بالعکس، ۵
إرخاء ستور می کنیم و إسدال حجب بردیده منتقد که محقق است، و خلاصه معانی و حقایق ذاتی^{۱۲} را می داند به کشف و عیان یا به نظر و برهان؛ و بردیده معتقد که او مؤمن است به اهل حقایق و عرفان، اگر چه منتقد و معتقد از بعضی مظاهرانند که حق در ایشان متجلی است.

ولکن قد أمرنا بالستر لیظهر [تفاضل] استعداد الصور، وأن المتجلی فی صورة بحکم استعداد تلك الصورة، فینسب إلیه ما تعطیه حقیقتها ولو زامها لابد من ذلك.

یعنی: ما مأموریم به ستر تا ظاهر شود تفاضل^{۱۳} استعدادات در مظاهر؛ لاجرم،
زان روی ماو یاران کردیم عهد باهم پیش افکنیم سرراپنهان کنیم سررا
ما نیز مردمانیم نی کم زسنگ کانیم بی زخمهای میتین پیدا نکرد زرا ۱۵
دیوار گوش دارد، آهسته ترسخن کن ای عقل بام بررو ای دل بگیر دررا

زیرا که واقع نمی شود [۲۷۵-پ] مگر بحسب استعداد آن عین، پس معلوم می گردد فاضل از مفضول، و متمیز می گردد مراتب، پس منسوب می شود به حق که متجلی است آنچه اعطاء می کند آن را حقیقت عینی که متجلی لها است و لوازم آن از اعراض ذاتیه، چنانکه بارها گذشت که مرایا را احکامی است که در ناظر عند التجلی ۲۰
ظاهر می شود از صغر و کبر و استطالت و استدارت و امثال این. بیت:

بقدر روزنه افتد شعاع در خانه اگر چه شعشعۀ شمس را نهایت نیست

مثل من یری الحق فی النوم ولا ینکر هذا وأنه لاشک الحق عینه فتنبهه لوازم تلك الصورة وحقائقها التي تجلی فیها فی النوم، ثم بعد ذلك یعبّر—أی یجاز— عنها إلی أمر آخر یقتضی التنزیه عقلاً. فإن کان الذی یعبّر بها ذا کشف وإیمان، فلا یجوز ۲۵

(۱۱) پا: منزّه.

(۱۲) پا: حقایق. قا: حقایق رایی.

(۱۳) پا: تفاسیل.

عنها إلى تنزیه فقط، بل يعطيها حقها في التنزیه واما ظهرت فيه.

مثل آنکه کسی حق را در خواب ببیند، و دیدن حق در خواب مُنْکَر نیست چنانکه در قیامت. و شک نیست که مرئی عین حق است، پس بتبعیت ثابت می شود حق را لوازم این صورت و حقایقش که حق متجلی است در وی حالة النوم. بعد از آن گذشته می شود از او به امر دیگر که مقتضای تنزیه است عقلاً.

۵

پس اگر معبر صاحب کشف با ایمان باشد، از آن صورت به تنزیه فقط نمی گذرد، بلکه حق تنزیه و حق آنچه را در وی ظاهر شده است، اعطاء می کند. و توضیح این سخن آنست که شیخ چون ذکر کرد که متجلی تجلی نمی کند مگر بحسب استعداد متجلی له، و آنچه را حقیقت متجلی له اعطاء می کند از صورت و لوازمش، منسوب بسوی متجلی داشت، مثالی ذکر کرد که انسان چون حق را در خواب ببیند به صورتی از صور، و شک نیست که حق است متجلی در این صورت مر روح نائم را، پس لوازم این صورت از شکل و وضع و کون همه ملحق می شود به حق بتبعیت صورت، و این عین تشبیه است.

۱۰

بعد از آن اگر معبر از اصحاب نظر و عقل باشد، عبور می کند از این صورت، و می گوید: حق منزّه است از صورت و لوازمش. پس مراد از این صورت فلان و فلان است از معانی مناسبه مرتزیه را و مجرّده از صورت. و در این تعبیر لازم می شود حق را تحدید، بلکه تشبیه به آنچه صورت ندارد چون عقول و معانی مجرّده، و آن معبر نمی داند.

۱۵

و اگر [۲۷۶-ر] معبر صاحب کشف و عیان باشد، یا خداوند تقلید و ایمان بود، از برای تنزیه مطلقاً نفی صورت نمی کند، بلکه اعطای حق صورت بتقدیم می رساند، و آن را از جمله صوری می دارد که حق در آن متجلی است در اوان ظهور به مظاهر؛ و لکن حق را تقیید بدان صورت نمی کند تا حصر در وی لازم آید، و در مخاطبه حق می گوید؛ بیت:

۲۰

در ذات تو جان عاشقان مستغرق گیتی شده از دو حرف اُمَرْت مشتق
با آنکه منزّهی ز قید و اطلاق این طرفه که هم مقیدی هم مطلق
و اعطای حق نیز تنزیه نمی کند به اینکه می گوید: حق بحسب ذاتش منزّه است از صور عقلیه و مثالیه و حسیّه، از برای عجز عقول و اوهام از ادراک آن ذات؛ اگر چه بحسب اسماء و صفاتش و بواسطه ظهورش در مراتب عوالم غیر منزّه است از صور؛ لاجرم قایل

۲۵

می باشد به تنزیه و تشبیه و اعطای حق مقامین بجای می آورد در تعبیرش. آری؛ بیت:

خلق است وحق است وجمله خلق و همه حق قیدی نه و هم مقید^{۱۴} و هم مطلق
خاموش کن و دم مزین ای مستغرق کاینجا چو در افتاد نزد مرد نطق
فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة.

رجوع کرد به سخن اول که در آیت گفته بود که الله را از روی اعراب دو وجه ۵
است. پس گوید: لفظ «الله أعلم»^{۱۵} در حقیقت عبارت است از حقیقتی که ظاهر
است در صورتی آن کس را که اشارت خبر داشتن الله را از رسل فهم می کند.
یعنی:

در بشر رو پوش کرده است آفتاب فهم کن واللّه أعلم بالصواب

۱۰ وروح هذه الحكمة وفصلها أن الأمر ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه وهما عبارتان: فالمؤثر
بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله. والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل
حال وفي حضرة هو العالم.

این کلامی است مستأنف، یعنی: روح این حکمت الیاسیه و خلاصه آن
آنست که امر الهی و شأن منقسم می شود به مؤثر و مؤثر فيه. و این دو یعنی مؤثر و مؤثر
۱۵ فيه بحسب ظهور در مراتب کثرت عبارت اند از حقیقت واحده ظاهره در این مراتب. و
در حقیقت مؤثر و مؤثر فيه واحد است، و مؤثر به هر وجهی و بر هر حالی و در هر
حضرتی الله است، خواه حاصل باشد تأثیر از [۲۷۶-ب] مظهري از مظاهر کونیه یا از
اسمی از اسماء الهیه، بحسب مقتضیات اسماء و صفاتش، از آنکه حضرت الهی علّت
علل و مبدأ هر شیء در ازل اوست. و مؤثر فيه اعیان عالم است، از آنکه محل ولایات
۲۰ اسماء و مظهرش اوست.

و انقسام امر را بر این دو قسم از آن جهت روح حکمت داشت که در میان
علّت و معلول از مناسبتی که رابطه باشد بینهما چاره نیست، و آن مناسبت همین
مناسبت است که مذکور شد در میان حق و عالم.

فإذا ورد. فالحق كل شيء بأصله الذي يناسبه، فإن الوارد أبداً لا بد أن يكون فرعاً
عن أصل.

(۱۴) پا: قیدی نه مقید.

(۱۵) س ۶ ی ۱۲۴.

(۱۶) پا: رو پوش گشته است.

پس هر گاه که نازل شود وارد آلهی، الحاق کن هر یک را بدان اصل که مناسب اوست. پس اگر وارد از حضرت الهیه باشد چون وجود و علم و قدرت و امثال این از کمالات الهیه، الحاق کن آن را به حضرت آلهیه، و اگر از حضرت عالم باشد چون فقر و احتیاج و امکان و غیر این از نقایص کونیّه، اسناد کن آن را به عالم، از آنکه هر وارد را چاره نیست که فرعی باشد از اصلی. و اصل هر چیز کلی است جزئی متفرّع بر وی مناسب؛ و از برای این فرمود:

كما كانت المحبة الالهية عن النوافل من العبد.

یعنی: چنانکه متفرّع شد محبت الهیه از نوافل که عبد بدان قیام نمود، از آنکه نوافل از عبد کمالات است که عبد بدان ظاهر شد و به ادامت آن متحقق شد؛ لاجرم مستلزم گشت محبت الهیه را به نسبت با عبد که آن نیز کمال عبد است و سبب حصول باقی کمالاتش.

و این بمنزله مثال است آن را که گفت: «فإن الوارد لابد ان يكون فرعاً عن أصل». یعنی چنانکه محبت الهیه متفرعه است از نوافل صادره از عبد، و قایل را نمی رسد که گوید که این مناقض آنست که سابقاً مذکور شد؛ چه در اینجا مؤثر نوافل عبد را داشت و متأثر محبت آلهیه را، از برای آنکه می گوئیم: ^{۱۷} ظهور نوافل اگر چه ظاهراً از عبد است، اما در حقیقت کمالاتی است صادره از هویت الهیه و ظاهره در صورت عبدانیّه؛ لاجرم مؤثر در نفس امر جز حق نیست. آری؛ بیت:

در چشم تو صورت ار چه بسیار آمد / چون در نگری یکی بتکرار آمد
گر قدرت و فعل هست مارا، نه زماست / ز آنست که او به ماییدار آمد

فهذا أثر بين مؤثر ومؤثر فيه. [۲۷۷-ر] و كما كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة. فهذا أثر مقرر لا يُقدر على إنكاره لثبوته شرعاً إن كنت مؤمناً.
پس این اثر است در میان مؤثر — که حق است — و مؤثر فيه که عالم است.

در بعضی نسخ «من مؤثر و مؤثر فيه» واقع شده، یعنی این اثری است حاصل از مؤثر و مؤثر فيه.

بنابر این ^{۱۸} اثر و بواسطه او، حق — سبحانه و تعالی — سمع و بصر عبد و قوای او شد از تأثیر این محبت الهیه. پس این اثری است از مؤثر که حق است؛ چه محبت

(۱۷) پا: «چه در اینجا... می گوئیم» نبود.

(۱۸) قا: بنابر این + و از روی.

الهیة است که ایجاب کرد^{۱۹} که حق، سمع و بصر عبد وید و در جلش باشد. و آنکه ایمان به شریعت دارد، ممکن نیست که منکر این اثر گردد از آنکه مانع این معنی خالی نیست که صاحب عقل سلیم باشد یا صاحب عقل مشوب به وهم. و اول قول شیخ است که می فرماید:

۵ وأما العقل السليم، فهو إما صاحب تجل إلهی فی مجلی طبعی فیعرف ما قلناه، وإما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد فی الصحيح.

عقل سلیم قلب سادج است از عقاید فاسده که باقی باشد بر فطرت اصلیه، پس او یا صاحب تجلی آلهی باشد، یعنی خداوند کشف و عیان بود در این نشأت عنصریه و صورت طبعیه؛ یا مؤمن به رسل باشد و تسلیم امر خویش به ایشان نموده، و منقاد او امر ایشان گشته.

۱۰ پس اگر صاحب تجلی باشد او به شهود خویش عارف است حقیقت آنچه را گفتیم که امر منقسم به مؤثر و مؤثر فیه [می شود]. و مؤثر در جمیع حضرات کونیه والهیة الله تعالی است، و مؤثر فیه در کلّ حضرات اعیان. و چاره نیست [بازگشت] هر یکی به اصلش.

۱۵ و اگر مؤمن باشد به رسل و اولیاء، به آنچه گفتیم هر آینه ایمان می آورد؛ زیرا که در صحیح آمده است که: «ولا يزال عبدی یتقرّب الیّ بالنوافل حتّی احبّه» الحدیث.

ولا بد من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق في هذه الصورة لأنه مؤمن بها.

۲۰ چاره نیست از اینکه حکم کند و هم بحقیقت آنچه ادراک می کند و مشاهده می نماید از صورت مرثیه در نوم یا در یقظت بر عاقل که ایمان به رسل داشته باشد، و طالب بود تحقیق آنچه را [۲۷۷-پ] حق بدو نموده است از صورت مثالیّه؛ چه این عاقل مؤمن است به اینکه صورت مرثیه، صورت حق است.

۲۵ وأما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره الفكري أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا، والوهم في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه.

(۱۹) پا: «سمع و بصر... کرد» نبود.

اما عاقلی که او را ایمان به رسل و شرایع نیست و او صاحب عقل مشوب به وهم است،^{۲۰} پس حکم می کند بر بطلان آنچه وهم بدان حکم می کند از اثبات صور بر باری تعالی. و این حکم او ناشی است از وهمی که مشوب به غفلت است، از آنکه عقل چون منور شود به نور کشف یا ایمان، ادراک امر بدان نهج که هست می کند، و چون ایمان به شرایع نداشته باشد خلاص نمی شود از حکم وهم.

۵

پس تخیل می کند که آنچه تجلی در رؤیا عطا کرده است از صور مستحیل است بر موجب نظر فکریش؛ لاجرم ابطال می کند حکم و هم را به توهم فاسدش، و این معنی را در نمی یابد، زیرا که عالم نیست بنفس خود و احکامش.

و من ذلک قوله تعالی «ادعونی أستجب لکم». قال تعالی «وإذا سألك عبادی عنی فإنی قریب أجیب دعوة الداعی إذا دعانى» إذ لا یكون مجیباً إلا إذا كان من بدعوه غیره.

۱۰

یعنی: از همان قبیل است که گفتیم که امر منقسم است به مؤثر و مؤثر فیه، قوله سبحانه که می فرماید: «ادعونی أستجب لکم»^{۲۱}. و می گوید: «أجیب دعوة الداع»^{۲۲} از برای آنکه اینجا نیز انقسام امر بر مؤثر و مؤثر فیه متحقق [است]؛ چه داعی قابل متأثر است و مجیب فاعل مؤثر. و چنانکه فاعل، فاعل نمی باشد مگر به قابل، مجیب نیز مجیب نمی باشد مگر به حصول داعی. پس «کان» تامه باشد.

۱۵

و إن كان عین الداعی عین المجیب. فلاخلاف فی اختلاف الصور، فهما صورتان بلاشک.

یعنی: شک نیست که اجابت و استجابت نمی باشد مگر میان عینین متغایرین، بحسب حقیقت یا در صورت. و اگر عین داعی بعینها عین مجیب باشد در حقیقت، پس از اختلاف صور چاره نیست تا یکی داعی باشد و دیگری مجیب. پس داعی و مدعو دو صورت باشد بلاشک.

۲۰

پس وحدت این دو در حقیقت مستند باشد به واحد احد، و کثرت ایشان از روی صورت مستند به اسماء اعیان، که واقع در حضرت [۲۷۸-ر] امکان [است].
وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد: فمعلوم أن زيدا حقيقة واحدة شخصية، وأن

۲۵

(۲۰) قا: «است» نبود.

(۲۱) س ۴۰ ی ۶۰.

(۲۲) س ۲ ی ۱۸۶.

یده لیست صورة رجله ولا رأسه ولا عینه ولا حاجبه. فهو الكثير الواحد الكثير بالصور،
الواحد بالعین.

یعنی: این صور که در مظاهر الهیه و کونیه است، همه چون صور اعضاء است
بر حقیقت حسیه ظاهره در شخصی زید؛ چه حقیقت حسیه واحده است و صور حاصله
بر روی متعدده^{۲۳}.

پس معلوم است که زید حقیقت شخصی واحده است و صورت زید او نه
صورت رجل اوست و نه صورت رأس و عین و حاجبش. پس او کثیر واحد است: کثیر
به صور، و واحد به عین.

جزیکی نیست نقد این عالم باز دان و به عالمش مفروش

و کالإنسان: واحد بالعین بلا شک. ولا شک أن عمرًا ماهوزید ولا خالد ولا جعفر،
وأن أشخاص هذه العین الواحدة لا تناهی وجوداً. فهو وإن کان واحداً بالعین، فهو
کثیر بالصور والأشخاص.

یعنی: صوری که ظاهر می شود حق در وی، کثیره است با وجود واحدیت
عینش، چون تکثر صور افراد انسان، با وجود آنکه عین انسان واحد است بی هیچ
شک.

و شک نیست که عمرو از روی صورت و صفت نه زید است و نه خالد و نه
جعفر، و حالانکه اشخاص عین واحده متناهی نیست. پس انسان اگر چه واحد است
بحقیقت و عین ثابته انسانی، اما کثیر است به صور و اشخاص.

وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عینه يتجلی يوم القيامة فی صورة فيعرف،
ثم يتحول فی صورة فينکر، ثم يتحول عنها فی صورة فيعرف، وهو المتجلی
- ليس غيره - فی کل صورة.

و به علم قطعی دانسته [ای] اگر مؤمن باشی که حق بعینه تجلی می کند روز
قیامت در صورتی، پس شناخته می شود و متحول می شود به صورتی دیگر، پس انکار
کرده می آید و باز به صورت دیگر متحول می شود و شناخته می گردد، چنانکه در حدیث
صحیح آمده است. و بی هیچ شک و ریب عالم الشّهاده والغیب است متجلی در این
صور و جمال نماینده در صورت معروفه مقبوله، و در صورت منکره مجهوله غیر او نیست.

[۲۷۸- پ]

(۲۳) پا: «همه چون ... متعدده» نبود.

و معلوم آن هذه الصورة ماهی تلك الصورة الأخری: فكأن العين الواحدة قامت مقام المرأة، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقر به. وإذا اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره، كما يرى في المرأة صورته و صورة غيره. فالمرأة عين واحدة والصور كثيرة في عين الرائي، وليس في المرأة صورة منها جملة واحدة.

و معلوم است که این صورت آن صورت نیست. پس گویا که عین واحده که آن ذات احدیت است قائم مرآت است که ظاهر می شود در وی صور مختلفه به اختلاف صور ناظرین.

پس هرگاه که ناظر نظر کند در آینه، و صورتی را که به نسبت با حق اعتقاد کرده است، بیند بشناسد و به حق اقرار کند.

و اگر اتفاق چنان افتد که در وی صورت معتقد غیر خویش بیند، انکار کند، چنانکه در آینه صورت خویش می بیند. پس مرآت عین واحده است و صور در عین رایی بسیار، و حالانکه در مرآت هیچ صورتی از آن صور نیست.

مع كون المرأة لها أثر في الصور بوجه ومالها أثر بوجه: فالأثر الذي لها كونها ترد الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض؛ فلها أثر في المقادير، وذلك راجع إليها.

با آنکه آینه را اثر است در صور به وجهی، و به وجه دیگر آینه را در صور هیچ اثری نیست، اثری که آینه راست، آنست که صورت را بحسب اختلاف تشکلات و اوضاع خویش متغیر می نماید از صغر و کبر و طول و عرض. و این اثر که در مقادیر است راجع است به آینه.

وإنما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرآئ.

و این تغییرات از مرآت حاصل نمی شود مگر بحسب اختلاف مقادیر مرآئی. و این تصریح است به وجه تشبیه، و تقریرش آنست که مرآت با وجود آنکه خالی است از صوری که ظاهر می شود در وی، او را اثرهاست در این صور ظاهره، چنانکه بتقدیم رسید. پس هریکی از رایی و مرآت مؤثر است از وجهی و متأثر است از وجهی دیگر.

و همچنین حق را — سبحانه و تعالی — اثر است در صورة ظاهره در مرآت ذاتش. و این بواسطه تجلیات عینیه و شئون ذاتیه اوست. و صور عالم را نیز اثر است، و آن بواسطه تفاوت اعیان و اختلاف استعدادات

ایشان است که موجب است اختلاف عقاید را.
پس چاره نیست عارف را از اینکه الحاق کند امر آلهی را به حضرتش، و اثر
کونی را به کون. [۲۷۹-ر]

فانظر فی المثال مرآة واحدة من هذه المرايا، لا تنظر الجماعة، وهو نظرک من حیث
کونه ذاتاً: فهو غنی عن العالمین؛ ومن حیث الأسماء الالهية فذلک الوقت [یکون]
کالمرايا.

یعنی: نظر کن در مثال مرآت واحده که آن مرآت ذات احدیت است، و نظر
مکن جماعتی را از مرایای اسمائیه. و این نظر که فرمودیم شهود و ملاحظه تست حق
را از حیثیت ذات، نه از روی اسماء و صفات. پس بدین ملاحظه او غنی است از
عالمین. و اگر نظر تو از حیثیت اسماء و صفات باشد بمنزله مرائی متکثره می گردد.
و خلاصه تحقیق آنکه چون نظر کنی بسوی حقیقت واحده مرآتیه، نه بسوی
مرایای متعدده که آن اشخاص مرایا است به نظر کامل خویش حقیقت مرآتیه را مثال
ذات غنیه الهیه در یابی.
و اگر نظر در مرایای متعدده کنی امثله مرایای اسماء متکثره ملاحظه کرده
باشی.

پس عقیده ناظر در ذات من حیث هی هی و از حیثیت اسماء و صفات چون
هیولی باشد مرجمیع عقاید را، به خلاف اصحاب عقاید جزئی که ایشان اقرار می کنند
آنچه را می شناسند، و انکار می کنند آنچه را نمی دانند.

فأی اسم الهی نظرت فیه نفسک أو من نظر، فإنما یظهر فی الناظر حقیقة ذلک
الاسم.

یعنی: هر اسمی آلهی که نفس تو در وی نظر کند یا به نفس^{۲۴} ناظر دیگر،
ظاهر نمی شود ناظر را مگر حقیقت آن اسم.
فهکذا هو الأمر إن فهمت.

یعنی: شأن آلهی در تجلیات و ظهوراتش همچوشأنی است که در مرآت بیان
آن بتقدیم رسید، اگر به ذوق دریافته باشی آنچه را اشارت بدان لاحق شد که ذات
غیر مدرکه است و هیچ صورت در وی من حیث هی هی نیست، و حالانکه او مظهره
است جمیع صور عالم را.

(۲۴) پا: کند به نفس.

فلا تجزع ولا تخف فإن الله يحب الشجاعة ولو على قتل حیه.

یعنی: مترس و جزع مکن هنگام احتجاب از شهود نفس خویش، و خائف مباش در حالت اقدام و طلب شهود حقیقت خود از فناء بیت:

نیست شو تا هستیت از پی رسد تا توهستی، هست در تو کی رسد
تا نگریدی محو در ذل فنا کی رسد اثباتت از عز بقا

۵

ترسنده مباش که حق تعالی شجاعت را دوست می دارد، و اعلی مراتب شجاعت افنای نفس و ذات خویش است تا جمیع صفات و افعالش در عین ذات و صفات و افعال حق [۲۷۹-پ] [بقا یابد]، از برای آنکه این چنین شجاعت مستلزم عین بقای جاودانی است و مستوجب تحقیق به وجود محض حقانی.

ولست الحیه سوی نفسک. والحیه حیه لنفسها بالصورة والحقیقة. والشیء لا یقتل عن نفسه. وإن أفسدت الصورة فی الحس فإن الحد یضبطها والخیال لا یزلبها.

۱۰

یعنی: ذات حیه زنده است بنفس خویش، و ذات او باقیه است به صورت نوعیه و حقیقت کلیه اش. و چیزی فانی نمی شود از نفس خویش،^{۲۵} و اگر فساد نیز بر وی طاری شود و طریق فساد بر صورت حسیه اوست نه بر حقیقت و صورت نوعیه اش. و شیخ — قدس الله سره — در حکمت ایناسیه از آن جهت کلام را به بیان بقا و کشف معاد نقل کرد که الیاس — علیه السلام — که ادریس است به آسمان برآمد، و او باقی بود با آنکه صورت شخصیه اش فانی شد و باز عود کرد به صورت الیاسیه.

۱۵

پس شیخ تنبیه کرد آنها را که از عود محجوب اند، و جاهل اند به بقای سرمدی به حال ادریس — علیه السلام —، از آنکه حد — یعنی حقیقت محدود یا صورت عقلیه مثبت — در الواح کتب سماویه ضبط می کند و نگاه می دارد از تفرق حقیقت آنچه را افساد کرده می شود صورتش. و خیال^{۲۶} — که حافظ مثال [است] — نگاه می دارد او را از فنا و زوال.

۲۰

گرچه از ما گم شد از حق گم نشد بی دو چشم غیب کس مردم نشد
وإذا كان الأمر علی هذا فهذا هو الأمان علی الذوات والعزة والمنعة؛ فإنک لا تقدر علی فساد الحدود. وأی عزة أعظم من هذه العزة؟

۲۵

وقتی که شأن آلهی بر این طریق باشد که فانی نشود چیزی و منعدم نگردد

(۲۵) پا: «(به صورت ... خویش)» نبود.

(۲۶) پا: «(وخیال)» نبود.

ذاتی اصلاً بحسب حقیقت؛ لاجرم این امان است از حق — سبحانه و تعالی — بر ذوات، و عزّ به نسبت با هر که قهر نمی کند به افناء و اعدام، و منعه و حرسه بر ایشان می گمارد که از طریق هلاک و فساد محافظت می کنند که آن منعه و حرسه حقایق و صور ایشان است در عوالم غیر حسیّه.

- ۵ پس اگر تو انسانی را قتل کنی قادر بر افنای حقیقت او نیستی، بلکه قدرت بر افنای صورت حسیّه او داری. و این حقیقت باقی است با صوری که او راست در جمیع عوالم. و اگر اراده کند حضرت خالق سبحانه عطا دهد او را صورتی دیگر که بدان موجود شود بار دیگر.

فتخیل بالوهم أن قتلت، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة وموجودة فی الحد.

- ۱۰ پس توهم می کنی [۲۸۰-ر] که تو کشتی، و حالانکه قاتل در حقیقت الله تعالی است، و مقتول باقی است در عالم عقلی، و صورتش موجود در عالم مثالی، و مشاهده کرده می شود به عقل منور و به وهم که مدرک معانی جزئیّه است که صورت عقلیه او موجود است در حقیقت، و فساد طاری نشده است مگر بر صورت حسیّه او.

- والدلیل علی ذلك «ومارمیت إذ رمیت ولكن الله رمی»: والعین ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمی فی الحسن، وهي التي نفی الله الرمی عنها
۱۵ أولاً ثم أثبتة لها وسطاً، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامی فی صورة محمدية. ولا بد من الايمان بهذا.

- یعنی: دلیل بر آنکه قاتل حق تعالی است نه تو، قول اوست سبحانه و تعالی که: «ومارمیت إذ رمیت ولكن الله رمی». ۲۸ یعنی تو نینداختی وقتی که تو انداختی، ولكن حق — سبحانه و تعالی — انداخت. و دیده ادراک نمی کند مگر صورت محمدیه که رمی او را ثابت است در حسن.

- و صورت محمدیه است که حق تعالی نفی رمی کرد از او اولاً، و در وسط اثبات رمی کرد او را؛ بعد از آن بطریق استدراک فرمود که الله است رامی در صورت محمدیه، و چاره نیست از ایمان بدین. آری؛ بیت:

- ۲۵ نبی را که او محض نور خداست بشر بیند آن کو بشر مبتلاست
و زبان وقت در کشف این حال در مخاطبه رسول ذوالجلال می گوید؛ بیت:

(۲۷) قا: «می کنی» نبود.

(۲۸) س ۸ ی ۱۷.

تا سوی لاهوت برون آیی از ناسوت دون از الوهیت چو برجانت تجلی آمده
 «مارمیت اذ رمیت لکن الله رمی»^{۲۹} خلعتی بر قدتوبس چست وز ییا آمده

فانظر الى هذا المؤثر حتى أنزل الحق في صورة محمدية. وأخبر الحق نفسه عباده
 بذلك، فما قال أحد مناعنه ذلك بل هو قال عن نفسه وخبره صدق والايمان به
 واجب، سواء أدرکت علم ما قال أولم تدركه: فإما عالم وإما مسلم مؤمن.

پس نظر کن این مؤثر را که اسم را چگونه نزول می کند از برای اظهار فعل
 خویش در مظاهر، تا غایتی که حق را فرو می آرد در صورت محمدیه. و از این معنی
 حق — سبحانه و تعالی — خود اخبار کرد بندگان خویش را؛ هیچ احدی از ما متصدی
 بدین اخبار نشده، بلکه اوست که از نفس خود این خبر می دهد، و خبر او صدق است،
 و ایمان [۲۸۰-پ] بدان واجب، خواه تو به عقل خود بر آنچه گفت و نفس خود
 «رامی» ساخت در صورت محمدیه، احاطه توانی کرد و خواه نی. پس تو یا عالمی یا
 مسلم مؤمن به ایمان تقلیدی.

پس اگر عالمی در مخاطبه حق و مناجات جناب مطلق در باب ملاطفات او
 با حبیبش از سر ذوق بگویی:

آن ملاحت داده ای او را که از یک دیدنش یوسفان شش جهت را چون زلیخا کرده ای
 گاه رمی اوزقول «مارمیت اذ رمیت»^{۳۰} بر رموز مخفی توحید ایما کرده ای

ومما يدلک علی ضعف النظر العقلي من حيث فکره، کون العقل بحکم علی العلة
 أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له: هذا حکم العقل لاختفاء به، وما فی علم
 التجلي إلا هذا، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له.

یعنی: اگر احاطه نتوانی کرد به عقل خویش، سر آنچه را شنیدی، پس بدانکه
 عقل مشوب به وهم، از راه نظر فکری ضعیف است در ادراک اشیاء علی ما هی
 علیه.

و دلیل بر ضعفش آنکه حکم می کند بر علت به اینکه معلول، معلول خویش
 نمی تواند بود، و تجلی آلهی اعطاء می کند عارف مکاشف را که علت معلول می تواند
 بود مر معلول خود را.

و این چنان است که معلول در حال ثبوتش در عدم طلب می کند که او را

(۲۹) س ۸ ی ۱۷.

(۳۰) س ۸ ی ۱۷.

موجود گرداند و معلول خویش سازد، چنانکه عین علت طلب می کند وجود معلول را. و طلب از طرفین رابطه است در میان علت و معلول.

و دیگر علیّت علت کمالی است از کمالاتش، و تمام نمی شود مگر به معلول؛ لاجرم معلولیت معلول سبب علیّت علت است، چنانکه معلولیت معلول حاصل نمی شود مگر به علیّت علت؛ چه ایشان هر دو متضایفین اند، و حکم متضایفین اینست که بتقدیم ۵ رسید، چنانکه خواجگی خواجه بی غلامی غلام متصور نیست. و لهذا مولانا می فرماید:

غلامم خواجه را آزاد کردم منم کاستاد را اوستاد کردم
من آن موجه که دعوی من آنست که من پولاد را پولاد کردم

پس علت از آن حیثیت که علت است، معلول است مر معلول خود را.

۱۰ و دیگر مکاشف بطریق کشف در می یابد که ذات علت و معلول شیء واحد است ظاهر در مرتبتین مختلفین. و معلولیت و علیّت از قبیل متضایفین اند که هر یک از این دو علت دیگری است. پس حکم کرده می شود [۲۸۱-ر] بر علت از روی اشیاء اش از معلول که معلول است مر معلول خود را. و این سخن حق است اگر امتیاز میان علت و معلول جز به مقتضای تضائف نباشد.

۱۵ والذی حکم به العقل صحیح مع التحریر فی النظر.
و آنچه حکم می کند عقل بدان، صحیح است با تحریر نظر. یعنی چون مکاشف وجود را محرر سازد در آنچه حکم کند به عقل، آن حکم را صحیح می یابد، زیرا که ذات علت و وجودش در حالی که مجرد باشد از علیّت سابق باشد بر وجود معلول و ذاتش، به سبق ذاتی نه زمانی.

۲۰ پس اگر وجود معلول و ذاتش علت علیّت باشد، هر آینه این سبق ذاتی باطل شود، و هم دؤر لازم آید از برای توقف وجود هر یکی در خارج بر وجود دیگری. این وقتی است که وجود هر یک را مجرد از علیّت و معلولیت اخذ کنیم.
اما هر گاه که این هر دو را بصفقتین اخذ کنیم، چاره نیست از توقف هر یکی بر دیگری.

۲۵ و غایبه فی ذلک أن یقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري، إن العين بعد ثبت أنها واحدة في هذا الكثير، فمن حيث هي علة في صورة من هذه الصور لمعلول قًا، فلا تكون معلولة لمعلولها، في حال كونها علة، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور، فتكون معلولة لمعلولها، فيصير معلولها علة لها. هذا غایبه إذا

- ۵ کان قد رأى الأمر على ما هو عليه، ولم يقف مع نظره الفكرى. و غایت دانش عقل آنست که چون مشاهده کند امری را، برخلاف مقتضای نظر عقلی، بل بر نهجی بیند که امر بر آنست، چنانکه اعطاء می کند تجلی مر مکاشف را از برای توجیه مشاهده خویش گوید که: عین بعد از آنکه ثابت شد وحدت او، یعنی بعد از تسلیم آنکه ذات ظاهره در این صور کثیره واحده است، پس این علت است در صورتی از صور، معلولی را از معلولات. و از آن روی که علت است معلول معلول خویش نیست بلکه از حیثیت دیگر است، و آن حیثیت اعتبار ظهور اوست در صورت معلول نیز.
- ۱۰ پس منتقل می شود حکم علیّت بسوی صورت معلولیت بطریق انتقال، یعنی به ظهور این عین در صورت معلولیت، پس معلول او علت شده باشد او را. اینست غایت آنچه عقل بر آن قادر است نزد مشاهده امر بر آنچه هست.
- ۱۵ و این ضعیف است از آنکه ذات را انتقال نیست از صورت علت به صورت معلول، تا علیّت با او منتقل شود، بلکه ذات [۲۸۱-پ] در حال ظهورش به علیّت ظاهره است در وی به معلولیت آنچه را معلول اوست به اینکه در حالت واحده متصفه است به ضدین و جامعه مرفیضین را که «اذ لا يشغلها شأن عن شأن».
- پس همان ذات در حالتی که باطنه است ظاهره است و در حالتی که ظاهره است باطنه. آری؛
- ۲۰ ذاتش به صفت، صفت به فعلش مستور وین هر سه به اعتبار دیگر یک نور این نیست عجب که ظاهر و باطن اوست این طرفه که باطن است در عین ظهور و اعتبار جهات و مغایرت در میان علت و معلول از خصایص عقل است، و اینجا جز وجود محض و تجلیات او نیست، پس در این مشهد نه عاقل است و نه معقول، و نه جهاتی که عقل فرض او کند. لاجرم؛
- عقل را معزول کردیم و هوی را حد زدیم
- ۲۵ کین جلالت لایق این عقل و این اخلاق نیست در نوشتیم دفتر هستی و اوراق خرد
- زانکه علم عشق اندر دفتر و اوراق نیست
- و از برای این معنی شیخ — قدس سره — نظر عقلی را به سمت ضعف موسوم داشت.
- بیت:

عقل تو چون در سرمویی بسوخت هر دو لب را باید از ترشش بدوخت
وإذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة، فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا
المضيق؟

یعنی: وقتی که امر آلهی و شأن او در تجلی بدین مثابه در علت که معلول را
علت می سازد، پس ظن تو در غیر این مضیق چیست از مواضع دیگر که عقل را در
۵ وی مجال واسع است و امور شتی بر وی جایز.

فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما جاءوا به في الخبر عن
الجناب الالهي، فأثبتوا ما أثبتته العقل وزادوا ما لا يستقل العقل بإدراكه، وما يحيله
العقل رأساً وبقربه في التجلي الالهي.

یعنی: عاقل تر از رسل نیست — صلوات الله عليهم — که مشاهده امر می کنند
بر آنچه هست به تجلی آلهی، و می آرند آنچه می آرند از معانی غیبیه در صورت خبر
مروی از ایشان از جناب الهی. پس اثبات می کنند آنچه عقل اثبات آن می کند، و
زیاده می کنند آنچه را عقل به ادراک آن مستقل نیست، و مستحلیل نیز نمی شمارد
عقلاً نسبت آن را به حق، به سبب مشاهده آن بواسطه تجلی.

و انبياء را از آن ۳۱ جهت أُعْقِلَ خَلَايِقَ وَأَكْمَلَ اِيشَانِ داشت که ایشان منوراند
به انوار الهیه و مشاهده حقایق می کنند بر آنچه هست. [۲۸۲-ر]

فإذا خلا بعد التجلي بنفسه حار فيما رآه: فإن كان عبد رب رد العقل إليه، وإن
كان عبد نظر رد الحق الى حكمه.

یعنی: اگر متجلی له نزد حق باشد، رد عقل خویش بسوی حق کند؛ و اگر
نزد عقل باشد، رد حق بسوی حکم عقل کند و تنزیل بدین مقام نماید، چنانکه امروز
از علمای ظاهر بین مشاهده می افتد که چون آیتی از آیات یا خبری از اخبار بشنوند که
بالاتر باشد از طور عقل، تأویل نمایند و تنزیل کنند بدانچه عقل ایشان بدان حاکم
است.

وهذا لا يكون إلا ما دام في هذه النشأة الدنيوية محجوباً عن نشأته الأخروية
في الدنيا. فإن العارفين يظهرون هنا كأنهم في الصورة الدنيا لما يجري عليهم من
أحكامها، والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الأخروية، لا بد من ذلك.
فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك.

یعنی: این رد بسوی عقل وقتی واقع می شود که متجلی^۱ له در این نشأت دنیاویه محجوب باشد از نشأت اخراویه. پس اگر مرتفع شود از او حجاب، و اطلاع یابد بر آنچه در نشأت اخراویه است بلا ارتباب بل به اطلاع شهودی و در دنیا به حالی باشد که عقل را منازعت نماند در آنچه از تجلی ادراک می کند، محتاج نگردد به رد بسوی مقامش، و از ورطات حیرت باز رهد؛ زیرا که عارفان که به تجلیات آلهیه مکاشف به حقایق اند، ظاهراند در دنیا به صورت، و جاری است بر ایشان احکامی که به موطن دنیا تعلق دارد، و حالانکه حضرت آلهی قلوب ایشان را بسوی نشأت اخراویه تحویل کرده است.

پس به صورت در دنیاوند و به باطن در آخرت، و به تن فرشی اند و به جان^{۲۲} عرشی؛ لاجرم می گویند:

زان شاه که او را هوس طبل و علم نیست دیوانه شدم بر سر دیوانه قلم نیست
از دور ببینی تو مرا شخص رونده زان شخص نپرهیز که او غیر عدم نیست
پیش آ و عدم شو که عدم معدن جان است لیکن نه چنین جان که بجزغصه و غم نیست
و به حکم «أولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری» ایشان را بغیر حق، یا
طایفه [ای] که حق تعالی کشف غطا از بصر بصیرت ایشان کرده باشد و حجاب از
پیش نظر ایشان برداشته، نمی شناسند، بلکه غیرت عشق اقتضای آن می کند که این
چنین محبوبان را از چشم خودشان هم پنهان می دارد، چنانکه حضرت مولوی
می فرماید: [۲۸۲-پ].

اندر میان جمع چو جان است آن یکی
یک جان نخوانمش که جهان است آن یکی

سوگند می خورم به جمال و کمال او

کز چشم خویش هم پنهان است آن یکی

جمله شکوفه اند و گر هست میوه، اوست

جمله قراضه اند و چو کانست آن یکی

قفلی است بر دهان من از رشک عاشقان

تا من نگویم اینک فلانست آن یکی

گر صد هزار خلق ترا ره زند که نیست
اندر گمان مباش که آنست آن یکی

و از حال خویش نیز خبر می دهد:

آه چه بی رنگ و بی نشان که منم کی ببینم مرا چنانکه منم
گفتی اسرار در میان آور کو میان اندرین میان که منم
بحر من غرقه گشت هم در خویش بوالعجب بحر بی کران که منم

فما من عارف بالله من حيث التجلى الالهى إلا وهو على النشأة الآخرة: قد حشرفى
دنياه ونشر فى قبره؛ فهو يرى مالا ترون، ويشهد مالا تشهدون، عناية من الله ببعض
عباده فى ذلك.

یعنی: هیچ عارف بالله نیست که بحسب تجلی الهی بر نشأت آخرت نباشد،
و عارفان را بحسب سیر در ملکوت و جبروت و مثال مطلق و مقید مراتب و مقامات
است، و ادنای ایشان صاحب عرفان علمی است و هریک را حشر و نشر بقدر مشاهده
و بحسب مقام ایشان است در موطنی خاص از این موطن.

پس ایشان مشاهده می کنند که از خویش مرده اند و رخت هستی به حق
سپرده و از قبور ابدان خود منشور گشته و با ممتثلان ۳۳ امر «موتوا قبل أن تموتوا» محشور
گشته، و حجاب از نظر مرفوع شده و میزان و صراط موضوع شده و حضرت حق و حاکم
عدل و پادشاه مطلق به فضل و قضاء اجرای حکم کرده.

پس ایشان می بینند و مشاهده می کنند آنچه از ادراک آن محجوبان و
منغمسان در هیأت جسمانی و صفات ظلمانی عاجزاند. و این بواسطه عنایت الهی
است در حق بعضی بندگان که آنچه دیگران را موجب است برایشان معجل است.
گرد آند تا تدارک باقی عمر کنند و آنچه واسطه حصول درجات عالیه است هم در
دنیا که مزرعه آخرت است بدست آرند، و پای بر بساط قرب نهند و علم سرافرازی هر
دو جهان بر سر عالمیان برافرازند، و دیگران را نیز بطریق تنبیه گویند:

گدای درگه او باش و پادشاهی کن مکن مخالفت او و هر چه خواهی کن
فمن أراد العثور على هذه الحكمة الیاسية الادريسية الذى أنشأه الله نشأتين،
فكان نبياً قبل نوح ثم رفع ونزل رسولاً بعد ذلك، فجمع الله له بين المنزلتين فليزل
عن حكم عقله إلى شهوته، ويكون حيواناً مطلقاً حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما-

-عدا الثقلین؛ فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحیوانيته. [۲۸۳-ر]

یعنی: هر که خواهد که مطلع شود بر حکمت الیاس که ادریس نبی بود پیش از نوح — علیهما السلام — پس حضرت الهی او را به آسمان برآورد بعد از آن برسالت فرود آمد تا جامع باشد میان نبوت و رسالت که «منزلتین» عبارت از آن است. پس واجب بر آن طالب اطلاع آنست که از حکم عقل خویش، که آسمان است، فرود آید به محل نفس و شهوت که به نسبت به او ارض است تا مناسبتی با ادریس — علیه السلام — در تنزل یافته باشد.

و باید در مرتبه حیوانیت متمکن شود بر وجهی که عقل او به تصرف در اشیاء مزاحم او نشود، بلکه منقاد باشد واردات رحمانی [را] در مقام حیوانی، تا مشاهده

روحانیت الیاس و ملاحظه مقامی که بدو اختصاص [دارد] تواند کرد، تا اطلاع یابد بر حکمی که اختصاص به الیاس دارد. و منکشف شود آنچه^{۳۴} همه ذوات را سوی الثقلین منکشف می گردد از اطلاع بر احوال موتی از راحت نعیم و محنت جحیم و غیر این. و به هنگام این انکشاف تحقق او به مقامی حیوانی محقق شود.

و می باید که بار دیگر منتقل شود به مقام عقلی، متمکن در مقام تجرد گردد به انقطاع از شهوات جسمانی و لذات طبیعی، چنانکه شهوت از الیاس ساقط شد تا ادراک او از قبیل عین الیقین باشد، و آنچه را مشاهده می کند و معاینه می بیند، به ذوق در یابد چنانکه در قول شیخ که می گوید: «فاذا تحقق بما ذکرناه انتقل الی ان یکون عقلاً مجرداً» اشارت بدین خواهد آمد.

وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف، فیری من بعدب فی قبره ومن نعم، وبری المیت حياً والصامت متكلاً والقاعد ماشياً. والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ يتحقق بحیوانيته. وكان لنا تلمیذ قد حصل له هذا الكشف غیر أنه لم يحفظ علیه الخرس فلم يتحقق بحیوانيته. ولما أقامنی الله فی هذا المقام تحققت بحیوانیتی تحقّقاً كلياً، فکنت أرى وأريد النطق بما أشاهده فلا أستطيع؛ فکنت لا أفرق بينی وبين الخرس الذين لا يتكلمون.

علامت متحقق بدین مقام دو علامت است: یکی این کشف مذکور؛ لاجرم مشاهده کند آن را که در قبر معذب است و به معاینه بیند آن را که منعم است و میت را حی بیند به حیات [۲۸۳-پ] برزخیه، و صامت را متکلم به کلمات روحانیه

(۳۴) قا: منکشف آنچه.

ملکوتیه، وقاعد را ماشی مشاهده کند به حرکات معنویه و مثالیه، و علامت [دیگر] خرس^{۳۵} چنانکه اگر خواهد که سخن گوید از آنچه می بیند، نتواند.

پس بعد از این متحقق گردد به مقام حیوانیت؛ چه حیوان قادر نیست بر تکلم در حس به آنچه می بیند، اگر چه متکلم است در عالم مثال به روح و معنایش.

- ۵ و شیخ می گوید: مارا شاگردی بود که او را این کشف حاصل شد، اما خرس بر وی طاری نشد. پس تمام متحقق نگشت، و حضرت آلهی به فیض فضل نامتناهی مرا مقیم این مقام گردانید، تحقق کلی به حیوانیت دست داد چنانکه می دیدم و می خواستم که بگویم، و نمی توانستم، و در میان خود و حیواناتی که سخنگوی نیستند، هیچ تفرقه نمی کردم.

- ۱۰ فإذا تحقق بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرداً في غير مادة طبيعية، فيشهد أموراً هي أصول لما يظهر في صور الطبيعة فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في صور الطبيعة علماً ذوقياً.

پس چون متحقق شود به مقام حیوانیت، و منکشف گردد بر وی اسرار عالم طبیعت، و مشاهده کند احوال برزخیه را چنانچه هست، و داند حقیقت آنچه را [که] به شرع^{۳۶} ثابت شده است؛ بار دیگر منتقل شود به مقام عقل مجرد، بعد از مشاهده امر بر آنچه هست در برزخ؛ از برای آنکه چون عقل مجرد گردد، مشارکت تواند کرد عقول مجرّده و ارواح مطهره را، و مطلع شود بر عالم جبروت و آنچه در وی است از انوار قاهره و اسرار باهره؛ لاجرم در این حال مشاهده کند امور کلیّه و حقایق مجرّده را که آن اصول موجودات عالم طبیعیه است.

- ۲۰ پس به ذوق در یابد که کلیّه به تنزل چگونگی جزئیّه محسوسه می گردد، و متصور می شود به صور طبیعیه عنصریه، بی آنکه تنزل کند روح مجرّده اش بسوی صور انسانیّه و مقام حیوانیه، و به رجوع روحش به مقام اصلی بواسطه عهد ازلّی می شناسد کیفیت تنزلات ذات الهیه را از مقام احدیت و واحدیت بسوی مراتب کونیه، بواسطه ظهورش در جمیع مراتب عوالم سفلیه و علویه و شریف و خسیس و عظیم و حقیرش؛ لاجرم مشاهده می کند حق را در جمیع مراتب وجودشهودی حالی. پس فایز می گردد به سعادت عظمی و مرتبه کبری. رزقنا الله و ایاکم السعادة و جعلنا من کمل و ظهر بالعبادة. [۲۸۴-۲۸۵]

(۳۵) پا، قا: خرس دیکم؟

(۳۶) قا: آنچه را شرع.

فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتى خيراً كثيراً.
یعنی: اگر در یابد بطریق کشف و ذوق که طبیعت است که مسمی است به
نفس رحمانی، و در حقیقت مغایر اونیست؛ و موفق گردد به اتیاء خیر کثیر.
وإن اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله:
فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك ذوقاً «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم».

٥

پس اگر اقتصار کرده شود با قیام خرس بر آنچه ذکر کردیم از شهود اموری که
اصول است آنچه را ظاهر می شود در صورت طبیعی، این قدر از معرفت مکاشف را
کافی است؛ زیرا که حاکم است بر عقل و نظر فکری او؛ لاجرم ملحق می شود به
عارفین، و به ذوق در می یابد حقیقت قول حق تعالی را که می گوید: «فلم تقتلوهم
ولكن الله قتلهم»^{۳۷}. یعنی: شما نکشتید بلکه الله تعالی قتل کرد، از آنکه مشاهده
می کند ظهور حق را در جمیع مراتب وجود، و کیفیت صدور افعال را از او در مظاهر
کونیة. پس نفی می کند ظهور حق را در جمیع فعل^{۳۸} [که] از ایشان [صادر می شود]، و
اضافت می کند به حق تعالی، چنانکه حق — سبحانه و تعالی — فرمود: «و ما رمیت إذ
رمیت ولكن الله رمى»^{۳۹}.

۱۰

وما قتلهم إلا الحديد والضارب، والذي خلف هذه الصور. فبا لمجموع وقع القتل
والرمي.

۱۵

یعنی: قتل ایشان نکرد مگر آهن و ضارب، و آنکه در خلف ستر این صورت
است، پس بمجموع واقع شد قتل و رمی.
فیشاهد الأمور بأصولها وصورها.

عطف است به «يعرف»^{۴۰} عند ذلك ذوقاً». یعنی: به ذوق در می یابد و
مشاهده می کند امور را به اصولش که آن حقایق مجردة کونیة است، و به صورش که
آن صور طبیعی و عنصریه و مثالی و خیالی.

۲۰

فيكون تاماً. فإن شهد النفس كان مع التمام كاملاً: فلا يرى إلا الله عين ما يرى.
فیری الرائی عين المرئی. وهذا القدر كاف، والله الموفق الهادي.
لاجرم بدین مشاهده موصوف شود به صفت تمام. و اگر با حقایق مجردة
مشاهدة نفس رحمانی نیز کند بعد از تمام، به کمال معروف گردد. پس در عین هر چه

۲۵

(۳۹) س ۸ ی ۱۷.

(۴۰) قا: تعریف.

(۳۷) س ۸ ی ۱۷.

(۳۸) قا: فعل + را.

مشاهده می کند جز حق را نبیند. پس رائی را عین مرئی بیند، و گوید:

همه با ماست چه ۴۱ با ما که خود مائیم سرتاسر

مثل گشته است در عالم که: جوینده است یا بنده

چه جای ما که ما مردیم زیر پای عشق او

۵ غلط گفتم کجا میرد کسی کوشد بدوزنده

عجایب غیر و لاغیری که معشوق است یا عاشق

وصال بوالعجب دارد زدوده یا زداینده

و این قدر [۲۸۴-پ] در عرفان کافی است، و هدایت و توفیق حق بدرقه طریق

خداشناسی را وافی است.

۱۰ جز نور پخش کردن خود از قمر چه آید

جز لطف و جز حلاوت خود از شکر چه آید

جز برگ و جز شکوفه از شاخ تر چه آید

جز رنگهای دلکش از گلستان چه یابی

جز نقدهای روشن از کان زر چه آید

جز طالع مبارک از مشتری چه خیزد

وز آب زندگانی اندر جگر چه آید

آن آفتاب تابان مر لعل را چه بخشد

بالله یکی نظر کن کاندن نظر چه آید

از دیدن جمالی کو حسن آفریند

۱۵ زین سان که ما شدستیم از مادگر چه آید

مائیم و شور و مستی، مستی و بت پرستی

بی خویش و بی خبر شو، خود از خبر چه آید

مستی و مست تر شو، بی زیر و بی زبر شو

[۲۳]

فص حکمة احسانیه فی کلمه لقمانیه

احسان آنچه از خیر می باید کردن است به مال و قال و فعل و حال، کما قال صلی الله علیه وسلم: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا ذُبِحَ فَاَحْسِنُوا الذَّبْحَةَ فَإِذَا قُتِلْتُمْ فَاَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ» الحديث.

و احسان در شرع آنست که رسول — علیه السّلام — می فرماید: «الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه».

۱۰

و در باطن شرع و حقیقتش شهود حق است سبحانه در جمیع مراتب وجودیه؛ چه در قول او — علیه السّلام — که می فرماید «کأنک تراه»، اهل حجاب را تعلیم است و خطاب. لاجرم احسان را مراتب ثلاث است:

مرتبه اولی لغوی است، و آن نیکویی کردن با هر چیزی است تا غایتی که باید کرد کار نیکویی بجای آری، و او را در آن فعل معذور داری، و نظر رحمت و شفقت در همه موجودات بگماری.

۱۵

و مرتبه دوم عبادت است بحضور تام، که گوئیا عابد مشاهده حق — سبحانه و تعالی — می کند.

و مرتبه سیوم شهود رب است عزوجل با هر چیز، کما قال تعالی: «ومن یسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسک بالعروة الوثقی»^۲. یعنی هر که به خدای روی آورد و محسن باشد یعنی مشاهد حق بود عزوجل در حالت تسلیم همگی وجود خویش به حق، استمساک به عروة الوثقی کرده باشد، و سرمایه سعادت کبری بدست آورده بود.

۲۰

و اختصاص حکمت احسانیه به کلمه لقمانیه از آن جهت [۲۸۵-ر] است که لقمان صاحب [این] حکمت است به شهادت قول حق — سبحانه و تعالی — که:

۲۵

(۱) قا: کانه.

(۲) س ۳۱ ی ۲۲.

«ولقد آتينا لقمان الحكمة * و من يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً»^۳. پس به شهادت آلهی او صاحب خیر کثیر باشد. و خیر عین احسان است.

و احسان و حکمت نیز از یک وادی اند؛ چه احسان قیام نمودن است به آنچه کردنی است،^۴ و حکمت وضع هر شیء در موضعش [است] و باز حکمت مستلزم

احسان است به نسبت با همه. پس شیخ - قدس الله سره - احسان را مقارن کلمه ۵ لقمان ساخت.

إذ شاء الإله يرید رزقاً * له فالكون أجمعه غذاء

یعنی: وقتی که مشیت حق متعلق شود به ارادت غذا از برای خویش، همه کون او را غذا است.

و پیشتر گذشت که حق - سبحانه و تعالی - از روی اسماء صفات ظاهر ۱۰ نمی شود در شهادت، مگر به اعیان اکوان؛ اگر چه از حیثیت ذات و از روی قطع نظر از ظهور و بطون و اسماء و صفات غنی است از همه عالم.

پس اعیان غذای حق است از روی فنا و اختفایش در وی، تا ظاهر گردد به وحدت حقیقیه، چون فنای غذا و انعدام و اختفایش در مغذی، اگر چه به اعتبار ۱۵ دیگر او - سبحانه و تعالی - غذای اعیان است و إليه أشار بقوله:

وإن شاء الإله يرید رزقاً * لنا فهو الغذاء كما نشاء

می شاید که «نشاء» به نون متکلم باشد، و می شاید که به یای غایب بود. تقدیر آنکه اگر خدای خواهد که از برای ما اراده رزق کند، او غذا است ما را، چنانکه ما می خواهیم یا چنانکه او می خواهد.

و این بدان معنی است که غذا آنست که مختفی می شود در عین مغذی، و ۲۰ ظاهر می گردد بر صورتش تا مقوم او باشد، و هویت الهیه است که مختفی است در اعیان خلایق و ظاهر به صور ایشان و مقوم مرهمه را. پس او غذا است اعیان را.

و نسبت اغتذاء و رزق بسوی حق سبحانه با آنکه صفت او «یطعم ولا یطعم» است و نسبت غذا بودن او ما را بعینه چون نسبت بعضی صفات کونیه است بسوی او - عز شأنه - کما فی قوله تعالی: «من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً» * مرضت ولم ۲۵

(۳) س ۳۱ ی ۱۲ و س ۲ ی ۲۶۹.

(۴) قا: «است» نبود.

(۵) س ۲ ی ۲۴۵.

تعدنی»، و امثال این از آنچه در شرع آمده است.
و این نسبت نیز از باطن شرع است، از آنکه نبی — صلی الله علیه و سلم — این کتاب را به شیخ داده است و به اخراج او بسوی خلق امر کرده. پس هیچ احدی را از مؤمنین نمی باید [۲۸۵-پ] که در حق اولیاء بدگمان باشد و به رد و انکار کاملاً در امثال این اشیاء مبادرت نماید. و چون مشیت و ارادت در معنایی مجتمع اند و در معنایی متفرق؛ شیخ فرمود:

مشیتة إرادته فقولوا * بها قد شاءها فهي المشاء

یعنی: مشیت او عین ارادت اوست از روی احدیت. پس قایل شوند به مشیت، و حالانکه حق تعالی ارادت را که مشیت است خواسته است. پس ارادت عین مشیت است.

یرید زیادة و یرید نقصاً * ولیس مشاءه إلا المشاء

هر دو به فتح میم است از آنکه مصدری است.
یعنی: مشیتش غیر مشیتش نیست، و معنیش آنست که مشیت بعینها ارادت ذاتیه است از حیثیت احدیت، از آنکه هر دو در عین ذات بودن شیء واحد است. و اما به اعتبار امتیاز ایشان از ذات و نسبت ایشان به ذات بحسب الهیت چون باقی صفات اند.

پس این هر دو متغایران اند که مجتمع می شوند و متفرق می گردند، پس شیخ — قدس الله سره — در این بیت^۶ مشیت ارادیه تنبیه کرد بدین که هر دو در عین احدیت واحداند، و در بیت دیگر که می گوید: «یرید زیادة و یرید نقصاً» الی آخره، تنبیه می کند بر فرق میان هر دو.

پس حاصل بیت ثانی آنکه: متعلقات ارادت زیاده می شود و نقصان می پذیرد بخلاف متعلقات مشیت که ازلاً و ابداً بر حال خود است، از برای آنکه مشیت متعلق است به کلیات نه به جزئیات، و کلیات موصوف به زیاده و نقصان نیست. و هر که تتبع مواضع استعمالات ارادت کند در او، داند که ارادت متعلق به ایجاد معدوم است نه به اعدام موجود، به خلاف مشیت که متعلق می شود به ایجاد و هم به اعدام.

فهذا الفرق بينهما فحقق * ومن وجه فعینها سواء

اینست فرق در میان این دو، بتحقیق در یاب. و از وجه دیگر هر دو برابراند،

(۶) قأ: بیت + که.

چنانکه مشروح بتقدیم رسید.

قال تعالى «ولقد آتينا لقمان الحكمة: ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً». فللقمان بالنص ذوالخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك. والحكمة قد تكون متلفظاً بها و مسكوتاً عنها.

حضرت الهی می فرماید که: لقمان را حکمت دادیم و هر که [۲۸۶-ر] ۵ مشرف گردد به ایتاء حکمت، سعادت خیر کثیر در یابد. پس لقمان به حکم نصّ فرقان صاحب خیر کثیر است به گواهی حق — سبحانه و تعالی —.

و بعضی از حکمت متلفظ بها است، و بعضی مسکوت عنها؛ از برای آنکه گاهی محل اقتضای اظهار می کند چون احکام شرعی، و گاهی اقتضای ستر می کند ۱۰ چون اسرار آلهیه که حق — سبحانه و تعالی — آن را از اغیار مستور داشته.

مثل قول لقمان لابنه «يا بني إنها إن تلك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله». فهذه حكمة منطوق بها، وهي أن جعل الله هو الآتي بها، وقرر ذلك الله في كتابه، ولم يردّ هذا القول على قائله.

یعنی: حکمت منطوق بها مثل قول حق — سبحانه و تعالی — است که بوجه ۱۵ حکایت از لقمان می فرماید که: «لقمان پسرش را گفت که اگر حبه [ای] از دانه خردل در میان صخره باشد یا در سماوات و یا در ارض، حق — سبحانه و تعالی — آن را بیارد». پس لقمان، حق — سبحانه و تعالی — را آورنده این حبه داشت.

و این حکمت منطوق بها است، و این را حق تعالی در کلام خویش مقرر ۲۰ داشت و این قول را رد نکرد بر قایلش.

وأما الحكمة المسكوت عنها وعلمت بقرينة الحال، فكونه سكت عن الموتى إليه بتلك الحبة، فما ذكره، وما قول لابنه يأت بها الله إليك ولا إلى غيرك. فأرسل الا تيان عاماً وجعل الموتى به في السموات إن كان أوفى الأرض تنبهاً لينظر الناظر في قوله «وهو الله في السموات وفي الأرض».

و اما حکمت مسکوت عنها، و معلوم شدن این حکمت به قرینه حال ۲۵ ساکت بودن لقمان است از ذکر موتی الیه. یعنی آنکه این حبه بسوی او آرند. پس پسر خود را نگفت که حق — سبحانه و تعالی — این حبه بسوی تومی آرد^۷ یا بسوی غیر تو، و

(۷) پا: تو آرد.

ارسال اتیان کرد، و مؤتی الیه را عام آورد و تعیین و تخصیص نکرد به «إلیک» یا «إلی غیرک»، چنانکه آرنده را تعبیر کرد که الله است، و باقی را تقييد کرد که حبه است، و مؤتی به را فرمود که اگر در سماوات باشد یا در ارض، از برای تنبيه تا ناظر نظر کند در قول حق که «وهو الله في السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ»^۸، و از او منتقل شود ذهنش به احاطه حق همه موجودات را.

۵

فنبه لقمان بما تكلم وبما سكت عنه أن الحق عين كل معلوم. [۲۸۶-ب]

پس تنبيه کرد لقمان به آنچه گفت و به آنچه ساکت شد که حق عين كل معلوم است، خواه اين معلوم موجود باشد در عين و خواه نی.

يعني: به آنچه تكلم کرد؛ تنبيه نمود به آنکه حق سبحانه عين كل موجود خارجی است. و به آنچه ساکت شد، تنبيه کرد بدانکه عين هر معلوم علمی است و باقی در غيب و عين موجود به وجود عینی.

۱۰

أما أول از برای آنکه حق را گفت: آرنده است آنچه را در سماوات و ارض است، و اوست الله در سماوات و ارض، كما قال: «وهو الذي في السماء آله وفي الأرض آله»^۹. يعني: هویت اوست ظاهره به الوهیت و ربوبیت در هر چه در جهت علویه است که مسمی است به سماوات، و در جهت سفلیه است که مسمی است به ارض. پس حق است عين آنچه در علو است و در سفلی.

۱۵

أما دوم از برای آنکه هویت الهیه است که آن را تعیین و تقيد نیست، و هر چه غير اوست خواه موجود عینی باشد و خواه علمی، متعین است.

پس عدم تعیین مسکوت عنه اشارت است به هویت الهیه، که غير متعین است بنفسها، و متعین می شود به صور معلومات علمیه. و جامع قسمین قول اوست سبحانه که «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»^{۱۰}.

۲۰

پس تشبيه کرد — شيخ رضي الله عنه — كلام را که به لفظ منطوق است به کلمات الهیه که موجود است در خارج، و مسکوت عنه را به حقایق غیبیه که ایشان را وجود نیست در خارج.

لأن المعلوم أعم من الشيء فهو أنكر النكرات.

۲۵

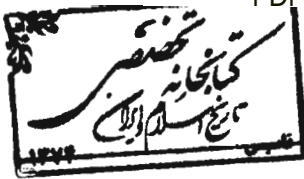
این کلام دليل سابق^{۱۱} که «نبه بالمنطوق» الی آخره نیست، بلکه دليل «فهو

(۱۰) س ۵۷ ی ۳.

(۸) س ۶ ی ۳.

(۱۱) قا: سابق + است.

(۹) س ۴۳ ی ۸۴.



أنكر النكرات» است مقدم بر وی.

یعنی: وقتی که حق — سبحانه و تعالی — عین کل معلوم باشد خواه موجود در عین باشد و خواه نی، و معلوم اعم از شیء، وانکر از کل نكرات؛ لاجرم نتیجه می دهد که حق — سبحانه و تعالی — انکر نكرات باشد، و لهذا حقیقت او را غیر او نمی داند، ۵
کما قال اکْمَلُ الخلائق: «ما عرفناک حق معرفتک». و خواجه می فرماید — قدس الله سره —:

ای گشته مبادی همه در ذات توطی خود جمله تویی و نیست بیرون زتو شیء
چون سرور کائنات «لأحصى» گفت پس جز تو کسی ترا کجا داند و کی

آنچه بتقدیم [۲۸۷-ر] رسید به اعتباری است، اما به اعتبار دیگر اعراف ۱۰
معارف است و معلوم را از آن جهت اعم از شیء داشت که بعضی گفته اند: معدوم شیء نیست، و شیء موجود را گویند. و معلوم اعم است از آنکه علم حق محیط است به هر چه به وجود آمده است و نیامده، خواه ممکن باشد و خواه ممتنع، اما بر قول آنکه معدوم را شیء می گوید، هر دو متساوی است.

ثم تمم الحکمة واستوفاهما لتكون النشأة كاملة فيها فقال «إن الله لطيف» فمن لطفه ۱۵
ولطافته أنه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح فيقال هذا سماء وأرض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام. والعين واحدة من كل شيء وفيه.

بعد از آن حکمت را تمام استیفاء کرد تا این نشأت لقمان کامله باشد در حکمت و معرفت حق — عز وجل —، پس گفت: «إن الله لطيف»^{۱۲}، پس از غایت لطافت و کمال لطفش عین اشیاء متباینه شد که مسمی اند به اسماء مختلفه و محدوده ۲۰
به حدود خاصه، تا غایتی که گفته نمی شود در این شیء که مسمی است به اسم معین، مگر همان اسم که ارباب اصطلاح بر آن اتفاق کرده اند، که اگر بدان اسم معین ذکر نکنند امتیاز حاصل نشود، لاجرم می گویند: این سماء است و ارض و صخره و شجر و حیوان و ملک و رزق و طعام. و حال آنکه عین از هر چیزی واحده است از اشیاء موجوده، مسمی به اسماء مختلفه، و این عین واحده است در هر چیز. بیت: ۲۵
یک عین متفق که جز او ذره ای نبود چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده

(۱۲) س ۲۲ ی ۶۳. قرآن کریم: ان الله لطيف خبير.

كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متمائل بالجوهر: فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا العين واحدة. ثم قالت ويختلف بالأعراض، وهو قولنا ويختلف ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل. وهذا عين هذا من حيث جوهره.

چنانکه اشاعره می گویند که: عالم همه متمائل است بحسب جوهر، پس او جوهر واحد است.

و این قول اشاعره که کلّ عالم را جوهر واحده می گویند، بعینه قول ماست که می گوئیم: عالم عین واحده است.

بعد از آن اشاعره گفت که: عالم اگر چه جوهر واحده است اما مختلف می شود به اعراض.

و این نیز بعینه قول ماست که می گوئیم: عالم عین [۲۸۷-پ] واحده است ظاهره به صور مختلفه و متکثره به اعراض متباینه و امزجۀ متفاوته. لاجرم می گوئیم: این عین آنست از حیثیت جوهر و حقیقت واحده، و این غیر آنست از حیثیت صورت و عرض.

ولهذا يؤخذ عين الجوهر في كل حد صورة ومزاج. یعنی: از برای این اتحاد که در جوهریت است، اخذ کرده می شود عین جوهر در تعریف هریکی از موجودات. پس مراد به صورت و مزاج ذوالصورة والمزاج باشد نه عرضی که از مزاج و صورت مفهوم می شود.

فنقول نحن إنه ليس سوى الحق؛ ويظن المتكلم أن مسمى الجوهر وإن كان حقاً، ماهوعين الحق الذي يطلقه أهل الكشف والتجلي.

پس ما می گوئیم آن عین واحده جز حق نیست، و متکلم گمان می برد که آنچه مسمی است به جوهر، اگر چه حق است یعنی امر ثابت است، اما عین حقی که اهل کشف و تجلی بر آن اطلاع دارند، نیست. یعنی الله تعالی که خالق کلّ شیء و رازق کلّ حیّ اوست، این مسمی به جوهر عین او نیست. فهذا حكمة كونه لطيفاً.

یعنی: این سر یان در اشیاء و عین او بودن حکمت لطیف بودن اوست. ثم نعت فقال «خبيراً» أى عالماً عن اختبار وهو قوله «ولنبلوكم حتى نعلم» وهذا

هو علم الأذواق. فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً. ولا
نقدر على إنكار ما نص الحق عليه في حق نفسه: ففرّق تعالى ما بين علم الذوق
والعلم المطلق.

بعد از آن وصف کرد و گفت: «خبیر»، یعنی عالم از آزمایش، و این علم
اختیاری است که دلالت می کند بر آن حق — سبحانه و تعالی — که می گوید شما را
بیازماییم تا دانیم، و این است علمی که حاصل می شود به اذواق و وجدان مرهویت
آلهیة را در مظاهر کمل و اصحاب اذواق.

پس حق — سبحانه و تعالی — با آنکه همه چیز را چنانکه هست می داند،
نفس خود را مستفید علم داشت، و توقادر نیستی بر انکار آنچه حق — سبحانه و
تعالی — تنصیب بر آن کرد در حق نفس خویش.

پس فرق انداخت در میان علم ذوقی و علم مطلق. پس لفظ «حتی» از
حضرت اسم خبیر است که متمیز است به قید ذوق از حضرت اسم علیم. [۲۸۸-ر]

فعلم الذوق مقید بالقوی. وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله «كنت
سمعه» وهو قوة من قوى العبد، «وبصره» وهو قوة من قوى العبد، «ولسانه» وهو
عضو من أعضاء العبد، «ورجله ویده». فما اقتصر في التعريف على القوى
فحسب حتى ذكر الأعضاء: وليس العبد بغير لهذه الأعضاء والقوى. فعين مستی
العبد هو الحق، لا عين العبد هو السيد.

پس علم ذوق مقید است به قوی، از آنکه ذائق این علم را نمی چشد و
در نمی یابد مگر به قوای روحانیه یا جسمانیة. و حضرت حق اخبار کرد از نفس خود
که: من عین قوای بنده ام در این قول که: «كنت سمعه»، و سمع قوتی است از قوای
او، و گفت لسان بنده می شوم و ید و رجل او، و هر یک از این عضوایی از اعضای
بنده.

پس حق اقتصار نکرد بر قوی، بلکه اعضاء را نیز ذکر کرد، و بنده غیر این
اعضاء و قوی نی. لاجرم ۱۳؛ «بنده باری نیستی، پس چستی»؟

پس عین مستی به عبد، حق است نه آنکه عین عبد سید باشد، یعنی عین
واحدہ که عبودیت بر او طاری شده است و مستی به عبد گشته، آن حق است در
حالت تجرد از عبودیت، و اما عین عبد با صفت عبودیت، عین سید نیست که موصوف

باشد به سیادت.

فإن النسب متميزة لذاتها؛ وليس المنسوب إليه متميزاً، فإنه ليس ثمّ سوى عينه في جميع النسب. فهو عين واحدة ذات نسب وإضافات وصفات. یعنی: مراتب و صفات متمایزه اند لذواتها، و ذاتی که مراتب و صفات او راست، واحده است که در وی اصلاً تکثر نیست.

یکی است ولی نه آن یکی کش دانی یکی که نباشد آن یکی را ثانی خود را ز قیود خود اگر برهانی دانیش نه از ادله برهانی

فمن تمام حکمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الالهيين «لطيفاً خبيراً»، سَمَى بهما الله تعالى. فلو جَعَلَ ذلك في الكون — وهو الوجود — فقال «كان» لكان أتمّ في الحكمة وأبلغ. فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال: لم يزد عليه شيئاً.

یعنی: لقمان دو اسم از اسماء الهی آورد، و در این قول که «إن الله لطيف خبير»^{۱۴} تسمیه کرد حق — سبحانه و تعالی — بدین دو اسم.

پس اگر کلمه وجودیه آوردی، [۲۸۸-پ] و گفتی: «و كان الله لطيفاً خبيراً»^{۱۵}، اتم بودی در حکمت، و ابلغ بودی در دلالت؛ زیرا که کلمه وجودیه که «كان» است، دلالت می کند بر آنکه حق — سبحانه و تعالی — موصوف است بدین دو صفات در ازل. و این دو از مقتضیات ذات اوست، لیکن چون مذکور در کلام لقمان بر این مساو بود، حق تعالی بی زیاده چیزی حکایت کرد.

وإن كان قوله إن الله لطيف خبير من قول الله لما علم الله من لقمان أنه لو نطق متمماً لتمم بهذا.

یعنی: اگر «إن الله لطيف خبير»^{۱۶} قول حق باشد نه [قول] لقمان، این نیز راجع به لقمان خواهد بود، از آنکه حق — سبحانه و تعالی — می دانست که اگر لقمان اتمام حکمت کردی، هر آینه اتمامش بدین قول بودی.

و أما قوله «إن تك مثقال حبة من خردل» لمن هي له غذاء، وليس إلا الذرة المذكورة في قوله «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره».

(۱۴) س ۲۲ ی ۶۳.

(۱۵) س ۳۳ ی ۳۴. قرآن کریم: إن الله كان لطيفاً خبيراً.

(۱۶) س ۲۲ ی ۶۳.

فهى أصغر متغذّ والحبة من الخردل أصغر غذاء.

اما حکمت در قول او که می گوید که «اگر مثقال ذره ای از خردل باشد» آنست که در این قول متصدی است به بیان اصغر متغذی و اصغر غذاء از برای آنکه در معرض مبالغه است در این باب که حبه خردل را از غذا حق — سبحانه و تعالی — فایت نمی گرداند از هر که این حبه غذای اوست و فرمود که «ولیس الا الذرة». یعنی ۵ متغذی بغیر ذره ای نیست که مذکور است در قول حق — سبحانه و تعالی — که «فمن يعمل مثقال ذرة خیراً یره»^{۱۷} الآیه، و آن^{۱۸} نملة صغیره است. پس او اصغر متغذی است و حبه خردل اصغر غذا.

ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله تعالى «إن الله يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها». ثم لما علم أنه ثم ما هو أصغر من البعوضة قال «فما فوقها» یعنی ۱۰ فى الصغر. وهذا قول الله — والتى فى «الزلزلة» قول الله أيضاً. فاعلم ذلك فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة و ثم ما هو أصغر منها، فإنه جاء بذلك على المبالغة والله اعلم.

یعنی: اگر اینجا اصغر از ذره متعدی بودی، و اصغر از حبه خردل غذا یافت شدى، هر آینه حضرت حق — سبحانه و تعالی — آن را به بزرآوردی، چنانکه در «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة»^{۱۹} چون دانست که اصغر از «بعوضة» است «فما فوقها» گفت. یعنی فوق البعوضة در صغر.^{۲۰} و این قول حق — سبحانه و تعالی — است.

و آنچه در «زلزله» است، آن نیز قول حق است. و چون اقتصار بر ذره کرد، ما دانستیم [۲۸۹-ر] که در متغذی اصغر از ذره نیست و الا حق متعرض آن شدى؛ چه ۲۰ این کلام مذکور از برای مبالغه است. و اگر اصغر از ذره بودی، ذکر او داخل بودی^{۲۱} در معنی مقصود.

وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة: ولهذا أوصاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك.

و اما تصغير اسم پسرش، تصغير رحمت بود؛ و لهذا او را وصیت کرد به آنچه ۲۵ اگر عمل نماید؛ سعادت کونین در یابد.

(۲۰) پا: «چون دانست... در صغر» نبود.

(۱۷) س ۹۹ ی ۷.

(۲۱) قا: و اگر او داخل بودی.

(۱۸) پا: والا.

(۱۹) س ۲ ی ۲۶.

وأما حكمة وصيته في نهيه إياه ألا «تشرک بالله فإن الشرک لظلم عظیم».

و اما حکمت وصیت او پسرش را به نهی از شرک بالله، که شرک ظلم عظیم است، تنبیه است پسرش را، و آن را نیز که به سماع این کلام مشرف شود بر این معنی که شرک^{۲۲} منتفی است در نفس امر، از آنکه عین واحدیت و احدیت است که ظاهر است در هر یکی از صور.

۵

پس احدی الصورتین را شریکِ اخری^{۲۳} ساختن، اشتراکِ شیء است با نفس خویش، و این ظلم عظیم است. و چون ذکر کرد که شرک ظلم عظیم است و چاره نیست از آن ذات که ظلم بروی واقع شود، فرمود:

والمظلوم المقام حيث نعتة بالانقسام.

۱۰

و مظلوم آن محل است که مشرک ظالم او را وصف کرد به انقسام و اثنینیت.

وهو عين واحدة، فإنه لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل. وسبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه، ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة، وهولا يعرف أن ذلك الاختلاف في عين واحدة، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام.

۱۵

و حال اینکه آن محل قابلِ مرصور و اضافات را عین واحده است که در وی نه تکثر است و نه انقسام. پس مشرک با او شریک نمی سازد مگر عین او را. و این غایت جهل است از آنکه مشرک چون شریک سازد با حق آله دیگر را، چاره نیست که آن شریک موجود باشد. و هر چه او را وجود است متحقق به وجودی است که آن حق است.

۲۰

پس شریک نکرده باشد با او مگر عین را. و این عین جهل است در باب دریافتن حقیقت و شناختن اله، و سبب [۲۸۹-پ] این اشتراک آنست که شخصی را که معرفت امر بر آنچه هست نیست، و نمی داند که صور مختلفه جز بر عین واحده طاری نمی گردد صورتی را که مشارک دیگری می سازد در این مقام.

۲۵

پس هر صورت را جزوی از این مقام تعیین می کند، یعنی عینِ واحده را که حاملِ صورِ وجودیه است منقسم می پندارد به اجزاء که هر صورت را جزوی از آن

(۲۲) قا: شریک.

حاصل باشد.

و معلوم فی الشریک أن الأمر الذی یخصه مما وقعت فیهِ المشاركة لیس عین الآخر الذی شارکه، إذ هو للآخر. فإذن ما ثم شریک علی الحقيقة، فإن کل واحد علی حظّه مما قبل فیهِ إن بینهما مشاركة [فیهِ].

- ۵ و معلوم است در قول به شریک که قسمی که احد الشریکین بر آن اختصاص دارد از آنچه شرکت در وی واقع است عین قسم آخر نیست که شریک دیگر مخصوص است بدان.

پس بر این تقدیر علی الحقيقة هیچ شریک نباشد از آنکه امری که مشارکت در او مفروض است هر یک از آن به قسمی مخصوص اند.

- ۱۰ و سبب ذلک الشركة المشاعة، وإن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما یزیل الإشاعة.

و سبب این قول، أعنی قول به وجود شریک اشتراک است در عین واحده غیر منقسمه، و اگر نیز مشاعه باشد، یعنی اگر عین واحده مشاعه مشترکه نیز باشد بین الشریکین، اشاعت، أعنی شرکت زایل می شود وقتی که یکی^{۲۳} مطلق التصرف باشد و دیگری را تصرف منقطع. و شک نیست که حق — سبحانه و تعالی — مطلق^{۱۵} التصرف است در عالم. پس نه اشاعت است و نه شرکت.

«قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن» هذا روح المسألة.

- یعنی: قول حق سبحانه که می فرماید: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن»^{۲۴} الآیه، روح مسأله شرکت و حقیقت اوست از برای آنکه چیزی متحقق نمی شود مگر به روحش که مربی اوست. و شرکتی که مشرکان اثبات می کنند امری است و همی^{۲۰} که در نفس امر نه روح دارد و نه حقیقت.

پس شرکت میان اسم «الله» و «رحمان» امر حقیقی است از برای دلالت هر یک بر ذات؛ و آن مستفاد نمی شود مگر از این آیت.

- پس آیه روح مسأله شرکت باشد. و قول اول، که قول مشرکان است، چون دعوی کاذبه است و حقیقتی ندارد، معفو و مغفور نیست.

و اما قول اهل سعادت چون در اعتبار شرک دلالت بر ذات دعوی است

(۲۳) ق: یک.

(۲۴) س ۱۷ ی ۱۱۰.

صادقه؛ لاجرم ایشان مغفوراند. «وهو الغفور الرحيم»^{۲۵}.

مصلحی تو ای تو سلطانِ سُخُن	گر خطا گفتیم اصلاحش ^{۲۶} تو کن
گر چه جوی خون بود نیلش کنی	کیمیا داری که تبدیلتش کنی
اینچنین اکسیرها اسرار تست	اینچنین مینا گریها کار تست

(۲۵) س ۱۰ ی ۱۰۷.

(۲۶) قا: اصاحتش.

فص حکمة إمامية فی کلمة هارونية

امامت اسمی است از اسماء خلافت، چنانکه حق — سبحانه و تعالی — به خلیل^۱ خویش — صلوات الله علیه — فرمود: «إني جاعل في الأرض خليفة * و إني جاعلك للناس إماماً»^۲؛ أي خليفة عليهم.

و خلافت یا بواسطه است یا بی واسطه؛ و هر دو قسم هارون را — علیه السلام — حاصل است.

اما اول از آن جهت که خلیفه موسی بود — علیهما السلام — در قومش، کما قال: یا «هارون اخلفنی فی قومی»^۳.

و اما ثانی، از آن جهت [که] نبی بود و رسول مبعوث از حق به خلق، همچو برادر خود موسی — علیهما السلام —.

پس نسبت امامت بدوقوی گشت، و امام مطلق بود از جانب حق، و امام مقید از جانب موسی — علیهما السلام —، و لهذا اختصاص یافت حکمت امامت به کلمه او.

اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحمت بقوله تعالى «وهبنا له من رحمتنا» یعنی لموسی «أخاه هارون نبياً». فكانت نبوته من حضرة الرحمت.

بدانکه وجود هارون از حضرت رحموت^۴ بود به دلیل قول حق سبحانه که می فرماید: «و هبنا له من رحمتنا»^۵. یعنی: ما بخشیدیم از حضرت خویش [و] رحمت بالغه خویش هارون را به برادرش موسی — علیه السلام —.

و رحمت از جهت مبالغه به «رحموت» تسمیه کرده شد. چنانکه عالم ملایکه را ملکوت گویند، و [عالم] مجردات را جبروت خوانند.

و حکمت آنکه نبوت او از رحمت کامله شد، آنست که موسی — علیه

السلام — را خشونت در خلق بود و صلابت در دین، و در نطق^۶ فصاحت نداشت؛

(۴) پا: الرحمت.

(۱) قا، پا: در خلیل.

(۵) س ۱۹ ی ۵۳.

(۲) س ۲ ی ۳۰ و س ۲ ی ۱۲۴.

(۶) فا: و نطق.

(۳) س ۷ ی ۱۴۲.

لاجرم هارون را از حضرت الهی طلبید تا در دعوت با او شریک باشد و به حسن اخلاق و فصاحت کلام معاونت کند، تا خلق^۷ در اطاعت رغبت کنند، کما قال: «رب اشرح لی صدری * و احلل عقدة من لسانی * یفقهوا قولی * و اجعل لی وزیراً من اهلی * هارون אחی * اشددوبه ازری * و اشبرکه فی امری * کی نسبک کثیراً * و نذکرک کثیراً»^۸. و حضرت الهی اجابت دعوت او کرد.

۵

فإنه أكبر من موسى ستاً، وكان موسى أكبر منه نبوة. ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة، لذلك قال لأخيه موسى عليهما السلام «يا بن أم»، فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أو فرقى الحكم.

یعنی: [۲۹۰-پ] هارون در سن، اکبر از موسی بود، و موسی در نبوت اکبر از هارون. و چون نبوت هارون از حضرت رحمت بود، در ندای موسی «ای فرزند مادر من» گفت، و ذکر پدر نکرد، از آنکه رحمت مادر او فر است از رحمت پدر در حکم تعطف و شفقت.

۱۰

ولولا تلك الرحمة ما صبرت على مباشرة التربية.

و اگر این رحمت ذاتیه در امّ نبودی، صبر بر مباشرت تربیت نمودی.

ثم قال «لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي ولا تشمت بي الأعداء». فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة. وسبب ذلك عدم الثبوت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه.

۱۵

بعد از آن گفت: «از ریش و سرمگیر و مرا از شماتت اعداء نگاه دار». و این همه نفسی است از انفاس رحمت، و سبب این غضب و اخذ باللحیه عدم تثبت بود در نظر کردن به الواحی که در دست داشت، و در او نگاه ناکرده از دست بینداخت.

۲۰

فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة. فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبها مما هو هارون برى منه. والرحمة بأخيه، فكان لا يأخذ بلحيته بمراى من قومه مع كبره وأنه أسن منه. فكان ذلك من هارون شفقة على موسى لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلا مثل هذا. ثم قال هارون لموسى عليهما السلام «إني خشيت أن تقول فرقت بين بنى إسرائيل» فتجعلنى سبباً فى تفرقهم

۲۵

(۷) قا: خلق + را.

(۸) قا: «کنند» نبود.

(۹) س ۲۰ ی ۲۵ - ۳۳.

فإن عبادة العجل فرقت بينهم، فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري وتقليداً له، و منهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك. فخشى هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، فكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل.

- ۵ پس اگر هارون به تثبیت نظر کردی در الواح، هدی و رحمت دریافتی. و هدی آن بودی که در الواح مطلع شدی بر آنکه آنچه سبب غضب اوست هارون از آن بیزار است، و معلوم گشتی که عمل به عجل و اضلال از سامری بود، و رحمت کردن بر برادرش، و از ریش او در پیش قوم ناگرفتن از الواح موسی را معلوم شدی، و با برادر بزرگتر این جفا و خجالت روانداشتی. و نهی کردن هارون از اخذ لحيه و سایر اذیت از محض شفقت بود بر موسی، از برای آنکه نبوت هارون چون از رحمت آلهی ۱۰ [۲۹۱-ر] بود از هارون جز مثل آن صادر نشود.

بعد از آن هارون موسی را گفت که: من ترسیدم که اگر منع کنم چون بعضی اتباع سامری کرده اند، مخالفت در میان قوم پیدا شود و سبب فتنه گردد، و این تفریق به من منسوب گردد. پس موسی اعلم بود از هارون، و می دانست که اصحاب عجل در حقیقت چه می پرستند.

۱۵

لعلمه بأن الله قد قضى ألا يُعبد إلا إياه: وما حكم الله بشيء إلا وقع. فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه. فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء. فكان موسى يربي هارون تربية علم.

یعنی: از برای آنکه موسی — علیه السلام — می دانست که حکم آلهی اینست که غیر او را عبادت نکنند، کما قال تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» ۱۰. ۲۰ و حضرت الهی به هیچ چیز حکم نمی کند که آن چیز واقع نشود. پس عتاب موسی هارون را از برای قصور هارون بود در معرفت حقیقت امر، از آنکه عارف کامل آنست که حق را در همه چیز بیند، بلکه عین همه بیند و بواسطه کمال مشاهده، از سر ذوق و نشاط بگوید؛ بیت:

- ۲۵ چو از سر بگیرم بود سرور او چو از دل بجویم بود دلبر او
چو من صلح جویم، شفیع او بود چو در جنگ آیم بود خنجر او

چو در مجلس آیم شراب است و نقل
چو در کان روم، او عقیق است و لعل
چو در دشت آیم بود روضه او
چو واصلد^{۱۳} آیم بود صدر او
چو در رزم آیم بود او قتال
چو در بزم آیم بود او نشاط
چو نامه نویسم بر دوستان
چو بیدار گردم بود هوشم او
تو هر صورتی که مصوّر کنی
تو چندانکه برتر نظر می کنی

۵
۱۰

پس موسی، هارون را — علیهما السلام — تربیت می کرد در باب کمالات علمیه.

و بدانکه این کلام اگر چه از روی ولایت و باطن حق باشد اما از حیثیت [۲۹۱-ب] نبوت و ظاهر صحیح نیست، از آنکه انکار عبادت ارباب جزئیة نبی را واجب است، چنانکه واجب است بر وی ارشاد امت بسوی حق مطلق. و لهذا جمیع انبیاء عبادت اصنام را انکار کردند اگر چه از روی مظاهر هویت الهیه اند.

۱۵

و انکار هارون — علیه السلام — عبادت عجل را از روی نبوت نیست مگر بر این حمل کرده شود که^{۱۴} موسی — علیه السلام — به کشف دریافت که هارون از شهود آنچه از حق در آن مظهر خاص ظاهر است، غافل بود. پس اراده تنبیه کرد و این عین تربیت و ارشاد است و انکار موسی بر سامری و عجلش.

۲

و انکار جمیع انبیاء و اولیاء بر عبادت اصنام از سر بصیرت است و چون انکار اهل حجاب نیست، از آنکه این کاملان حق را با همه چیز می بینند، اما انکار می کنند از برای تخلص ایشان از تقید به صورت خاصه و مجلای معین؛ چه در وی انکار باقی مجالی است و این عین ضلال است.

وإن كان أصغر منه في السن. ولذا لما قال له هارون ما قال، رجع إلى السامري فقال له «فما خطبك يا سامري». يعني فيما صنعت من عدولك إلى صورة العجل

۲۵

(۱۳) پا: در صدر.

(۱۴) قا: «که» نبود.

(۱۱) پا: عنبر.

(۱۲) پا: در چرخ.

على الاختصاص، وصنعك هذا الشيخ من حلى القوم.

یعنی: موسی اعلم بود از هارون، و او را از روی علم تربیت می کرد؛ اگر چه به سال از او خردتر بود. و از برای اینکه مربی هارون جواب بطریق صواب گفت، موسی سامری را گفت: چیست شأن تو و مراد تو از اینکه عدول کردی بسوی صورت عجل بطریق اختصاص و ساختی این شیخ را از حلی قوم، و ترک کردی اله مطلق را که رب العالمین است؟

۵

حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم. فإن عيسى يقول لبني إسرائيل «يا بني إسرائيل قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء».

تا اخذ دل ایشان کردی، و دل ایشان را بسوی اموال شان مایل ساختی؟ عیسی - علیه السلام - می گوید: ای بنی اسرائیل! دل هر کس بسوی مالش مایل است. پس مال خود را در آسمان سازید تا دل شما بسوی آسمان مایل باشد. و اموال سماویه علوم و معارف است و اعمال صالحه که کاسبه است تجلیات الهیه و سعادت ابدیه [را].

۱۵

وما سمي المال مالا إلا لكونه بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة. فهو المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه.

و مال را از آن جهت مال گویند که بالذات قلوب میل به عبادت او می کند. پس او مقصود اعظم است و در قلوب شان او بزرگ است از جهت افتقار بسوی او. [۲۹۲-ر]

۲۰

وليس للصور بقاء، فلا بد من ذهاب صورة العجل لولم يستعجل موسي بحرقه. فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليمّ نسفاً. وقال له «انظر إلى إلهك» فسماه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم، لما علم أنه بعض المجالي الالهية.

و صور را بقا نیست اگر موسی - علیه السلام - به سوختن عجل تعجیل نکردی، هر آینه صورتش بر آن قرار نماندی. اما غیرت بروی غلبه کرد تا آن عجل را بسوخت و خاکسترش در دریا انداخت، و گفت: نظر کن در آله خود. و تسمیه به آله کرد تا طریق تنبیه و تعلیم مسلوک داشته باشد که این مظهری است از مظاهر حق و مجلایی از مجالیش.

۲۵

«لأحرقه» فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان،

ولاسيما وأصله ليس من حيوان، فكان أعظم في التسخير لأن غير الحيوان ماله إرادة بل هو يحكم من يتصرف فيه من غير إبانته. وأما الحيوان فهو ذو إرادة وغرض فقد يقع منه فقد يقع منه الإباءة في بعض التصريف: فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريد منه الانسان. وإن لم يكن له هذه القوة أوبصادف غرض الحيوان انقاد مذللاً لما يريد منه، كما ينقاد مثله لأمر فيما رفعه الله به — من أجل المال الذي يرجوه منه — المعبّر عنه في بعض الاحوال بالأجرة.

۵

يعنى: نظر كن آله خود را كه هر آينه بسوازنم او را و خاكسترش در دريا اندازم، از آنكه حيوانيت انسان را تصرف است در حيوانيت حيوان، از براى آنكه حق — سبحانه و تعالى — حيوان را مسخر انسان ساخته است بتخصيص كه اصل عجل از حيوان نبود؛ لاجرم قبول تسخير در وى بيشتر باشد، از آنكه غير حيوان را ارادت نيست تا از حكم و ارادت انسان امتناع و سركشى تواند كرد، بلكه او در حكم آن كس است كه در وى تصرف مى كند بى ابا و امتناع.

۱۰

و اما حيوان را اراده هست و غرضى دارد؛ گاهى از او ابا و واقع مى شود در بعضى تصرفات. پس اگر در حيوان قوت اظهار غرض خود باشد سركشى مى كند و انقياد نمى نمايد، و اگر قوت اظهارش نباشد يا غرض او موافق غرض متصرف باشد انقياد مى كند و رام مى گردد. همچنانكه انسان مثل خود را از مردم انقياد مى نمايد از براى موافقت غرض يا از براى امرى كه حق تعالى آن كس را بدان اختصاص داده است، چون علم و جاه و منصب از براى مالى كه از او اميد حصول و رجاء وصول دارد كه در بعضى احوال اجرتش [۲۹۲-ر] خوانند.

۱۵

فى قوله «ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً». فما يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لامن إنسانيته.

۲۰

يعنى: انقياد انسان مثل خود را و رفع بعضى بر بعضى منصوص است در قول حق — سبحانه و تعالى — كه مى فرمايد: حق تعالى بعضى شما را بر بالاي بعضى درجات روزى كرد تا بعضى، بعضى را مسخر تواند كرد. و معلوم است كه انسان مثل خود را مسخر نمى شود مگر بحسب حيوانيتش. پس مسخر انسانيت است و مسخر حيوانيت.

۲۵

فإن المثليين ضدان، فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بانسانيته ويتسخر له ذلك الآخر — إما خوفاً أو طمعاً — من حيوانيته لامن إنسانيته.

از برای آنکه دو مثل ضد یکدیگراند از این جهت که مجتمع نمی شوند. پس آنکه ارفع است در منزلت، تسخیر می کند به مال یا به جاه از روی انسانیت. و چون انسان مسخر آن دیگر نمی شود مگر از جهت نقصانی که دارد از خوف یا طمع، انجبار نقصان و نقایص انسان را از جهت حیوانیت است که آن [از] جهت بشریت است نه از جهت انسانیت که آن جهت ربوبیت اوست، شیخ - قدس سره - اضافت کرد ۵ تسخیر را به انسانیت و تسخر^{۱۵} را به حیوانیت.

فما تسخر من هو مثله. ألا ترى ما بين البهائم من التحريش لأنها أمثال؟ فالملان ضدان، ولذلك قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات.

پس مسخر نمی شود هیچ احدی آن را که در مرتبه مثل اوست، نمی بینی که مخاصمه و تحریش در میان حیوانات از آن جهت که امثال یکدیگراند^{۱۶} واقع می شود، و از آن جهت که مثلاًن ضدان^{۱۷} اند، و بعضی مسخر بعضی نمی شود، حق تعالی گفت: «(ورفع بعضكم فوق بعض درجات)»^{۱۸}، تا بحصول تفاوت در درجات تسخیر و تسخر بحسب مراتب حاصل گردد.

فما هو معه في درجته. فوقع التسخير من أجل الدرجات. والتسخير على قسمين: تسخيرٌ مراد للمسخّر، اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخّر كتسخير السيد لعبده وإن كان مثله في الإنسانية، وكتسخير السلطان لرعاياه، وإن كانوا أمثالاً له فيسخرهم بالدرجة. والقسم الآخر تسخير بالحال كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم. وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك ملكهم، ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة. ۱۵

پس مسخر در درجه^[۲۹۳-ر] مسخر نیست بلکه مسخر در درجه ادنی است و مرتبه اسفل. پس تسخیر به سبب تفاوت درجات واقع می شود. و تسخیر بر دو قسم است: ۱۹

تسخیری است که مراد مسخر است که قاهر است در تسخیرش، شخص مسخر را، چون تسخیر سید مر عبد خود را، اگر در انسانیت مثل اوست، و چون تسخیر سلطان ۲۵

(۱۸) س ۶ ی ۱۶۵.

(۱۹) قا: «است» نبود.

(۱۵) پا: تسخیر.

(۱۶) قا: «اند» نبود.

(۱۷) پا: ضد.

رعایای خویش را، اگر چه در انسانیت امثال او یند. پس تسخیر کردن ایشان به سبب درجه است.

و قسم دوم تسخیر بالحال است، چون تسخیر رعایا ملک را که قائم است به امر ایشان، و به دفع مضرت و حمایت ایشان قیام می نماید، و به قتل اعادی حفظ اموال و انفس ایشان می کند. و این تسخیر بالحال است که رعایا به مقتضای حال خویش سلطان خود را تسخیر کرده اند، و این تسخیر علی الحقیقه مسمی است به تسخیر مرتبه.

فالمرتبة حکمت علیه بذلک. فمن الملوك من سعی لنفسه، ومنهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة فی تسخیر رعایاه، فعلم قدرهم وحقهم، فأجره الله علی ذلک أجر العلماء بالأمر علی ما هو علیه وأجر مثل هذا يكون علی الله فی کون الله فی شئون عباده.

پس مرتبه رعیت بر سلطان به این امور مذکوره از قیام به امرایشان و حمایت و قتل اعادی و غیر آن [است]، پس بعضی از ملوک سعی از برای نفس خویش می کنند و نمی دانند که مرتبه رعیت ایشان را تسخیر کرده بر این امور داشته است. و بعضی می دانند که رعایا از روی مرتبه [به] تسخیر ملوک سعی کرده اند؛ لاجرم این چنین ملک عارف قدرایشان را داند و حقوق بجای آرد. پس حق سبحانه و تعالی - ایشان را اجر آن علما دهد که عارف بر حقیقت امراند. و اجر مثل این بر باری تعالی باشد؛ از برای آنکه حق است که قائم است به شئون عباد خویش و قضای حوایج ایشان. پس چون احدی بر این قیام نماید نه از برای غرض نفس خویش، هر آینه اجر او واقع شود بر حق - عز شأنه و عم سلطان -.

فالعالم كله مسخر بالحال من لا يمكن أن يطلق علیه أنه مسخر. قال تعالی «کل يوم هو فی شأن».

یعنی: مسخر است بحال آن را که اسم مسخر بر وی اطلاق کردن ممکن نیست، حق سبحانه می گوید که: «هر روز خدای در شأنی [است]». و این جز شئون عباد او نیست.

و از اینجا گمان برده نشود که غیری مسخر اوست، بلکه هر چه اسم غیر بر او اطلاق کرده می شود از حیثیت وجود و حقیقت عین حق است^{۲۰} - چنانکه بارها گذشت - و اگر چه از روی [۲۹۳-پ] تقیّد و تعین مسمی است به غیر؛ پس هم حق مسخر است نفس [خود را] بحسب شئون و تجلیاتش نه غیر او.

(۲۰) قا: «است» نبود.

فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسلط على العجل كما سُلط موسى عليه، حكمته من الله تعالى ظاهرة في الوجود لِيُعْبَدَ في كل صورة. وإن ذهب تلك الصورة بعد ذلك فما ذهب إلا بعد ما تلبست عند عابدها بالألوهية.

۵ یعنی: عدم تأثیر منع هارون در بازداشتن ایشان از عبادت عجل و عدم تسلط او بر ایشان چون تسلط موسی — علیه السّلام — حکمتی بود از حضرت الهی، ظاهره در وجود کونی، تا حق سبحانه عبادت کرده شود در صور اکوان. و اگر چه این صور زایل شود و فانی گردد از آنکه ذهاب و فنای صور نمی باشد مگر بعد از تلبس به الوهیت نزد عابدش.

۱۰ ولهذا ما بقى نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأله واما عبادة تسخير. فلا بد من ذلك لمن عقل.

یعنی: از برای اینکه حق سبحانه خواست که در هر صورتی عبادت کرده شود، هیچ نوعی از انواع باقی نماند مگر که عبادت کرده شد، یا عبادت تأله یا عبادت تسخیر. و از دانش این چاره نیست اهل عقل را.

۱۵ و اما عبادت به الهیت چون عبادت اصنام و غیر این از شمس و قمر و کواکب و عجل.

و اما عبادت به تسخیر، چنانکه عبادت می کنند اهل اموال و اصحاب جاه و ارباب مناصب را.

و از ۲۱ آن جهت فرمود که این را اهل عقل البته می داند که تسخیر و تسخر واقع است میان جمیع مراتب وجود، و ارتباط میان موجودات واقع نمی شود مگر بتسخیر و تسخر، بلکه در میان حق و خلق نیز از این چاره نیست از آنکه افتقار متحقق است و افتقار معطی تسخیر و تسخر. و این معنی بر عالم بالحقائق و عارف بالدقائق روشن است.

۲۵ و ما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه: ولذلك تسمى الحق لنا برفع الدرجات، ولم يقل برفع الدرجة. فكثير الدرجات في عين واحدة. فإنه قضى ألا يعبد إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عُبد فيها. وأعظم مجلى عُبد فيه وأعلاه «الهُوى»

کما قال «أفرأيت من اتخذ إلهه هواه» وهو أعظم معبود، فإنه لا يعبد شيء إلا به، ولا يعبد هو إلا بذاته.

و عبادت کرده نشد هیچ چیزی از عالم، مگر بعد از تلبس [۲۹۴-ر] به رفعت و علوی درجت نزد عابدش. و لهذا حق — سبحانه و تعالی — نفس خود را تسمیه به «رفیع درجات» کرد و «رفیع الدرجة» نخواند.

۵

پس تکثیر کرد درجات را در عین واحده، از برای آنکه قضای الهی بر آن نهج نفاذ یافته است که: عبادت نکنیم مگر او را در ۲۲ درجات کثیره مختلفه که هر درجه اعطاء می کند مجلایی از مجالی الهیه، و حق در وی عبادت کرده می شود. و اعظم مجلایی که حق در او عبادت کرده می آید و اعلا ی آن، هوی است. کما قال تعالی: «أفرأيت من اتخذ إلهه هواه»^{۲۳}.

۱۰

پس هوی اعظم معبود است از برای آنکه هیچ چیز عبادت کرده نمی شود مگر به هوی. و حق در مرتبه الوهیتش معبود نمی گردد مگر به ذاتش، از آنکه او معبود بالذات است همه ما سیوی را.

و اما در مراتب صور کونیه معبود نمی شود مگر بواسطه سلطان هوی بر عابد، و مگر به اخذ محبت آن چیز قلب عابد را؛ چه همه اشیاء ممکن اند، و هیچ کدام را وجوب ذاتی که مستعبد غیر باشد بذاته نیست. و از برای خدا انگیزی هوی در مخاطبه هواپرستان گفته اند:

۱۵

ای هواهای تو خدا انگیز وی خدایان تو خدا آزار

و فیه اقول:

و حق الهوی إن الهوی سبب الهوی ولولا الهوی فی القلب ما غلب الهوی

۲۰

از استشهاد شیخ بدین بیت مستفاد می شود که ضمیر «هو» در «ولا يعبد هو إلا بذاته» راجع به هوی است.

و معنی آنست که اصنام و غیرها از معبودات به هوی عبادت کرده می شود، و هوی هم به ذات خویش، که هوی است، عبادت کرده می آید. و مقصود بیان اعظم و اعلی بودن هوی است از آنچه مردم عبادتش کرده اند.

۲۵

و شیخ — قدس الله سره — در «فتوحات» می گوید: «در بعض مکاشفات

(۲۲) قا: مگر او در.

(۲۳) س ۴۵ ی ۲۳.

خویش هوی را مشاهده کردم ظاهراً به الوهیت و قاعد بر عرشش، و جمیع عبده اش بر حوالی او مجتمع و نزد حضرت او واقف، و هیچ معبودی از صور کونیه اعظم از او ندیدم».

۵ ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله؛ كيف تمم في حق من عبد هواه واتخذة إلهاً فقال «وأضله الله على علم» والضلالة الحيرة: وذلك أنه لما رأى هذا العابد ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص.

یعنی: نمی بینی علم حق را به اشیاء، و مشاهده نمی نمایی غایت کمال دانش او را که در حق عابد هوی چگونه تتمیم [۲۹۴-پ] بدین مقال کرد که «واضله الله على علم»^{۲۴}، وضلالت حیرت است.

۱۰ و این قول و تتمیم مبنی بر آنست که حق - سبحانه و تعالی - چون دید که عابد هوی را پرستش^{۲۵} نمی کند مگر به انقیاد و طاعت هوی، در آنچه امر می کند عبادت شخصی از اشخاص که معبود اوست. و جواب بعد از این خواهد آمد که «واضله الله على علم»^{۲۶} اتی حیره علی علم.

پس مستخرن ساخت عابد هوی را مگر خدا به ظهورش و تجلیش در صور هوانیه و مراتب آن.

۱۵

و این اضلال مبنی است بر علم عظیم که حاصل [است] از حق به اسرار تجلیاتش در این صور و غایاتش. یعنی این اضلال و حیرت نبود مگر از علم عظیم حق به مجالی هوی و اعیان بندگان و طلب استعدادات ایشان مر این مجالی را، تا حق عبادت کرده شود بواسطه هوی در جمیع صور وجودیه و مراتب کونیه، تا در حیرت آرد عارفان را به کثرت تجلیات و تنوع ظهورات، و حیران سازد محجوبین را که چگونه دل در این صور کونیه بسته اند و عبادت او پیش گرفته، با وجود آنکه می دانند که آنچه می پرستند اله موجد ایشان نیست، بلکه مثل ایشان ممکن است از ممکنات. و با این همه در بواطن خویش میل عظیم بسوی معبود خویش می یابند. چنانکه رقبه خویش از رقبه عبودیتش خلاص نمی توانند کرد. پس ضلال و حیرت حاصل می گردد.

۲۵

(۲۴) س ۴۵ ی ۲۳.

(۲۵) پا: پرستش + هوی.

(۲۶) س ۴۵ ی ۲۳.

حتى إن عبادته لله كانت عن هوى أيضاً، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى — وهو الإرادة بمحبة — ما عبد الله ولا آثره على غيره.

یعنی: هوى مسلط کرده است بر نفوس عابدین، حتی آنکه عبادت خدا می کند هم به وساطت هوى می کند، زیرا که اگر به آن جناب مقدس متعلق نشود هوای او از اراده لذات نعیم و نجات از درکات جحیم و فوز به درجات عالیّه و ظفر بر مشاهده انوار متلّلیّه هرگز عبادت حق نیز نکردی، چنانکه عارف ربّانی شیخ شرف الدین داود قیصری که لسانی از السنّة سبحانی است، می فرماید؛ بیت:

عبدنا الهوى ايام جهل وانا	لفى غمرة من سكرنا من شرابه
رعشنا زماننا نعبد الحق للهوى	من الجنة الاعلى وحسن ثوابه
فلما تجلى نوره فى قلوبنا	عبدنا رجاء فى اللقاء وخطابه
فمرجع انواع العبودية الهوى	سوى من يكن عبدا لغر جنابه

*

الا ای پرستیده حق بهر کام
 پرستیدن حق برای بهشت
 گر از بندگی آر ویت لقاست
 عمل بهر مزد از خدا دوری است
 وکذلک کل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى.
 فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه.

و همچنین هر که صورتی را از صور عالم عبادت می کند و آن را آله خویش می شمارد جز به راهنمایی هوى نمی کند. پس چنین عابد در تحت سلطان هوى مقهور است.

ثم رأى المعبودات تتنوع فى العابدین، فكل عابدٍ أمراً ما يكفر من يعبد سواه؛ والذي عنده أدنى تنبه يحارل اتحاد الهوى، بل لأحدية الهوى، فإنه عين واحدة فى كل عابد.

عطف است بر قول او که «ولما رأى هذا العابد». یعنی چون حق — سبحانه و تعالی — دید که این عابد عبادت نمی کند مگر هوای خود را، و بعد از آن دید که معبودات کونیّه و اعتقادیّه متنوعه اند نزد عابدان، تا غایتی که هر عابد امری تکفیر می کند آن را، که غیر اله وی را عبادت کند، و کسی [را] که ادنی تنبه باشد حیران

می شود از اتحاد هوی، بلکه از احدیت او، چون اتحاد مشعر بود به اثنیت، اضراب کرد، و اَحَدِیَّتِ هوی گفت، تا افاده این معنی کند که ظاهر در صور هوی حقیقتِ واحده است که تَکَثُّر در وی نیست، و آن عین احدیت الهیه است، بعد از آن تصریح کرد که آن عین واحده است ظاهره در هر عابد.

- ۵ «فأضله الله» أي حَيَّرَه «على علم» بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أولم يصادف. والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه.

پس حضرت الهی هر عابد را به حیرت آورد بواسطه اطلاع دادن بر این علم که هر عابد عبادت نمی کند مگر هوای خود را، و از او طلب عبادت نمی کند مگر هوایش، خواه هوای او موافق امر مشروع باشد چون نکاح بآربع و استمتاع به جواری، و خواه نی، چون تعلق هوی به آنچه در ملک غیر است.

و عارف مکمل آنست که هر معبود را مجلای حق بیند که حق در این مجلی عبادت کرده می شود. پس معبود مطلقاً حق است خواه در صورت [۲۹۵-پ] جمع باشد و خواه در صورت تفصیل.

- ۱۵ ولذلک سمّوه کلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك. هذا اسم الشخصية فيه.

یعنی: از برای آنکه حق است که ظاهر می شود در این محل، و معبود می گردد همه آن مجلی را به اسم آله خواندند، و اطلاق این اسم بر او کردند؛ با آنکه مسمی است به حجر و شجر یا حیوان یا انسان یا کوكب یا ملك. و این اسم جز به اعتبار تعین این حقیقت کلیه نیست اولاً به تعینات جنسیه، بعد از آن نوعیه، و بعد از آن شخصی.

- والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده، وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص. ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» مع تسميتهم إياهم آلهة.

۲۵ یعنی: الوهیت مرتبه الهیه است که تخیل می کند عابد که این مرتبه معبود خاص اوست، و آن در حقیقت مجلای حق است در بصر این عابد خاص که معتکف است بر این معبود تا مشاهده حق کند به بعض صفات و اسمائش در این مجلای

خاص. و از برای مجلای الهی بودن او گفت: بعضی از آن طایفه که وحدت اله را نشناختند و ندانستند که این معبود مجلای است از مجالی حق به قول آن کس که جاهل بالأمر است قایل شد که: ما عبادت این اصنام نمی کنیم مگر از برای آنکه ما را به اله واحد حقیقی قریب سازند، و با وجود این معبودات خود را تسمیه به اله کردند.

حتى قالوا «أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب». فما أنكروا بل تعجبوا من ذلك، فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهة لها.

یعنی: مجالی^{۲۷} را اله نام نهادند تا غایتی که تعجب کردند و گفتند: اله که مجالی معبودات متعدده است، می خواهد که اله واحد سازد. پس اله را انکار نکردند، بلکه وحدتش را انکار کردند، و از سر تعجب گفتند: این عجب کاری است. و عارف در مخاطبه ایشان گویان؛ بیت:

به جاهلی بنشینی که این عجب کاری است عجب توئی که هوائی چنین عجب نکنی و تعجب ایشان از آن جهت بود که ایشان واقف بودند با مجالی متکثره بحسب صورت و نسبت الوهیت به ایشان می کردند.

فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف ولا يشهد، بشهادتهم أنهم أنبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم «ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى». [۲۹۶-ر]

پس رسول آمد و دعوت کرد ایشان را به اله معروف که مشهود به نظر ایشان نبود.

لعلمهم بأن تلك الصور حجارة. ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله «قل سموهم»: فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة.

و این دعوت از برای آن بود که ایشان می دانستند که این صورت که عبادتش می کنند حجاره است. و از برای حجت بر ایشان قائم شد به این قول که گفت: بگوی ای محمد ایشان را تسمیه این الهه^{۲۸} خویش. هر آینه ایشان تسمیه نخواهند کرد مگر به اسمائی که می دانند که اطلاق آن بر ایشان علی سبیل الحقیقه است از اسماء کونیه، چون حجر و کوکب و غیر این.

وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهورون بصورة الاتكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطبهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سموا مؤمنين.

اما عارفان که حقیقت امر را می دانند، اظهار صورت انکار می کنند بر صورت پرستان، اگر چه وحدت حق را و ظهورش را در مجالی متعدده می دانند، اما علم لدنی که ایشان را حاصل است ایجاب اتباع رسول، که بدو ایمان آورده اند، می کنند؛ لاجرم به حکم وقت متابعت حکم رسول می کنند که به اجرای آن حکم و التزامش متصف اند به ایمان.

۵

فهم عبّاد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها، وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم، وجهله المنكر الذي لا علم له بما تجلي.

یعنی: عارفان عباد الله اند بحسب وقت، و به مقتضای آنچه تجلی اسم دهر در هر حین^{۲۸} در صور انبیاء بر ایشان اعطاء می کند از احکام، به آنکه می دانند که عبده عبادت این مجالی از برای اعیان متکثره مسمی به اسماء کونیه نمی کنند، بلکه عبادت حق در این مجالی از برای غلبه سلطان تجلی است که ادراک می کنند در آن معبودات. «وجهله المنكر الذي لا علم له»، و این معنی را در نمی یابد مؤمنی که انکار عبادت اصنام می کند و علم تجلی حق در صور کونیه ندارد.

۱۵

ویستره العارف المکمل من نبی و رسول و وارث عنهم. عطف است بر «فجهله». [۲۹۶-پ] یعنی: و ستر می کند عارف مکمل که آن نبی باشد یا رسول یا وارث ایشان.

فأمرهم بالانتزاع عن تلك الصور لما انتزع عنها رسول الوقت اتباعاً للرسول طمعاً في محبة الله إياهم بقوله «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»^{۲۹}.

یعنی: امر کرد عارف مکمل اهل حجاب [را] به خویشتن داری و اجتناب از عبادت این صور، از برای اجتناب فرمودن رسول وقت تا اتباع رسول کرده باشند و مستحق محبت حق شوند به حکم «قل إن كنتم تحبون الله»^{۳۰}.

فدعا إلى إلهه يُصمَد إليه ويُعَلَّم من حيث الجملة، ولا يشهد «ولا تدركه الأبصار»، بل «هو يدرك الأبصار» للطفه وسر يانه في أعيان الأشياء. فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك أرواحها المدبرة أشباحها وصورها الظاهرة.

۲۵

(۲۸) پا: خلق.

(۲۹) قا: «فاتبعوني ... الله» نبود.

(۳۰) س ۳ ی ۳۱.

و دعوت کرد رسول — علیه السّلام — به الهی که همه بدو محتاج اند و او به هیچ [یکی] محتاج نیست. و دانسته می شود بطریق اجمال که او خالق انام و ذوالجلال و الاکرام است، و مشهود نمی گردد ذات او، کما قال تعالی: «لا تدرکه الأبصار».^{۳۱} یعنی ابصار ادراک او نمی کند بلکه او ادراک ابصار می کند از برای لطف و سر یانش در اعیان اشیاء. پس عدم ادراک ابصار او را چون عدم ادراک اشباح و صور ظاهره ابصار است مروح مدبر خود را.

۵

«وهو اللطیف الخیر» والخیر ذوق، والذوق تجل، والتجلی فی الصور. فلا بد منها ولابد منه.

یعنی: خبرت حاصل نمی شود مگر به ذوق، و ذوق به تجلی است و تجلی معطی ظهور است در صور مظاهر. پس چاره نیست از صوری که تجلی کند در وی، و چاره نیست از حق که متجلی بدین صور است.

۱۰

فلا بد أن بعده من رآه بهواه إن فهمت.

یعنی: وقتی که چاره نیست از مجالی و متجلی در وی، پس چاره نیست که هر که مشاهده مجالی کند و بر حسن و جمال متجلی در این مجالی اطلاع یابد، البته به محبت و هوای خاطر عبادت بجای آورد.

۱۵

و حاصل آنکه چون از مجالی و متجلی ناگزیر است از ناظر و عابد نیز چاره نیست به حکم سریان محبت در جمیع اشیاء چون سریان هویت الهیه؛ چه حضرت الهی تجلی بدین صور نمی کند مگر از برای آنکه عبادت^{۳۲} کرده شود در جمیع [۲۹۷-ر] مراتب وجودیه، اگر دانسته باشی آنچه را [که] پیش از این ذکر کردیم.

وعلى الله قصد السبيل.

۲۰

یعنی: بر خدای است ایضاح طریق و بیان تحقیق. بیت:

این همه گفتیم لیک اندر بسیج بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاه هستش ورق

(۳۱) س ۶ ی ۱۰۳.

(۳۲) قا: از برای عبادت.

فص حکمة علویة فی کلمة موسویة

اختصاص موسی — علیه السّلام — به حکمت علویه بواسطه نیل سعادت خطاب مستطاب «لا تخف إنک أنت الأعلى»^۱ است؛ لاجرم تعلق حقانی و تأیید سبحانی غلبه کرد بر مدعی کمال علوی بطریق غلو که می گفت: «أنا ربکم الأعلى»^۲. و از آثار علو رتبت کلیم الله است در حضرت الهی که اختصاص یافت به فضیلتی چند که یکی از آن فضایل تکلیم حق است با او، بی واسطه.

و دیگر نوشتن حق تورات را از برای او به ید قدرت خویش، کما جاء فی الحدیث الصحیح: «انه تعالی کتب له التوریه بیده، و غرس شجرة طوبی بیده، و خلق جنة عدن بیده و خلق آدم بیده».

دیگر قرب نسبت اوست به مقام جامعیتی که نبی ما صلوات الله و سلامه علیهما بدان اختصاص یافته است.

و دیگر کثرت اُمت اوست^۳ چنانکه در حدیث عرض آمده است. و دیگر آنکه حضرت خواجه — علیه السّلام — می فرماید: «مرا بر موسی — علیه السّلام — تفضیل مکنید که در روز حشر اوّل کسی که سر از خاک بردارد من باشم، و چون چشم بگشایم موسی را بینم ساق عرش را در آغوش گرفته نمی دانم از برای مجازات صبقه که در طور بر وی طاری شد کسوت حیات پیش از دیگران پوشید یا از آنها است که حق — سبحانه و تعالی — از زمره «فصعق من فی السّماوات و من فی الأرض»^۴ استثناء کرده است. و سایر فضایل و کمالات که او را است متأمل را در قصه او در فرقان مجید مخفی نیست. [۲۹۷-پ]

حکمة قتل الأنباء من أجل موسی ليعود إلیه بالامداد حياة کل من قتل من أجله لأنه قتل علی أنه موسی. وما ثمّ جهل، فلا بد أن تعود حیاته علی موسی — أعنی حياة المقتول من أجله — وهی حياة ظاهرة علی الفطرة لم تندسها الأغراض النفسیة، بل هی علی فطرة «بلی». فكان موسی مجموع حياة من قتل علی أنه هو؛ فکل ما کان

(۳) قا: کثرت ذاته است.

(۴) س ۳۹ ی ۶۸.

(۱) س ۲۰ ی ۶۸.

(۲) س ۷۹ ی ۲۴.

مهیئاً لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له، كان فی موسى علیه السلام.

در مقدمات سابقه بتقدیم رسید که وجود حقیقت واحده است که در وی تعدد و تکثر نیست، و تعدد او بحسب تعینات و تجلیات است، و تعینات لاحقه مر وجود مطلق را بعضی کلیه معنویه است چون تعینات جنسیه و نوعیه و صنفیه، و ترتب اسماء حسنی و شمول بعضی مر بعضی را؛ چون شمول اسم الله و رحمن مر سایر اسماء را هم بواسطه تعینات و نسب است.

۵

و بعضی از تعینات جزئیه است چون تعینات شخصیه غیر متناهیة مندرجه در تحت اولی.

پس از نسب اول و ثانیه حاصل می شود اسماء غیر متناهیة در حضرات اقطات اسماء متناهیة. و تعینات اولیه اقتضا می کند در عالم ارواح، حقایق روحانیة مجردة و طبایع کلیه را.

۱۰

پس متعین به تعین اول عقل اول است که مستی است به ام الكتاب و قلم اعلی و عین واحده و نور محمدی، كما ورد فی الحديث: «اول ما خلق الله العقل * اول ما خلق الله نوری * اول ما خلق الله القلم».

و این یک حقیقت است که بحسب تعینات روحانیة در مقام تفصیل ظاهر می گردد به کسوت عقول سماویة و ارواح علویة و کرویین و ارواح کمل از انبیاء و اولیاء. لاجرم عقل اول چون کلی طبیعی شامل جمیع این متعینات است و ممد و مقوم ایشان و مفیض نور حیات بر ایشان.

۱۵

بعد از آن او را در مراتب تعینات تنزل است بسوی تعین نفس کلیه که مستی است به لوح محفوظ. و نسبت این نفس به نفوس ناطقة مجردة ظاهره در مظاهر جمیع اجرام سماویة از افلاک و کواکبش و به نفوس ناطقة انسیه بعینها نسبت عقل اول است به انواع و اصناف که تحت اوست در عالمش. و این نفس کلیه نیز از مراتب تعینات اوست در تنزل.

۲۰

بعد از آن مراتب نفوس منطبعة است در اجرام که عالم او مستی است به عالم مثال.

۲۵

بعد از آن مراتب عناصر که آخر مراتب تنزلات اوست. و همه این مذکورات تعینات یک وجود حق است متجلی در مراتب و مستتر به صور تعینات خلقیه و شئون ذاتیه اش. آری؛ بیت:

یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده و ارواح متعینه به تعینات کلیه از مجردات عقلیه و نفوس سماویه و ارواح نبویه مفیضات و ممدّات اند مرآنچه را تحت اوست از [۲۹۸-ر] ارواح متعینه به تعینات جزئیّه بشریه و مقومات ایشان اند چون تقویم حقایق نوعیه مراشخاص را. و مدبّرات حاکمه سائسه اند چون سیاست انبیاء و سلاطین مرامم و رعایا [را]. ۵

و از این معنی منکشف می شود سرّ قول او- علیه السّلام- که گفت: «کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين». و مفهوم می گردد قول حق- سبحانه و تعالی- که: «إن ابراهیم کان امة قانتا لله حنیفا».^۵

و ارواح متعینه به تعینات جزئیّه و هیأت مزاجیه شخصیه تحت قهر ارواح کلیّه و سیاست و تصرف اوست بحسب ارادتش، چون قوای جسمانیّه و نفسانیّه و روحانیّه بر اختلاف مراتبش به نسبت با ارواح ما که مدبّر ابدان ما است، و چون خدم و اعوان و عبید به نسبت با مخادیم و سلاطین و موالی، بلی چون امم به نسبت با انبیاء. چون این مقدمه به تمهید پیوست، می گوئیم: ارواح انبیاء- علیهم السّلام- متعینات اند به تعینات کلیّه در صف اوّل، و ارواح امم بل اکثر ملایکه و ارواح و نفوس فلکیّه چون قوی و اعوان و خدام اند به نسبت با ایشان. ۱۵

و از این معنی شناخته می شود سرّ سجده ملایکه آدم را، و سرّ طاعت اهل عالم علوی و جن و انس مر سلیمان و ذوالقرنین را و سرّ امداد ملایکه مر نبی ما را- علیه السّلام-. قال الله تعالی: «الن یکفیکم ان یمدکم ربکم بثلثة الآف من الملائکة منزّلین».^۶

پس بنابر این^۷ مقدمه اُبنائی که در زمان موسی- علیه السّلام- قتل کرده شد، ارواح ایشان تحت حیطة روح موسی بود- علیه السّلام-، و در حکم امت و اعوان او.

و چون حضرت خواست که اظهار کند آیات کلمه موسویه و معجزات و حکم و احکامش را، و تقدیر کرد اسباب علویه و سفلیه را از اوضاع فلکیّه و حرکات سماویه که مقدرات مواد عالم و امتزاجات عنصریه اند، و چون زمان ظهور قریب ۲۵

(۵) س ۱۶ ی ۱۲۰.

(۶) س ۳ ی ۱۲۴.

(۷) قأ: پس + از روی بنابر این.

گشت، متعین شد امزجة قابله مر این ارواح را. پس متعلق گشت به ابدانش، و علمای قبط و حکمای ایشان فرعون و قومش را اخبار کردند که در این زمان مولودی از بنی اسرائیل متولد خواهد شد که هلاک فرعون و ذهاب ملکش بر دست او خواهد بود. پس فرعون امر کرد که هر که در این زمان از ابناء بنی اسرائیل متولد شود به قتل او قیام نمایند.

۵

و صدور این حکم از او بواسطه حذر بود از قضاء و قدر، و نمی دانست که «لامرد لقضاء الله «ولا معقب لحکمه»^۸. [۲۹۹-پ]

و قتل این ابناء سبب اجتماع این ارواح گشت، و واسطه انضمام او شد با روح موسی — علیه السلام —، و رابطه اتحاد گشت چون اتحاد^۹ قطرات امطار با بحر زخار و انوار کواکب با نور شمس در نهار.

۱۰

و این قتل بازداشتن بود از تفرق و انبثاث از او به تعلق بدنی و انغمار در عالم طبیعت، اما بعد از تهیو ظهور کمالات مقدره. لاجرم روح موسی با ایشان قوت یافت و مجتمع شد در او خواص ایشان، چون انضمام انوار سُرج متعدده به انوار سراجی عظیم در انارت^{۱۰} سرای وجود، و مقتصد گشت به قوای ایشان. و این همه فضل و اختصاص آلهی بود در حق موسی و تأیید و امداد بود بدین ارواح، چون امداد حق او را به ارواح سماویة و قوای نیرات ناظره به طالعش.

۱۵

پس چون تعلق یافت روح موسوی به بدنش، این ارواح با ارواح سماویة معاضدت نمودند در امداد حیات و قوت و نصرت و به هر چه مهیا بود ایشان را از کمالات.

۲۰

چون این مقالات معلوم شد، رجوع می کنیم به مقصود، و می گوئیم: حکمت در قتل ابناء بر دست فرعون آنست که ارواح ایشان عود به روح موسی کنند و امداد او کنند در غلبه کردن بر فرعون و قومش. پس هر که را موسی گفتند و کشتند، روح او بسوی روح موسی بازگشت و به مدد او برخاست در هلاک فرعون، تا مجازات و قصاص که وجود را از او چاره نیست حاصل آید.

۲۵

و چون فرعون ایشان را از برای آن می کشت که موسی اند، و موسی نبودند و شخصی از برای دیگری کشته نمی شود که «ولا ترزوازره^{۱۱} وزیر آخری»، و فاعل

(۱۰) س ۶ ی ۱۶۴.

(۸) س ۱۳ ی ۴۱.

(۹) قا: اتحاد + در عالمش.

حقیقی علیم خبیر است و مجهول نیست او را آنچه در وجود جاری است، و نمی کند مگر آنچه حکمت در فعل او است.

پس قتل کردنِ ابناء در مادهٔ فرعونیه، بنابر آنکه موسی اند از برای علم او بود در ازل، که این ارواح مجتمع خواهند شد به ارواح موسوی در هلاک فرعون.

- پس اینجا جهل نباشد و قتل عین علم بود، و امر بر آن نهج بوده باشد که ۵ می باید. و اگر چه حال، فرعون را بتفصیل معلوم نبود اما بواسطهٔ علم اجمالی امر به قتل ایشان کرد. لاجرم ارواح ایشان مجتمع شدند و متحد گشتند و به صورت موسویه بظهور آمدند از برای استیفای حقوق و اعانت [۲۹۹-ر] رب خویش؛ چه ایشان بر فطرت اصلیه و طهارت ازلیه بودند، و عملی نکرده بودند که موجب قتل باشد؛ لاجرم چون متحد شدند و به صورت موسویه ظاهر گشتند، با ایشان بظهور آمد آنچه از برای ایشان ۱۰ آماده شده بود از استعدادات و کمالات.

وهذا اختصاص إلهی بموسی لم یکن لأحد من قبله.

و این اجتماع و اتحاد ارواح اختصاصی است الهی مر موسی را — علیه السّلام — که هیچ کس از انبیاء [را] پیش از موسی این تشریف حاصل نبود.

- و چون این حکمتی بود از حکمی که موسی را حق تعالی بدان اختصاص داده ۱۵ بود، شیخ — قدس الله سره — فرمود:

فإن حکم موسی کثیره وأنا إن شاء الله أسرد منها فی هذا الباب علی قدر ما یقع به الأمر الإلهی فی خاطری.

- یعنی: حکم موسی — علیه السّلام — بسیار است و من در این باب ایراد خواهم کرد از آن حکم، آن مقدار که امر الهی در دل من نزول کند از برای اظهار آن. ۲۰
- فکان هذا أول ما سوفهت به من هذا الباب.

پس اوّل آنچه بطریق خطاب در مقام مکاشفه از حضرت محمّديه در این فص موسویه به من رسید، این معنی بود که مذکور شد که آن اتحاد ارواح ابناء مقتولین و عود ایشان است در مادهٔ موسویه.

- پس شیخ — رضی الله عنه — مأمور است به اظهار این معنی، و مأمور معذور ۲۵ است. بیت:

کی کنم هرگز بیان سّری از آن تا نیاید امر صاحب مرکزان
من چونایم بی لب نایی خود کی بنالم در بر هر نیک و بد

فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة.

پس متولد نشد موسی مگر در این حال که مجموع ارواح کثیره بود به اتحاد بعضی با بعضی. و سرّ این اتحاد را کاملی می داند که مطلع باشد بر کیفیت ظهور ارواح و معانی از حضرت علمیه در مراتب جبروت و ملکوت، تا غایت بروز در صورت مشهوده.

۵

جمع قوى فعالة لأن الصغير يفعل فى الكبير.

یعنی: جمع کرده شد بمنزله قوای فعاله؛ چه صغیر در کبیر اجرای فعل می کند بتصرف در وی.

ألا ترى الطفل يفعل فى الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويزفرق ويظهر له بعقله.

۱۰

یعنی: نمی بینی که طفل صغیر عمل می کند به خاصیت در کبیر؛ لاجرم کبیر از مقام کبر یاء و مرتبه ریاست و عظمت و علا نزول می کند و به ملاعبه [۲۹۹-پ] او قیام می نماید و به مرتبه^{۱۱} دانش او فرو می آید و به زبان او سخن می گوید. آری؛ بیت:

بهر طفل نوپد رتی تی کند گر چه عقلش هندسه گیتی کند
از پی تعلیم آن بسته دهن از زبان خود برون باید شدن
فهو تحت تسخيره وهو لا يشعر؛ ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه
حتى لا يضيق صدره. هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك لقوة المقام، فإن
الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين والكبير أبعد. فمن كان من الله أقرب
سخر من كان من الله أبعد.

۱۵

۲۰

پس کبیر زیر تسخیر صغیر است و نمی داند، بعد از آن طفل صغیر مشغول می سازد کبیر را به تربیت و حمایت خویش و تفقد مصالح خود و موانست کردن با او، تا او را تنها نگذارند و تنگ دل نشود.^{۱۲}

این همه فعل صغیر است و تصرف او در کبیر. و این به حکم قوت مقام است و هم از برای آنکه صغیر حدیث العهد است پروردگار خود [را]؛ چه خلعت تکوین را از جامه^{۱۳} خانه کرم نو پوشیده است، و کبیر أبعد است. و پوشیده نیست که هر که اقرب

۲۵

(۱۱) قا: قیام نماید و به مرتبه + به مرتبه.

(۱۲) قا: نشوند.

باشد به حق، ابعاد را مسخر خود سازد. و این همه از برای طهارت نفس اوست و قرب نسبتش به منبع قوی و قدر. و لهذا ارواح مجرّده را تأثیر است در نفوس ناطقه و نفوس ناطقه در نفوس منطبعة و آن را در اجسام. بیت:

تو توهم می کنی از قرب حق که طبق گردور نبود از طبق
قرب خلق و رزق بر جمله است عام قرب عشق خاص دارند این کرام^{۱۳}
شاخ خشک و تر قریب آفتاب آفتاب از هر دو کی دارد حجاب
لیک کوآن قربت شاخ طری که ثمار پخته از وی^{۱۴} میخوری
دانکه قریبی هست بارز شید را که از آن نبود خبر مرید را

کخواص الملك للقرب منه یسخرّون الأبعدین.

چون خواص ملک که از جهت قرب ملک رقبه أباعد را در رقبه تسخیر کنند
تصرف کامل از انبیاء و اولیاء نیز در غیر، از این قبیل است.

شاهان جهان بنده فرمان حسین اند تا گفته: ای دوست که تو بنده مایی
کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یبرز بنفسه للمطر إذا نزل و یکشف رأسه له حتی
یصب منه و یقول إنه حدیث عهد بره. فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبی
ما أجلّها وما أعلاها وأوضحا. فقد سخرّ المطر أفضل البشر لقربه من ربه فكان مثل
الرسول الذی ينزل بالوحي علیه. ۱۵ [۳۰۰-]

یعنی: عادت رسول — صلی الله علیه وسلم — آن بود که چون باران باریدی از
خانه بیرون آمدی و سر مبارک بگشادی و تن شریف برهنه کردی تا باران بدو رسد. و
می گفت: این حدیث العهد است به پروردگار خود.

پس نظر کن معرفت این رسول را که چه بزرگ است و چه عالی است و
چگونه واضح است. پس مطر افضل بشر را مسخر ساخت از برای قرب رب خویش؛
لاجرم گوئیا که در حق نبی، چون رسول بود و ملکی که حضرت حق با او ارسال وحی
کرده بود؛ چه کاملان در جمیع آنچه ادراک می کنند به حواس ظاهره معانی در
می یابند که از حضرت الهیه در صورت محسوسات بسوی ایشان نزول می کند.

و بروز خواجه — علیه السلام — بسوی مطر اشارت است به تلقی روح کامل

(۱۳) پا: مقام.

(۱۴) پا: زوی.

(۱۵) قا: ينزل اليه بالوحي.

بدانچه فایض می شود بر وی. و گشادن سر اشارت است به دور کردن موانع از ظهور حقایق و علوم، و ایماء است برآنکه محل ظهور معانی کلیه و جزئیة دماغ است چنانکه محل حصول وجدانیات قلب است.

فدعاه بالحال بذاته فبرز إليه ليصيب منه ما أناه به من ربه.

۵ پس مطر می خواند رسول را بسوی خود بطریق حال، و رسول ذوالجلال بنفس خود بیرون می آید بسوی او بر سبیل استعجال، تا دریابد از او آنچه از حضرت پروردگارش آورده است از معانی و اسرار، چون حیات و علم و رزق و غیر این. بیت:

چون باد صبا رسد زکوی لیلی مجنون بر او رود به بوی لیلی
گوید به دلم بوی وصالی برسان یا جان مرا ببر بسوی لیلی

فلولا ما حصلت له منه الفائدة الالهية بما أصاب منه، ما برز بنفسه إليه.

۱۰ یعنی: اگر فایده الهیه بواسطه اصابت مطر نبود، رسول — علیه السلام — بسوی او بیرون نیامدی و تن برهنه نشدی.

فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء فافهم.

اینست رسالت ماء که اصل اشیاء است و مظهر حیات و حامل اسرار الهیه است که بالقوة در اوست. [۳۰۰-پ]

وَأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم: فالتابوت ناسوته، واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الانسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري.

۲۰ اما حکمت القای موسی در تابوت و انداختن در دریا، آنست که تابوت اشارت است به ناسوت او، و دریا به علمی که حاصل می شود بواسطه این جسم از آنچه اعطاء می کند آن را قوت نظریه فکریه و قوای حسیه و خیالیه که هیچ یک از این قوی و امثال او نفس انسانی را حاصل نمی شود مگر به وجود جسم عنصری. و این قوی در این نشأت عنصریه نازل می شود از برای خدمت نفس انسانی، و سجده می کند او را، و انقیاد امر او می نماید.

فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأمرت بالتصرف فيه وتدبيره، جعل الله لها هذه القوى الآت يتوصل بها الى ما أراده الله منها.

پس چون نفس ناطقه در این جسم حاصل شود و مأمور گردد به تصرف در وی و به قیام در تدبیر او، حضرت آلهی به عون عنایت نامتناهی این قوی را آلات او سازد تا

بدان توصل کند به هر چه حق از او خواسته است.

فی تدبیر هذا التابوت الذی فیهِ سَکِینَةُ الرب.

در تدبیر این تابوت که سَکِینَةُ پروردگار در اوست، از برای آنکه امور کلیه و معانی حقیقیه همیشه متحرک است به محبت ذاتیه، تا واصل شود به حضرت شهادیه، و داخل گردد تحت اسم ظاهر.

۵

پس ساکن در حضرت شهادیه در می یابد معانی را به صورش، و با او ساکن می گردد و آرام می یابد. و لهذا محسوسات اجلای بدیهیات آمد؛ لاجرم یقین و علم ذوقی و ایمان عینی و تجلی شهودی حاصل نمی شود مگر در این حضرت. و از آن^{۱۶} جهت که حضرت شهادیه واسطه نیل این سعادت است دنیا مزرعه آخرت آمد و سَکِینَةُ رب گشت.

۱۰

فَرُمِی به فی الیم لیحصل بهذه القوى علی فنون العلم.

پس انداخته شد در این دریا، تا بواسطه این قوی، غالب آید بر فنون علوم حاصله به حواس ظاهره و باطنه.

فأعلمه بذلک أنه وإن کان الروح المدبّر له هو الیمک، فانه لا یدبره إلا به. فأصبحه

۱۵

هذه القوى الکائنه فی هذا الناسوت الذی عبر عنه بالتابوت فی باب الاشارات والحکم.

پس حق — سبحانه و تعالی — اعلام کرد موسی را بواسطه وضع او در تابوت والقاء در دریا، که اگر چه روح مدبّر مر بدن را [۳۰۱-] ملک مملکت است و تصرف و تدبیر مملکت او را است، ولیکن تدبیر او موقوف است بدین تابوت؛ لاجرم مصاحب او گردانید قوای کائنه را در این ناسوت که در باب اشارات و حکم تعبیر کرده می شود از او به تابوت.

۲۰

یعنی: حق — سبحانه و تعالی — روح را مصاحب قوی ساخت که حالت است در بدن، که حق تعالی در اشارت ربّانیه و حکم الهیه او را تابوت خوانده است.

کذلک تدبیر الحق العالم ما دبّرهُ إلا به أو بصورته.

۲۵

و همچنین است تدبیر حق عالم را، که حق — سبحانه و تعالی — تدبیر عالم نمی کند مگر به عالم یا به صورتش؛ از برای آنکه اگر اعیان قابله اش مر تدبیر را نباشد، تدبیر متحقّق نتواند شد.

و از جمله تدبیر حق عالم را به عالم آنست که بعضی را از مکونات عالم متوقف بعضی ساخته است. چون توقف مسببات بر اسبابش. و مراد از صورت عالم اعیان ذاتیه است که صورت علمیه عالم است، چنانکه شیخ تفسیر خواهد کرد.

و اگر شیخ تفسیر بر این وجه نکردی، تفسیر از «بصورت» به انسان کامل نیز مستحسن بودی، و مرجع ضمیر یا حق بودی یا عالم؛ چه انسان کامل بر صورت حق است و هم بر صورت عالم.

حاصل کلام شیخ آنکه تدبیر حق عالم را چون تدبیر روح است مر بدن را. پس چنانکه روح تدبیر بدن خود می کند به عین بدن که اگر اعضای بدن به قوای او نبودی تدبیر حاصل نشدی. همچنین حق نیز مدبّر عالم است به عین. و چنانچه روح تدبیر بدن می کند به قوای او، حق نیز تدبیر عالم می کند به اسماء و صفاتش. پس نسبت حق به عالم چون نسبت روح است به بدن، و نسبت عالم به حق چون نسبت بدن به روح.

و چون بحقیقت نظر کنی، تدبیر روح مر بدن را بعینه تدبیر حق است مر عالم را، بلکه جمیع نفوس و عقول و ارواح و طبایع که مدبّرات مکونات عالم اند از جمله آثار تدبیرات حق و انوار تجلیات جمال مطلق اند.

و بعضی غوامض اسرار که آن را جز به قماط احتیاط به انظار نظار جلوه نمی توان داد، شاید که ارباب بصایر و ابصار را از محاوای مطاوی این ابیات منکشف شود، و از مطالعاتش اطلاع بر آن حاصل آید. و ابیات اینست: [۳۰۱-پ]

اگر چه در پسر چندین هزار پرده نهانی- به چشم عارف بینا چو آفتاب عیانی
جهان به نور تجلی تست زنده از آن رو همه جهان تن و تنها تو جان جمله جهانی
تو یوسفی و جهان عاشق تو همچو زلیخا که دم بدم ز تو یابد جهان پیر جوانی
برای جلوه حسنّت برون شده همه اعیان بسوی عالم صورت زملک غیب و معانی
به کبر یای تو او هام ما چگونه برد پی که صد هزار مراتب برون ز حد گمانی
جمال حسن دل آرای خویشتن تو ببینی کمال سلطنت و کبر یای خویش تودانی
نشان دوست ببینی دلا ز انفس و آفاق اگر غبار نشانست به آب دیده نشانی
حسین دامن همت ز گرد کون بر افشان هلا چه بسته این خاکدان برگذرانی

فما دبره إلا به کتوقف الولد علی ایجاد الولد، والمسببات علی أسبابها،

والمشروطات على شروطها، والمعلولات على عللها، والمدلولات على أدلتها،
والمحققات على حقائقها. وكل ذلك من العالم.

پس حق تعالی تدبیر عالم نکرد مگر به عالم، چنانکه متوقف گردانید وجود
ولد را بر ایجاد والد، و مسببات را بر اظهار اسباب، و مشروطات [را] بر تقدم شروطش، و
معلولات [را] بر تكمون عللش، و مدلولات را بر ثبوت ادله اش، و محققات را بر تحقق
۵ حقایقش. پس بعضی را واسطه تدبیر بعضی کرد، و این همه از عالم است.

وهو تدبیر الحق [فيه]. فما دره إلا به.

و این موقوف گردانیدن بعضی از عالم مر بعضی را تدبیر حق است در عالم.
پس تدبیر عالم نکرد مگر به عالم.

و أما قولنا أو بصورته - أعنى صورة العالم - فأعنى به الأسماء الحسنى والصفات
العلی التي تسمى الحق بها واتصف بها.

اما معنی قول ما که «یا به صورت عالم» گفتیم، اسماء حسنی است، و
«صفات علی» که حق بدان اسماء و صفات متسمی و متصف است.

و شیخ - قدس سره - اسماء را در این مقام بر اعیان اطلاق کرده است که آن
۱۵ صور اسماء است در علم، و نسبتی است معنویه. چنانکه بارها بتقریر پیوست.
پس حق افاضه معانی می کند بر اعیان که مقابل اوست بواسطه اسماء و
صفاتش که نسب عقلیه است، و تدبیر می کند بواسطه اعیان علمیه ارواح خارجیه را، و
به وساطت ارواح نفوس منطبعه را، و به توسط نفوس ابدان شخصیه را.

پس اعیان ارواح، ارواح اند و ارواح اعیان را چون ابدان. پس ظاهر می شود
۲۰ متفطن را ربوبیت رب در جمیع مراتب وجود؛ و مبین می گردد که تدبیر عالم جز به
جان عالم نیست؛ و محقق می شود که حقیقت است که به اعتباری اسماء و صفات
[۳۰۲-ر] است و جان اعیان ثابته گشته، و به تعینی اعیان^{۱۷} است و جان ارواح
آمده، و به تجلی ارواح است و حیات نفوس بوده و به ملاحظه نفوس مدبر^{۱۸} ابدان
شده، و از روی مظهریت متسمی به ابدان گشته.

و چون بتحقیق دانی که تعینات و اعتبارات از امور محققة تست، هم به بینائی
و دانائی او جز یکی نبینی و جز یکی ندانی، و از سر شوق و از روی ذوق در مخاطبه

(۱۷) قا: تعین.

(۱۸) قا: و + مدبر.

این حقیقت، که قبله اهل دید و شناخت است، گویی، بیت:

بیا ای قبله اهل معانی
جهان را زندگی از تست زیرا
تو جانی لیک از چشمی منزّه
تو در پنهانی خویشی هویدا
تو مستوری ز چشم اهل غفلت
ز قدوسی خود برتر ز عقلی
نمی یابد کسی در هر دو عالم
جمال روی خود را هم تو بینی
جهان پرآیت حسن تولیکن
ز خود فانی شوای دل در ره عشق
فما وصل إلینا من اسم تسمی به إلا وجدنا معنی ذلک الاسم و روحه فی العالم.
فما دبر العالم أيضاً إلا بصورة العالم.

۵

۱۰

پس واصل نشد بسوی ما اسمی که حق بدان متسمی است مگر که معنی آن اسم و روحش را در عالم یافتیم؛ لاجرم تدبیر عالم نکرده باشد جز به صورت عالم.
و مراد از معنی اسم و روحش صفتی است که آن اسم را از غیرش ممتاز گرداند. و همه صفات که آن ارواح اسماء واصله است بسوی ما چون حیات و علم و ارادت و قدرت و غیر این حاصل است در عالم و ثابت، و اسماء و صفات از حیثیت تکثر و امتیازش از ذات احدیت دم بدم بی انقطاع به عالم ملحق؛ لاجرم تدبیر عالم جز به عالم نکرده باشد.

۱۵

۲۰

ولذلك قال فی خلق آدم الذی هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال «إن الله خلق آدم على صورته». [۲۶۶-ب]
ولیست صورته سوى الحضرة الالهية. فأوجد فی هذا المختصر الشريف الذی هو الانسان الكامل جميع الأسماء الالهية وحقائق ما خرج عنه فی العالم الكبير المنفصل، و جعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل لکمال الصورة.

۲۵

یعنی: از بهر آنکه حق تعالی تدبیر عالم هم به عالم کرد، آدم را خلیفه گردانید بر عالم، و تدبیر عالم با او کرد. و در حق آدم که انموذج جامع است حضرت الهیه را که آن ذات است و صفات و افعال، گفت: «الله تعالی آدم را بر صورت خود

آفرید». و صورت حق جز حضرت الهیه نیست که حضرت اسماء و صفات است.

پس ایجاد کرد در این مختصر شریف — که انسان کامل است — جمیع اسماء الهیه را که نسب ذاتیه است و حقایق همه آنچه را در عالم کبیر است، بدان اعتبار که عالم کبیر منفصل است از این انسان، هم در این انسان ایجاد کرد؛ اگر چه اجزای عالم کبیر چون سماوات و عناصر و معادن و نباتات و اصناف حیوانات در ۵ انسان با این صور و اشخاص موجود نیست، لیکن بحسب حقایق و اعیانش که قیام این اشیاء بدان حقایق است چون ارواح و نفوس ناطقه و منطبعه و طبایع عنصریه و صور جسمیه مادیه و قوای معدنیه و نباتیه و حیوانیه و جواهر و اغراض — بأسرها — در انسان موجود است. و حق تعالی این انسان کامل را روح عالم ساخت، و بلندی و پستی را مسخر او گردانید از برای کمال صورتی که انسان بر آن مخلوق است تا بعضی ۱۰ در مخاطبه او گفتند، بیت:

جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه ای، هر چه هستی توئی
و عارفی دیگر از جامعیت او خبر داد که،

بیت

ای نسخه نامه آلهی که توئی وی آینه جمال شاهی که توئی ۱۵
بیرون زتون نیست هر چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی

فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح بحمده، كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته.

پس چنانکه در عالم هیچ چیز نیست که تسبیح حق نگوید، و به حمد او قیام ننماید، همچنین در عالم هیچ چیز نیست که مسخر این انسان نباشد بواسطه فضیلتی که ۲۰ حقیقت صورتش اعطای آن می کند.

و تسخر عالم مر انسان را بمنزله ۱۹ تسبیح و تحمید حق است [۲۹۷-ر] از آنکه تسخر عالم مر انسان را انقیاد و عبادت است، و این عبادت مستلزم تنزیه و تحمید است از آنکه اهل عالم به عبادتش ایصال می کند هویت الهیه را که ظاهر است در عبودیت انسانی به کمال حقیقی و مقام جمعی الهی، و آن عین تنزیه است از نقایص، ۲۵ و وصف است به محامد.

پس گوئیا شیخ — قدس الله سره — می گوید: چنانکه هر چه در عالم است

مسیح حق است. مسیح خلیفه حق است که آن انسان کامل است، و در حقیقت تنزیه و تسبیح او این انسان را همان تسبیح و تنزیه حق است. و این تسخر را اعطاء نمی کند مگر حقیقت صورت انسانیه؛ چه مقام جمع آلهی او را است و جمیع اسماء را رب او تربیت می کند که اسم اعظم است؛ لاجرم مظاهر جمیع اسماء نیز مسخر او باشند. بعد از آن شیخ—قدس الله سره—استشهاد کرد به آیت کریمه از برای تأییس اهل حجاب و از برای تنبیه طلاب و گفت:

فقال تعالی «وسخر لكم ما فی السموات وما می الأرض جميعاً منه». فكل ما فی العالم تحت تسخير الانسان، علم ذلك من علمه—وهو الانسان الكامل—وجهل ذلك من جهله، وهو الانسان الحيوان.

پس از این جهت حضرت الهی فرمود که حق تعالی مسخر شما گردانید آنچه را در سماوات و ارض است؛ پس هر چه در عالم است در تحت تسخیر انسان است، و این را انسان کامل درمی یابد که صاحب کشف و عیان و اهل ذوق و وجدان است نه آنکه بصورت انسان است و بمعنی حیوان. مولانا—قدس سره—می فرماید؛ بیت:

چند صورت آخرای صورت پرست	جان بی معنیت از صورت نرست
گر بصورت آدمی انسان بدی	احمد و بوجهل خود یکسان بدی
نقش بر دیوار مثل آدم است	بنگر از آدم چه چیز او کم است
جان کم است آن صورت نایاب را	رو بجوآن گوهر کم یاب را

فكانت صورة اللقاء موسى فی التابوت، والقاء التابوت فی الیم صورة هلاك، وفی الباطن كانت نجاة له من القتل. فحیی كما تحیا النفوس بالعلم من موت الجهل.

پس صورت نهادن موسی در تابوت و انداختن تابوت در دریا در ظاهر صورت هلاک بود، و در باطن سبب نجات موسی از قتل فرعون. پس بدین واسطه [۳۰۲-پ] استمرار زندگی یافت، چنانکه نفوس به علم از موت جهل خلاص گشته، حیات ابدی می یابند.

و در تشبیه حیات حسیّه موسویّه باقیه بواسطه دریا به حیات عقلیه حاصله از علم، تنبیه است بر آنکه آب صورت علم است که حیات نفوس از اوست، چنانکه حیات ابدان به اوست که «ومن الماء کلّ شیء حی»^{۲۰}.

بعد از آن آیت از برای استشهاد آورد و تفسیر او به مقتضای باطن کرد و گفت:

كما قال تعالى «أومن كان ميتاً» یعنی بالجهل «فأحييناه» یعنی بالعلم، «وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس» وهو الهدى، «كمن مثله في الظلمات» وهي الضلال «ليس بخارج منها» أي لا يهتدي أبداً: فإن الأمر في نفسه لا غاية له يوقف عندها.

یعنی هرگز برابر باشد آن کس که به جهل مرده بود — و ما او را به علم حیات دادیم و نور هدایت با او همراه ساختیم — با کسی که در ظلمات ضلالت باشد که امید هدایتش نبود. و امر الهی را نهایت نیست که ضالّ حیران از جهالت نزد آن وقوف کند و او را علم به حقیقت حاصل آید.

و چون شیخ پیشتر در چند موضع ضلال را به حیرت تعبیر کرده بود، و گاه می باشد که حیرت از علم نیز حاصل می شود چنانکه از جهل حاصل می گشت، شیخ خواست که تنبیه بر تفرقه کند؛ لاجرم گفت:

فالهدى هو أن يهتدى الانسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة.

یعنی: هدایت آنست که انسان مهتدی شود به حیرت، و داند که امر حیرت است.

پس اهتداء به حیرت را عین هدایت داشت از آنکه حیرت حاصله از علم بحصول نمی پیوندد مگر از شهود وجوه تجلیات متکثره که حیران گردد از او عقول و اوهام، و از ظهور انوار حقیقت که عاجز شود از ادراکش بصایر وافهام.

و این عین هدایت است، و از برای این اکمل بشر در مناجات خود گفت: «رب زدنی فیک تحيراً». یعنی هدایت و علم مرا زیاده گردان از آنکه وجود لازم مستلزم وجود ملزوم است بخلاف حیرت حاصله از جهل که آن حیرت مذمومه است. و لهذا ضلال را — که موجب حیرت مذمومه است — در مقابل هُدی داشت — که موجب حیرت محموده است.

والحيرة قلق و حركة، والحركة حياة. فلاسكون، فلاموت، و وجود، فلاعدم.

[۳۰۳-]

یعنی: حیرت معطی قلق و اضطراب است، و حرکت لازم حیات است؛ چه حرکت ارادیّه از غیر حیّ حاصل نمی شود، و متحرک دائمی را سکون نیست. پس موت نیز نباشد؛ چه سکون از لوازم موت است و حیرت مستلزم وجود است. پس عدم نیست؛ چه وجود و عدم در محلی مجتمع نمی شوند. و حاصل آنکه هدایت معطی بقای ابدی است.

و كذلك في الماء الذي به حياة الأرض و حركتها، قوله تعالى «فاهتزت» و

حملها، قوله «وربت»، وولادتها قوله «وأُنبتت من كل زوج بهيج». أي أنها ما ولدت إلا من يشبهها أي طبيعياً مثلها. فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها.

یعنی: چنانکه حیات علمیه معطى هدایت است و سیر در ناس و مؤدى به بقای ابدی، امر در ماء طبیعى، که حیات ارض بدن از او است، نیز همچنین است. ۵

و اشارت به حرکت ارضی که بدن انسانی است در این آیت کریمه «وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج»^{۲۱} به قول اوست سبحانه، که «اهتزت» یعنی حرکت کرد. و اشارت به حمل ارض قول اوست که «وربت»، یعنی زیاده شد، و اشارت به ولادت ارض بدن قول اوست که «أنبتت من كل زوج بهيج»^{۲۲}. یعنی: برویایند از هر جفت خوش آینده. یعنی این زمین نژاد مگر آنچه را مشابه اوست.^{۲۳} یعنی طبیعتی زاد مثل خود. پس زوجیت که مسمی است به شفیت، بواسطه تولد است از او، و ظهور مثلی از وی.

كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذى يطلب بنشأته حقائق الأسماء الالهية.

یعنی: همچنین کثرت وجود حق را و تعدد اسماء او را بواسطه ظهور عالم از او که طالب است بحقیقت و نشأت مرتبیه خویش حقایق اسماء الهیه را که آن ارباب متکثره است. ۱۵

فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة.

پس ثابت می شود به عالم و به حق که خالق اوست. یعنی به این مجموع احدية الكثرة،^{۲۴} چنانکه در فص اسماعیلی گذشت که مسمای الله، احدی است بالذات، و کل است به اسماء و صفات. ۲۰

وقد كان أحدى العين من حيث ذاته كالجواهر الهولانى أحدى العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه التى هو حامل لها بذاته. [۳۰۳-پ]

و حال اینکه حق — سبحانه و تعالی — احدی العین بود از حیثیت ذات و کثیر از روی اسماء و صفات. چنانکه جوهر هیولانی که حامل صور اشیاء است احدی العین است بالذات، و کثیر به صور ظاهره در وی. ۲۵

(۲۳) قا: مشاهده به اوست.

(۲۱) س ۲۲ ی ۵.

(۲۴) قا: احدية کثرت.

(۲۲) س ۲۲ ی ۵.

كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلی، فكان مجلی صور العالم مع الأحديّة المعقولة.

یعنی: همچنین حق نیز احدی است از روی ذات، و کثیر به سبب آنچه ظاهر شد از او از صور تجلیات که آن اسماء است و صفات.

پس حق جلوه داد صور عالم را به احدیت معقوله خویش. و این بدان اعتبار ۵ است که ذات حق مرآتیی است که ظاهر می شود در وی صور اعیان علمیه و عینیه. فانظر ما أحسن هذا التعليم الالهی الذی خص الله بالاطلاع علیه من شاء من عباده.

ببین حسن تعلیم الهی را که اختصاص داد خواص عباد را به اطلاع آن. و «تعلیم» اشارت است بقوله سبحانه و تعالی: «اتقوا الله و یعلمکم الله» ۲۵ و ۱۰ من یتق الله يجعل له مخرجاً و یرزقه من حیث لا یحتسب» ۲۶. پس هر که پرهیزد از او، و غیر حق را اثبات وجود نکند و در مقام مخاطبه گوید بیت:—

ای گشته مست عشقت روز الست جانم مستی جان بماند روزی که من نمانم
هر ذره ای زخا کم سرمست عشق باشد چون ذره ها برآید از خاک استخوانم
فکر بهشت و دوزخ دارند اهل دانش من مست عشق جانان، فارغ زاین و آنم ۱۵
گفتی بغیر منگر گر طالب حبیبی والله که در دو گیتی غیر از تومی ندانم
— متحقق گردد به امثال این لطایف، و خبردار شود از چنین معارف.

ولما وجده آل فرعون فی الیم عند الشجرة بسماء فرعون موسی: و الموهو الماء بالقبطیة و السّاهو الشجرة فسماء بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجرة فی الیم. فأراد قتله فقالت امرأته — و كانت منطقةً بالنطق الالهی — فیما قالت لفرعون، ۲۰ إذ كان الله خلقها للكمال كما قال علیه السلام عنها حیث شهد لها ولمریم بنت عمران بالكمال الذی هو للذکران—.

و چون آل فرعون موسی را در دریا نزد شجره یافتند، فرعون او را موسی نام نهاد؛ چه «مو» به زبان قبطی آب است و «سا» درخت. پس او را نزد هر چه یافت به آن نام خواند، و خواست که بکشد. و زن او در مقام منع گفت، و حالانکه مُنطق بود به ۲۵ نطق آلهی به حکم «أُنطقنا الله الذی أنطق کلّ شیء» ۲۷ در آن نطق [۳۰۴-ر] اختیاری نداشت، و مؤید بود از حق تعالی در آنچه گفت به فرعون؛ چه آن زن را

خدای از برای کمال آفریده بود چنانکه حضرت رسالت — صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم — خبر داد که: «کملت من النساء اربع: مریم بنت عمران و آسیة امرأة فرعون و خدیجة و فاطمة رضی اللّٰهُ عنهم». و لهذا الکمال قال تعالی فی مریم «وكانت من القانتن»^{۲۸} فجعلها فی زمرة الرجال. یعنی از برای این کمال است که مریم را بر طریق تغلیب به صیغه «ذکران» در زمرة رجال ذکر کرد.

۵

فقلت لفرعون فی حق موسی إنه «قرة عين لی ولك». فبه قرّت عینها بالکمال الذی حصل لها کما قلنا؛ وکان قرة عین لفرعون بالایمان الذی أعطاه اللّٰهُ عند الفرق.

و روشنی دیده گشت آسیه را؛ چه حق به لسان او تکلم کرد بی اختیار او، و اخبار کرد که او را و فرعون را نور دیده است. پس واجب است که در نفس امر نیز همچنین باشد.

۱۰

فقبضه ظاهراً مطهراً لیس فیہ شیء من الخبث لأنه قبضه عند ایمانه قبل أن یکسب شیئاً من الآثام. والاسلام یجب ما قبله. وجعله آیه علی عنايته سبحانه بمن شاء حتی لا یأس أحد من رحمة اللّٰهُ «فانه لا یأس من روح اللّٰهُ إلا القوم الکافرون»، فلو کان فرعون ممن یأس ما بادر إلى الایمان.

۱۵

مذهب حق پیش اهل تحقیق آنست که توبه بأس مقبول است نه ایمان بأس، از آنکه کافر اجنبی است و غیر عارف باللّٰه و حال او ابتدا ایمان و عرفان است، و فاسق عارف باللّٰه است و حال او بقا، و بقا اسهل از ابتدا. و بعضی بأس را قریب من الموت گفته اند.

اما ظاهر آنست که بأس عبارت از زمان بأس است؛ چه محققان برآنند که قرب موت مانع قبول توبه، بلکه مانع قبول ایمان نیست، بلکه مانع از قبول مشاهده احوالی است که موجب علم باشد بر سبیل اضطرار. و تفاسیل مذاهب در فتاوی فقهیه و کتب کلامیه مسطور است، و براهین و حجج هر طایفه مذکور؛ اما آنچه مختار بود بر آن ایماء کرده شد، اکنون به بیان آنچه زعم شیخ است در تفسیر کلام او اشتغال نمائیم. توجیه کلام شیخ بقدر امکان آنست که؛

۲۵

ایمان فرعون در بحر در آن حالت بود که طریق واضح دید که بنی اسرائیل عبور می کردند، و این اعظم آیات و اوضح معجزات بود. و این مشاهده پیش از تفرغ و قبل از ظهور احکام دار آخرت [۲۶۹-پ] بود، اُغنی پیش از زمان بَأْس و حالت یَأْس، و پیش از آنکه ایمان بواسطه مشاهده احوال اضطراری شود و از ایمان بالغیب به اختیاری بودن بیرون آید.^{۲۹}

۵

پس شیخ ایمان او را صحیح و مُعتد به داشت؛ چه این ایمان بالغیب است و قبل از غَر غَره^{۳۰}. و این بعنیه چون ایمان کفار است عند القتل، و آن صحیح است بی خلاف. و غیر مقبول بودن ایمان متفرغ از برای ظهور احکام دار آخرت است از نعیم و ثواب و جحیم و عذاب. و او را ظاهر و مظهر داشت از جنت اعتقاد شرک^{۳۱} و دعوی ربوبیت، «لأن الاسلام یجب ماقبله»، چنانکه در خبر صحیح آمده است. و اکتساب نکرد بعد از ایمان هیچ چیز از آثام و عصیان.

۱۰

و اینکه گفت حضرت الهی فرمود «والآن وقد عصیت قبل و کنت من المفسدین»^{۳۲}، نوعی است از عتاب در حالت توجه از بطلالت به صواب. و این منافی صحت ایمان نیست.

۱۵

و آنچه از قول حق سبحانه آمده است «یقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار و بُسّ الورد المورود»^{۳۳}، و ضمیر مفعول در «أوردهم» به قوم راجع است، و «مورود» را که فرعون است دخول واجب نیست. و قول او—سبحانه و تعالی—که «واتبعوا فی هذه لعنة و يوم القيامة بُسّ الرّفد المرفود»^{۳۴}. و در قول او که «واتبعناهم فی هذه الدنيا لعنة و يوم القيامة هم من المقبوحین»^{۳۵} ضمیر راجع به قوم است، با آنکه لعنت و دخول نار منافی ایمان نیست؛ چه لعنت بُعد است و آن مجتمع می شود به ایمان. چنانکه در حق محجوبین و عصات و فسقه از مسلمین که ورود در نار مخصوص این طایفه نیست بلکه شامل کل است که «وإن منکم إلا واردة»^{۳۶}.

۲۰

پس ورود منافی ایمان نیست و بر کفر فرعون بعد از ایمانش نص صریح نیست. و آنچه در کفر آمده است حکایت حال اوست پیش از ایمان. و قول حق

(۳۳) ی ۱۱ ی ۹۸.

(۲۹) قا: بیرون از که ایمان بواسطه.

(۳۴) س ۱۱ ی ۹۹.

(۳۰) قا: قبل القفرغره.

(۳۵) س ۲۸ ی ۴۲.

(۳۱) قا: شریک.

(۳۶) س ۱۹ ی ۷۱.

(۳۲) س ۱۰ ی ۹۱.

سبحانه که «وحاق بآل فرعون سوء العذاب» التار يعرضون عليها غدوًّا وعشيًّا و يوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشدَّ العذاب»^{۳۷}، صریح در حق آل فرعون است نه در حق او. و فایده ایمان او بر تقدیر تعذیب عدم خلود باشد در نار. و تعذیب به مظالم و حقوق عباد از آن قبیل است که به اسلام مرتفع نمی شود و منافی ایمان نیز نیست.

۵ و آنچه شیخ دعوی می کند از [۳۰۵-] طهارت او از خبث شرک و فساد عقیده، محل مبالغه در انکار نیست بتخصیص که مأمور است به اظهار آنچه در کتاب مسطور است به امر رسول — صلی الله علیه وسلم —، و مأمور معذور است چنانکه منکر مغرور نیز معذور است.

۱۰ و آنچه می گوید که فرعون را آیتی ساخت حق بر عنایتش، اشارت است به قول حق — سبحانه و تعالی — که می فرماید: «فاليوم نتجيك ببذنك لتكون لمن خلفك آية»^{۳۸}. والله اعلم بالسرائر من كل مسلم و كافر.

۱۵ فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه «إنه قرّة عين لي ولك عسى أن ينفعنا». وكذلك وقع فإن الله نفعهما به عليه السلام وإن كانا ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله. ولما عصمه الله من فرعون «أصبح فؤاد أم موسى فارغاً» من الهم الذي كان قد أصابها.

یعنی: موسی — علیه السلام — چنانکه امرأة فرعون گفته بود که نور دیده من و فرعون باشد، و شاید که ما را از او نفع رسد، واسطه منفعت هر دو گشت؛ اگر چه فرعون و زنش ندانسته که او رسول است که هلاک فرعون و آتش بر دست او خواهد بود. و چون خدای تعالی موسی را از فرعون نگاه داشت، دل مادر موسی از اندوهی که بودش فارغ گشت.

۲۰ ثم إن الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به.

یعنی: از جمله اختصاصات و نعم و افاضات^{۳۹} و کرم حق در حق موسی و ام او آنست که حق — سبحانه و تعالی — محرم ساخت بر موسی مراضع را تا میل به غیر پستان مادر خویش نکرد تا سرور مادرش بدو کمال یابد.

(۳۷) س ۴۰ ی ۴۵ — ۴۶.

(۳۸) س ۱۰ ی ۹۲.

(۳۹) قا: افاضه.

کذلک علم الشرائع، كما قال تعالى «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجاً» أی طریقاً. و منهاجاً أی من تلك الطريقة جاء. فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذی منه جاء.

چون شیر صورت علم است چنانکه رسول - علیه السلام - در رؤیای خویش شیر را به علم تعبیر کرد. و شیخ تمثیل و تشبیه تعلیم شرایع ۵ را به تحریم مراضع نمود.^{۴۰} یعنی همچنانکه حق - سبحانه و تعالی - شیر غیر مادر خود که اصل اوست بر او حرام ساخت، شرایع را نیز از حضرت خود آموخت، و موسی را نبی صاحب شریعت گردانید و متابع شریعت دیگریش نکرد؛ لاجرم شریعت و علم را اخذ از خدای می کرد که منبع علوم و منشأ شرایع است، و تکلم با او بی واسطه بود. [۳۰۵-پ]

بعد از آن شیخ بدین آیه استدلال کرد: «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجاً»^{۴۱}. و «شرعة» را به طریق تفسیر کرد و «منهاج» نیز طریق است، و لیکن اگر بروی وقف کنند مشابه کلمتین می شود که یکی «منها»^{۴۲} باشد مرکب از «من» و «ها» ی ضمیر که راجع باشد به «شرعة»، و یکی «جا» که فعل باشد بتسهیل. ۱۰
پس قول حق که «منهاجاً» بر این تقدیر اشارت باشد بدان اصلی که هریک ۱۵ از او نزول کرده است و به عالم آمده، و آن جز حق نیست؛ چه بدایت هر چیز از اوست، و بازگشت همه بدو؛ لاجرم مبدأ و معاد اوست. آری، بیت:

من از تو جدا نبوده ام تا بودم وین هست دلیل طالع مسعودم
در ذات تو ناپدیدم ار معدومم در نور تو ظاهرم اگر موجودم

فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله. ۲۰
پس اصلی که موسی از او آمد و در این نشأت عنصریه حاصل گشت غذای اوست که از غیر او تغذی نمی کند. أعنی استفاضه جز از او نمی نماید، و مدد از غیر اصل خویش نمی یابد. چنانکه فرع شجره مدد از غیر اصل خود نمی یابد. و غذا گاهی حلال می باشد و گاهی حرام؛ لاجرم نقل کلام بدان کرد و ۲۵ گفت:

(۴۰) قا: «نمود» نبود.

(۴۱) س ۵ ی ۴۸.

(۴۲) قا: منهاج.

فما كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخر، يعني في الصورة: أعنى قولي يكون حلالاً، وفي نفس الأمر ما هو عين ماضى، لأن الأمر خلق جديد ولا تكرر. فلهذا نهناك.

يعنى: آنچه در شریعتی حلال بود بعد از آن در شریعتی دیگر حرام شد یا بعکس این، جز بحسب صورت نیست. اما در نفس امر آن حلال عین آن نیست که حرام شده بود؛ چه خلق دم بدم جدید است و تکرار در تجلی نیست ابداً، چنانکه خمیری که در ملت رسول ما — علیه السلام — حرام گشت، همان خمر نیست که در ملت عیسی — علیه السلام — حلال گشته بود مگر بحسب صورت از برای عدم تکرار تجلی.

فكُنِّيَ عَنْ هَذَا فِي حَقِّ مُوسَى بِتَحْرِيمِ الْمَرَاضِعِ.

یعنی: از علم شرایع کنایت کرد در حق موسی — علیه السلام — به تحریم مراضع. یعنی ارضاع کرد او را ام حقیقه اش که متولد از او بود نه دیگری. و ارضاعش اشارت است به ربوبیت ذات الهیه او را به اعطای علم شرعی، تا او را در میان عبادش پیغامبر سازد. و تحریم ارضاع غیر ام اشارت است به عدم تحقیقش به علومی که متعلق نیست به نبوت و ظاهر. و لهذا خضر — علیه السلام — [۳۰۶-ر] او را گفت: «وکیف تصبر علی مالم تحط به خبراً»^{۴۳}. و موسی خضر را گفت: حق تعالی ترا علمی عطا داده است که آن را به من نداده است. و [آن] علم^{۴۴} باطن است.

فأمه على الحقيقة من أرضعته لامن ولدته، فإن أم الولادة حملته على جهة الأمانة فتكون فيها وتغذى بدم طمئتها من غير إرادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان، فإنه ما تغذى إلا بما لولم يتغذى به ولم يخرج عنها ذلك الدم لأهلكها وأمراضها. فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم فوقها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها. والمرضة لست كذلك، فإنها قصدت برضاعة حياتها وإبقائه. فجعل الله ذلك لموسى في أم ولادته، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته لتقر عينها أيضاً بتربته وتشاهد انتشاءه في حجرها، «ولا تحزن».

(۴۳) س ۱۸ ی ۶۸.

(۴۴) قا: که علم باطن. پا: یعنی علم باطن.

یعنی: امّ ولد علی الحقیقه مرضعه است نه امّ ولادت؛ چه حمل^{۴۵} امّ ولادت ولد را بطریق امانت است، و ولد بعد از تکوّن تغذی می کند دم طمث او را بی ارادت والده، تا او را بر ولد امتنان نباشد؛ چه او تغذی نکرد مگر به آن؛ چه اگر بدان تغذی نکردی و آن خون از او بیرون نیامدی، سبب هلاک یا مرض آن ضعیفه بودی. پس جنین را ممت است بر مادرش که به تغذی آن دم او را از ضرر نگاه داشته است که اگر ۵ محبتش گشتی و بیرون نیامدی یا جنین آن را تغذی نکردی، سبب هلاکت بودی.^{۴۶} و حال مرضعه چنین نیست؛ چه او به ارضاع ولد قصد حیات و بقای او کرده است؛ لاجرم حق سبحانه و تعالی ممت بیگانه بر موسی روایت نداشت و امر ولادتش را بر ارضاع او گذاشت تا غیر مادرش^{۴۷} ولادتش را بر او فضل نباشد و به دیدار او چشمش روشن شود، و نشو و نمای او را در حجر خویش مشاهده کند و حزن بر وی طاری ۱۰ نشود.

ونجاه الله من غم التابوت، فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الالهي وإن لم يخرج عنها.

یعنی: حق تعالی او را نجات داد از اندوه تابوت، یعنی از اندوه هلاکت بدنش؛ لاجرم خرق حجاب طبیعت ظلمانیه کرد به علمی که روح او را از حضرت ۱۵ الهیه حاصل شد، و خود را در عالم مقدّس نورانی دید که «فاخلع نعلیک إنک بالواد المقدس طوی»^{۴۸}. و اگر چه بکلیّیّ از طبیعت و احکامش بیرون [۳۰۶-پ] نیامده بود.

وفتنه فتونا ای اختبره فی مواطن كثيرة ليتحقق فی نفسه صبره علی ما ابتلاه الله به.

یعنی: حضرت الهی او را بیازمود در مواطن کثیره — کما قال: «وفتتاک ۲۰ فتونا»^{۴۹} — تا متحقق شود در نفس او صبر بر ابتلای حق؛ چه اکثر کمالات مودعه در انسان ظاهر نمی شود بر وی، و خارج نمی گردد از قوت به فعل، مگر به ابتلاء. شیخ عبدالله انصاری می فرماید: «بلاي دوست عین عطا است پس از عطا ۲۵ نالیدن عین خطا است». لاجرم؛ بیت: مجوی شادی چون در غم است میل نگار که در دو پنجه شیري توای عزیز شکار

(۴۹) س ۲۰ ی ۱۲.

(۵۰) س ۲۰ ی ۴۰.

(۴۵) پا: «حمل» نبود.

(۴۶) پا: «پس جنین ... بودی» نبود.

(۴۷) قا: مادرش.

اگر چه دلبر ریزد گلابه بر سرتو قبول کن تو مر آن را بجای مشک تبار
 درون تو چو یکی دشمنیست پهنانی بجز جفا نبود هیچ دفع آن سگسار
 کسی که بر نمدی چوب زدن از بد اوست ولی غرض همه تا آن برون شود زغبار
 غبارهاست درون تو از حجاب منی همی برون نشود آن غبار از یکبار
 به هر جفا و به هر جور اندک اندک آن رود ز چهره دل گه به خواب و گه بیدار
 تراش چوب نه بهر هلاکت چوب است برای مصلحتی راست در دل نجار
 از این سبب همه شَر طریق حق خیر است که عاقبت بنماید صفاش آخر کار

فأول ما ابلاه الله به قتله القبطی بما ألهمه الله و وفقه له فی سرّه وإن لم يعلم
 بذلك، ولكن لم يجد فی نفسه اکترائاً بقتله مع كونه ما توقف حتی يأتيه أمر به
 بذلك، لأن النبی معصوم الباطن من حیث لا یشر حتى یبتأ ای یخبر بذلك.

یعنی: اول ابتلای حق موسی را کشتن موسی بود قبطی را به الهام حق و به
 آگاه گردانیدن در سرش، اگر چه موسی از آن خبردار نبود، ولیکن در نفس خود
 مبالات و التفاتی به قتل او نداشت. أعنی قتل قبطی به امر آلهی و الهام او بود بر قلب
 موسی، ولكن موسی آن را نمی دانست، ولهذا آن فعل را نسبت به شیطان کرد که «هذا
 من عمل الشیطان»^{۵۱}، و استغفار کرد که «ربّ إنی ظلمت نفسی فاغفر لی»^{۵۲}،
 بواسطه آنکه بی مبالات به قتل او قیام نمود و صبر نکرد تا امر آلهی و وحی در شأن او
 بیاید.

اما بر حقیقت قاتل حق بود برید موسی؛ بی اختیار او. چنانکه حق — سبحانه
 و تعالی — حبیب خود را فرمود: «مارمیت إذر میت ولكن الله رمی»^{۵۳}. و خضر نیز
 گفت: «ما فعلته عن أمری»^{۵۴}. و از آن جهت گفتیم که قتل او به الهام الهی بود بلکه
 فاعل حقیقی حق بود [۳۰۷-ر] و موسی آلت آن فعل، که نبی معصوم است از کبایر
 در باطن. پس فعل به امر کرد اما بی اختیار، شعور بدان نداشت.

ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر علیه قتله ولم يترك قتله القبطی فقال له الخضر
 «ما فعلته عن أمری» ینبه علی مرتبه قبل أن یبأ أنه كان معصوم الحركة فی نفس
 الأمر وإن لم یشر بذلك. وأراه أيضاً خرق السفینة التي ظاهرها هلاك وباطنها
 نجاه من ید الغاصب. جعل له ذلك فی مقابلة التابوت له الذی كان فی الیم

(۵۳) س ۲۸ ی ۱۷.

(۵۴) س ۱۸ ی ۸۲.

(۵۱) س ۲۸ ی ۱۵.

(۵۲) س ۲۸ ی ۱۶.

مطبّقاً علیه. فظاهره هلاک و باطنه نجات.

یعنی: خضر- علیه السّلام- قتل غلام را به موسی - علیه السّلام- ننمود و نگفت، «وما فعلته عن امری»^{۵۵}، مگر از برای آنکه موسی متنبّه شود که قتل او قبضی را نیز همچنین به امر آلهی بود نه از شیطانی و نفس او، بلکه نبی است از کبایر معصوم. و نمودن خضر خرق^{۵۶} سفینه را، که ظاهرش هلاک بود و باطنش نجات از دست غاصب، در مقابله تابوت بود که سرش بر بالای موسی پوشیده در دریا انداخته شده بود که ظاهرش هلاک بود و باطنش نجات.

و در ضمن این ایمانی کرد که خرق ظلمت طبیعت و بدن بواسطه توجه به حضرت الهی و به قهر نفس به موت ارادی و به امراض باطن و محن درموت طبیعی اگر چه ظاهرش مشعر به هلاک باشد، اما باطن او عین نجات است. و این عین ارشاد خضر است موسی را - علیهما السّلام-، چنانکه مولانا - قدس سره - می فرماید؛ بیت:

این ریاضتهای درویشان چراست	کان بلا بر تن بقای جان ماست
تا بقای خود نبیند سالکی	کی کند تن را سقیم و هالکی
دست کی جنبد به ایثار و عمل ^{۵۷}	تا نبیند داده را جایش بدل
مردن تن در ریاضت زندگیت	رنج این تن روح را پائیدگیست
پس ریاضت را به جان شومتری	چون سپردی تن به خدمت جانبری

مرا نیز از این صهبای جامی است و لایق سمع موسی پیغامی، و آن اینست؛ بیت:

[۳۰۷- پ]

ز درد جور آن دلبر مکن ای دل شکایتها
 که دردش عین درمان است و جور او عنایتها
 کلیم درگه اویی، گلیم فقر دربرکش
 نه فرعونی، چه می جوئی سریر ملک وراثتها
 خلیل عشق جانانی درآدر آتش سوزان
 نه نمرودی که تا پاشی شهنشاه ولایتها

(۵۵) س ۱۸ ی ۸۲.

(۵۶) قا: غرق.

(۵۷) قا: بایثار غسل.

چه راحتهاست پنهانی جراحتهای جانان را
در یغا تونمی دانی جفاها را ز راحتها
اگر از ناز معشوقی کشد تیغ و کشد عاشق
نه هر دم می کند لطفش به پنهانی حمایتها
رموز عشق مولی را زمن بشنوبه گوش جان

۵

حدیث لیلی و مجنون فسانه است و حکایتها
نیم مجنون آن لیلی که صد لیلی است مجنونش
بیا در چشم من بنگر ز عشق دوست آیتها
سرشکم لعل و رویم ز رشد از تأثیر عشق او
بلی بر عشق آسانست از این گونه کنایتها
بسوز دل چو می سازی عجب نبود حسین الحق

۱۰

اگر در جان اهل دل کند آهت سرایتها
ظاهر آنست که لفظ «صبر» به ضاد مهمله و بای منقوله به یک نقطه از تحت
باشد از برای آنکه «قتله صبراً و ذبحه صبراً» در لغت اهل حجاز کثیر الاستعمال
است، و آن عبارت است از آنکه زنده گیرند و به عقوبت کشند.

۱۵

بر این تقدیر معنی آنست که مادر موسی را به تابوت در دریا نینداخت مگر از
خوف آنکه ناگاه فرعون غاصب از ما زنده بگیرد و در نظر ما بکشد و والده را هیچ المی
از آن زیاده نیست که فرزند او را در نظرش بکشند.

و شیخ شرف الدین داود قیصری «ضیراً» به ضاد معجمه و بای منقوطه به دو
نقطه از تحت تصحیح کرده است، و معنی [را] چنین گفته که: ناگاه او را بکشد،
کشتنی مشتمل بر ضرر عظیم به نسبت با والده اش.
و این تصحیح شاید که مبنی بر سماع باشد و **إِلَّا استعمال مأنوس** آنست که
سابقاً گذشت.

۲۰

مع الوحی الذی ألهمها الله به من حیث لا تشعر. فوجدت فی نفسها أنها ترضعه.
یعنی: فعل مادرش به وحی بود که حق — سبحانه و تعالی — بطریق الهام در
دلش انداخت تا به وجدان دریافت که ارضاع و تربیت فرزندش هم بر دست او
خواهد بود.

۲۵

فإذا خافت عليه ألقته في اليم لأن في المثل «عين لا ترى قلب لا يفتح». فلم

تخف عليه خوف مشاهدة عين، ولا حزن عليه حزن رؤية بصر، وغلب على ظنها أن الله ربما رده إليها لحسن ظنها به. فعاشت بهذا الظن في نفسها، والرجاء يقابل الخوف واليباس، وقالت حين ألهمت لذلك لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه. فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر إليها، وهو علم في نفس الأمر.

۵

پس چون مادر موسی را از آفت مخافت بود، موسی [۳۰۸-ر] را در دریا انداخت، اما چون خوف مشاهده عین نبود و حزن او نیز چون حزن رؤیت نه، و غلبه کرد بر ظن او که حق — سبحانه و تعالی — موسی را باز بدورساند، و معتمد بود بر حسن ظنی که داشت، و او را بدین حسن ظن طیب عیش بود، و رجاء او مقابله با خوف و یأس می کرد، و از سر امیدواری می گفت؛ بیت:

۱۰

امیدوار چنانم که کار بسته برآید وصال چون سرآمد فراق هم بسرآید
گلم زدمت بدربرد روزگار مخالف امید هست که خارم ز پای هم بدرآید
و چون این الهام بدو رسید، گفت: شاید که این آن رسول باشد که فرعون و قبط بر دست او هلاک شود؛ لاجرم عیشی داشت، و بدین توهم روزگاری به مسرت می گذاشت. و ظن و توهم بودن این معنی به نسبت با ام موسی بود، والا در نفس امر علم بود.

۱۵

ثم إنه لما وقع عليه الطلب خرج فارًا — خوفًا في الظاهر، و كان في المعنى حبًا للنجاة. فإن الحركة أبداً إنما هي حية، ويجب الناظر فيها بأسباب آخر، وليست تلك.

۲۰

یعنی: دیگر از جمله عنایات الهیه در حق موسی آن بود که بوجه فرار از خوف قتل بیرون آمد. و این فرار در حقیقت دوست داشتن حیات بود و نجات از هلاک. بعد از آن بیان می کند که حرکت حاصل نمی شود ابداً مگر از محبت؛ اگر چه در ظاهر آن را اسبابی باشد چون خوف و غضب و غیر این. پس محبوب شود از دریافتن او به اسباب ظاهره آنکه عالم به حقایق نیست.

۲۵

و ذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود، ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون: فكأن الحركة التي هي وجود العالم حركة حب. وقديته رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فأحييت أن أعرف».

و حتی بودن هر حرکت از برای آنست که اصل حرکات، حرکت عالم است از عدم که آنجا ساکن بود بسوی وجود؛ و لهذا می گوید که امر حرکت است از سکون. پس حرکتی که آن وجود عالم است حرکت حب است چنانکه رسول — علیه السلام — در حدیث قدسی بدین تنبیه کرد که: «گنجی پنهانی بودم، دوست داشتم که آشکارا شوم عالم [را] آفریدم». [۳۰۸-پ]

۵

فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركة من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك: ولأن العالم أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتى إلى الوجود حركة حب من جانب الحق و جانبه: فإن الكمال محبوب لذاته.

پس اگر این محبت نبودى عالم در وجود عینى ظاهر نشدى. پس حرکت او بسوی وجود مشتمل بر حب موجد است مر وجود عالم را؛ چه ظهور کمالات ذات و انوار اسماء و صفات به وجود عالم است و نیز مشتمل است محبت عالم را؛ چه عالم شهود نفس خود را در وجود دوست مى دارد چنانکه شهود او متعلق بود به ثبوت در عدم. پس به هر وجهی حرکت از عدم ثبوتی بسوی وجود عینی، حرکت حب است هم از جانب حق و هم از جانب عالم؛ چه کمال محبوب است لذاته، و آن ظاهر نمى شود مگر به وجود عینی.

۱۰

۱۵

وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين، هوله. وما بقى إلا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذى يكون من هذه الأعيان، أعيان العالم، إذا وجدت. فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين.

این کلام جواب سؤال مقدر است. و سؤال آنست که حق — سبحانه و تعالی — قدیم است به ذات خود و به همه کمالات خود. پس پیش از ظهور و وجود عالم همه کمالات او را حاصل است. پس فایده ظهور چه باشد؟

۲۰

در جواب می گوید که: علم حق به ذات خویش از آن روی که غنی است از عالمین ازلاً و ابداً، حاصل است؛ لیکن تمام مرتبه علم است در صور مظاهر ذاتیه، و آن علمى است حادث که ظاهر مى شود در اعیان نزد وجودش. و اشارت بدین علم است در قول حق — سبحانه و تعالی — که می گوید: «لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه»^{۵۸}.

۲۵

وكذلك تكمل مراتب الوجود: فإن الوجود منه أزلى و غير أزلى وهو الحادث. فالأزلى وجود الحق لنفسه، و غيرالأزلى وجود الحق بصورته العالم الثابت. فيسمى حدوثاً لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور العالم. فكمّل الوجود فكانت حركة العالم حبة لکمال فافهم.

۵ یعنی: چنانکه در علم گفتیم در جمیع مراتب ولوازش نیز همچین می گوئیم؛ چه وجود ازلی است و غیر ازلی. و ازلی عین وجود است با کمالاتش. و غیر ازلی وجود [۳۰۹-را] متعین است به تعینات خاصه ظاهره بر صور اعیان ثابته. و اول قدیم است و ثانی حادث.

پس کمال وجود و مراتبش به عالم باشد. پس ظاهر شد که حرکت عالم حبه است. بیت:

۱۰

حق بحق دارد کمال ای ذولباب فهم کن واللّه اعلم بالصواب
ألا تراه كيف نفس عن الأسماء الالهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في
عين مسمى العالم. [فكانت الراحة محبوبة له].

۱۵ یعنی: نمی بینی حق — سبحانه و تعالی — [را] که چگونه راحت بخشید اسماء الهیه را از آنچه اسماء الهیه از کرب درمی یافتند در هنگام عدم ظهور کمالاتشان در اعیان عالم. پس راحت محبوب باشد او را.

ولم يوصل اليها إلا بالوجود الصوري الأعلى والأسفل. فثبت أن الحركة كانت
للحب؛ فما ثم حركة في الكون إلا وهي حبة.

۲۰ وصول بدان راحت متصور نی، مگر به وجود ظاهر که اعلی و اسفل است. پس ثابت شد که اصل حرکت و حقیقتش حاصل است از حب. پس در کون هیچ حرکتی نیست غیر حبه.

فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه في الحال
واستيلائه على النفس.

۲۵ پس بعضی از علما که عالم به حقایق باطنه اند در اسباب ظاهره ادراک این معنی می کنند، و بعضی به غلبه حکم سبب اقرب و استیلای او بر نفس محجوب می گردند، و از ظاهر راه به باطن نمی برند.

فكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القبطي، وتضمن الخوف حب
النجاة من القتل. ففرّ لما خف؛ وفي المعنى ففرّ لما أحب النجاة من فرعون وعمله

به. فذكر السبب الأقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر.

وحب النجاة مضمن فيه تضمنين الجسد للروح المدبّر له.

پس آنچه از سبب فرار موسی — علیه السّلام — مشاهده کرده می شد خوف او بود از جهت قتل قبلی، و این خوف متضمن حبّ نجات بود از قتل. پس گریخت از برای خوف در ظاهر، و در معنی گریخت از برای محبت نجات از فرعون و عملش. و از برای این شعیب — علیه السّلام — او را گفت: «لاتخف نحوت من القوم الظالمين»^{۵۹}، تا تنبیه باشد بر سبب حرکتش.

پس ذکر کرد موسی — علیه السّلام — سبب اقرب مشهود له را^{۶۰} در وقت ملاقات با او، که آن چون صورت جسم است مرشرا، و در وی متضمن^{۶۱} بود حبّ نجات، چنانکه جسد متضمن روحی است که مدبّر اوست. [۳۰۹-پ]

والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب، واعتمادهم على فهم العالم السامع. فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبه عليه السّلام على هذه المرتبة في العطايا فقال «إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ منه مخافة أن يكره الله في النار».

و انبياء را — صلوات الله عليهم — لسانی است ظاهر که با عموم اهل خطاب بدان لسان تکلم می کنند. و در ادراک حقایق اعتماد ایشان بر فهم سامع عالم است؛ لاجرم رسل اعتبار حال عامه می کنند از برای آنکه عالم به مرتبه اهل فهم [اند]، چنانکه رسول — صلّی الله علیه و سلّم — بر این معنی تنبیه کرد آنجا که گفت: «من مردی را عطا می دهم^{۶۲}، و غیر او را که عطا بدو نداده ام از او دوستر می دارم».

و آن غیر محبوب را به تشریف عطا اختصاص دادن^{۶۳} از مخافت آنست که ناگاه بواسطه حرمان از عطا کاری از او به وجود آید که مستحق آتش دوزخ گردد. و در حدیث دیگر فرمود: «لو كان العلم في الثريا لئلا له رجال من فارس». وای بر نزدیکان دور و خوشا وقت دوران نزدیک.

فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع.

پس اعتبار کرد رسول — صلّی الله علیه و سلّم — حال آن را که عقل و نظر او

(۵۹) س ۲۸ ی ۲۵.

(۶۲) ق: مردی را دینم.

(۶۰) ق: را. که.

(۶۱) ق: اختصاص بدو دادن.

(۶۳) ق: محض.

ضعیف است، و غالب است بر وی طمع و طبع، یعنی رین که «گلا بل ران علی قلوبهم ما كانوا یکسبون»^{۶۴}، و هم در شأن ایشان وارد شده که «طبع علی قلوبهم»^{۶۵}.

فکذا ماجاءوا به من العلوم جاءوا به وعلیه خلعة أدنی الفهم لیقف من لا غوص له عند الخلعة، فبقول ما أحسن هذه الخلعة! ویراها غایة الدرجة. وبقول صاحب الفهم الدقیق الفاضل علی درر الحکم - بما استوجب هذا - «هذه الخلعة من الملك». فینظر فی قدر الخلعة و صنفها من الثیاب، فعیلم منها قدر من خلعت علیه، فیعثر علی علم لم یحصل لغيره ممن لاعلم له بمثل هذا.

پس همچنین است آنچه انبیاء آورده اند از علوم و حقایق؛ چه ایشان هرایس نفایس حقایق و دقایقی را در خلعت عباراتی جلوه داده اند که هر که را ادنی فهم باشد ادراک آن می کند، تا هر که را مجال غوص بر درر حقایق نیست و قوف کند^{۶۶} نزد خلعت و استحسان خلعت، یعنی صورت ظاهر کند و آن را غایت درجه بیند.

و صاحب فهم دقیق که غایب بر درر حکم است می گوید: این معطی له به چه مستوجب این خلعت گشته است [۳۱۰-] از ملک. و در قدر خلعت و در صنف او از اصناف نظر می کند تا قدر لباس پوشیده را از این لباس بداند؛ لاجرم اطلاع یابد بر علمی که غیر امثال و اشباه او را نیست.

این مثال علمای ظاهر است و علمای باطن و خلعت مثال آیات و اخبار را، که صاحب فهم ادنی را وقوف بر ظواهر اوست و او را غوص بر قهر بحر نیست. و صاحب فهم دقیق استخراج می کند از اول لالی و ذر رحکم و معارف را.

ولما علمت الأنبياء والرسول والورثة أن فی العالم وأهمهم من هو هذه المتابة، عمدوا فی العبارة إلى اللسان الطاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام، ففهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص، فیتیز به عن العامی. فاکتفی المباهون العلوم [بهذا].

و چون انبیاء و رسول و ورثه ایشان دانستند که در عالم و در اتمت ایشان ارباب فهم و اصحاب وقوف بر سر مکتوم هستند، در ادای مقاصد قصد لسان ظاهر کردند که خاص و عام را در آن اشتراک هست.

(۶۴) س ۸۳ ی ۱۴.

(۶۵) س ۹ ی ۸۷.

(۶۶) پا: گنند.

پس فهم می کند از او خاص، آنچه را عام از او فهم می کند و ادراک امری زیاده می کند که بدان ادراک سزاوار اطلاق اسم خاص می گردد، و به مزید فضیلت اختصاص می یابد، و بدین واسطه از عامی متمیز می گردد. پس اکتفا کردند مبلغان علوم به لسان ظاهر.

۵ فهذا حکمة قوله عليه السلام «ففررت منكم لما خفتكم»، ولم يقل ففررت منكم حباً في السلامة والعافية.

لاجرم از برای رعایت این حکمت فرمود: «گریختم از شما، از برای ترسی که داشتم»، و نگفت: گریختم از برای حب سلامت و عافیت، تا رعایت جانب ظاهر کرده باشد، و کلام بر مقتضای لسان عامه آورده بود.

۱۰ فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين «فسقى لهما» من غير أجر، «ثم تولى إلى الظل» الإلهي فقال «رب إني لما أنزلت إلي من خير فقير» فجعل عين عمله السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده.

پس بسوی مدین آمد و آنجا دو دختر دید، و بی اجر از برای گوسفندان ایشان آب کشید و استظللال به ظل الهی کرد، و گفت: پروردگارا فقر من بدان چیز است که به من فرود آورده ای. ۱۵

و این اظهار شکر است و رضا به خیر دنیا، و عمل خود را که سقی است عین خیر منزل داشت، و وصف کرد نفس [۳۹۰-پ] خود را به احتیاج به حق سبحانه در خیری که نزد اوست.

اما سقی را که عمل موسی است عین خیر منزل من عند الله داشتن از برای آنست که خیر منزل از حق بسوی او، نبوت است و علوم نبوت، و آب صورت علم است. و لهذا ابن عباس -رضی الله عنهما- در آیت کریمه «و أنزلنا من السماء ماء^{۶۷}»، آب را به علم تفسیر کرد. ۲۰

پس افاضه کرد بدان دو دختر عین آنچه را [که] در حقیقت از حق استفاضه کرده بود، اگر چه در صورت غیر آن بود؛ و هم از برای آنکه توفیق و قدرت بر این عمل جز از خدای نبود. پس از حق^{۶۸} استفاضه کرد و بر آن دو دختر افاضه فرمود. ۲۵

اما وصف او نفس خود را به احتیاج الی الله^{۶۹} در خیری که نزد اوست، از

(۶۹) قا: احتیاج الله.

(۶۷) س ۲۵ ی ۴۸.

(۶۸) پا: «عین آنچه را... حق» نبود.

برای آنست که فیض حاصل نمی شود مگر بحسب استعداد. و از جمله شروطش خلو محل است از منافی، یعنی فایض، بل از کل ماسوی الله، و فقیر تام کامل مطلق است از نوع بشری.

فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعتبه على ذلك، فذكره سقايته من غير أجر، إلى غير ذلك مما لم يذكر حتى تمنى صلى الله عليه وسلم أن يسكت موسى - عليه السلام - ولا يعترض حتى يقص الله عليه من أمرهما.

پس بنمود خضر - علیه السلام - اقامت جدار را بی اجر. پس عتاب کرد او را موسی - علیهما السلام - بر این فعل، و گفت: اگر می خواستی اجر می ستاندی. لاجرم خضر بدین فعل به یاد داد سقاییت موسی را بی اجر، و تذکیر اموری غیر این نیز کرد که موسی بی شهود خضر - علیهما السلام - متذکر آن نبود.

و از شیخ - قدس سره - مروی است که در کشف با خضر - علیه السلام - مجتمع شد، خضر با او گفت: از برای موسی بن عمران هزار مسأله آماده کرده بودم از آنچه بروی جاری شده بود از زمان ولادتش تا هنگام اجتماع. پس موسی بر سه مسأله صبر نتوانست کرد تا رسول ما - صلی الله علیه و سلم - از روی تمنا گفت: کاش موسی ساکت شدی و اعتراض نکردی تا حق - سبحانه و تعالی - قصه ایشان به ما شرح دادی. کما قال - علیه السلام -: «رحمة الله علينا وعلى موسى ليته صبر حتى يقص الله علينا من انبائهما». و در حدیث دیگر می فرماید: «لو صبر لرأى العجب ولكن اخذته من صاحبه دمامة» الحدیث. [۳۱۱-۲]

فیعلم بذلك ما وفق إليه موسى من غير علم منه.

یعنی: تا حق سبحانه قصه ایشان بگزاردی و رسول - علیه السلام - دانستی آنچه را از اعمال موسی بر آن توفیق یافته است بی علم و بی اختیار.^{۷۰}

إذ لو كان على علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدله. ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله و عما شرطه عليه في اتباعه، رحمة بنا إذا نسينا أمر الله.

که اگر از علم بودی، هر آینه در مثل آن افعال بر خضر انکار نکردی با وجود شهادت حق بر دانش خضر و بر زکات و عدالت او. و با وجود شرطی که با او در

حالت اتباع کرده بود اما آن غفلت از موسی در حق ما رحمت بود در حالت نسیان حکم حق؛ چه مواخذه به نسیان مرتفع شد.

ولو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر «ما لم تحط به خُبراً». أي إني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا. فَأَنْصَفَ.

و اگر موسی عالم بدان بودی، خضر با او نگفتی که چگونه صبر توانی کرد بر چیزی که از سر آن خبردار نیستی؟ و تو رسول خدایی و آنچه در شرع بر آن رخصت نیابی، هر آینه از حمیت اسلام انکار نمایی؛ چه حق — سبحانه و تعالی — مرا علمی روزی کرده است که تو بطریق ذوق آن را در نیافته [ای]، چنانکه ترا نیز علمی داده است که من از آن خبردار نیستم؛ چه او را در هر گوشه [ای] از خرابای عشق مستی است و در هر خمخانه [ای] می پرستی که مستی هر یکی به دیگری نماند، و حال این یک به حال دیگری باز نخواند.

بیت

ای بر سر بازارت صد خرقه بزناری وز روی تو در عالم هر روی به دیواری
این طرفه که از یک خم هر کس زمی مستند وین طرفه که از یک گل در هر قدمی خاری

و أما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه «وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا». فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة و الرسول عند هذا القول. وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفي الأدب حقه مع الرسول.

یعنی: حکمت فراق موسی از خضر — علیهما السلام — آن بود که حق سبحانه در حق رسول فرموده است که اطاعت فرمان رسول کنند، و آنچه از او امر و نواهی القاء کند به امثال آن مبادرت نمایند؛ لاجرم علماء بالله که عارف قدر رسالت [اند]، واقف به جلالت رتبت رسول اند. چون [۳۱۱-پ] خضر و غیر او لزوم بر این قول و عدم تجاوز از مقتضایش بر ذمت همت واجب شناختند، و خضر می دانست که موسی رسول الله است، پس خضر مراقبت و محافظت قول موسی می کرد تا آنچه از او صادر شود به امثال فرمانش توفیه حق ادب با رسول حق کرده باشد.

فقال له «إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبنى» ففاه عن صحبته. فلما وقعت منه الثالثة قال: «هذا فراق بيني وبينك». ولم يقل له موسى لا تقبل ولا طلب صحبته لعله بقلر الرتبة التي هو فيها التي نطقته بالنهي عن أن يصحبه.

پس چون موسی - علیه السلام - گفت که: اگر بعد از این سؤال کنم از چیزی، با من مصاحب مشو. و کلام او مشتمل بود بر نهی از صحبت. پس چون گزرت سیوم سؤال واقع شد، خضر گفت: «هذا فراق بینی و بینک^{۷۱}». و موسی منع ننمود و طلب صحبت نفرمود از برای آنکه عالم بود به مرتبه نبوت خویش که او را به سخن آورد به نهی از صحبت خضر.

۵

فسکت موسی و وقع الفراق. فانظر إلى کمال هذين الرجلين في العلم و توفية الأدب الإلهی حقه.

پس موسی ساکت شد و فراق واقع گشت. پس نظر کن در کمال این دو مرد در علم و توفیه ایشان حق ادب الهی [را] چنانکه می باید.

۱۰

وإنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسی عليه السلام حيث قال له «أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت، و أنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا». فكان هذا الإعلام في الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله «وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً» مع علمه بعلورتيته بالرسالة، وليست تلك الرتبة للخضر.

۱۵

و بین انصاف خضر - علیه السلام - را^{۷۲} در آنچه اعتراف کرد نزد موسی - علیه السلام - که حق - سبحانه و تعالی - مرا علمی روزی کرده است که تواز آن خبردار نیستی، و ترا نیز علمی کرامت کرده که من از آن خبردار نیستم. و این اعلام از خضر موسی را - علیهما السلام - مرهم جراحته بود که به نیش «کیف تصبر علی ما لم تحط به خبراً^{۷۳}» به جان موسی زخمی زده بود، با وجود آنکه علوربتت او را در رسالت می دانست.

۲۰

و این رتبت خضر را نبود؛ لاجرم اینجا انصاف پیش آورد و به کمال رتبت موسوی اعتراف آورد.

و کسی را، که طالب وقوف است بر معرفت اسرار الهی و راغب اطلاع بر غوامض حکم نامتناهی، می باید دانست که خضر - علیه السلام - صورت اسم باطن، و مقام او مقام روح و او را علوم ولایت بود، [۳۱۲-ر] و ابواب غیوب بر وی منفتح و اسرار قدر منکشف و معارف مؤتیه^{۷۴} و علوم لدنیه او را حاصل و ممتد ذوق او زهد و ایثار بود. ۲۵ قال الله تعالى: «فموجداً عبداً من عبادنا آتيناها رحمةً من عندنا و علمناه من لدنا

(۷۳) س ۱۸ ی ۶۸.

(۷۴) ق: معارف هویت.

(۷۱) س ۱۸ ی ۷۶.

(۷۲) ق: در.

علماً^{۷۵}».

و از برای کمالی که در علم باطن داشت در بیان تأویل وقایعی که موسی را استطاعت صبر بر آن نبود. در دفعه اولی تخصیص ارادت به نفس خویش کرد که «فأردت أن أعيبها»، و اخبار [کرد] بطریق تقیید از اراده بعضی معلوماتش که در باطن داشت. ۵

و در دوم جمع ضمیر کرد که «فأردنا ان یبدلھما ربھما خیرامنه زکاة»^{۷۷}. و در سیوم توحید ضمیر کرد و اخبار فرمود از اراده باطنه ربّانیه. و همه از او اشارت است به سرّ توحید و احدیت ارادت و تصرف و علم در ظاهر و باطن از سر ذوق و خبرت.

و یک صفت را در صور مختلفه آوردن اشعار و تنبیه است بر آنکه، ۱۰
این مختلغات جمله از یک اصل است وین جمله چگونه ها از آن بیچون است اگر چه بواسطه نسب مختلف نماید اما بحسب حقیقت هیچ تعدّد نیست. و این از اسرار علوم ولایت است. بیت:

در چشم تو صورت ار چه بسیار آمد چون درنگری یکی بتکرار آمد
گر قدرت و فعل هست ما را نه زماست ز آنست که او به ما پدیدار آمد ۱۵

و اما موسی — صلوات اللہ علیہ و سلامہ — صورت اسم ظاهر است و مقام او مقام قلب، و او را علوم رسالت و نبوت و تشریع است از «امر بالمعروف و نہی عن المنکر» و حکم به ظاهر. و از برای همین معنی معجزات او در غایت ظهور و وضوح بود.

پس چون خدای — جلّ ذکرہ — خواست که موسی را تکمیل کند به جمع میان تجلیات ظاهره و باطنه و علوم نبوت و آنچه در استعداد اوست از علوم ولایت؛ و حالانکه موسی در میان جمعی کثیر از بنی اسرائیل دعوی کرده بود که اعلم اهل ارض منم؛ لاجرم حق — سبحانه و تعالی — وحی فرستاد که ما را بنده [ای] در مجمع البحرین — یعنی میان بحر وجوب و امکان یا میان بحرین ظاهر و باطن یا نبوت و ولایت — است^{۷۸} که اعلم اهل ارض حال اوست. ۲۵

پس از خداوند تعالی خواست که صحبت او را روزی کند، و طلب اجتماع

(۷۷) س ۱۸ ی ۸۱.

(۷۸) قا: «است» نبود.

(۷۵) س ۱۸ ی ۶۵.

(۷۶) س ۱۸ ی ۷۹.

کرد تا از آنچه خدای او را آموخته [۳۱۲-پ] است بیاموزد. و اگر اختیار صحبت حق کردی و علم ولایت از او طلبیدی هر آینه او را از صحبت حضرت خضر مستغنی ساختی.

پس چون با خضر اجتماع واقع شد نزاع بظهور آمد؛ چه در میان ظهور و بطون از آن روی که ظهور و بطون است مغایرت و مباینست هست. و لهذا عاقبت مؤدی به فراق ۵ شد.

و ظهر ذلك في الأمة المحمدية.

یعنی: ظاهر شد امت محمدیه را جمع در میان ظاهر و باطن از برای اتباع نبی خویش، اگر [چه] بعضی مطلعان آن کتاب، معنی چنین گفته اند اما اگر نظر به سیاق کلام کرده شود^{۷۹} که:

فی حدیث إِبَارِ النُّخْل، فقال عليه السَّلام لأصحابه «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِمَصَالِحِ دُنْيَاكُمْ». ولا شك أن العلم بالشيء خير من الجهل به. ولهذا مدح الله نفسه بأنه بكل شيء عليم. فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لا خبرة له بذلك فإنه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك، بل كان شغله بالأهم فالأهم.

ظاهر آنست که معنی اینست که ظاهر شد مثل این انصاف از نبی ما — صلی الله علیه وسلم — به نسبت با امتش در حدیث اِبَارِ نَخْل که امت خود را گفت که: شما به مصالح دنیای خویش داناتر اید.

و هیچ شک نیست که دانستن چیزی از نادانستن بهتر است. و لهذا حق — سبحانه و تعالی — نفس خود را به دانستن همه چیز مدح کرد که «انه بكل شيء عليم^{۸۰}»؛ لاجرم رسول — علیه السَّلام — اعتراف کرد به اینکه امت او به مصالح دنیا از او داناتراند؛ چه این علم ذوق و تجربه است و رسول — علیه السَّلام — را فراغت از برای اشتغال به امور به جزئیات دنیا و یه نبود بلکه شغل او به مهمات دینی بود اما اظهار کرد آنچه را نمی دانست از برای کمال انصافی که داشت.

فقد نبهتک علی أدب عظیم تتنفع به إن استعملت نفسك فيه. یعنی: ترا تنبیه کردم بر ادبی عظیم، که اگر نفس خود را به آن تأدیب کنی،

(۷۹) قأ: کرده می شود.

(۸۰) س ۴۲ ی ۱۲.

فایده‌ها یابی و در حضور اهل الله به دعوی انانیت خود را معیوب نسازی. بیت:
 خیانت چیست می دانی درین ره خویشتن دیدن
 زخود بگذر در او بنگر، امین شوتا امان یابی
 تو از خود ناشده فانی، نیابی وصلت باقی
 کنار دوست چون بینی، چو خود را در میان یابی^{۸۱}

۵

وقوله «فوهب لی ربی حکماً» [۳۱۳- را یرد الخلافه؛ «وجعلنی من المرسلین»
 یرد الرسالة: فما کل رسول خلیفه. فالخلیفه صاحب السیف والعزل والولاية.
 والرسول لیس كذلك: انما علیه بلاغ ما أرسل به: فإن قاتل علیه وحماه بالسیف
 فذلك الخلیفه الرسول. فکما أنه ما کل نبی رسول، كذلك ما کل رسول خلیفه—
 أی ما أعطی الملك ولا التحکیم فيه.

۱۰

یعنی: قول موسی که گفت: پروردگار من مرا حکم داد. از این حکم خلافت
 خواست، و از این قول که «جعلنی من المرسلین»^{۸۲} رسالت اراده [کرد].

پس هر رسول خلیفه نیست، خلیفه صاحب سیف است و خداوند عزل و
 ولایت. و رسول چنین نیست بلکه بر وی غیر تبلیغ رسالت نیست. پس اگر مقاتله کند
 و حمایت نماید به سیف، هم خلیفه باشد و هم رسول.

۱۵

وأما حکمة سؤال فرعون عن الماهیة الالهیة فلم یکن عن جهل، وإنما کان عن
 اختبار حتی یری جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه — وقد علم فرعون مرتبة المرسلین
 فی العلم — فاستدل بجوابه علی صدق دعواه.

یعنی: سؤال فرعون از ماهیت الهیه بدین قول که «ما رب العالمین»^{۸۳} از روی
 نادانی نبود، بلکه از سرآزمایش بود تا جواب موسی را ببند که با وجود دعوی رسالت از
 پروردگار خویش در جواب از سؤال ماهیت چه می گوید. و فرعون چون مرتبه مرسلین
 را در علم بالله می دانست، خواست که استدلال کند به جواب موسی بر صدق
 دعوایش.

۲۰

وسأل سؤال إيهام من أجل الحاضرین حتی یعرفهم من حيث لا یشعرون بما شعر
 هو فی نفسه فی سؤاله.

۲۵

(۸۱) قأ: «کنار... یابی... در میان بینی».

(۸۲) س ۲۶ ی ۲۱.

(۸۳) س ۲۶ ی ۲۳.

و سؤال کرد فرعون سؤال موهم از برای حاضران؛ چه ایشان را در وهم انداخت که خدای را غیر وجود ماهیتی هست که مدعی نبوت را واجب است تعریف آن بطریق حدّ حقیقی^{۸۴}. پس به لفظ «ما» که موضوع است از برای طلب ماهیت شیء سؤال کرد تا بر آن وجهی که از روی خدیعت در سؤال خود درج کرده است حاضران از روی عدم معرفت باللّه اطلاع یابند و جواب مطابق را^۵ منتظر باشند و آن وجه اینست که هر چیزی را از حقیقتی که آن چیز بدان حقیقت آن چیز است، چاره نیست. پس حاضران را به سؤال «ما ربّ العالمین» در این وهم انداخت که جواب بحدی خواهد بود که مشتمل باشد بر جنس و فصل؛ چه حاضران را باب نظروا هل عقل بودند و معتاد گشته بدانستن اشیاء به حدودش. و فرعون عارف بود، و می دانست که حقیقت حق ممکن [۳۱۳-پ] نیست که مرکب باشد از^{۱۰} جنس و فصل، ولکن از جهت تسلط شیطان بر وی اظهار انانیت کرد.

فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر.

پس چون موسی — علیه السّلام — جواب داد به جوابی که مناسب مناصب علماء بحقیقت امر بود در معرفت الهیه، و گفت: «ربّ السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنین^{۸۵}»، و ایماء کرد بدانکه حقیقت حق — سبحانه و تعالی — بسیط^{۱۵} است، و ممکن نیست تعریف او مگر به نسب و اضافات، و اکمل رسوم دائمش نسبت اوست به ربوبیت کل عالم، اگر شما از اهل ایقان باشید و موقن شوید بر این که حقیقت او را، چنانکه اوست، بغیر او نمی داند و از روی تعریف به خارجیات، اُعنی به نسب ذاتیه اتم از این که بتقدیم رسید، متصور نیست، پس چون موسی در جواب صواب را دریافت،

أظهر فرعون — إبقاء لمنصبه — أن موسی ما أجابه علی سؤاله.

اظهار کرد فرعون از برای ابقای منصب خود که موسی — علیه السّلام — جواب بر طبق سؤال او نداد. پس کسانی را که در حوالی او بودند گفت: «ألا تستمعون^{۸۶}». یعنی نمی شنوید که موسی جواب بحدی که حق سؤال است نداد.

فیتبین عند الحاضرين — لقصور فهمهم — أن فرعون أعلم من موسی. ولهذا لما قال^{۲۵}

(۸۴) پا: بطریق حقیقی.

(۸۵) س ۲۶ ی ۲۴.

(۸۶) س ۲۶ ی ۲۵.

له فی الجواب ما ینبغی۔ وهو فی الظاهر غیر جواب ماسئل عنه۔
تا متبیین شود نزد حاضران از جهت قصور فهم ایشان که فرعون از موسی اعلم
است. و لهذا چون موسی — علیه السّلام — در جواب آنچه می بایست گفت. و آن در
ظاهر غیر جوابی بود که از او پرسیده شد.

و قد علم فرعون أنه لا یجیبه إلا بذلك — فقال لأصحابه «إن رسولکم الذی أرسل
إلکم لمجنون» أي مستور عنه علم ما سأله عنه، إذ لا يتصور أن یعلم أصلاً. ۵

و فرعون می دانست که موسی — علیه السّلام — جواب جز بدین وجه نخواهد
گفت. پس اصحاب خود را گفت: رسولی که گمان می برد که بسوی شما فرستاده
شده است مجنون است. یعنی مستور است از او آنچه من از آن پرسیدم؛ چه حقیقت
حق متصور نیست که غیر او را معلوم باشد. بیت: ۱۰
ای برون از حد گمان که توئی که شناسد ترا چنان که توئی

فالسؤال صحیح؛ فإن السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب، [۳۱۴-ر] و
لا بد أن یكون علی حقيقة فی نفسه وأما الذین جعلوا الحدود مركبة من جنس و
فصل، فذلك فی کل ما یقع فیهِ الاشتراك، ومن لا جنس له لا یلزم ألا یكون علی
حقيقة فی نفسه لا تكون لغيره. فالسؤال صحیح علی مذهب أهل الحق و العلم
الصحيح والعقل السليم، والجواب عنه لا یكون إلا بما أجاب به موسی علیه السّلام. ۱۵

پس سؤال صحیح باشد از آنکه سؤال از ماهیت، سؤال است از حقیقت
مطلوب، و هیچ مطلوبی نیست که او را حقیقتی نباشد.

و اما آنها که حدود را مرکب از جنس و فصل داشتند این در حدود اشیائی
است که در وی اشتراک واقع می شود. و هر که او را جنس نباشد، لازم نیست که فی
نفسه او را حقیقتی نباشد که غیر او را نبود. ۲۰

پس سؤال صحیح است بر مذهب اهل حق و ارباب علم صحیح و اصحاب
عقل سلیم، و جواب از او غیر از آن نیست که موسی — علیه السّلام — بدان جواب داد؛
چه تعریف بسایط جز به لوازم بینه اش^{۸۷} نیست.

وهنا سرکبر، فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي، فجعل الحد الذاتي
عين إضافة إلى ما ظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فيه من صور العالم. فكأنه قال
فی جواب قوله «وما رب العالمين» — قال — الذی يظهر فيه صور العالمين من علو ۲۵

— وهو السماء— وسفل وهو الأرض: «إن كنتم موقنین»؛ أويظهر هو بها.

و اینجا سرّی است بزرگ، از آنکه موسی — علیه السّلام — جواب داد آن کس را که سؤال کرد از حد جامع مرجع ذاتیات رب را به فعل او که آن ربوبیت است مرسمآوات و ارض را؛ یا مراد به فعل مفعول باشد که آن سماوات و ارض است. پس اضافت رب را به آنچه ظاهر می شود رب بواسطه او یا به آنچه ظاهر می شود در وی از ۵ صور عالم، حد ذاتی داشت.

پس گوئیا در جواب قول سایل که «ما ربّ العالمین»^{۸۸} است گفت: آنکه ظاهر می شود در وی صورعالمین از علو که آن سماء^{۸۹} است و از سفل که آن ارض است اگر شما از اهل ایقان و ارباب کشف و عیان باشید.

یا گوئیا در جواب «ما ربّ العالمین»^{۹۰} می گوید، آنست که ظاهر می شود به ۱۰ صورعالمین، یا این سرّ کبیر مبنی از فحاوی مطاوی غوامض اسرار این رباعی باشد. شعر: [۳۱۴-پ]

ای ذات تواندر پس هرذات نهان خود نیست بجزذات تودر هر دو جهان
یک روی تومائیم وتوئی روی دگر آن روی دراین نموده این روی درآن
فلما قال فرعون لأصحابه «إنه لمجنون» كما قلنا في معنى كونه مجنوناً. ۱۵

چون فرعون اصحاب خود را گفت که موسی مجنون است. یعنی غیر عالم است به آنچه از او پرسیدم.

ذلك: فقال «رب المشرق والمغرب» فجاء بما يظهر ويستر، وهو الظاهر والباطن،

زاد موسی فی البیان لیعلم فرعون رتبه فی العلم الالهی لعلمه بأن فرعون یعلم

و مما بینهما وهو قوله «بكل شيء عليم». «ان كنتم تعقلون»: ای إن كنتم ۲۰ اصحاب تقید؛ فإن العقل یقید.

یعنی: زیاده کرد موسی در بیان با فرعون رتبت او را در علم الهی چه^{۹۱} موسی

— علیه السّلام — می دانست که فرعون سرّ این جواب را می داند؛ لاجرم گفت: «ربّ

العالمین رب مشرق است و رب مغرب» پس ذکر کرد آنچه را از برای ظهور است و

آنچه را از برای بطون است، تا ایماء کند برآن که ظاهر و باطن اوست. چنانکه حق از ۲۵

(۹۰) س ۲۶ ی ۲۳.

(۹۱) قا: چه + داند.

(۸۸) س ۲۶ ی ۲۳.

(۸۹) پا: آسمان.

نفس خود اخبار کرد که «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم^{۹۲}». پس علیم باشد آنچه را در میان مشرق و مغرب است و آنچه را میان ظاهر و باطن است از لوازم و عوارض، چون تأثیر و تأثر و فیض و استفاضه در علوم و غیر این. و اینجا از برای آن «إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ^{۹۳}» گفت که عقل اعطای تعقید می کند، و تقیید یا در ظاهر باشد و آن اجسام است و لواحقش، یا در باطن بود و آن مجردات است و توابعش. یعنی اگر شما از اهل عقل و ارباب قیداید، بدانید که حق آنست که او را ظهور است به ظاهر و باطن و جمیع صور مقیّده.

فالجواب الأول جواب الموقنین وهم أهل الكشف والوجود. فقال له «إِنْ كُنْتُمْ موقنین» ای اهل کشف و وجود، فقد أعلمتکم بما تیقنتموه فی شهود کم و وجود کم.

پس جواب اول جواب اهل ایقان است که ایشان اهل کشف و شهود و وجوداند^{۹۴}؛ لاجرم ایشان را می گوید که: اگر از اهل کشف و وجود^{۹۵} باشید اعلام کردم شما را به آنچه در شهود و وجود نزد شما متیقن است؛ و آنچه در ذات او ترکیب نیست از او به جنس و فصل جواب دادن ممکن نباشد. پس آنچه من شما را بدان جواب دادم، جواب ارباب عرفان و اصحاب [۳۱۵-ر] یقین و عیان است.

و در اینجا اعلام و تنبیه است بر آنکه حق — سبحانه و تعالی — مطلق است از هر قید و حدی^{۹۶}، و داخل نیست در تحت جنس و متمیّز نیست به فصل از برای استغراق مرکل را. و چاره نیست از عدول به بیان حقیقت ربوبیت بطریق اضافت به کل، که او — جلّ شأنه و عمّ سلطانه — پروردگاری است که ربوبیت او شامل عالم ارواح عالیّه و اجسام سافله است و آنچه در میان این دو باشد از تعینات و نسب و اضافات. یعنی اوست ظاهر به ربوبیتش مرکل را و باطن به هویتش در کل؛ چه او عین عالمین است در شهود و وجود، و هم بطریق اضافت به بعضی که «ربکم و ربّ ابائکم الأولین^{۹۷}».

فإن لم تكونوا من هذا الصنف، فقد أجبتکم فی الجواب الثانی إن كنتم أهل عقل و تقیید و حصر ثم الحقّ فیما تعطیه أدلة عقولکم. فظهر موسی بالوجهین لیعلم

(۹۵) پا: و+ وجود.

(۹۶) قا: حد.

(۹۷) س ۴۴ ی ۸.

(۹۲) س ۵۷ ی ۳.

(۹۳) س ۳ ی ۱۱۸.

(۹۴) قا: شهوداند و وجوداند.

فرعون فضله و صدقه.

و اگر از این صنف نباشید شما را جواب دادم در جواب ثانی؛ اگر از اهل عقل و تقیید باشید و حصر کنید حق را در آنچه ادله عقول شما بدان معاضدت می نماید. پس موسی - علیه السلام - اظهار جواب بر دو طایفه کرد تا فرعون فضل و صدق او را دریابد.

و حاصل حکمت در این دو جواب آنست که خواهه ما - قدس سره - می فرماید:

معنی خفی مشکل مغلق بین حق را در خلق و خلق را در حق، بین
او را که زتقیید و زاطلاق بریست در صورت هر مقید و مطلق بین

و علم موسی أن فرعون علم ذلك - أو يعلم ذلك - .
یعنی: موسی بدانست که فرعون فضل موسی را می داند یا خواهد دانست؛ چه جواب حق منته سایل [است] بر آنچه نزد او نیست.

لکونه سأل عن الماهية، فعلم أنه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء في السؤال بما،
فلذلك أجاب. ولو علم منه غير ذلك لخطأه في السؤال.

یعنی: علم موسی را به دانش فرعون از آن دانستیم که فرعون از ماهیت حق سؤال کرد ظاهراً، اما موسی دانست که سؤال او به لفظ ما بر اصطلاح قدماء نیست، از آن جهت جواب داد، و الاً تخطئه کردی او را در سؤال؛ چه اصطلاح قدماء در سؤال کردن به «ما» طلب جواب است به اجزاء ذاتیه.

پس چون موسی [۳۱۵-پ] دانست که او به این اصطلاح سؤال نمی کند، به جواب او اشتغال نمود. و اگر دانستی که سؤال او بر اصطلاح قدماء است تخطئه فرعون کردی در سؤالش، و گفتی به لفظ «ما» چگونه می پرسی از ذاتی که او را اجزاء ذاتیه نیست؟!

فلما جعل موسی المسؤول عنه عين العالم، خاطبه فرعون بهذا اللسان و القوم
لايشعرون. فقال له «لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين».

پس چون از کلام موسی مفهوم شد که عین حق ظاهر است در اعیان عالمین، فرعون به لسان اشارت با موسی گفت که: چون عین حق را عین عالم ساختی و من نسخه عالمم، پس من عین او باشم؛ لاجرم اگر غیر^{۹۸} مرا به الهیت اتخاذ کنی ترا از

(۹۸) قا: لاجرم غیر.

اهل سجن سازم. و قوم را شعور نبود بر آن اسرار که در میان ایشان می گذشت.
والسین فی «السجن» من حروف الزوائد: أی لأسترنک فانک أجت بما أیدتی به
أن أقول لک مثل هذا القول.

باید دانست که همه حروف دال اند بر معانی عینی در مفرداتش و مرکباتش،
چنانکه مقرر است نزد طایفه ای که عالم اند به اسرار الهیه. و این را کسی می داند که
شناخته باشد که کلمات موضوعه جز به ازای حقایق الهیه و کونیه موضوع نیست، و
واضع حقیقی در مظاهر انسانیه حق است — سبحانه و تعالی —.

و بعضی علمای ظاهر چون بر این وقوف یافتند، گفتند: میان اسماء و
مسمیاتش مناسبات است که بدان مناسبات الفاظ به ازای آن مسمیات موضوع شده
است.

پس سینی که در سجن است از حروف زواید است و با وجود آن دلالت
می کند بر معنی ستر؛ چه او حرفی است از حروف ستر.
و زاید بودن او هم اشارت است بر تعینات حاصله بر ذات. پس «جیم» و
«نون» باقی ماند، و آن دلالت بر ستر می کند. کما قال تعالی: «فلما جن علیه
اللیل^{۹۹}» أی ستر.

پس معنی «لأجعلنک من المسجونین^{۱۰۰}» آن باشد که ترا به خود ستر کنم در
دعوی خویش. و مرا بر تو حکم و سلطنت است بحسب ظاهر؛ چه من صاحب
حکم، و آنچه من می گویم از روی حق شناسی در عقیده تو مستعبد نیست.
[۳۱۶-]

فإن قلت لی: فقد جهلت یا فرعون بوعیدک إیای، والعین واحده، فكيف فرقت،
فیقول فرعون إنما فرقت المراتب العین، ما تفرقت العین ولا انقسمت فی ذاتها. و
مرتبتی الآن التحکم فیک یا موسی بالفعل؛ وأنا أنت بالعین و غیرک بالرتبه.

پس اگر گویی^{۱۰۱} ای موسی که ای فرعون! مرا چگونه از خود جدا دانستی و
وعید نیز بدان کردی، و حالانکه عین در ذات خود جزیکی نیست و در وی کثرت را
مجال نی، و مرا از جاهلان شماری؛ می گویم فرق به سبب مراتب است بحسب

(۹۹) س ۶ ی ۷۶.

(۱۰۰) س ۲۶ ی ۲۹.

(۱۰۱) قا: + ای موسی.

ظهورات عین حق در وی؛ لاجرم ذات اگر چه یکی است اما مراتب متفرقه است و مرتبه من حالی اقتضای آن می کند که در تو و در مرتبه تو حکم کنم؛ اگر چه از وجه عینیت تو عین منی، لکن از حیثیت مرتبه غیری.

فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه يقول له لا تقدر على ذلك، والرتبة تشهد له بالقدرة عليه وإظهار الأثر فيه: لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس.

پس چون موسی فهم کرد که این حکم و تسلط بحسب مرتبه است از او، اعطای حق او کرد در این حال که فرعون را گفت: قادر بر این تسلط نخواهی شد، و حالانکه رتبت فرعونیه شاهد بود به قدرت فرعون بر موسی — علیه السّلام؛ چه حق را در صورت ظاهره فرعون آثار تحکم بر رتبه موسی که در آن مجلس بود ظاهر^{۱۰۲} شده بود^{۱۰۳}، ولیکن در حقیقت او را سلطنت بر موسی و رتبه او نبود؛ چه موسی از روی مقام اعلی بود، و از روی درجه از او ارفع. کما اخبر عنه الحق لقوله: «لا تخف إنك أنت الأعلى»^{۱۰۴}، أي في العاقبة. و چون در این مجلس تحکم او را بود، موسی به مدافعه اشتغال نمود.

فقال له، يظهر له المانع من تعديه عليه، «أولوجئتكم بشيء مبين». فلم يسع فرعون إلا أن يقول له «فأت به إن كنت من الصادقين» حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه بعدم الانصاف فكانوا يرتابون فيه، وهي الطائفة التي استخفها فرعون فأطاعوه «إنهم كانوا قومًا فاسقين»: أي خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل، فإن له حدًا يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين. [۳۱۶-پ]

پس گفت او را موسی در این حال که اظهار مانع از تعدی او می کرد اگر برهان قانع و یبینه ساطع بیارم، توهنوز در بند تعدی خواهی بود؛ لاجرم فرعون را مجال آن نشد که غیر از این گوید: بیار آنچه می گویی، اگر صادقی؛ تا پیش قومش که رأی ضعیف داشتند عدم انصاف فرعون ظاهر نشود؛ چه ایشان در شأن فرعون شکی داشتند، و ایشان را به لطایف حیل مطیع خود ساخته بود، و ایشان قوم فاسق بودند و

(۱۰۲) ق: مجلس ظاهر.

(۱۰۳) پ: «شده» نبود. ق: شده نوظاهر بود.

(۱۰۴) س ۲۰ ی ۶۸.

خارج از آنچه عقول صحیحه اعطای آن می کند از انکار فرعون در آن دعوی که به لسان ظاهر می کرد؛ چه عقل را حدی است که در آنجا وقوف می کند، اما صاحب کشف و یقین از آن تجاوز می نماید؛ چه کشف را نهایت نیست زیرا که کشف بحسب تجلی است و تجلی نهایت ندارد.

ولهذا جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن والعاقل خاصة. «فالقي عصاه»، وهي صورة ما عصى به فرعون موسى في إباطه عن إجابة دعوته، «فاذا هي ثعبان مبین» أي حیة ظاهرة.

۵

و از برای این معنی موسی — علیه السّلام — در جواب چیزی آورد که موقن که صاحب کشف و یقین است، آن را قبول می کند. و آن جواب اول است؛ و عاقل نیز خاصه قبول می تواند کرد و آن جواب ثانی است.

۱۰

پس القای عصا کرد و آن صورت عصیان فرعون است در حق موسی در ابای او از اجابت دعوتش. پس آن ثعبان مبین شد یعنی حیة ظاهرة.

و حاصل کلام آنست که شیخ — قدس الله سره — در این مقام ایماء می کند به آن معنی که حق — سبحانه و تعالی — صورت محاجه و مباحثه را که جاری است میان موسی و فرعون، بز طریق ضرب امثال بیان می کند.

۱۵

پس به عصا ضرب مثل کرد مرنفس مطمئنه موسویه را که مطواع^{۱۰۵} قلب و مؤتلفه به نور قدس و مؤیده به تأیید حق [بود]. و لهذا گفت: این عصا صورت آن چیز است که فرعون بدان عصیان موسی کرد در ابای او از آنکه حقیقت نفس جز یکی نیست؛ لاجرم چون فرعون مطاوعت هوی کرد و سلطان وهم بر وی مستولی شد به غلبه هوی [۳۱۷-ر] نفس اماره گشت و آبیّه و مستکبره شد؛ لاجرم به ابای حق و انکارش برخاست. و چون منقاد حق شد و اطاعت قلب نمود که نفس ناطقه منور شد به نور روح، در موسی مطمئنه گشت و عصایی شد که در اعمال بر و طاعات و اخلاق فاضله اعتماد بر آن می کرد که «اتو کوا علیها^{۱۰۶}»، و بر غنم قوای حیوانیه و بهیمیه اوراق شجره فکریه از علوم نافع بدو می ریخت که «وأهش بها علی غنمی^{۱۰۶}». وحیه ای گشت سعی کننده در مقاصد و مطالبش به ترکیب حجج و دلایل، و ثعبانی شد التّقام کننده مزورات شینیّه^{۱۰۷} سحره قوای متخیله و وهمیه را از فرعون و قومش، و

۲۰

۲۵

(۱۰۷) قا: شیه. پا: سلتنه؟

(۱۰۵) پا: مطاع.

(۱۰۶) س ۲۰ ی ۱۸.

این همه بواسطه طاعت نفس است موسی قلب و روح را.

فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة أى حسنة كما قال «يبدل الله سيئاتهم حسنات» یعنی فی الحکم.

انقلاب عصا به حیوان ایماء است به انقلاب معصیت به طاعت حسنه؛ چه عصا از معصیت است، و هرگاه که معصیت منقلب گردد طاعت شود. ۵
کما قال تعالی: «اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات»^{۱۰۸}

و چون تبدیل سیئه به حسنه عبارت است از ترتب حکم حسنه بروی، نه آنکه عین سیئه حسنه گردد، شیخ «یعنی فی الحکم» گفت. چنانکه در خبر آمده است که: «قتلی محبوبان از احباء معذور است و فساد ایشان از صلاح^{۱۰۹} محسوب». چون حرکات و افعال ایشان جز به امر حق نیست، غضب و قهر ایشان عین حلم و تلافی است. و آنچه در صورت فساد نماید عین صلاح است الی قوله تعالی: «ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على اصولها فبأذن الله^{۱۱۰}». و لهذا محبان در مخاطبه محبوب خویش می گویند؛ بیت:

چه حذر کنم زمردن چوتوم حیات جانی

۱۵ چه خوش است جان سپردن اگرش تومی ستانی
هله تیغ عشق برکش بکش این شکسته دل را
که زکشتن تو یابد دل مرده زندگانی

فظهر الحکم هنا عیناً متميزة فی جوهر واحد. فهي العصا وهي الحية و الثعبان

الظاهر، فالتقم أمثاله من الحيات من كونها حية و العصى من كونها عصاً. فظهرت

۲۰ حجة موسى على حجج فرعون في صورة عصي و حیات و حبال. [۳۱۷-پ]

یعنی: ظاهر شد حکم عصیان منقلب به طاعت بر صورت عین ثعبان و این متمیزست

از صورت اخری، و همه این صور مختلفه ظاهر می شود در یک جوهر که از روی حقیقت دروی تعدد

نیست. پس او عصا است و حیه است و ثعبان ظاهر. یعنی این عین عصا است به حکم عصیان، و حیه و ثعبان

به حکم طاعت رحمان. پس التقام کرد ثعبان امثال خود را از حیات، از این جهت که حیه است و عصا

۲۵ را از این روی که عصا است؛ لاجرم ظاهر شد حجت موسی - علیه السلام - بر حجج فرعون در صورت عصا و

(۱۰۸) س ۲۵ ی ۷۰.

(۱۰۹) پا: اصلاح.

(۱۱۰) س ۵۹ ی ۵.

حیات و حبال؛ از برای آنکه ایزد تعالی اراده کرد تصدیق نبی خویش را و غلبه او را بر فرعون.

پس ظاهر شد عین ظاهره به صورت عصائی بر صورت ثعبانیه، و التقام امثال خود کرد؛ چه او متأید بود به تأیید حق و متنور به نور قدس. پس به هر شبهه ای که فرعون و قومش شک نمودند برهانی نیز که هم از جنس او بود ابطال کرد.

فكانت للسحرة الحبال ولم يكن لموسى حبل. والحبل التل الصغير: أى مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة.

پس سحره را حبال بود و موسی حبال نداشت. و «حبل» در اصل لغت تل صغیر است.

و حبال ظاهره ایشان بر صورت حیات اشارت است به قدر ایشان به نسبت با قدر موسی؛ لاجرم نسبت مقادیر ایشان به قدر موسی چون نسبت تلال صغیر باشد به حبال شامخه.

فلما رأَت السحرة ذلك علموا رتبة موسى فى العلم، وأن الذى رأوه ليس من مقدور البشر: وإن كان من مقدور البشر فلا يكون إلا ممن له تمیز فى العلم المحقق عن التخيل والايهام. فآمنوا برب العالمين رب موسى و هارون: أى الرب الذى يدعوالیه موسى و هارون، لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه ما دعالفرعون.

چون سحره مشاهده این کردند رتبه موسی را در علم دانستند، و معلوم گردید که آنچه از او دیدند مقدور بشر نیست، و اگر نیز مقدور بشر باشد کار کسی است که متمیز باشد در علم محقق از تخیل و ایهام. پس ایمان آوردند به رب العالمین که رب موسی و هارون است، یعنی به ربی ایمان آوردند که موسی و هارون بسوی او می خواندند^{۱۱}؛ چه سحره می دانستند که قوم می دانند [۳۱۸-ر] که موسی ایشان را به فرعون نمی خواند.

ولما كان فرعون فى منصب التحكم صاحب الوقت، وأنه الخليفة بالسيف - وإن جار فى العرف الناموسى - لذلك قال «أنا ربكم الأعلى»: أى وإن كان الكل أرباباً بنسبة ما فأننا الأعلى منهم بما أعطيت فى الظاهر من التحكم فيكم.

و چون فرعون در منصب به حکم صاحب زمان و خلیفه دولت ظاهره بود، اگر چه در عرف نا موسی، که شریعت غرا است، جور و ظلم او ثابت شده، و در احادیث

آمده است که «اطیعوا امیرکم و ان جار»؛ لاجرم فرعون گفت: اگر چه همه به نسبتی از نسب ارباب اند اما رب اعلای شما منم؛ چه در ظاهر منصب حکومت مراست. و بیاید دانست که رب مطلق به معنی مالک و مصلح و سید و غیر این از معانی که بر وی اطلاق رب کنند الله تعالی است تنها، که هیچ احدی را در وی با او شرکت نیست. اما رب مضاف هم بر حق تعالی اطلاق کرده می شود کقوله: ۵ «الحمد لله رب العالمین^{۱۱۲}» و هم بر غیر او، چون رب الدار و رب الغلام و رب القوم؛ و این اطلاق نیز در حقیقت حق راست؛ چه اوست که تربیت عباد می کند در صور مظاهر و مجالیش.

و هریک را از عباد نوعی از ربوبیت است و اعلای انواعش در صور تفصیل آن^{۱۱۳} راست که خلیفه باشد بر کل عالم، بعد از آن مرآن را که خلیفه باشد تنها در باطن، بعد از آن آن را که خلیفه باشد تنها در ظاهر. از برای این فرعون بر ارباب ظاهر اضافت کرد و «أنا ربکم الأعلى^{۱۱۴}» گفت. یعنی اگر چه هریکی شما را از ربوبیت نصیبی است اما چون بر همه شما تحکم به سیف مراست؛ لاجرم به نسبت با شما اعلی من باشم.

ولما علمت السحرة صدقه فی مقاله لم ینکروه و أقروا له بذلك فقالوا له: إنما تقضى هذه الحياة الدنيا فاقض ما أنت قاض، فالدولة لك. فصيح قوله «انا ربکم الأعلى».

و چون سحره صدق او را در این مقال دانستند انکار نکردند، بلکه مسلم داشتند و گفتند: ترا حکومت در این حیات دنیا است؛ لاجرم حکم کن بر آنچه قادری که دولت ظاهره تراست، اما؛

روزی باشد که باد این دولتها بیرون شده باشد از سروسبالتها
با دولت پنج روزه مغرور مشو کامروز همه دوست و فردا لتها
لاجرم قول او از حیثیت ربوبیت اضافیه که او را در مظاهر حاصل است [۳۱۸-پ] صحتی دارد.

وإن کان عین الحق فالصورة لفرعون.

(۱۱۲) س ۱ ی ۲.

(۱۱۳) قا: و آن.

(۱۱۴) س ۷۹ ی ۲۴.

جواب سؤال مقدر است که اگر گویند که در کل کتاب حق را عین اعیان داشته، پس اطلاق ربوبیت مطلقه بر وی جایز باشد؟
می گوید: اگر چه عینش از روی احدیت عین حق باشد، لکن چون صورت فرعونیه بعینه متمیز است از او، این اطلاق صحیح نباشد.

فقطع الأیدی والأرجل وصلب بعین حق فی صورة باطل.
یعنی: قطع ایدی و أرجل سحره کرد و ایشان را بیاویخت؛ اگر چه فاعل حقیقی حق بود اما در صورت باطله فرعونیه فانیه فعل بظهور آمد.
لنیل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل. فإن الأسباب لا سبیل الی تعطیلها.

می شاید که تعلیل قول سحره باشد که گفتند: «فاقص ما أنت قاص». یعنی سخن از برای آن گفتند که می دانستند که تعذیب فرعون ایشان را موجب نیل مراتب کمالیه است که بی این تعذیب ادراک آن متصور نیست؛ چه درجه شهادت یافت نمی شود بی آنکه مقتول شوند به ظلم، از برای آنکه اسباب وسایط وصول اند به مسببات.

و می شاید که تعلیل قطع وصلب باشد، و معنی آن باشد که فرعون قطع کرد و بیاویخت تا اظهار تحکم و سلطنت خویش بر ایشان کند تا منقاد حکم او شوند در دنیا، و واصل گردد به مقتضای عین و نتایج طبع و نشأت عنصریه اش در آخرت از عذاب الیم و عقاب جحیم. و می شاید که تعلیل هر دو باشد.

لأن الأعیان الثابتة اقتضتها؛ فلا تظهر فی الوجود إلا بصورة ما هی علیه فی الثبوت
إذ لا تبدل لکلمات الله. ولیست کلمات الله سوی أعیان الموجودات، فینسب إليها
القدم من حیث ثبوتها، وینسب إليها الحدوث من حیث وجودها وظهورها. کما
تقول حدث عندنا الیوم انسان أضعیف، ولا یلزم من حدوثه أنه ما کان له وجود قبل
هذا الحدوث. لذلك قال تعالی فی کلامه العزیز أی فی إتیانه مع قدم کلامه «ما
یأتیهم من ذکرٍ من رتیم محدثٍ إلا استمعوه وهم یلعبون»: «ما یأتیهم من ذکرٍ من
الرحمن محدثٍ إلا کانوا عنه معرضین». و الرحمن لا یأتی إلا بالرحمة. و من
أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذی هو عدم الرحمة.

یعنی: تعطیل اسباب متصور نیست از برای [۳۱۹-] اعیان ثابتة [که] اقتضای اسباب و وسایط کرده است؛ لاجرم ظاهر نمی شود اعیان در وجود مگر به صورت آنچه بر وی است در ثبوت؛ چه مقرر است که کلمات الهی را تبدیل نیست. و کلمات الله

عبارت است از اعیان موجودات.

پس منسوب می شود به اعیان قدم از حیثیت ثبوتش، و نسبت کرده می شود بدو حدوث از حیثیت وجود و ظهورش، چنانکه می گویی: امروز نزد ما انسانی یا مهمانی حادث شد. و لازم نمی آید که پیش از این حدوث او را وجود نباشد. و لهذا حضرت حق - سبحانه و تعالی - می گوید در کلام عزیز خود، اُعنی در اتیانش با وجود ۵ قدم ۱۱۵ کلامش که «هیچ ذکر محدثی از حضرت حق به ایشان نمی آید مگر که ایشان می شنوند به گوش، اما حال آنست که بواسطه فریفته شدن به لعب - که دنیا است - عمل به مقتضای آن ذکر نمی کنند». و در آیت دیگر می فرماید: «وما یأتیهم من ذکرٍ من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضین»^{۱۱۶}. یعنی: ذکر محدثی که از رحمان می آید ایشان از آن اعراض می نمایند؛ لاجرم حدوث در اتیان اوست نه در ۱۰ وجودش، و از رحمان غیر رحمت نمی آید.

پس هر که اعراض از رحمت کند، استقبال عذاب کرده باشد که عدم رحمت است.

این مواضع احتیاج به شرح ندارد، از آن جهت اکتفا به ترجمه کردیم.

۱۵ و أما قوله «فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا سَنَہ اللّٰہ التی قد خلت فی عبادہ» إلا قوم یونس، فلم یدل ذلک علی أنه لا ینفعهم فی الآخرة لقوله فی الاستثناء إلا قوم یونس.

چون شیخ - قدس اللّٰہ سرّہ - از بیان حکم عالیه و اسرار متعالیه که در ضمن کرائم آیات که در شأن موسی - علیه السّلام - نازل شده مندرج بود، فارغ شد شروع کرد^{۱۱۷} به بیان آنکه مثل این ایمان، اُعنی ایمان فرعون و غیر او که در حالت یأس آورده اند بی آنکه در غرغره افتند، و بی آنکه عذاب آخرت و یأس آن را مشاهده کند نافع است در آخرت؛ اگر چه در دنیا نافع نیست. و می گوید که قول حق - سبحانه و تعالی - در حق این طایفه که فرمود که: «ایمان ایشان نافع نشد»، دلالت نمی کند بر اینکه نافع نیست ایشان را در آخرت؛ چه معنی آیت اینست که: ایمان ایشان دافع نشد عذابی را که برایشان در دنیا فرود آوردیم.

(۱۱۵) قا: و+ قدم.

(۱۱۶) س ۲۶ ی ۵.

(۱۱۷) قا: «کرد» نبود.

و استثناء در قول [۳۱۹-پ] حق — سبحانه و تعالی — که می فرماید: «إلا قوم یونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیاة الدنیا»^{۱۸} دلیل است بر اینکه عدم نفع در دنیا است نه در آخرت.

فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ فی الدنیا، فلذلك أخذ فرعون مع وجود الايمان منه.

۵

پس اراده کرد حق سبحانه که این ایمان رفع نمی کند از ایشان اخذ را در دنیا. پس از برای این مأخوذ شد فرعون با وجود صدور ایمان از او.

هذا إن كان أمره أمر من يتقن بالانتقال فی تلك الساعة. وقرينة الحال تعطى أنه ما كان على يقين من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمضون فی الطرق الیسی الذی ظهر بضرب موسى بعصاه البحر. فلم يتقن فرعون بالهلاك إذ آمن، بخلاف المحتضر حتی لا يلحق به.

۱۰

یعنی: بر تقدیری که متیقن باشد انتقال را در آن ساعت حکم اینست، اما بطریق عدم تقن بطریق اولی ایمانش نافع باشد، و قرینه حال اعطاء این معنی می کند انتقال خود را، در حالی [که] به یقین نمی دانست؛ چه مؤمنان را مشاهده کرد که می روند بر طریق خشکی که به ضرب عصای موسی ظاهر شده است. پس او را در حالت ایمان آوردن یقین بر هلاک خویش نبود بخلاف محتضر. پس الحاق کرده نمی شود به محتضر که متیقن به هلاک خویش است. و «حتی» اینجا به معنی «فا» است.

۱۵

فأمن بالذی آمنت به بنو إسرائيل علی التیقن بالنجاة، فكان كما يتقن لكن علی غیر الصورة التی أراد. فنجاه الله من عذاب الآخرة فی نفسه، ونجى بدنه كما قال تعالی «فالیوم ننжіک ببدنک لتکون لمن خلفک آية».

۲۰

پس ایمان آورد به خدایی که بنو اسرائیل بدو ایمان آورده بودند و تقن به نجات داشت و او را نجات حاصل شد لیکن بر غیر صورتی که مراد او بود؛ چه او اراده کرده بود که در حیات دنیا نجات یابد و کار او به آخرت افتاد و بدن او را نجات داد. چنانکه حق — سبحانه و تعالی — فرمود که: امروز ترا با بدن تو نجات می دهیم تا نشانه باشی کسانی را که بعد از تو آیند. یعنی امروز نجات می دهیم روح ترا از عذاب تعلق به بدن و از غواشی ظلمانی از کفر و شرک و از احتجاب به حجب مبعده، و بدن ترا

۲۵

به قذف بسوز، ساحل، تا ظاهر شود به صورت معهوده که میت راست.
لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب. فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم أنه
هو. فقد عمته النجاة حساً ومعنى.

چه اگر [۳۲۰-ر] غایب شدی به صورتش، شاید که قومش گفتندی از دیده‌ها
محتجب گشت. و عقیده ایشان به ربوبیتش قوی شدی، ولیکن حق — سبحانه و
۵ تعالی — اظهار کرد تا آیتی باشد امتی را که بعد از او آیند و هیچ احدی دعوی ربوبیت
نکند. پس ظاهر شد به صورت معهوده اش مرده، تا دانند که اوست. پس نجات در حق
او عموم یافت از روی حس بدن او را، و از روی معنی روح او را.

ومن حَقَّتْ علیه كلمة العذاب الأخروی لا یؤمن ولو جاءت کل آیه.
و هر که کلمه عذاب اخراوی [را] سزاوار شده باشد اگر مشاهده همه آیات
۱۰ کند، ایمان نمی آورد چون ابوجهل و اضراب او؛ چه منقول است که ابوجهل در حالت
قتل قاتل خود را گفت: صاحب را بگوی — یعنی محمد را صلی الله علیه وسلم — که
من در این حال نیز از مخالفت او پشیمان نیستم.
حتی یروا العذاب الألیم، أی یدوقوا العذاب الأخروی.

تا عذاب الیم را بینند. یعنی عذاب اخراوی را بچشند نزد موت طبیعی.
۱۵ فخرج فرعون من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذی ورد به القرآن. ثم إنا نقول بعد
ذلك: والأمر فیهِ إلى الله، لما استقر فی نفوس عامة الخلق من شقائه، وما لهم
نص فی ذلك سستدون إلیه. وأما آله فلهم حکم آخر لیس هذا موضعه.

پس خارج شد فرعون از این صنف. اینست ظاهری که قرآن بدان وارد شده
۲۰ است.

و ما می گوئیم در کار او که حکم، حضرت الهی راست چون در نفوس عامه
خلق شفای او در آخرت استقرار یافته است، اما نص ندارند که آن را سند خویش
سازند به مجرد انکار این کلام اکتفا می کنند. باری حکم فرعون اینست که بتقدیم
رسید اما حکم آل او دیگر است، و این مقام موضع بیان او نیست.

ثم لتعلم أنه ما یقبض الله أحداً إلا وهو مؤمن أی مصدق بما جاءت به الأخبار
۲۵ الالهية: وأعنی من المحتضرين.

بعد از آن بیاید دانست که حق — سبحانه و تعالی — روح هیچ احدی را از
محتضرین قبض نمی کند مگر که آن در آن حالت تصدیق می کند اخبار الهیه [را]؛

چه به معاینه^{۱۱۹} می بیند آنچه را انبیاء از وعده و وعید اخبار کرده اند.

ولهذا یکره موت الفجاءة وقتل الغفلة.

و از برای اینست [۳۲۰-پ] که موت فجاءت و قتل غفلت مکروه است^{۱۲۰}.

فأما موت الفجاءة فحدّه أن یخرج النفس الداخل ولا یدخل النفس الخارج. فهذا موت الفجاءة. وهذا غیر المحتضر. وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر: فیقبض علی ما کان علیه من إیمان أو کفر. وكذلك قال علیه السّلام «ویحشر علی ما علیه مات».

یعنی: حد موت فجاءت آنست [که] نفس داخل بیرون آید و نفس خارج بدر آید. و این برخلاف حال محتضر [است].

و همچنین است قتل علی طریق الغفلة که گردنش از طرف قفا ببرند که او را خبر نباشد؛ لاجرم مقبوض گردد بر آنچه بود از ایمان و کفر. و رسول — علیه السّلام — از برای این فرمود که بر آن حال محشور شود که مرده است.

كما أنه یقبض علی ما کان علیه.

چنانکه قبض کرده نمی شود مگر بر آنچه بوده باشد.

و المحتضر ما یكون إلا صاحب شهود، فهو صاحب إیمان بما ثمة. فلا یقبض إلا علی ما کان علیه، لأن «کان» حرف وجودی لا ینجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال: فیفرق بین الکافر المحتضر فی الموت و بین الکافر المقتول غفلة أو المبت فجاءة كما قلنا فی حد الفجاءة.

و محتضر صاحب شهود لاجرم ایمان می آرد بدانچه مشاهده می نماید. پس مقبوض نمی شود مگر بر آنچه هست، چه لفظ «کان»^{۱۲۱} کلمه وجودیه است و منجر نمی گردد به اوزمان، و متعین نمی شود زمان مگر به استدلال از قرائن احوال. چنانکه می گویی: «کان زید صاحب المال و البجاه». و از مشاهده فقری که فی الحال دارد می دانی که غنای او در زمان ماضی بوده است، و از برای عدم دلالتش بر زمان بر باری تعالی اطلاق کرده می شود که فی قوله «وکان الله علیماً حکیماً»^{۱۲۲}. و بر غیر حق نیز از امور ثابته ازلاً و ابداً مطلق می گردد که فی قوله «وکان ذلک فی الکتاب

(۱۱۹) قا: چه + معاینه.

(۱۲۱) قا: خان.

(۱۲۰) قا: «است» نبود.

(۱۲۲) س ۴۸ ی ۴.

مسطوراً^{۱۲۳}؛ لاجرم فرق کرده می شود میان کافر محتضر در موت و میان مقتول بطریق غفلت و فجاءت. چنانکه حد آن را دانستی.

و أما حکمة التجلی و الکلام فی صورة النار، فلأنها کانت بغیة موسی. فتجلی له فی مطلوبه ليقبل علیه ولا یعرض عنه. فإنه لو تجلی له فی غیر صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه علی مطلوب خاص. [۳۲۱-۵]

یعنی: اما حکمت تجلی حق و کلام او با موسی در صورت نار از برای آن بود که اقبال کند موسی بر حق که متجلی است و ظاهر در صورت مطلوبش، و اعراض نکند از او؛ چه اگر تجلی کردی بر او در صورتی غیر صورت ناریه، هر آینه اعراض نمودی از او، و روی آوردی به مطلوبش از برای اجتماع همت خاص او بر مطلوب خاص. ولو أعرض لعاد عمله علیه و أعرض عنه الحق، وهو مصطفی مقرب. فمن قر به أنه تجلی له فی مطلوبه وهو لا یعلم.

یعنی: اگر موسی اعراض کردی، هر آینه حکم عمل او بدو بازگشتی؛ لاجرم حق نیز از او اعراض نمودی از برای مجازاتش. و او برگزیده مقرب است. و از قرب اوست که حق تعالی او را تجلی کرد با آنکه او طالب نار بود نه طالب تجلی پروردگار. و این مخصوص است به محبوبانی که اعتنا و اهتمام در شأن ایشان هست.

کنار موسی راها عین حاجته * وهو الإله ولكن ليس يدريه

درخت آتشین^{۱۲۴} دیدم ندا آمد که جانانم مرا می خواند آن آتش مگر موسی عمرانم دخلت التیه بالبلوی،. فذقت المن والسّلو

چهل سال است چون موسی بگرد این بیابانم مترس از کشتی و دریا بیابنگر عجایبها

که چندین سال من کشتی در ین خشکی همی رانم
بیا ای جان توئی موسی و این قالب عصای تو
چو برگیری عصا گردم، چو بفکنندیم ثعبانم

(۱۲۳) س ۱۷ ی ۵۸.

(۱۲۴) پا: درخت و آشی.

[۲۶]

فص حکمة صمدية فی کلمة خالدية

«صمد» به معنی مقصد و ملجأ می آید. قال الله تعالى: «الله الصمد»^۱. و به معنی غیر مجوف نیز می آید.

و چون خالد در قوم خویش مقصد و ملجأ بود که در سوانح احوال و مصالح اعمال التجاء به درگاه او می کردند و مقاصد و حاجات خویش به عرض او می رسانیدند و ظفر بر نهج مطالب می یافتند و او مظهر اسم صمد بود و ذاکر رب خویش به اسم احد و صمد؛ لاجرم حکمت صمدیه به کلمه او اختصاص یافت.

و اما حکمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخیه.

یعنی: اظهار کرد به دعوی خویش اخبار و انباء را از برزخی که بعد الموت است، و اظهار نبوت خویش در دنیا نکرد، و لهذا نبی ما — صلی الله علیه وسلم — فرمود: «إني اولى الناس بعيسى بن مريم فانه ليس بيني وبينه نبى». یعنی: اولی خلائق به عیسی بن مریم منم که در میان من و او پیغامبری که داعی خلق باشد بسوی حق، و مشروع باشد نیست.

و مراد از برزخ اینجا موطنی است در میان [۳۲۱-پ] دنیا و آخرت، و آن غیر برزخی است که در میان عالم ارواح مثالی است و میان این نشأت عنصریه.

فإنه ما ادعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت: فأمر أن ينش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا.

پس او دعوی نکرد اخبار را از آنچه در برزخ است مگر بعد از موت، پس امر کرد که تَبَش قبر او کنند و از او بپرسند تا اخبار کند که حکم در برزخ بر صورت حیات دنیا است تا بدین اخبار صدق همه رسل در آن اخبار که در حیات دنیا اخبار کردند ظاهر شوند.

فكان غرض خالد صلی الله علیه وسلم ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل

لیکون رحمة للجميع؛ فإنه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، و علم أن الله أرسله رحمة للعالمين. ولم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر. ولم يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق. فأضاعه قومه. ولم يصف النبي صلى الله عليه وسلم قومه بأنهم ضاعوا وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده.

- پس غرض خالد — علیه السلام — ایمان آوردن همه عالم بود به آنچه رسل کرام — علیهم السلام — از احوال قبر و مواطن و مقامات برزخیه به عالمیان رسانیده‌اند تا رحمت باشد جمیع اهل عالم را؛ چه او شرف قرب نبوت به نبوت محمد — علیه السلام — یافته بود، و می دانست که حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی محمد را ۱۰ رحمت عالمیان ساخته است و به رسالت تامه‌اش نواخته. و خالد رسول نبود؛ لاجرم خواست که از رحمتی که در رسالت محمدیه است حظی وافر حاصل کند. و چون مأمور نشده بود به تبلیغ، خواست که بهره یابد از مقام رسالت بواسطه تبلیغ در برزخ تا قوت علم او به ۲ احوال خلائق در برزخ معلوم شود.
- پس قوم او وصیت او را ضایع کردند، و رسول — علیه السلام — قومش را به ۱۵ ضایع شدن وصف نکرد، بلکه بدان وصف کرد که به اضاعت وصیت نبی خویش را به مرادش نرسانیدند.

- و قصه خالد — علیه السلام — آنست که در بلاد عدن با قومش ساکن بود که ناگاه از مغاره ۳ آتشی عظیم بیرون آمد [۳۲۲-] و به اهلاک زرع و ضرع روی آورد. قوم بسوی خالد التجاء کردند؛ لاجرم متوجه آتش گشت و به عصا می زد و می راند تا ۲۰ آتش گریخته، به همان مغاره که از آنجا بیرون آمده بود در آمد.
- بعد از آن خالد اولاد خود را وصیت کرد که من به کشتن آتش بدین مغاره می درآیم ۴، می باید که سه روز صبر کنید و بعد از سه روز مرا بخوانید، که اگر سه روز تمام نشده، ندا کنید، من بیرون آیم ولی هلاک شوم. ایشان دو روز صبر کردند و روز سیوم شیطان ایشان را بر آن داشت که بی طاقت شدند و گمان بردند که او خود هلاک ۲۵

(۲) پا: او به.

(۳) پا: مغایره.

(۴) پا: در می آیم.

شده است. پس فریادی کردند. پس خالد — علیه السّلام — از مغاره بیرون آمد و بر سر از صیاح ایشان المی داشت، گفت: مرا ضایع ساختید و به وصیت من نپرداختید. و خبر از موت خویش داد و امر کرد که مرا در قبر نهید و مراقبت نمائید.

بعد از چهل روز قطع^۵ غنمی آید که حماری ابتر پیشرو این غنم باشد. چون در حذاء قبر توقف کند نبش قبر من کنید تا من زنده از گور بر خیزم و از احوال برزخ و قبر از روی یقین و مشاهده خبر دهم. بر موجب وصیتش چهل روز مراقبت نمودند به همان صفت که نشان داده بود پاره گوسفند خری دم بریده پیشرو ایشان آمد و در حذاء قبر او توقف کرد. مؤمنان قوم او قصد کردند که قبر او را بکشایند، اولاد او منع کردند از خوف غار، که ایشان را اولاد منبوش گویند؛ لاجرم بواسطه حمیت جاهلیت وصیت او را بجای نیاوردند و او را ضایع ساختند.

و چون رسول ما — صلی الله علیه وسلم — مبعوث شد، دختر خالد به دیدن رسول آمد. رسول — علیه السّلام — گفت: «مرحبا با بنه نبی اضاعه قومه».

فهل بلغه الله أجر أمنيته؟ فلا شك ولا خلاف أن له أجر الأمانة؛ وإنما الشك و الخلاف في أجر المطلوب: هل يساوي منى وقوعه عدم وقوعه بالوجود أم لا.

یعنی: چون تمنای خالد — علیه السّلام — این چنین امر بود که واسطه عقد خیرات و جوهره سلک مبرات است، آیا خدای او را به اجر امنیتش رساند یا نی؟

شیخ — قدس الله سره — در جواب می گوید که: هیچ شک نیست و خلاف متصور نی که اجر امنیت خویش به حکم «نیته خیر من عمله» دریافت، اما خلاف در این است که آنچه مطلوب اوست اگر وجود گرفتگی و بحصول پیوستی آخر تمنای وقوعش [۳۲۲-پ] مساوی اجر حصول اوست یا نی؟

فإن في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة: كالآتي للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة، و كالمتمنى مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة و المال من فعل الخيرات فله مثل أجورهم. ولكن مثل أجورهم في نياتهم أو في عملهم فإنهم جمعوا بين العمل و النية؟ ولم ينص النبي عليهما ولا على واحد منها. فالظاهر أنه لا تساوي بينهما. ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين والله أعلم.

پس بدرستی که در شرع در مواضع کثیره مؤید تساوی است. چنانکه کسی از

برای صلات مبادرت به جماعت کرد و جماعت را دریافت، او را اجر کسی است که حاضر شده باشد به جماعت. یا چون کسی که با وجود فقر تمنا کند فعل خیرات را که از ارباب مال و ثروت به وجود می آید او را مثل اجر ایشان است.

اما نظر در اینجا است که فاعل «خیرهم» نیت دارد و هم فعل، و هریکی را

- ۵ اجری است، این متمنی را اجر نیت ایشان است یا اجر عمل یا هر دو. و از رسول
 — علیه السّلام — نصی صادر نشد که اجر هر دو در می یابد یا اجر یکی از این دو؛ و
 ظاهر آنست که اجر نیت با اجر عمل برابر نیست. و از برای مصادقت اجر عمل خالد
 بن سنان — علیه السّلام — طلب ابلاغ کرد تا صحیح شود او را مقام جمع بین الأمرین،
 و نصابی کامل و نصیبی شامل یابد از اجرین که آن اجر نیت است و اجر عمل. و
 العلم عند الله عزّ وجلّ^۶.

[۲۷]

فص حکمة فردیة فی کلمة محمدیة

در بعضی نسخ عبارت «فص حکمة کلیة» است. و سبب اختصاص کلمه محمدیه به حکمت فردیه آنست که رسول ما — علیه السّلام — متعیّن به اوّل تعینات است که ذات احدیت بدان تعین متعیّن گشته است پیش از هر تعینی که بدان متعیّن شده است از تعینات غیر متناهیة.

و پیش از این بتقدیم رسید که تعینات مترتبه اند. چون تعینات اجناس و انواع و اصناف و اشخاص که بعضی مندرج است در بعضی. پس جناب او — علیه السّلام — شامل جمیع تعینات است؛ لاجرم او واحد فرد است در وجود که او را نظیر نیست؛ چه هیچ تعینی در مرتبه مساوی تعین او نیست و بالاتر از مرتبه او نیست مگر ذات احدیت مطلقه [۳۲۳-۲] منزّه از هر تعین و صفت و اسم و رسم و حد و نعت. پس فردیت مطلقاً اوراست، و از برای شمول او هر تعین را، شیخ این فص را حکمت کلیّه نیز خواند.

و او — علیه السّلام — مظهر اسم الله است، و الله اسم اعظم است که جامع همه اسماء است و نعت؛ لاجرم حکمت مظهر او نیز کلیه باشد.

پس هر کمالی که اسماء راست تحت کمال اوست، و ظهور هر مظهری به کلمه او؛ لاجرم در این معنی فردیت او را باشد.

یا گوئیم اوّل آنچه فردیت بدان حاصل می شود غیر عین ثابتۀ او نیست؛ چه اوّل آنچه فایض شد به فیض اقدس از اعیان، عین ثابتۀ اوست. و اوّل آنچه وجود یافت به فیض مقدّس در خارج از اکوان، روح مقدّس اوست کما قال — صلی الله علیه و سلّم —: «اوّل ما خلق الله تعالی نوری». پس ذات احدیت و مرتبه الهیت و عین ثابتۀ او — علیه السّلام — فردیت اولی است، و لهذا شیخ — رضی الله عنه — می فرماید:

إنما كانت حکمة فردیة لأنه أكمل موجود فی هذا النوع الانسانی، و لهذا بُدِیَ به الأمر و ختم: فكان نبیاً و آدم بین الماء و الطین، ثم کان بنشأته العنصریة خاتم المرسلین.

یعنی: حکمت او — صلی الله علیه و سلّم — فردیه نشد مگر از برای^۱ او

— علیه السّلام — [که] اکمل موجود است در نوع انسانی؛ چه انبیاء — صلوات الله علیهم و سلامه — اکمل این نوع اند.

و هر یکی از انبیاء مظهر اسمی است کلی، و جمیع کلیات داخل در تحت اسمی الهی که رسول — علیه السّلام — مظهر اوست. پس او — صلی الله علیه و سلم — اکمل افراد این نوع باشد. و بواسطه این اکملیت امر وجود بدو بدایت کرده شد به ایجاد روحش اولاً، و امر رسالت بدو ختم کرده آمد آخراً، بل اوست ظاهر به صورت آدمیه در مبدئیت، و هم اوست ظاهر به صورت خاتمیت مراین نوع را.

و أول الأفراد الثلاثة، وما زاد على هذه الأولیة من الأفراد فإنها عنها.

و أول افراد در اعداد ثلاثة است؛ چه واحد عدد نیست، بدان تعریف که عدد را نصف حاشیتین^۲ گفته اند. و آنچه زیاده شود بر این فردیت اولی که ثلاثة است از افراد هم از این ثلاثة است. و این ثلاثة مشارالیه در وجود ذات احدیت است و مرتبه الهیه و حقیقت روحانیه محمدیه که مسمی است به عقل اول. و هر چه بر این [۳۲۳-پ] زاید شود، صادر باشد از او، چنانکه نزد ارباب نظر نیز مقرر است که اول آنچه به وجود آمد عقل اول است.

فكان عليه السّلام أدلّ دليل على ربه، فإنه أوتى جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء آدم.

یعنی: چون روح محمدی اکمل این نوع است، لاجرم اول دلیل باشد بر رب خود، از برای آنکه رب جز به مربوب خویش ظاهر نمی شود و جز به مظهر خود مبین نمی گردد، و جمیع کمالات ظاهر نمی شود مگر به وجود او؛ چه جوامع کلم که اتمّات حقایق الهیه و کونیه جامعه مرجزیّات راست که مراد به مسمیات اسماء آدم اوست، بدو داده اند. پس او — صلی الله علیه و سلم — اول دلیل است بر اسم اعظم الهی.

فأشبه الدليل في تثليثه.

یعنی: مشابه شد مردلیل از روی اشتغال بر تثلیث، که آن اصغر است و اکبر و

حد اوسط.

و الدليل دليل لنفسه.

(۱) پا: از برای آنکه.

(۲) حیثیتین.

«لام» از برای عهد است. یعنی دلیل که روح محمدی است، دلیل است بر نفس خود در حقیقت؛ چه در میان او و ربّش امتیاز نیست مگر به اعتبار و تعین؛ لاجرم غیر نیست تا غیر خود را دلیل تواند بود. بیت:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گردلالت باید از وی رومتاب

ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة، لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الموجودات «حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثًا» بما فيه من التثليث.

۵

یعنی: از این جهت که حقیقت او — صَلَّی اللّٰهَ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ — حاصل است از تثلیثی که بر آن تنبیه کرده شد، گفت: «از دنیای شما سه چیز مرا دوست گردانیده شد». و محبّت را که اصل وجود است ظاهر ساخت در وی.

۱۰

ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرّة عينه في الصلاة.
یعنی: تقدیم کرد ذکر نساء و طیب را، بعد از آن گفت که روشنی چشم در صلات است.

فابتدأ بذكر النساء وآخر الصلاة، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عینها.

۱۵

یعنی: ابتداء کرد به ذکر نساء و تأخیر کرد صلات را، از برای آنکه مرأه جزء رجل است در اصل ظهور عین مرأه؛ لاجرم اشتیاق به جانب مرأه دارد، چنانکه کل را بسوی جزو خود شوق و حنین است.

و چون ذکر کرد که رسول ما — صَلَّی اللّٰهَ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ — اوّل دلیل است بر پروردگارش؛ و گفت دلیل است بر نفس خود [را]، و کلام دیگر که «ولما كانت حقیقته» است بر سبیل [۳۲۴-ر] اعتراض واقع شد، رجوع به کلام اوّل کرد و گفت:

۲۰

و معرفة الإنسان بنفسه مقدّمة على معرفته بر به، فإن معرفته بر به نتيجة عن معرفته بنفسه. لذلك قال عليه السّلام «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

یعنی: معرفت انسان به نفس خود مقدّم است بر معرفت ربّش، از برای آنکه شناختن رب نتیجه شناختن نفس خود است. و لهذا رسول — صَلَّی اللّٰهَ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ — فرمود که: «هر که نفس خود را بشناسد پروردگار خود را تواند شناخت».

۲۵

فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائغ فيه، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة. فالأول أن تعرف أن نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك: و

الثانی أن تعرفها فتعرف ربك.

یعنی: اگر خواهی بگویی که معرفت حقیقت نفس ممکن نیست از روی عجز از وصول به معرفت کنه او، که این قول صحیح است، از برای آنکه حقیقت او را بازگشت به حقیقت ذات الهیه است، و ذات الهیه را ممکن نیست که هیچ احدی غیر او شناسد. آری، بیت:

کی عقل به ساحت جلال تورد
کی وهم به کنه لایزال تورد
درکنه کمال نرسد هیچ کسی
کو جز تو کسی تا به کمال تورد

و اگر خواهی بگویی که معرفت نفس بحسب کمالات و صفاتش ممکن است بلکه عارفان را حاصل است و بواسطه معرفت کمالات نفس، دست ادراک ایشان به معرفت رب از روی اسماء و صفات واصل، که این نیز جایز است؛ لاجرم در مخاطبه نفس خویش بگویی؛ بیت:

دلاهمای وصالی بهر چرا نپری
تراکسی نشناسدنه آدمی نه پری
تودلبری نه دلی لیک بهرحیل و مکر
به شکل دل شده ای تاهزاردل ببری
گاهی به خاک درآمیزی از وفا و دمی
زعرش و فرش وحدود و کون برگدری

پس حکم بر قول اول آنست که بدانی که حقیقت نفس خود را نمی شناسی؛ لاجرم حقیقت رب خویش را هم نمی شناسی. و بر قول دوم نفس خود را و صفات و کمالات او را می شناسی. پس به معرفت رب خویش راه میبری، اما می گویی؛ بیت:

سرّیست که جز نهفتنش نیست روا
درّیست نفیس و سفتنش نیست روا
رازی که میان جانِ جان و جانست^۳
دانستنی است و گفتنش نیست روا

فكان [۳۲۴-پ] محمد صلی الله علیه وسلم أوضح دلیل علی ربه، فإن كل جزء من العالم دلیل علی أصله الذی هو ربه فافهم.

یعنی: چون هر جزوی از عالم دلیل است بر اصلش و بر اسمی که رب اوست؛ لاجرم محمد—علیه السلام—نیز دلیلی است واضح بر رب خویش، أعنی رب الأرباب که آن الله است سبحانه و تعالی. آری، بیت:

دربشر رو پوش کرده است^۴ آفتاب
فهم کن واللّه اعلم بالصواب

(۳) پا: رازی که میان جان و جانان جانست.

(۴) قا: گشته است.

فانما حَبَّبَ إليه النساءَ فحَبَّ إليهنَّ لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه الشأنة الانسانية العنصرية «و نفخت فيه من روحي».

بباید دانست که مرأه به اعتبار حقیقت عین رجل است، و به اعتبار تعین هر یکی از دیگری ممتاز. و چون مرأه در اصل از رجل ظاهر شده است؛ لاجرم بمنزله جزوی است منفصل گشته از او، و ظهور یافته به صورت اُنوَّت.

پس حنین او—صلی الله علیه وسلم—بسوی نسوان از باب حنین کل است به جزوش؛ لاجرم رسول—علیه السلام—اظهار کرد به این قول امری را که در نفس اوست و هم امری را که در جانب الهی است؛ چه قول حق—سبحانه و تعالی—که می فرماید: «و نفخت فيه من روحي»^۵، دلالت می کند بدین که نسبت آدم به ربّش بعینها نسبت جزو است به کلّش و فرع به اصلش؛ و هر کلی را حنین است به جزوش، و هر اصل را شوق است بسوی فرعش؛ لاجرم از این روی ارتباط بین الطرفين حاصل باشد، و هر یک از وجهی محب باشد و از وجهی محبوب.

ثم وصف نفسه بشدة الشوق إلى لقائه فقال للمشتاقين «يا داود إني أشد شوقاً إليهم» یعنی المشتاقين إليه. وهو لقاء خاص.

بعد از آن وصف کرد نفس خود را به شدت شوق به لقای آنکه مشتاق اوست. و چون محب مشتاق در حقیقت عین محبوب است اگر چه به اعتبار تعین غیر اوست «الی لقائه» گفت. پس خطاب کرد داود را از برای مشتاقان، و گفت: شوق من به لقای ایشان بیش از شوق ایشان است به لقای من.

و این لقای خاص است. یعنی لقای حق—سبحانه و تعالی—نفس خود را در صورت محب مشتاق لقای خاص است، و غیر لقای اوست مر نفس خود را در صورت اطلاق کلی [۳۲۵-ر] و غیب اصلی.

و این لقا را خصوصیتی است که بی این تجلی معین حاصل نمی شود، چنانکه در اوّل کتاب گذشت. و لهذا شوق او^۶ از شوق ایشان زیاده است از برای آنکه این لقا که مطلوب حق است بی وجود محب، که مرآت جمال نمای اوست، حاصل نمی شود؛ لاجرم حق را اشتیاق لقای محب پیش از وجود او بود، و محب پیش از

(۵) س ۱۵ ی ۲۹ و س ۳۸ ی ۷۲.

(۶) قا: انسان.

وجود خاص خود مشتاق نبود.

و هیچ شبهه نیست که شدت اشتیاق بحسب طول مدت و کمال شوق هر مشتاق به اندازه علم اوست به کمال جمال و به مقدار ادراکش کمالات ظاهره را در محبوبش.

- و حق - سبحانه و تعالی - منبع علم ذاتی و صفاتی است و به نصیب هر^۷ عالم از حضرت علم اوست. پس علم او بحقیقت محبوب و کمالاتش اتم بود؛ لاجرم شوق و محبت او اقوی و اعظم باشد از محبت و شوق هر که محب و مشتاق اوست؛ لاجرم چنانکه مقتضای عشق است و موجب شوق، محب خود را گاهی به شیر و شیر بنوازد، و گاهی چون شکرش در آب بگدازد، و گاهی از چاشنی شراب شوقش مست خراب^۸ سازد، و گاهی جگرش بر آتش حسرت کباب سازد از غلبات شوق و سلبات ذوق چندان لابه عاشقانه کند که محب مسکین را آشفته و دیوانه کند، و اگر محب بیچاره راه^۹ افافت پوید جام مالا مالش پیایی دهد و گوید؛ بیت:

این بخورد جام دگر آرمش	فارغ و هشیار بنگدارمش
از عدمش من بخریدم بزر	بی می و بی مائده کی دارمش ^{۱۰}
شیره و شیرش بدهم رایگان	لیک چوانگور بیفشارمش
همچو سرخویش همی پوشمش	همچو بر خویش همی خارمش
روح من است و فرح روح من	دشمن و بیگانه نینگارمش ^{۱۱}
اوست گرفتار، ولی آن کنم	که تو بگویی که گرفتارمش

چون محب پر نیاز از محبوب دلنواز آن محبت و دلنوازی و آثار شوق و چاره سازی بیند،

در مقام سکر گوید؛ بیت: [۳۲۵-پ]

جز لطف و جز حلاوت خود از شکر چه آید	جز نور پخش کردن خود از قمر چه آید
جز رنگهای دلکش از گلستان چه خیزد	جز برگ و جز شکوفه از شاخ تر چه آید
جز طالع مبارک از مشتری چه یابی	جز نقدهای روشن از کان زر چه آید
آن آفتاب تابان مرلعل را چه بخشد	وز آب زندگانی اندر جگر چه آید
از دیدن جمالی کو حسن آفرینند	بالله یکی ^{۱۲} نظر کن کاندنظر چه آید

(۱۰) قا: کی آرمش.

(۱۱) پا: بنگدارمش.

(۱۲) پا: یک.

(۷) پا: همه.

(۸) پا: مست و خراب.

(۹) قا، پا: براه.

مائیم و شورِ مستی، مستی و بت پرستی زینسان که ما شد ستیم از مادگر چه آید
چیزی زماست باقی مردانه باش ساقی درده می رواقی زین مختصر چه آید
چون گل رویم بیرون با جامهای پر خون مجنون شویم مجنون، از خواب و خور چه آید
ای شه صلاح دین تو بیرون مشوز صورت بنما فرشتگان را تو، کز بشر چه آید

۵ قانه قال فی حدیث الدجال إن أحدکم لن یری ربه حتی یموت؛ فلا بد من الشوق لمن هذه صفته.

تعلیل این سخن است که مشاهده جمال خویش در آئینهٔ محب لقای خاص است؛ چه قول او — علیه السّلام — که گفت که «هیچ یکی از شما رب خود را نمی بیند تا از خود نمیرد»، دلالت می کند بر این معنی که ملاقات میان بنده و پروردگار عزّ و جلّ — مترتب است بر موت عبد. و آنچه مترتب بر امر خاص باشد هر آینه خاص خواهد بود.

پس از شوق چاره نباشد، یعنی چون لقای خاص موقوف بر موت است؛ لاجرم آن را که رب خویش جز به مردن نتواند دید از اشتیاق گزیر^{۱۳} نباشد. و بایاد دانست که این خطاب مؤمنان موحد راست نه کافران محجوب را؛ چه مراد از موت، یا موت ارادی باشد یا موت طبیعی.

و اوّل که حاصل است عارفان را موجب لقای حق است — سبحانه و تعالی — بحسب تجلیات اسمائیه و صفاتیّه یا ذاتیه بقدر استعدادات ایشان بر قطع منازل و مقامات.

و دوم عامهٔ موحدان را موجب لقا است، زیرا که موت طبیعی به حکم «فکشفنا عنک غطاء ک»^{۱۴} واسطه حدت نظر و کشف غطاء است؛ لاجرم ایشان را لقاء حاصل نمی شود مگر بعد از آنکه حاصل شود موت طبیعی، و منکشف گردد نعیم اخروی.

پس متجلی شود حق — سبحانه و تعالی — بر ایشان به صور عقاید ایشان، چنانچه حدیث تحول دال است بر این.

و اما منکران محجوب که حق تعالی بر دلهای ایشان مهر نهاده است و هیأت مظلّمه و اخلاق ذمیمهٔ مکتسبه زنگار آئینه دل ایشان گشته، و به حکم «کلا بل ران

(۱۳) قا: گریز.

(۱۴) س ۵۰ ی ۲۲.

«علی قلوبهم»^{۱۵} به مقام رین انجامیده، حق - سبحانه و تعالی - نظر بسوی ایشان نمی اندازد، و به کلام [۳۲۶-ر] خویش ایشان را مبشر نمی سازد؛ لاجرم اشتیاق به لقای ایشان ندارد، كما قال - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن أكره لقاء الله أكره الله لقاءه». وقال - عز وجل -: «من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً»^{۱۶}. بیت:

۵

نظر امروز پیدا کن اگر فردا لقا خواهی
که اینجا هر که هست اعمی بود در آخرت اعما
نخستین دیده روشن کن به نور سینه صافی
که تا بینی کلیم^{۱۷} آسا سنای قدس در سینه
حجاب طلعت جانان تویی تست ای نادان
حجاب از پیش برخیزد چو تراز خود شوی یکتا
برای وعده فردا مباش امروز در رحمت
اگر دیدار می خواهی ز دید خویشتن فردا
فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحب أن يروه ويأبى المقام ذلك.
فأشبهه قوله «حتى نعلم» مع كونه عالماً. فهو يشاق لهذه الصفة الخاصة التي لا
وجود لها إلا عند الموت.

۱۵

پس شوق حق فی نفس الأمر ثابت است مر این مقرّبین را، با آنکه حق ایشان به شهود ازلی می بیند و دوست می دارد که این مقرّبان مشتاق و سوختگان لواعیج اشتیاق او را در صور تجلیات و مظاهر اسماء و صفات ببینند، و مقام، اباء این می کند از برای آنکه مقام دنیاوی مقام حجاب است.
پس هر که از حجاب بیرون نیاید به موت ارادی یا موت طبیعی، حجاب از او مرتفع نمی شود و مشاهده ربّ میسر نمی گردد.

۲۰

پس حدیث اشتیاق حق شبیه قول اوست که می گوید: «حتى نعلم»^{۱۸}، از برای آنکه حق - عز وجل - اعیان این مقرّبان را در غیب پیش از ظهور ایشان به وجود عینی می دید، و این رؤیت ابداً متغیّر نی؛ با وجود آن نفس خود را به شوق وصف می کند و شوق مقتضی فقدان صورت محبوب است.

۲۵

(۱۷) قا: که بینم کلیم.

(۱۵) س ۸۳ ی ۱۴.

(۱۸) س ۴۷ ی ۳۱.

(۱۶) س ۱۷ ی ۷۲.

پس این شوق حق را بحسب مقام جمع نیست بلکه بحسب مقام تفصیل است، چنانکه در قول حق — سبحانه و تعالی — که می گوید: «تا بدانیم» بتقدیم رسید که حق را علم به معلومات حاصل است ازلاً و ابداً.

پس قول «حتی نعلم»^{۱۹} از مقام اختیار و تجلیات اسم خبیر باشد، و این اختیار جز در صورت مظاهر نتواند بود؛ لاجرم حق تعالی مشتاق است این صفت^{۲۰} خاصه را که او را وجود نیست جز به موت.

پس اشتیاق حق در صور مظاهر بحصول صفت رؤیتی است که جز به ارتفاع حجاب عند الموت [۳۲۶-ب] و جز به شهود حق در تجلیاتش حاصل نمی شود.

فیبل بها شوقهم إلیه كما قال تعالی فی حدیث التردد وهو من هذا الباب «ما ترددت فی شیء أنا فاعله ترددی فی قبض عبدی المؤمن بكرة الموت وأكره مساءته ولا بد له من لقائی». فبشّره.

پس تسکین می کند حق، آتش شوق ایشان را به آب وصال و نسیم ارتفاع حجب جمال که حصول آن جز به موت نیست. چنانکه در حدیث تردد فرمود که «در هیچ چیز که فعل آن خواسته باشم تردد نکردم چنان تردد که در فیض بنده مؤمن کردم که آن بنده موت را مکروه می دارد، و من اساءت او را مکروه می دارم از برای آنکه او را دوست می دارم، و محب مکروه داشته محبوب را مکروه می دارد، اما او را از لقای من چاره نی. پس بشارت ده محب را به لقای من».

وما قال له لا بد له من الموت لئلا یغمه بذکر الموت.

و حضرت حق نگفت که چاره نیست مؤمن را از موت، تا به ذکر موت او را غمگین نسازد بلکه لقاء را ذکر کرد که سرمایه نشاط و پیرایه ذوق و انبساط و واسطه نیل این سعادت موت است؛ لاجرم به ذکر احد المتلازمین ایماء می کند بدین معنی که بیت:

مرگ از پی خلاص تو غمخوار و واسطه است

جان کن نثار واسطه، غمگین چه مانده ای

مرگ است چهره شوی حیات تو همچومی

می بر کف است چهره پر از چین چه مانده ای

(۱۹) س ۴۷ ی ۳۱.

(۲۰) پا: صورت.

تا عاشق مشتاق از غایت سطوات^{۲۱} اشواق می گوید؛ بیت:

بکش مراومیندیش و کام خویش برآر که عمرهاست که من طالب رضای توام
ولما كان لا بلقى الحق إلا بعد الموت كما قال عليه السلام «إن أحدكم لا يرى ربه
حتى يموت» لذلك قال تعالى «ولابد له من لقائي». فاشتياق الحق لوجود هذه
النسبة.

۵

و چون مؤمن را لقای حق - سبحانه و تعالی - بی موت حاصل نمی شود،
چنانکه حضرت خواجه - علیه السلام - فرمود که: «هیچ احدی از شما تا نمیرد، حق
را نمی بیند»؛ لاجرم حق - سبحانه و تعالی - گفت: او را از لقای من یعنی از موت
که واسطه لقای من است، چاره نیست.

پس اشتیاق حق تعالی جز بحصول این صفت نیست که آن شوق و رؤیت
است در مظاهری که منقاد اوامر و نواهی اند. [۳۲۷-۲]

يحن الحبيب إلى رؤيتي * وإنسى إليه أشد حنيننا
وتهفو النفس ويأبى القضا * فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

این ابیات به لسان حق است از مقام شوق؛ یعنی محب اظهار اشتیاق به
رؤیت من می کند، و حالانکه شوق من بسوی او زیاده است از شوق او. آری نفوس
اضطراب می نماید و طلب رؤیت می کند، ولیکن قضای الهی و تقدیر رحمانی پیش
از حلول اجل و انقطاع سلاسل امل اباء می کند رؤیت را؛ چه قضا و قدر، تقدیر و
تعین کرده هر اجلی را وقتی معین، که تقدیم و تأخیر از او ممکن نیست. پس چون
چنین است شکایت از انین تا وقت اجل مراد محب را شامل است. بیت:

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو که نه معشوقش بود جویای او
هیچ بانگ کف زدن ناید بدر از یکی دست تویی دست دگر^{۲۲}
در دل تو مهر حق چون شد دوتو هست حق را بی گمانی مهر تو
تشنه می نالد که ای آب گوار آب هم نالد^{۲۳} که کوآن آب خوار
فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلا لنفسه. ألا تراه خلقه على صورته لأنه
من روحه؟

۲۵

(۲۱) قا: از سطوات.

(۲۲) پا: بیت را ندارد.

(۲۳) پا: می نالد.

یعنی: چون حق تعالی اظهار کرد که در مجلای انسانی از روح خویش دمیده است؛ لاجرم بحسب حقیقت اشتیاق او هم به نفس خویش و هویت متعینه به تعینات خلقیه خود باشد. بیت:

نیست غیر او که دارد غیر دوست در حقیقت اوست، شوقش هم بدوست
نمی بینی که حق — سبحانه و تعالی — انسان را چگونه بر صورت خویش آفرید؛ و این
بدان جهت است که در وی از روح خود دمیده است.

ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده أخلاطاً، حدث عن
نفخه اشتعال بما في جسده من الرطوبة، فكان روح الانسان ناراً لأجل نشأته.

و چون نشأت انسان از ارکان اربعه است، که در جسدش مسمی است به
اخلاط اربعه، حادث شد از نفخ حق اشتعال به آنچه در جسد اوست از رطوبت. و مراد
از این اشتعال افروختن آتش حرارت غریزه است که حاصل می گردد از سریان
روح حیوانی در اجزای بدن، و مشتمل [۳۲۷-پ] می شود بواسطه رطوبت غریزه. و
این رطوبت بمنزله روغن است مرچراغ را. چون نشأت جسمانی انسان عنصریه است،
روح حیوانیه یا نفس ناطقه او به صورت ناریه ظاهر شد که موجب اشتعال است به
حرارت غریزه.

ولهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النار وجعل حاجته فيها.

یعنی: از برای اینکه روح در بدن ظاهر شد به صورت ناریه، حق تعالی تجلی
نکرد موسی را — علیه السلام — مگر در صورت نار، و مراد او را نیز در نار ساخت.
فلو كانت نشأته طبيعة لكان روحه نوراً.

یعنی: اگر نشأت انسان غیر عنصریه بودی چون نشأت ملائکه که فوق
سماوات اند، و آن نشأت طبیعی نوریه است، هر آینه روح او ظاهر شدی به صورت
نوریه.

و كَتَبَ عَنْهُ بِالْنفْخِ بِشِيرِ إِلَى أَنَّهُ مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ، فَإِنَّهُ بِهَذَا النَّفْسِ الَّذِي هُوَ النَّفْخَةُ
ظَهَرَ عَيْنُهُ، وَبِاسْتِعْدَادِ الْمَنْفُوحِ فِيهِ كَانِ الْاِشْتِعَالُ نَاراً لَا نُوراً.

و از این حدوث و ظهور کنایت کرد به نفخ، و اشارت نمود بدانکه حصولش از
نفس رحمانی است؛ لاجرم بدین نفس که نفخه است ظاهر شد عین او. أعنی به وجود
خارجی حاصل گشت عین روح در خارج، یا عین انسان؛ و به استعداد منفوخ که بدن
است اشتعال در وی به صورت ناریه شد نه به هیأت نور، از آنکه بدن انسان عنصری

است نه طبیعی نوری.

فبطن نفس الرحمن فيما كان به الانسان انساناً.

پس مستتر شد حق؛ یعنی روح حاصل از نفس رحمانی در جوهری که انسان به آن انسان است که روح حیوانی است که به وی ظاهر می شود صورت انسانی.

ثم اشتق له منه شخصاً على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورة فحن إليها حنين
الشيء إلى نفسه، وحن إلى حنين الشيء إلى وطنه.

بعد از آن بیرون آورد از او شخصی بر صورتش، و او را امرأة نام نهاد. پس میل کرد بسوی او چون میل کل به جزوش. و مرأة نیز بسوی او میل کرد چون میل چیزی به وطنش، أعنى اصلش.

فحببت إليه النساء، فإن الله أحب من خلقه على صورته وأسجد له ملائكة
النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية. فمن هناك وقعت
المناسبة.

یعنی: بواسطه این معنی محبوب گردانیده شد نساء مر رسول را، از برای آنکه حق دوست داشت آن را که بر صورت خویش آفرید و امر کرد به سجود او ملائكة نورانی را، با وجود عظمت قدر و کمال منزلت و علو نشأت طبیعیه ایشان. پس از این حنین که از طرفین [۳۲۸-۲] حاصل است واقع شد مناسبت میان عبد و رب او؛ چه عبد را حنین است^{۲۴} بسوی رب، و رب را بسوی او. و نیز گویند: به صورت واقع شد مناسبت میان رجل و مرأة، چنانکه میان حق و رجل.

والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها: فإنها زوج أى شفعت وجود الحق، كما
كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجاً.

یعنی: حال آنست که مخلوق بودن انسان به صورت حق — سبحانه و تعالی — اعظم است از جهت مناسبت میان عبد و ربش، و اجل و اکمل است از برای آنکه صورت انسانی زوج ساخت صورت رحمانیه را، چنانکه صورت مرأة صورت رجل را زوج گردانید.

فظهرت الثلاثة حق و رجل و امرأة؛ فحن الرجل إلى ربه الذى هو أصله حنين
المرأة إليه. فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته.

پس ظاهر شد ثلاثه، که حق و رجل و مرأة است، و فردیت بحصول پیوست و

(۲۴) قا: چه عبد حنین راست.

به ازای آن در نسخه انسانی روح و قلب و نفس ظاهر شد. پس حنین و شوق رجل بسوی ربّش، که اصل اوست، چون حنین مرأه است بسوی رجل؛ لاجرم محبوب گردانیدش رب نساء را بسوی رجل^{۲۵}. چنانکه حق دوست داشت آن را که بر صورت اوست. و از برای اینست حنین قلب بسوی روح و حنین نفس بسوی قلب.

فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه، وقد كان حبه لمن تكون منه وهو الحق. فلهذا قال «حُبَّ» ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبه بر به الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته؛ فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلهياً.

۵

پس واقع نشد حب رجل مگر آن را که از او متکون شد که آن مرأه است، و حالانکه حب رجل متعلق بود به حق که این رجل از او متکون است. و از برای ایماء بدین معنی رسول — صلی الله علیه وسلم — گفت که: «دوست گردانیده شد نساء بر من». و نگفت که من دوست داشتم ایشان را؛ چه تعلق حب او — علیه السلام — به ربّی بود که بر صورتش مخلوق است.

۱۰

حاصل اینکه رسول — علیه السلام — محبّ حق بود و بس، اما حق او را محب نساء ساخت از برای ظهور هویتش در نساء.

پس محبت او مرأه را نتیجه ای از نتایج محبت الهیه است که در جبلت و ذاتش مرکوز است؛ چه مرأه مظهري است از مظاهر کلیه که متفرع می شود از او مظاهر کثیره.

۱۵

و چون ظهور این محبت در رسول — صلی الله علیه وسلم — بواسطه محبت حق بود رسول را، شیخ — قدس الله سره — فرمود که: رسول مرأه را به همان [۳۲۸-پ] دوستی دوست می دارد که حق رسول را بدان دوست داشت؛ لاجرم دوست داشتن رسول مرأه را از برای تخلّق است به خُلق الهی که آنچه بر صورت اوست و از او متفرع شده است دوست^{۲۶} می دارد. پس بواسطه کمال تخلّقش به اخلاق الهیه در شأن او نازل شد که: «انک لعلی خلق عظیم^{۲۷}».

۲۰

ولما احب الرجل المرأة طلب الوصلة أى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة، فلم يكن فى صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه

۲۵

(۲۵) قا: «رجل» نبود.

(۲۶) قا: و + دوست.

(۲۷) س ۶۸ ی ۴.

کله‌ها، و لذلك أمر بالغتسال منه، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة.

یعنی: از برای آنکه رجل مرأه را دوست داشت، و مرأه نیز رجل را دوست داشت، و هر یکی با دیگری طلب غایت وصلت کرد شهوت اجزای بدن را شامل گشت، کما قیل:

إذا ما تجلی لی فکلی نواظر * وان هونا دانی فکلی مسماع

پس از برای عموم شهوت و رغبت بسوی آنکه او را وجه غیریت و امتیاز هست از حق، هر یکی را حق تعالی امر کرد به غسل جمیع اجزای بدن. پس عموم یافت طهارت. چنانکه شهوت و محبت موجب مرفنای محب را در محبوبش عموم داشت.

فإن الحق غیور علی عبده أن یعتقد أنه یلتذ بغیره.

از برای آنکه حق — سبحانه و تعالی — غیور است، غیرت می برد بر بنده خود که اعتقاد کند بر این وجه که بغیر حق لذت دارد. اَعْنی به آنچه اسم غیر و سیوی بر وی اطلاق کرده می شود و به صفت حدوث و امکان متصف می گردد؛ اگر چه در حقیقت غیر نیست. و از برای آن فرمود: «أن یعتقد أنه یلتذ بغیره»، که عارف در حالت التذاد از غیر اعتقاد آن می کند که لذت از حق می یابد که در این صورت ظاهر است و خود را مشغول با حق می بیند نه بغیر؛ لاجرم بر این تقدیر موجب غیریت نباشد، و لکن چون این صورت متعینه ممتاز است از مقام جمعی کمالی الهی و متسم به سمت حدوث و ملطخ به انجاس و نقایص، حق بر وی اینجاب غسل کرد تا مطهرش سازد از آلائش نقایصی که بواسطه توجه بسوی آن صورت اکتساب کرده است. و لهذا فرمود:

فطهره بالغسل لیرجع بالنظر إلیه فیمن فنی فیه، إذ لا یكون إلا ذلک.

پس بنده را به غسل طاهر ساخت تا رجوع کند [۳۲۹-۲] بسوی حق، و به امعان نظر و اجالت بصر مشاهده کند حق را در آنچه خود در وی فانی شده است که آن مرأه است؛ زیرا که از رجوع چاره نیست و از شهود ذاتش گزیرنی. پس اگر رجوع بسوی او در حیات دنیاویه حاصل شود، شهود در وی باشد، و إلا حاصل گردد در آخرت.

فإذا شاهد الرجل الحق فی المرأة کان شهوداً فی منفعل، وإذا شاهدته فی نفسه — من حیث ظهور المرأة عنده — شاهده فی فاعل.

پس هر گاه که مشاهده حق کند در مرأه، شهود او در منفعل باشد؛ چه مرأه

محل انفعال است. و اگر مشاهده حق کند در نفس خود و مشاهده کند که مرأه از نفس او ظاهر شده است مشاهده حق باشد در صورت فاعل.

و إذا شاهدته في نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة.

و چون مشاهده حق کند در نفس خویش، بی آنکه ملاحظه کند ظهور مرأه را که متکون است از نفس رجل، شهود او در منفعل باشد از حق بی واسطه؛ چه نفس او منفعل است از حق بی واسطه.

فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل؛ ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة.

پس شهود رجل حق را در مرأه اتم و اکمل باشد؛ چه اینجا مشاهده حق است از این روی که فاعل منفعل است.

اما وجه فاعلیتش آنست که حق ظاهر در صورت مرأه تصرف می کند در نفس رجل — تصرف کلی — و او را منقاد و محب نفس خود می گرداند.

و اما وجه منفعلیتش آنکه در این صورت محل تصرف رجل است و تحت ید او و منقاد امر و نهیش. لاجرم صحیح شد که شهود رجل حق را در مرأه شهود حق است در فاعلیت و منفعلیت، پس اکمل باشد.

فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن الله بالذات غني عن العالمين.

و از برای این معنی رسول — صلی الله علیه وسلم — نساء را دوست داشت؛ چه شهود حق را در ایشان کمال است، و حق مشاهده کرده نمی شود ابداً مجرد از مواد؛ چه حق تعالی بالذات غنی است از عالمین. و از این وجه اصلاً نسبتی نیست میان او و میان چیزی. پس ممکن نیست شهود او مجرد از مواد.

وإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله.

چون شهود^{۲۸} از وجه تجرد ممتنع باشد و شهادت از ماده منفک نی، پس شهود حق در نساء از سایر مواد اعظم و اکمل باشد. و اکملیت شهود [۳۲۹-پ] در نساء در حالت نکاح نیز هست که موجب فنای محب است در محبوب. و کمال شهود در غیر

(۲۸) پا: چه شهود.

این حالت به نسبت با کسی است که ملاحظهٔ جمال حق می کند در صور اکوان، و غافل نمی شود مگر در اوقات یسیره.

و أعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه
فيري فيه نفسه فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه.

و اعظم وصلت نکاح است، یعنی مجامعت. و آن نظر توجه الهی است از برای
ایجاد انسان، تا مشاهده کند در وی صورت و عین خود را. از برای این تسویه و تعدیل
کرد، و از روح خود در وی بدمید.

همچنین ناکح نیز متوجه می شود از برای ایجاد ولد که بر صورت او باشد، و
نفخ می کند در وی بعض روح خود را، که نطفه بر آن مشتمل است تا مشاهده کند
نفس و عین خود را در مرآت ولدش، و خلیفه باشد بعد از او. پس این نکاح معهود نظیر
نکاح اصلی ازلی شد.

فظاهره خلق و باطنه حق.

پس ظاهر آنچه حق آن را تسویه و تعدیل کرده است از صورت انسانیه خلق
است موصوف به عبودیت، و باطن او حق است از برای آنکه باطنش از روح الهی
است که مدبّر مظاهر است و مربی او، بلکه عین اوست ظاهر گشته به صورت
روحانیه.

ولهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل، فإنه تعالى به «يدبر الأمر من السماء» وهو
العلو، «إلى الأرض»، وهو أسفل سافلين، لأنها أسفل الأركان كلها.

یعنی: از برای حق بودن باطنش مدبّر هیکل انسانی آمد. و مدبّر غیر حق نتواند
بود؛ چه حق — سبحانه و تعالی — است که تدبیر امر وجود می کند در ارواح که «یدبّر
الأمر من السماء» یعنی از علو بسوی ارض بدن که اسفل ارکان است. و در عالم
انسانی مرأه به نسبت بارجل چون ارض است به نسبت باسما. پس روح مدبّر به
صورت رجل و مرأه همان مدبّر سماء و ارض است.

وسما هن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه، ولذلك قال عليه السلام «حَبَّبَ
إلى من دنياكم ثلاث: النساء» ولم يقل المرأة.

۲۵

و زنان را به لفظ نساء ذکر کرد، و آن جمعی است که او را از لفظش واحد
نیست و در جوهر حروفش دلالت بر تأخر است. و لهذا رسول — علیه السلام — در

حدیث «حَبَّبَ إِلَى...» به لفظ نساء تسمیه کرد و مرأه نگفت تا به لفظی که از نساء مأخوذ است [۳۳۰-ر] و آن تأخیر است اشارت کند به تأخّر مرتبه ایشان از مرتبه رجال، و به تأخّر وجود ایشان.

فراعی تأخّر هن فی الوجود عنه، فإنَّ النِّسَاءَ هِيَ التَّأخِيرُ قَالَ تَعَالَى «إِنَّمَا النِّسَاءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ». وَ الْبَيْعُ بِنِسْبَةِ يَقُولُ بِتَأخِيرٍ.

۵

پس به ایراد لفظ نساء مراعات تأخّر نسوان در وجود از رجل بتقدیم رسانید؛ چه معنی «نساء» تأخیر است. چنانکه حق سبحانه می فرماید که «نساء زیاد است در کفر».

و تفسیر آیت آنست که کفار صبر نمی کردند از قتل و نهب و فساد، تا بیرون آمدن اشهر حرم، که رجب و ذوالقعدة و ذوالحجة و محرم است ۳۰؛ که ثلاثه سرد و واحد فرد عبارت از اوست، و حرمت را تأخیر می کردند به اشهر دیگر، و در اشهر حرم قتال می نمودند. پس آیت نازل شد که تأخیر حرمت اشهر حرم به اشهر ۳۱ دیگر زیاد است در کفر؛ چه در اینجا محرم را محلل و محلل را محرم ساختن است، و این تبدیل و تحریف احکام الهیه است، و در بیع به نسیه نیز معلوم است که معنی تأخیر هست.

۱۵

ولذلك ذكر النساء.

پس از برای تأخّر ایشان از رجل در وجود، رسول — علیه السّلام — به لفظ نساء ذکر کرد، و مرأه نگفت.

فَمَا أَحْبَبْنَاهُ إِلَّا بِالْمَرْبَةِ وَأَنْهَنَ مَحَلَّ الْإِنْفَعَالِ. فَهَنَ لَهُ كَالطَّبِيعَةِ لِلْحَقِّ الَّتِي فَتَحَ فِيهَا صُورَ الْعَالَمِ بِالتَّوَجُّهِ الْإِرَادِيَّ وَالْأَمْرَ الْإِلَهِيَّ الَّذِي هُوَ نِكَاحٌ فِي عَالَمِ الصُّوَرِ الْعَنْصَرِيَّةِ، وَهَمَّةٌ فِي عَالَمِ الْأَرْوَاحِ النَّوْرِيَّةِ، وَتَرْتِيبُ مَقْدَمَاتٍ فِي الْمَعَانِي لِلْإِنْتِاجِ. وَكُلُّ ذَلِكَ نِكَاحُ الْفَرْدِيَّةِ الْأُولَى فِي كُلِّ وَجْهِ مِنْ هَذِهِ الْوُجُودِ.

۲۰

پس رسول — علیه السّلام — ایشان را دوست نداشت مگر به مرتبه [ای] که ایشان راست در حضرت حق — سبحانه و تعالی — که آن مرتبه طبیعت کلیّه است. و بدان جهت دوست داشت که قابلات تأثیر و انفعال اند؛ لاجرم نساء رجل را بمنزله طبیعت اند مرحق را، که در این طبیعت فتح کرد صور عالم را به توجه ارادی و امر الهی

۲۵

(۳۰) قا: «و محرم است» نبود.

(۳۱) پا: اشهر به اشهر.

که آن نکاح است در عالم صور عنصریه، و همت است در عالم ارواح نوریه، و ترتیب مقدمات در معانی از برای انتاج هر یک نکاح فردیت اولی است در هر وجهی از این وجوه.

و شرح این مقال آنست که اول نکاحات اجتماع آسمانی است ایجاد عالم

- ۵ ارواح و صورش را در نفس رحمانی که آن صور مستمی است به طبیعت کلیه. بعد از آن اجتماع ارواح نوریه از برای ایجاد عالم اجسام طبیعیۀ عنصریه. [۳۳۰-پ] بعد از آن اجتماعات آخر که منتج اند مولدات ثلاث و لواحقش را. و از برای آنکه اجتماعات اسمائیه و اجتماعات ارواح نوریه و اجتماعات معانی منتهی به مرتبۀ معنویه را در براین داخل نیستند در زمان، هر یکی را از قبل نکاح فردیت اولی داشت که ذات احدیت و اسماء الهیه و طبیعت کلیه است در مرتبۀ وجودیه.

- ۱۰ و اجتماعات آخر که سبب موالید است، آن را نکاحات ثانیه و ثالثه است، تا منتهی شود به نکاح رابع که آن آخر نکاحات کلیه است.

- و چون تأثیر ارواح نوریه به توجه و همت است، و تأثیر مقدمات به ترتیب خاص؛ شیخ فرمود: همت در عالم ارواح و ترتیب مقدمات در معانی همه ۳۲ از تفاربع نکاح اول اند و داخل در وی بر وجهی از این وجوه ثلاثه، که نکاح در صور عنصریه ۱۵ است و همت در عالم ارواح و ترتیب مقدمات در عالم معانی.

فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب الهی، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة، فكان صورة بلا روح عنده، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح ولكنها غير مشهودة

- ۲۰ پس هر که نساء ۳۳ را بدین حد دوست دارد، أعنی علمش به حقیقت محبوب شامل باشد، و اصل انوار او را بشناسد که از کجاست، حب او حب الهی باشد؛ و هر که ایشان را خاصه به جهت شهوت طبیعیۀ دوست دارد علم او به حقیقت این ناقص باشد و محبت و شهوت نزد او صورت بی جان بود. و اگر چه در نفس امر این صورت ذات روح است اما غیر معلومه باشد.

- ۲۵ لمن جاء لامرأته - أو لأنتی حیث كانت - لمجرد الالتذاذ، ولكن لا بدري لمن. فجعل من نفسه ما يجعل الغير منه مالم يسمه هو بلسانه حتى يعلم.

(۳۲) قا: و+ همه.

(۳۳) پا: انسان.

آن کس که راجع شدن او با مرأه از برای مجرد التذاذ باشد و نداند که لذت از که می یابد، و معلوم نکند که متجلی به این لذت کیست، پس در حقیقت او جاهل باشد به امر نفس خود را، و نمی داند که مظهری است از مظاهر حق سبحانه؛ از برای این مرأه را نیز که صورتی است از صور نفس او نمی داند و نمی شناسد که در حقیقت غیر او نیست؛ لاجرم نمی شناسد که حقیقتی که متجلی به صورت اوست آن حقیقت است که لذت می یابد از حق که متجلی است به صورت مرأه. پس او از نفس خویش نمی داند آن را که تا نگوید دیگران از او نمی دانند. بیت:

نیست در هستی بتر از ناشناخت یار با او و نیارد^{۳۴} عشق باخت

کما قال بعضهم: [۳۳۱- را]

صح عند الناس أنى عاشق * غیر أن لم يعرفوا عشقى لمن
یعنى: به حکم آنکه می گویند که عشق واشک را نتوان نگه داشت، خلق می دانند که عاشقم و از اشک گلگون و چهره کاهی می شناسند که در عاشقی صادقم.

مرا اگر تو ندانی بپرس از این شبها بپرس از رخ زرد و زخشیکی لبها
میان صد کس عاشق چنان پدید بود که آفتاب و مه اندر میان کوکبا

اگر چه عاشقی مرا می دانند، اما معشوق حقیقی مرا نمی شناسند. مجنون در صورت لیلی آشفته جمالی است که جز آن جمال همه قبیح است.

شخصی به خواب دیدست مجنون عامری را آن از او ان فطرت مست مدام لیلی
پرسید کای برادر اندر مقام پرسش حکم از جلالت آمدیا از خرام لیلی
گفتا همین اشارت آمد زحی قادر شرم تبتد که مارا خواندی به نام لیلی
چون دلبر حقیقی از پرده ها برون شد آنجا کدام مجنون، آنجا کدام لیلی

كذلك هذا أحبَّ الالتذاذ فأحبَّ المحل الذي يكون فيه وهو المرأة، ولكن غاب عنه روح المسألة. فلو علمها لعلم بمن التذَّ ومن التذَّ

یعنى: همچنین این رجل جاهل دوست داشت التذاذ را، و محلی را که التذاذ از او حاصل است که آن مرأه است، و لکن غایب شد از او روح مسأله، که اگر به علم یقینی یا عیانی و شهودی دانستی، هر آینه در یافتی که کیست که لذت می یابد و از که لذت می یابد.

وكان كاملاً.

و کامل بودی از برای مشاهده او حق را، هم در نفس خود وهم در محبوب خویش. بیت:

هر که از عشق حقیقی بوی برد عاشق و معشوق راداند که کیست

و كما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله «وللرجال عليهن درجة» نزل المخلوق
۵ على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته.

یعنی: همچنانکه مرتبه مرأة نازل است از درجه رجل، چنانکه حق تعالی خبر می دهد که «وللرجال عليهن درجة^{۳۵}» [مرتبه] رجل نیز نازل است از درجه حق، با آنکه مخلوق بر صورت اوست.

فبتلك الدرجة التي تميز بها عنه، بها كان غنياً عن العالمين و فاعلاً أولاً، فإن
۱۰ الصورة فاعل ثان.

پس این درجه که متمیز است حق بدان از رجل، به این درجه حق غنی است از عالمین، و فاعل است اولاً؛ چه صورت نوعیه که حقیقت [۳۳۱-پ] انسانیّه مخلوقه است بر صورت حق فاعل ثانی است.

اما فاعل بودن او از برای آنست که خلیفه است در عالم و متصرف در
۱۵ اعیانش.

و اما وقوع فعل او در دوم مرتبه از برای آنکه فعل او بر سبیل تبعیت و خلافت است نه بر طریق اولیت و اصالت.

فماله الأولية التي للحق. فتميزت الأعيان بالمراتب: فأعطى كل ذي حق حقه كلّ
۲۰ عارف.

یعنی: نیست ایشان را اولیت حقیقیه که حق راست؛ چه اولیت حق غیر اولیت اعیان است. پس متمیز شد اعیان کونیه از حق — سبحانه و تعالی — به مراتبی که بدان مقصّف اند در ازل، و بعضی نیز از بعضی متمیز گشت به مرتبه که مخصوص اوست از عین این مراتب؛ چه هریکی را از اعیان مرتبه معینه ای هست و حد مخصوص و استعداد مناسب که حق — سبحانه و تعالی — افاضه کرده است او را به فیض
۲۵ اقدس، كما قال تعالى: «أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى^{۳۶}». پس هر که عارف

(۳۵) س ۲ ی ۲۲۸.

(۳۶) س ۲۰ ی ۵۰.

حقایق و مراتب است اعطاء می کند حق هر عینی را بی زیاده و نقصان.

فلهذا كل حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن تحب إلهی وأن الله
«أعطى كل شيء خلقه».

یعنی: از برای همین معنی که عارف محقق اعطای حق هر صاحب حق
می کند حبّ نساء در قلب محمدی از تحبّ الهی بود. یعنی حق — سبحانه و تعالی —
دل او را محب نساء ساخت از برای اقتضای اعیان ایشان این را که محبوب رجال
باشند، و هم از برای اقتضای اعیان رجال محبت ایشان را.
وهو عین حقه.

یعنی: این عطاعین حق آن چیز است. پس حب رسول — صلی الله علیه
وسلم — عین حق اوست از برای آنکه اعیان رجال اقتضا می کند حب نساء را، که اگر
چه از وجهی دیگر رجل محبوب مرأه است و معشوق او، و مرأه محبه و عاشقه او. و به
اجتماع دو صفت عاشقیّت و معشوقیّت در هر یکی، در میان ایشان ارتباط حاصل شد و
سرایت کرد محبت در جمیع مظاهر. پس هر یکی از محب و محبوب عاشق است از
وجهی و معشوق از وجهی. چنانکه حق محب است از وجهی و محبوب از وجهی؛
لاجرم محبت رابطه شد میان حق و خلق. پس همچنانکه معشوق ناگزیر از عاشق
است، عاشق نیز ناگزیر از معشوق است^{۳۷} بلکه ناز و کرشمه معشوقانه عاشق را شاید،
از آنکه [۳۳۲-ر] عاشق پیش از وجود خود خواستار معشوق نبود و معشوق پیش از
وجود عاشق خواستار عاشق بود. بیت:

شمع ازلی، دل مَنّت پروانه جان همه عالمی مرا جانانه
از شورِ سرزلفِ چو زنجیرِ توخواست دیوانگی دل من دیوانه
فما أعطاء إلا باستحقاق استحقه بمسماه: أي بذات ذلك المستحق.

یعنی: عطا نداد حق حب را به محمد — علیه السلام — مگر به استحقاق که
عین این مستحق طلب کرد حب را از حق؛ لاجرم عطا دادش بحسب استعدادش.
به استعداد باید هر که از ما چیزکی یابد

نه اندر بدو فطرت پیش ازین کان الّتی طینا
[وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال، كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها
بالصورة]. وليست الطبيعة على الحقيقة إلا لنفس الرحمانی، فإنه فيه انفتحت صور

(۳۷) قا: ناگزیر آن... ناگزیر آن معشوق است.

العالم أعلاه وأسفله لسيريان النفخة في الجوهر الهولاني في عالم الأجرام خاصة.

در فص عیسویه گذشت که نسبت طبیعت به نفس رحمانی چون نسبت صورت نوعیه چیزی است بدان چیز. و عقل اگر چه تمییز می کند در میان شیء و صورت نوعیه اش، اما چون در حقیقت صورت نوعیه عین آن چیز است، شیخ قید «علی»
الحقیقة» کرد.

و دلیل این مدعی و تعلیل این دعوی آنکه در نفس رحمانی منفتح می شود صور عالم اجسام اعلی و اسفل او. یعنی صور نوعیه ای که عالم جسمانی راست موجود است در نفس، و آن صور بمنزله افراد است مطلق طبیعت کلیه را. و این معنی مبین گشته است که صور نوعیه هر چیز عین آن چیز است در وجود. پس طبیعت کلیه عین نفس رحمانی باشد و انفتاح صور عالم در نفس رحمانی از برای سریان نفخة الهیه است در جوهر هیولانی، که قابل است صور اجسام را خاصة. و عالم را به عالم اجسام قید کردیم اگر چه عالم ارواح نیز صور منفتحه است در نفس رحمانی از برای قول شیخ که می گوید:

و أما سريانها لوجود الأرواح النورية والأعراض فذلك سريان آخر.
یعنی: سریان در وجود ارواح نوریه، که مجردات اند، و در اعراض سریان دیگر است؛ زیرا که سریان نفس در همه جواهر روحانیه بواسطه سریان طبیعت جوهریه است در وی، نه بواسطه هیولای جسمیه. و در اعراض بواسطه غرضیتی است که مظهر است نفس تجلی الهی را از برای ظهورش.

ثم إنه صَلَّى الله عليه وسلم [۳۳۲-پ] غَلَبَ فِي هَذَا الْخَبَرِ التَّائِيثُ عَلَى التَّذْكِيرِ
لأنه قصد التَّهْمُ بالنساء فقال «ثلاث» ولم يقل «ثلاثة» بالهاء الذي هو لعدد
الذكران.

یعنی: رسول - صَلَّى الله عليه وسلم - در حدیث «حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَ»، تائیت را بر تذکیر تغلیب کرد و «ثلاث» گفت نه «ثلاثة» به «هائی» که علامت عدد ذکران است از برای قصد تهْمُ به نساء؛
إذ همَّ فيها.

چه اهتمام او به شأن نساء بیشتر بود.
ذکر الطیب وهو مذكر، وعادة العرب أن تغلب الذكير على التأنيث فتقول

«الفواطم وزید خرجوا» ولا تقول خرجن. فغلبوا التذكير— وإن كان واحداً— على التأنيث وإن كن جماعة. وهو عربی، فراعی صلی الله علیه وسلم المعنی الذی قُصِدَ به فی التحبب إلیه مالم یکن یؤثر حَبَّه.

یعنی: ذکر «طیب» کرد در حدیث، و طیب مذکر است. و عادت عرب تغلب تذكیر است بر تأنیث. چنانکه «الفواطم وزید خرجوا» می گویند به لفظ تذكیر، و «خرجن» نمی گویند به لفظ تأنیث؛ اگر چه مذکر مفرد است و مؤنث جماعتی. و رسول— علیه الصلوة و السَّلام— که متکلم است به این کلام، عربی است و به غایت فصاحت موصوف، و به نهایت بلاغت معروف؛ اما چون حق— سبحانه و تعالی— سَرَّ تحبب نساء را معلوم او گردانیده، مراعات جانب تأنیث کرد از برای اشعار بر مقصود.

۵

۱۰

فعلمه الله مالم یکن یعلم و كان فضل الله علیه عظيماً. فغلب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغيرهاء. فما أعلمه صلى الله علیه وسلم بالحقائق، و ما أشد رعايته للحقوق.

یعنی: حق— سبحانه و تعالی— پیاموخت رسول را آنچه دانستن آن دشوار بود. و در حق رسول کریم فضل الهی عظیم بود؛ لاجرم آموختش معنی را که موجب محبت نساء است. پس تغلب کرد تأنیث را بر تذكیر. و اگر تعلیم حق بر این نهج نبودی، هر آینه کلام جاری مجری عادة العرب بودی. راستی رسول— علیه السَّلام— چه داناست حقایق را و چه رعایت کننده است حقوق را.

۱۵

ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما المذكر. فبدأ بالنساء و ختم بالصلاة و كلتاها تأنيث، و الطيب بينهما كهو في وجوده، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها و بين امرأة ظهرت عنه؛ فهو بين مؤنثين: تأنيث ذات و تأنيث حقيقی. كذلك النساء تأنيث حقيقی و الصلاة تأنيث غیر

۲۰

حقيقی، و الطيب مذکر بينهما كأدم بين الذات الموجود عنها و بين حواء الموجودة عنه و إن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضاً، و إن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضاً. فكن على أى مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم. و العلة مؤنثة. [۳۳۳-ر]

۲۵

بعد از آن رسول— صلی الله علیه وسلم— در حدیث خاتمه را نظیر اولی

ساخت در تأنیث، و ادراج کرد در میان هر دو تذکیر را. پس ابتداء به نساء کرد و ختم به صلاة. و این هر دو مؤنث اند، و طیب را در میان هر دو آورد که مذکر است. همچنانکه حال نبی است - علیه السّلام - در وجودش، از آنکه رجل مدرج است در میان ذات که از او ظاهر می شود و در میان مرأه که از رجل ظهور می یابد. پس او در میان دو مؤنث است: تأنیث ذات که لفظی است و تأنیث حقیقی.

۵

همچنین نساء نیز تأنیث حقیقی است و صلات غیر حقیقی، و طیب مذکر است در میان هر دو. چون آدم در میان ذات که موجود است از او، و در میان حوا که موجود است از آدم.

و اگر خواهی به جای ذات صفت گوی که آن نیز مؤنث است، و اگر خواهی قدرت گوی که آن نیز مؤنث است. پس بر هر مذهبی که باشی تأنیث را مقدّم می یابی، حتی نزد اصحاب علّت که حق را علّت وجود عالم داشته اند که علّت نیز مؤنث است.

۱۰

حاصل کلام آنست که شیخ - قدّس الله سرّه - اشارت می کند به لسان ذوق که خاتمه نظیر سابقه ازلیه است، چه آدم حقیقی غیبی و آدم شهادت هریکی مذکر است و واقع میان مؤنث غیر حقیقی که لفظ ذات است و مؤنث حقیقی که آن حوا است.

۱۵

پس اگر از ذات تعبیر کنی به حقیقت اصلیه و عین الهیه، حال در حکم تأنیث همان است. و اگر صفت را که قدرت است مثلاً سبب وجود آدم داری، و صفت را مغایر ذات شناسی، همچنانکه مذهب متکلمین است؛ یا عین ذات داری، چنانکه مذهب حکماء است؛ یا ذات رامن حیت هی هی بی اعتبار صفت علّت وجود عالم داری؛ حکم در تأنیث بر همان نهج است که مذکور شد.

۲۰

و چون رسول - صلی الله علیه و سلّم - افصح فصّحای عرب است و عجم، و اعلم علمای اهل عالم بود؛ اشارت کرد در کلام خویش به کیفیتی که حال وجود بر آنست تا تنبیه باشد اهل ذوق و شهود را. [۳۳۳-پ]

وَأَمَّا حِكْمَةُ الطَّيِّبِ وَجَعَلَهُ بَعْدَ النِّسَاءِ، فَلَمَّا مِنْ رَوَائِحِ التَّكْوِينِ، فَإِنَّهُ أَطْيَبُ الطَّيِّبِ

۲۵

عِناقِ الْحَبِيبِ. كَذَا قَالُوا فِي الْمَثَلِ السَّائِرِ.

اما حکمت طیب و ذکر بعد از نساء از برای آنست که در نساء روایح تکوین اصل عالم است؛ چه مرأه را رتبت اُمومت است^{۳۸} که وجود اولاد بواسطه آن رتبت

(۳۸) قا: + «و ذکر بعد از نساء از برای آنست» نیز کاتب آن را زاید دانسته است.

است. و صاحب کشف اشتمام روایح وجود اولاد می کند در وی، و ادراک می کند به ذوق شم. و لهذا بعد از ذکر، نساء آورد و این رایحه اذ روایح است. و در مثل سایر آمده است که «أطیب الطیب عناق الحبيب». یعنی اطیب طیب آنست که در می یابد محب از معانقه حبیب؛ چه در او رایحه عین و حقیقت خویش می یابد.

ولما خُلِقَ عبدًا بالاصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة، بل لم يزل ساجداً واقفاً مع كونه منفعلًا حتى كَوَّنَ الله عنه ما كَوَّنَ. فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف الطيبة. فحبب إليه الطيب: فلذلك جعله بعد النساء.

چون رسول — علیه السَّلام — بنده مخلوق شد به اصالت، هرگز سر نه برداشت بسوی سیادت، از برای مراعات آنچه اقتضا می کند عین ثابتۀ او از عبودیت ذاتیۀ خالصه از تعین و تقیید، و از برای حفظ ادب در حضرت الهیه، بلکه زایل نشد از سجده حضرت رب از برای تذلل و وقوف جست در مقام عبودیت و مرتبۀ انفعالت، تا ایجاد کرد حق — سبحانه و تعالی — از روح او جمیع ارواح و مظاهرش را. چنانکه در حدیث آمده است که: «حق — سبحانه و تعالی — چون عقل را بیافرید، گفت: اقبال کن، اقبال کرد، و به ادبار امر کرد امثال نمود. حق — سبحانه و تعالی — گفت: به عزّت و جلال خود که با تو گیرم و با تو بخشم و با تو ثواب دهم و با تو عقاب کنم.» الحدیث. و مراد از عقل مذکور در حدیث نور محمدی است که گفت: «أَوَّلَ ما خلق الله تعالى نوري». لاجرم حق تعالی او را رتبت فاعلیت داد به اینکه خلیفۀ عالمش ساخت و متصرف گردانید در وجود عینی، تا هریکی را از اهل عالم کمالی، که لایق اوست، عطا داد.

و چون سخن شیخ در طیب بود، این فاعلیت را تصرف در عالم انفاس داشت، و گفت: انفاس که اعراف طیبیه است [۳۳۴-] محبوب رسول گشت. و لهذا بعد النساء ذکر کرد.

و مراد از عالم انفاس عالم ارواح است که مؤثراند به انفاس در وجود ظاهری. و مراد از اعراف روایح وجودیه است مراعیان ازلیه علمیه را. و چون ارواح مبادی موجودات شاهده اند که ایشان را حمل می کند طبیعت کلیۀ روحانیه، موصوف گشت به اعراف طیبیه. و چون این روایح حاصل بعد از وجود طبیعت است که امّ است به نسبت با کل، طیب را بعد از نساء ذکر کرد.

فراعى الدرجات التى للحق فى قوله «رفيع الدرجات ذوالعرش» لاستوائه عليه

باسمه الرحمن.

یعنی: رعایت کرد رسول - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - در این ترتیب درجات الهیه و مراتب کلیه را که حق راست. چنانکه در «رفیع الدرجات ذوالعرش» اشارت است بدان؛ چه آنچه اول از علم به عین آمد، عقل اول است که آدم حقیقی اوست. بعد از آن نفس کلیه که نفوس ناطقه از او به وجود آمدند که آن حوا است. بعد از آن طبیعت،^۵ که بواسطه او فعل و انفعال در اشیاء ظهور یافت. بعد از آن هیولای حسیه. بعد از آن فلک اطلس که عرش کریم است. بعد از آن کرسی. بعد از آن اثیریات و عنصریات از سماوات و ارض. بعد از آن موالید ثلاث که ملک و ملکوت بدین تمام شد. و همه این حقایق درجات الهیه و مراتب رحمانیه است که متقدم است بر وی نفس کلیه، و به تنزل به مرتبه حسیه حاصل می شود استواء به روح محمدی که مظهر رحمانی است.^{۱۰} و اوست که مستوی است بر عرش. پس رحمت او شامل باشد همه عالمیان را، کما قال تعالی: «وما أرسلناک الا رحمة للعالمین»^{۳۹}.

فلا یبقی فیمین حوی علیه العرش من لا تصیبه الرحمة الإلهية: وهو قوله تعالی «و رحمتی وسعت کل شیء».

یعنی: به نسبت هر چه بدو نرسیده باشد و این رحمت چون وجود است، و رزق و امثال این از نعم ظاهره و باطنه؛ از برای این معنی حق - سبحانه و تعالی - فرمود: «رحمت من همه چیز را احاطه کرده است».

و چون عرش محیط است هر چه را در اوست از موجودات، چنانکه گذشت که عرش روحانی، که عقل اول است، محیط است به جمیع حقایق روحانیه و جسمانیه، و عرش جسمانی محیط به جمیع اجسام؛ شیخ - قدس الله سره - فرمود:

والعرش وسع کل شیء. [۳۳۴-پ]

یعنی: عرش محیط همه چیز است.

و المستوی الرحمن. فبحقیقته یكون سريان الرحمة فی العالم کما بیناه فی غیر موضع من هذا الكتاب، و فی الفتح المکی.

اشارت است به قول حق تعالی که «الرحمن علی العرش استوی». یعنی: ^{۲۵} حاکم و مستولی بر عرش از اسماء الهیه، اسم «رحمن» است، و عرش مظهر او که ربش بواسطه او افاضه فیض می کند بر آنچه در تحت اوست از موجودات، چه اسماء از

آن جهت که نسب ذات است مصدر انوار فایضه از او نمی گردد مگر به مظاهر روحانیه، بعد از آن جسمانیه.

پس به حقیقت این اسم رحمانی حاصل می شود سر یان رحمت در این عالم، و به آن حقیقت ممتاز می شود این اسم ازغیرش.

و اگر خواهی بگوی که به حقیقت عرش حاصل می شود این سر یان درعالم، و آن حقیقت عین ثابته است که بدو ظاهر می شود رحمان در علم. چنانکه ظاهر می شود درعالم ارواح به عقل اوّل، و درعالم اجسام به فلک اطلس؛ چه ظاهر و مظهر بحسب وجود واحد است. چنانکه در این کتاب و فتوح مکی بیان کردیم که به حقیقت اسم رحمان سر یان می کند رحمت درعالم.

وقد جعلَ الطیب - تعالی - فی هذا الالتحام النکاحی فی براءة عائشة فقال «الخبیثات للخبیثین والخبیثون للخبیثات، والطیبات للطیبین والطیبون للطیبات، أولئک مبرءون مما یقولون».

و حق - سبحانه و تعالی - این طیب را در وصلت نکاحی، که واقع است میان رجل و مرأه، مرعی داشت و در براءت عایشه - رضی الله عنها - فرمود که: «خبیثه لایق خبیث است و طیبه سزاوار طیب».

درجهان هر چیز چیزی را کشد کفر کافر را و مرشد را رشد «فالجنس الی الجنس کما قیل یمیل» بل جنسیت آمد علت ضم.

و هیچ شک نیست که رسول - صلی الله علیه وسلم - اطیب طیبین است. پس عایشه و باقی ازواج اطیب طیبات باشند. و چون چنین باشد، ایشان مبرا و منزّه باشند از آنچه ظالمان در حق ایشان می گویند.

و از آن جهت گفتیم که رسول الله - صلی الله علیه وسلم - اطیب طیبین است و ازواجش اطیب طیبات که افراد انسانیه از این [۳۳۵-۲] روی که هر یکی انسان است طیب است به طیب ذاتی؛ چه هر یکی از ایشان مخلوق است به «یدین»، و حامل آنچه نزد حق است از صفات الهیه. و طیب بودن بعضی به طیب نفسانی، و خبیث بودن بعضی به خبیث صفاتی نیست مگر به اتصاف بعضی به کمالات، و آرایش بعضی دیگر به نقایص شتات.

و شبهه نیست که اکمل افراد انسانیه از رجال، نبی است - علیه السلام - و از نساء ازواج او.

فجعل روائحهم طيبة: لأن القول نَفَس، وهو عين الرائحة فيخرج بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر به في صورة النطق.

پس حق — سبحانه و تعالی — روائح طیبین را، که لوازم ایشان است از صفات و اقوال، طیبه گردانید، و روائح خبیثین را خبیثه و اقوال ایشان را کاذبه ساخت. پس نفس از طیب به سبب آنکه طیب است در صورت نطق طیب بیرون می آید. و آنچه ۵ خبیث [است] بواسطه آنکه خبیث است در صورت نطق خبیث بیرون می آید، از آنکه قول نَفَس است و آن عین رایحه است.

فمن حيث هو إلهي بالأصالة كله طيب: فهو طيب؛ ومن حيث ما يحمد ويذم فهو طيب وخبيث.

یعنی: از این روی که نفس منسوب است به الله — تعالی و تقدس — بطریق اصالت، همه چون قول طیب است؛ زیرا که از صفات کمالیة الهیه است. و از آن روی که قول بعضی محمود است و بعضی مذموم، منقسم می شود به طیب و خبیث. پس موصوف می شود به طیب و خبیث.

فقال في خبث النوم هي شجرة أكره ريحها ولم يقل أكرهها. فالعين لا تكره، وإنما يكره ما يظهر منها. والكره لذلک إما عرفاً بملاءمة طبع أو غرض، أو شرع، أو ۱۵ نقص عن کمال مطلوب و مائم غیرما ذکرناه.

پس در مقام خبث ثوم فرمود که این درختی است که بوی او را مکروه می دارم؛ و نگفت: او را مکروه می دارم. پس عین او مکروه نیست بلکه مکروه آنست که از او ظاهر می شود و کراهت بواسطه آنست یا از جهت عرف یا بواسطه عدم ملائمت طبع یا غرض یا به سبب شرع یا به سبب نقص از کمال مطلوب. و اینجا غیر ۲۰ آنچه ذکر کردیم نیست و بواسطه اختلاف بحسب طبایع و اغراض و شرایع یک چیز به نسبت با بعضی محمود می باشد و به نسبت با بعضی مذموم، و در شرعی حرام و در شرعی دیگر حلال، و به نسبت با چیزی کمال و با چیزی دیگر نقصان. [۳۳۵-پ]

ولما انقسم الأمر إلى خبيث و طيب كما قرناه، حَبَّ إليه الطيب دون الخبيث و وصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفن، فإنه مخلوق من صلصال من حمأ مسنون أي متغير. فتركه الملائكة بالذات.

چون امر منقسم شد به خبیث و طیب، چنانکه تقریر کردیم، پس محبوب

گردانیده شد نبی را — علیه السّلام — طیب نه خبیث. و وصف کرد رسول — علیه السّلام — ملایکه را به اینکه متأذی می شوند از روائح خبیثه؛ از برای آنچه در این نشأت عنصریه از تعفین هست؛ چه انسان مخلوق است از گل سیاه متغیر الریح. پس ملایکه مکروه می دارند بالذات انسان متغیر الریح را که خبیث باشد، به سبب آنکه نشأت ایشان از عفونات و فضلات متعفنۀ پاک است. و از برای این مأمور شدیم به طهارت ثوب و بدن و دوام وضو، و مستحب گشت استعمال روائح طیبه، تا حاصل گردد مناسبت در میان ما و ملایکه، و ملحق گردیم به طیبین.

كما أن مزاج الجعل يتضرر برائحة الورد وهي من الروائح الطيبة. فليس الورد عند الجعل بریح طيبة. ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضرّ به الحق إذا سمعه وسرّ بالباطل: وهو قوله «والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله»؛ ووصفهم بالخسران فقال «اولئك هم الخاسرون الذين خسروا أنفسهم». فإن من لم يدرك الطيب من الخبيث فلا إدراك له.

چنانکه مزاج جعل متضرر می شود به رایحه ورد، با آنکه از روائح طیبه است. پس ریح ورد نزد جعل ریح طیبه نباشد؛ لاجرم هر که از روی معنی و صورت بر مزاج جعل باشد از حق، چون بشنود، متضرر گردد، و به باطل مسرور شود. و چنانکه حضرت الهی از این معنی خبر می دهد که «والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله»^{۴۰}. و ایشان را به خسران وصف می کند، و بیان می کند که بازگشت همه خسران بسوی نفس ایشان است.

پس هر که ادراک نکند معنی طیب را که مدرج است در خبیث و باطن در وی، و تمیز نکند در میان هر دو، او را ادراک نیست؛ چه هر خبیثی بوجهی مشتمل است بر معانی طیبه، و مظهری است از مظاهر هویت الهیه. و اگر چنین نبود از او طیب حقیقی به وجود نیامدی؛ چه در میان علّت و معلول از مناسبتی چاره نیست بوجهی از وجوه. و در حقیقت [۳۳۶-ر] خبث خبیث و طیب طیب از امور نسبیّه است و عاید به حال مدرک؛ و در نفس امر جز طیب نیست.

فما حَبَّبَ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الطيب من كل شيء و ما ثَمَّ إلا هو. وهل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلا الطيب من كل شيء، لا يعرف الخبيث، أم لا؟ قلنا هذا لا يكون: فإننا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر

العالم منه وهو الحق، فوجدناه بكرة ويحب؛ وليس الخبيث إلا ما يكره ولا الطيب إلا ما يحب.

پس محبوب نگشت رسول را — علیه السلام — مگر آنچه طیب است از هر چیز. پس غیر طیب در حضرت او نباشد. و هیچ متصور نیست که در عالم مزاجی باشد که از هر چیز جز طیب را ادراک نکند و خبیث را هیچ نداند؟

می گوئیم این چنین نتواند بود، از آنکه ما در اصلی که عالم از او بظهور آمده است، که آن حق است، چنین نیافته ایم، بلکه در می یابیم که حق بعضی چیز را مکروه می دارد و بعضی را محبوب. و مکروه جز خبیث نیست و محبوب جز طیب نمی.

والعالم على صورة الحق، والانسان على الصورتين فلا يكون ثم مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شيء، بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث، مع علمه بأنه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق، فيشغله إدراك الطيب منه عن الاحساس بخبيثه.

یعنی: عالم به صورت حق است و انسان مخلوق بر صورت حق و عالم. پس اینجا مزاجی نیست که از هر چیز جز یک امر ادراک نکند که آن طیب است یا خبیث، بلکه اینجا مزاجی است که از خبیث، طیب ادراک تواند کرد؛ چه هیچ خبیثی نیست که او را نصیبی از طیب نباشد و اگر چه به نسبت با بعضی امزجه بود، با وجود آنکه می داند که این چیز خبیث است بالذوق و غیر خبیث بغير الذوق. پس مشغول می گرداند او را ادراک طیب از او و^{۴۱} احساس خبیثش. چنانکه مروی است از بعضی مشایخ که با جمعی از اصحاب مرورش بر جیفه ای واقع شد، بسوی جیفه نگاه کرد و گفت: چه خوب است سپیدی دندانهایش.

هذا قد يكون. وأما رفع الخبث من العالم — أي من الكون — فإنه لا يصح. آنچه تقریر کرده شد می تواند بود، اما رفع خبث از عالم، که عبارت از کون است، صحیح نیست؛ چه طبایع مختلف است، پس آنچه ملایم طبیعتی [۳۳۶-پ] است نزد او طیب است، و آنچه ملایم نیست خبیث است، و این چیز بعینه نزد طبیعت دیگر طیب است از ملایمت آن چیز نزد این طبع، از برای آنکه لعاب فم انسان نزد انسان طیب است، و یا به نسبت با حیه سم قاتل و همچنین سم حیه به نسبت حیات حیات، و قاتل است به نسبت با انسان. بیت:

در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را پا دگر را بند نیست

چون غسل کو پیرا باشد علاج مرجوان را باعث سؤ المزاج
پس رفع خبث از کون ممکن نیست، فاما اعیان اشیاء و ذوات او چون راجع اند به عین
ذات الهیه، چیزی از آنها خبیث نباشد.

و رحمة الله فی الخبیث و الطیب. و الخبیث عند نفسه طیب و الطیب عنده
خبیث. فما ثم شیء طیب إلا وهو من وجه فی حق مزاج ما خبیث: و كذلك
بالعکس.

۵

و رحمت حق در خبیث و در طیب حاصل است که اگر رحمت نبود، هیچ
یک به وجود نیامدی؛ چه وجود عین رحمت است. و خبیث نزد نفس خود طیب است و
طیب نزد او خبیث؛ چه هر چیز جز نفس خود و جز ملایم نفس خود را دوست
نمی دارد؛ لاجرم آنچه مضاد او باشد مکروه و مبغوض او بود. پس اینجا هیچ طیبی
نیست که پیش دیگری خبیث نباشد، و هیچ خبیثی نیست که نزد دیگری طیب نبود.
و أما الثالث الذی به کملت الفردیة فالصلاة.

۱۰

اما ثالث که فردیت بدان کمال می یابد صلاة است. پس ثالث محذوف باشد
به قرینه «جعلت قره عینی فی الصلاة».

و تقدیر کلام آن باشد که «حَبَّبَ الی من دنیاکم ثلاث: النساء و الطیب و
الصلاة و جعلت قره عینی فی الصلاة».

۱۵

فقال «و جعلت قره عینی فی الصلاة» لأنها مشاهدة: و ذلك لأنها مناجاة بین الله
و بین عبده کما قال: «فاذکرونی أذکرکم».

پس فرمود که: روشنی چشم من در صلات است، از برای آنکه سبب مشاهده
است، و مشاهده محبوب نور چشم محب است. و این بدان معنی است که صلات
مناجات است، کما قال — علیه السلام — «المصلی یناجی ربّه». لاجرم مادام که در
صلاة باشد در مناجات است، و این مستلزم ذکر است از طرفین؛ کما قال تعالی:
[۳۰۱-۱] «فاذکرونی أذکرکم».

۲۰

ذکر ما چیست؟ فکرت و گفتار ذکر او بذل^{۴۳} دیده و دیدار

و هی عبادة مقسومة بین الله و بین عبده بنصفین: فنصفها لله و نصفها للعبد کما ورد
فی الخبر الصحیح عن الله تعالی أنه قال «قسمت الصلاة بینی و بین عبدی

۲۵

(۴۲) س ۲ ی ۱۵۲.

(۴۳) قا: «ذکر او بذل» نبود.

نصفین: فنصفها لی ونصفها لعبدی ولعبدی ما سأل. يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم: يقول الله ذكرني عبدي. يقول العبد الحمد لله رب العالمين: يقول الله حمدني عبدي. يقول العبد الرحمن الرحيم: يقول الله أنني على عبدي. يقول العبد مالك يوم الدين: يقول الله مجدني عبدي: فؤض إلی عبدي. فهذا النصف كله له تعالى خالص. ثم يقول العبد إياك نعبد وإياك نستعين: يقول الله هذه بيني وبين عبدي ولعبدی ما سأل. فأوقع الاشتراك هذه الآية. يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين: يقول الله فهؤلاء لعبدي ولعبدی ما سأل. فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الأول له تعالى. فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين. فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده.

و این صلات عبادتی است مقسومه میان حق و بنده که نصفش خدای راست و نصفش بنده را. چنانکه در خبر صحیح آمده است که حضرت الهی می فرماید: «مقسوم گشت صلات میان من و بنده به دو نصف، که نصفی مرا است و نصفی او را است، و بنده مراست آنچه از من مسألت می نماید.

بنده چون «بسم الله الرحمن الرحيم^{۴۴}» گوید. حق گوید: ذکر کرد مرا بنده^{۱۵} من.

و بنده چون گوید: «الحمد لله رب العالمين^{۴۵}». حق تعالی می گوید: حمد و ثنا گفت مرا بنده من.

و چون بنده گوید: «الرحمن الرحيم^{۴۶}». حق — سبحانه و تعالی — گوید: ثنا گفت مرا بنده من.

و چون بنده گوید: «مالك يوم الدين^{۴۷}». حق تعالی گوید: بزرگ داشت مرا بنده من، و تفویض امر کرد بسوی من.

این نصف خدای راست خالص، بعد از آن بنده می گوید: «إياك نعبد وإياك نستعين^{۴۸}». حق — سبحانه و تعالی — می فرماید که: این همه بنده مراست و بنده مراست آنچه از من مسألت نماید. پس [۳۳۶-پ] ایقاع اشتراک کرد در این آیت.

و چون بنده گوید: «اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين^{۴۹}». [خدای] — سبحانه و تعالی — می فرماید: این همه

بنده مراست و بنده مراست آنچه او مسألت نماید. پس این همه خالص بنده راست. چنانکه اول خالص خدای را بود.

پس از این حدیث معلوم می شود وجوب قراءت فاتحه؛ لاجرم هر که این را نخواند صلات مقسومه را نگزارده باشد، کما قال — علیه السّلام —: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

و هم فردیت لازم می آید از برای آنکه قسم اول خالص حق تعالی راست، و دوم مشترک میان حق و عبد، و سیوم خالص عبد راست.

ولما كانت مناجاة فهي ذكر، ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق، فإنه صح في الخبر الإلهي أنه تعالى قال أنا جليس من ذكرني. وقرن جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه.

و چون صلات مناجات است؛ لاجرم صلات ذکر باشد، و ذاکر حق جلیس حق است و حق جلیس او؛ چه در خبر الهی ثابت است که «أنا جليس من ذكرني». و هر که جلیس مذکور خویش باشد و دیده لایق دیدارش باشد، جلیس خود را مشاهده کند. آری، شعر:

برای دیدن روی تو دیده می باید و گرنه درهمه عالم به حسن پیدایی

فهذه مشاهدة ورؤية. فإن لم يكن ذا بصر لم يره. فمن هنا يعلم المصلي رتبة هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا. فإن لم يره فليعبده بالایمان كأنه يراه فيخيله في قلبه عند مناجاته، ويلقى السمع لما يرؤ به عليه الحق.

پس این صلات مشاهده و رؤیت است. یعنی مصلی را حاصل می شود شهود روحی و رؤیت عینی در مواد اعیان موجوده روحانی و جسمانی. پس اگر صاحب بصر و عرفان نباشد که متجلی هر چیز را هم اوست که متجلی است از هر چیز، جلیس خود را نبیند و گوید:

یارنزدیکتر از من به من است اینت مشکل که من ازوی دورم
چکنم با که توان گفت که دوست در کنار من و من مهجورم

کما قال تعالى: «نحن أقرب إليه من حبل الوريد^{۵۰}». بیت: [۳۳۸-۲۵]

در جان منی و از تو من هستم دور چشمم به تو روشن و زدیدارتو کور
مشکل تر از این کرا فتد واقعه ای تو بامن و من از تو جدا و مهجور

لاجرم مصلی رتبت خود را از اینجا می داند که حق را بدین رؤیت عیانی در این
صلات می بیند یا نی. پس اگر نبیند باری عبادت بطریق ایمان و احسان کند که
گوئیامی بیند، و دوست را در حالت مناجات در قبله خود داند و القاء سمع کند آنچه از
حق بر وی وارد شده و نازل می شود از واردات روحانیه و معانی غیبیه. و اگر شهود
عیانی دست ندهد از معرفت ایقانی او ذاهل نباشد و از غایت شوق به لسان ذوق
گوید؛ بیت:

از زخمه یار در کنارش چور باب گویا و از اوبی خبرم در همه باب
بر پشت شترسوار و گم کرده شتر در بحر زلال غرق و جوینده آب

فإن كان إماماً لعالمه الخاص به وللملائكة المصلين معه - فإن كل مصلّ فهو إمام
بلاشك، فإن الملائكة تصلّي خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد في الخبر -
فقد حصل له رتبة الرسل في الصلاة.

پس اگر امام باشد عالمی را که بدو اختصاص دارد یعنی اناسی را و ملائکه
را، با او نماز می گزارند؛ زیرا که هر مصلی امام است از برای آنکه اگر بنده تنها نماز
گزارد ملائکه اقتدای او می کنند. چنانکه در خبر صحیح آمده است: این امام را
حاصل می شود رتبه رسول در صلوات؛ چه امامت مردم مرتبه [ای] است از مراتب رسول
- علیه السلام - و چون امامت قیام به حقوق عباد است و آن از جمله شئون حق است،
پس شیخ فرمود:

وهي النيابة عن الله. إذ قال سمع الله لمن حمده، فيخبر نفسه ومن خلفه بأن الله
قد سمعه.

و این امامت نیابت است از حق. و هرگاه که امام «سمع الله لمن حمده»
گوید و اخبار کند نفس خود را و هر که را مقتدی اوست که حق تعالی قبول می کند
حمد حامدان را، و اجابت می کند مناجات مناجیان را، و از سر مشاهده خود از این
معنی اعلام کند.

فتقول الملائكة والحاضرون ربنا ولك الحمد. فإن الله قال على لسان عبده سمع
الله لمن حمده. فانظر علو رتبة الصلاة وإلى أين تنتهي بصاحبها. فمن لم يحصل
درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين، لأنه لم ير من
بناجيه.

پس [۳۳۸-پ] ملائکه و سایر حضار به مناجات رب می گرایند و زبان به

محمّد می گشایند از آنکه حضرت الهی به زبان بنده خود چنین خبر داد که حق — سبحانه و تعالی — حمد بنده را می شنود.

پس بین علو مرتبه صلات را و تأمل کن که صلات صاحب خود را چگونه واسطه ارتقا به اعلی معارج^{۵۱} و رابطه اعتلا به اقصی مدارج می گردد. پس هر که حاصل نکند^{۵۲} درجه رؤیت را در صلات، به غایت مرتبه صلات نرسیده باشد و روشنی چشم در صلات نیافته؛ زیرا که ندیده است آن را که مناجی اوست.

فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فما هو ممن ألقى سمعه. ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير، فليس بمصلّي أصلاً، ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد.

یعنی: أدنی مرتبه صلات حضور است بارب. پس هر که نبیند پروردگار خود را در صلات، و مشاهده نکند به شهود روحانی و رؤیت عیانی قلبیه یا مثالیه خیالیه یا قرب بدو که معبر است به «اعبد الله كأنك تراه»، و نشنود کلام مطلق حق را بی واسطه روحانیات یا بواسطه آن، و حاصل نشود او را حضور قلبی که معبر است از او به قول رسول — علیه السلام — «فان لم يكن تراه»، پس او مصلی نباشد و صلات او فایده دیگر افاده نکند غیر از خلاصی از قتل.

وما ثمَّ عبادة تمنع من التصرف في غيرها — مادامت — سوى الصلاة. وذكر الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال وأفعال — وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات [المكية كيف يكون].

و هیچ عبادتی نیست که مانع باشد از تصرف در غیرش، مادام که باقی و ثابت بود غیر از صلات و ذکر الله اکبر است از جمیع آنچه صلات بدان مشتمل است از اقوال و افعال. و صفت مرد کامل در صلات چیست؟ آن را در «فتوحات» ذکر کرده ایم. و این سخن اعتراض است در میان مدلول و دلیلش که می فرماید:

لأن الله تعالى يقول «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»، لأنه شرع للمصلّي ألا يتصرف في غير هذه العبادة مادام فيها ويقال له مصلّي.

از آن جهت گفتیم که صلات مانع است از تصرف در غیرش که حق تعالی می فرماید که: صلات نهی می فرماید^{۵۳} از فحشا که مناهی است و از منکر که اشتغال

(۵۳) پا: می کند.

(۵۱) پا: «اعلی معارج» نبود.

(۵۲) قا: کند.

است به غیر او، خواه مباح [۳۳۹-ر] باشد در غیر صلات و خواه نی؛ زیرا که مشروع چنان شده است که مصلی تصرف در غیر این عبادت نکند مادام که در وی است و اسم مصلی بر وی باقی است؛ زیرا که بنده چون مشغول باشد در صلات به قراءت و ذکر و افعال، ممکن نیست که مشغول شود به غیر این اشیاء. پس به ضرورت صلات نهی کننده باشد از ما سیوی.

۵

«ولذكر الله أكبر» یعنی فیها: أى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه فى سؤاله. والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها، لأن الكبيراء لله تعالى. ولذلك قال: «والله يعلم ما تصنعون».

و ذکر حق بنده را در صلات، وقتی که اجابت می کند سؤال او را، و قبول^{۵۴} می نماید ثنای او را، بزرگتر است از ذکر بنده حق را در صلات، از آنکه کبریا حق تعالی راست؛ لاجرم ذکر او سرمایه سرافرازی است و پیرایه دلنوازی. خواجه عبدالله انصاری -رضی الله عنه- می فرماید: «الهی اگر یک بار گویی بنده من، از عرش بگذرد خنده من». و از برای این معنی که صلات مشتمل است بر اقوال و افعال، گفت: «خدای صنع شما را از قول و فعل می داند».

۱۵

و قال «أو ألقى السمع وهو شهيد». فالقاء السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها.

و حضرت الهی فرمود که القاء سمع کند و حاضر باشد. یعنی ذکرى را که حق در صلات بنده را بدان تشریف می دهد بشنود، و به گوش دل و فم^{۵۵} روح مراد حق را از آن ذکر در یابد.

۲۰

ومن ذلك أن الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهي ثلاث: حركة مستقيمة وهي حال قيام المصلی، و حركة أفقية وهي حال ركوع المصلی، و حركة منكوسة وهي حال سجوده. فحركة الانسان مستقيمة، و حركة الحيوان أفقية، و حركة النبات منكوسة، وليس للجماد حركة من ذاته: فإذا تحرك حجر فإنما يتحرك بغيره.

۲۵

و از آن اسرار که صلات بدان مشتمل است آنست که چون وجود حرکتی

(۵۴) قا: او را قبول.

(۵۵) پا: فهم.

است معقوله که نقل می کند عالم را از عدم اضافی به وجود خارجی، مشتمل شد
صلات جمیع حرکات را که آن ثلاثه است: حرکت مستقیمه، و آن حال قیام مصلی
است. و حرکت افقیه، و آن حال رکوع مصلی است در صلات. و حرکت منکوسه، و
آن [۳۳۹-ب] حال سجود مصلی است.

و حرکت مستقیمه انسان راست؛ چه او متحرک است به حرکت طبیعی در
حالت نمو به جهت غلو. و حرکت افقیه حیوان راست زیرا طرف رأس معتبر است و
رأس او به جانب افق است. و حرکت منکوسه نبات راست اگر چه حرکت او از
وجهی دیگر بسوی سماء است و مستقیمه است. و حرکت حیوان و انسان در حالت
اراده دوریه نیز می باشد.

وَأَمَّا قَوْلُهُ «وَجَعَلَتْ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ - وَلَمْ يَنْسِبِ الْجَعْلَ إِلَى نَفْسِهِ - فَإِنَّ تَجَلَّى
الْحَقَّ لِلْمُصَلِّي إِنْمَا هُوَ رَاجِعٌ إِلَيْهِ تَعَالَى لَا إِلَى الْمُصَلِّي.

اما قول رسول - عليه السلام - که گفت: «روشنی چشم من گردانیده شد در
نماز». و جعل را نسبت به خویش نکرد، از آنکه تجلی حق مرمصلی را راجع است به
حق نه به مصلی؛ چه این تجلی عنایت ازلیه حق است در حق بعضی عبادش.
و آنچه راجع است به عبد، غیر از استعداد نیست. و بحقیقت استعداد نیز راجع
به حق تعالی است و فایض است به فیض اقدس. چنانکه در بعضی از فص اوّل
گذشت.

فإنه لولم يذكر هذه الصفة عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجل منه له.

یعنی: اگر حق - سبحانه و تعالی - خبر ندادی از نفس خود به زبان نبی
خویش به اینکه قره عین او در صلات است بواسطه مشاهده مطلوب، هر آینه امر به
صلات بودی و اقتران به تجلی نی؛ چه صلات فرض است و واجب بر بنده، اما تجلی
در صلات بر حق واجب نیست؛ بلکه بطریق فضل و امتنان است و موقوف به عنایت.
فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان، كانت المشاهدة بطريق الامتنان. فقال و
جعلت قرّة عینی فی الصلاة.

چون این تجلی از حق - سبحانه و تعالی - بطریق امتنان بود مشاهده نیز از
جانب نبی بطریق امتنان باشد؛ لاجرم «جعلت» بر صیغه مبنی للمفعول آورد و
نگفت: «جعلت» بر صیغه مبنی للفاعل.

وليس إلا مشاهدة المحبوب التي تقرُّ بها عين المحب، من الاستقرار فتستقر العين

عند رویتہ فلا تنظر معہ الی شیء غیرہ

وقرۃ عین رسول - علیہ السلام - جز مشاہدۂ محبوب نیست. و لفظ «تَقَرَّ» به
فتح قاف از سرور است، و به کسر قاف مأخوذ از قرار و استقرار. و هر دو معنی ملایم
است؛ [۳۴۰-] زیرا که چون دیدہ مشاہدۂ محبوب کند صاحبش سرور گردد، و
چون چشم محب طالب محبوب و مطلوب را مشاہدہ کند، هر آینه استقرار ورزد و
التفات به غیر جایز ندارد و گوید:

روشنی چشم من از روی تست ای دل وای دیدہ وای روشنی

و اگر مأخوذ باشد از «قَرَّ»، که به معنی «بَرَد» است، هم مستقیم است؛ زیرا
کہ دیدہ تا در طلب چیزی است قرار ندارد و از حرکت آرام نمی گیرد و باطن طالب نیز
در اضطراب می باشد و حرکت مسخن است، و چون مشاہدہ مطلوب دست دہد دل
از وصل محبوب آرام یابد و دیدہ از حرکت باز ایستد و سرد شود.
فی شیء و فی غیر شیء.

متعلق است به رؤیت. یعنی استقرار می یابد چشم محب نزد دیدن محبوب در
صورتی از صور مجالی. چنانکہ حق تعالی تجلی کرد موسی را در صورت نار، و نبی ما
را در صورت شاب امرد، چنانکہ در خبر صحیح آمده است؛ یا در غیر صورت چون
تجلی ذاتی کہ متجلی له در وی هیچ خبری نمی بیند به غیر صورت خود. چنانکہ در
فص ثانی گذشت.

ولذلک نُہی عن الالتفات فی الصلاة، وأن الالتفات شیء یختلسه الشیطان من

صلاة العبد فیحرمة مشاہدۂ محبوبہ. بل لوکان محبوب هذا الملتفت، ما التف

فی صلاتہ الی غیر قبلتہ بوجہہ.

و از برای این نہی کردہ شد در صلات از التفات، چہ التفات به چیزی در
صلات از اختلاس شیطان است کہ بندہ را بدان محروم می گرداند از مشاہدۂ محبوب،
و ملاحظۂ مطلوب خواه التفات قلبی باشد و خواه حسی، بلکہ اگر جمال حق مطلوب و
محبوب این ملتفت بودی چون محبوب قبلۂ اوست التفات به دیگری ننمودی.

والإنسان یعلم حالہ فی نفسہ هل ہو بہذہ المثابۃ فی ہذہ العبادۃ الخاصۃ أم لا،
فإن «الإنسان علی نفسہ بصیرۃ ولو ألقى معاذیرہ». فهو یعرف کذبہ من صدقہ فی
نفسہ، لأن الشیء لا یجہل حالہ فإن حالہ له ذوقی.

یعنی: انسان حال خود را می داند و در نفس امر می شناسد کہ درین عبادت

مخصوصه بدین مثابت نیست که برخوردار از تجلی محبوب و بهره‌مند از دیدار مطلوب باشد یا نی؛ چه انسان را بر نفس خود [۳۴۰-پ] بصیرت و دانش است اگرچه البقای معاذیر می‌کند، اما حقیقت حال معلوم [است] و دروغ از راست مبین؛ چه هر چیز را معرفت حال خویش ذوقی و وجدانی است.

ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى؛ فإنه تعالى أمرنا أن نصلی له وأخبرنا أنه یصلی علينا. فالصلاة مناومنة.

۵

بعد از آن مسمای صلات را قسمت دیگر هست. یعنی مسمای لفظ گاهی افعال مخصوصه است، و گاهی مسمایش تجلی و ایجاد و رحمت است. چنانکه می‌گویند که صلات از باری تعالی رحمت است. پس صلات از ماست و از او.

فإذا كان هو المصلی فانما یصلی باسمه الآخر، فیتأخر عن وجود العبد: وهو عين الحق الذي یخلقه العبد فی قلبه بنظره الفکری أو بتقلیده وهو الاله المعتقد.

۱۰

چون لفظ مصلی را اطلاق می‌کنند بر فرسی که در حله^{۵۶} سابق تابع مجلی باشد. و مجلی آنست که بر همه سابق بود. شیخ می‌فرماید که اگر مصلی حق باشد و متجلی شود به صور استعدادات ما، هر آینه صلات و تجلی او به اسم آخر باشد؛ چه آخریت مستفاد از اسم آخر است؛ لاجرم متأخر می‌شود حق در این تجلی از وجود عبد. و آن اله معتقد بنده است که در قبله خویش بنظر فکری یا بتقلید خود ساخته است و آن اله معتقد چون تابع است مر وجود معتقد را؛ لاجرم متأخر از وجود او باشد.

۱۵

و یتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنید حین سئل عن المعرفة بالله و العارف فقال لون الماء لون إنائه. وهو جواب ساذّ أخبر عن الأمر بما هو علیه.

یعنی: متنوع می‌شود صور اعتقادات بحسب ارادات قائمه به مجالی و اعیانش؛ چه حق مطلق را نه تعین است و نه تقید، بلکه از این حیثیت از اسم مبراست و از نعت و صفت معزّا. و هر چه بدو مضاف و منسوب می‌شود از اسم و صفت، عین اوست چنانکه حضرت امیرالمومنین علی — کرم الله وجهه — فرمود که «کمال اخلاص نفی صفات است از او». و هنگام تجلی متجلی می‌شود بحسب استعداد متجلی له بر صورت عقیده‌اش. چنانکه حدیث تحول در روز قیامت بدین دلالت می‌کند، و لهذا سید الطائفه جنید — قدس الله سره — جواب داد وقتی که از معرفت بالله و از عارف سؤال کردند به این قول که «لون الماء لون انائه».

۲۰

۲۵

من يتجلى له.

یعنی: تجلی حق به صورت معرفت جز بحسب استعداد متجلی له نیست. و این جوابی است محکم و مطابق مرآنچه را در نفس امر است از آنکه ماء را لونی نیست و تلون او به الوان ظروف است. [۳۴۱-ر] و همچنین حق را نیز تعینی نیست که حاضر او باشد، و متعین شدن او به تجلی متجلی له است.

۵

فهذا هو الله الذي يصلي علينا.

یعنی: این تجلی به صور استعدادات در عقاید اوست که صلات می گوید بر ما و متأخر است از ما. چنانکه در آیت کریمه بر لسان تجلی به صور استعدادات وارد شده.

وإذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه كما ذكرنا في حال من له هذا الاسم، فنكون عنده بحسب حالنا، فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جئناه بها فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلة.

۱۰

و اگر مصلی ما باشیم، تحقق به اسم آخریت ما را باشد. پس در مقام تجلی آخر ما باشیم چنانکه ذکر کردیم که اگر مصلی حق باشد اسم آخر او راست. پس ما نزد حق بحسب حال و صفات خودیم که در ما است؛ لاجرم بسوی ما نظر نمی اندازد و بر ما تجلی نمی کند مگر به صورت که ما بدان صورت آمده ایم. چون مصلی در حله سباق از مجلی که سابق است متأخر است؛ لاجرم تأخر آن راست که مصلی است.

۱۵

وقوله تعالى «كَلَّ قَدْ عِلْمُ صَلَاتِهِ وَتَسْبِيحِهِ» أي رتبته في التأخر في عبادته ربه، و تسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداداً.

چون مصلی را به متأخر تفسیر کرد، صلات را در باب عبادت رتبت مصلی داشت در تأخر. یعنی: هر یکی از ما و از حق که ظاهر است به صور عقاید ما، می داند

۲۰

صلات خود را. یعنی مرتبه خویش را در تأخر و تسبیح خود را؛ اما صلات و تسبیح ما او را تحمید و ثنای ماست بر وی، بوجهی [که] مشروع شده است، و تنزیه ماست او را از آنچه لایق حضرت مقدسه او نیست. و اما صلات و تسبیح او^{۵۷} تکمیل اوست ما را، و موصوف ساختن به صفات جمالیه و جلالیه، و تطهیر ما از دنس نقایص و رین حجب امکانیه. این لسان اشارت اوست که آن لسان باطن است که مُعرب است از مطلع آیت.

۲۵

و اما به لسان عبارتش که آن لسان ظاهر است، معنی آنست که هر یکی از

اعیان موجوده می‌داند رتبت خود را در عبادت و تسبیحش که اعطاء می‌کند استعدادش. و آن تنزیه هر یکی است از اعیان رب خود را بر حسب استعدادش از نقایص لازمه مرعین او را. و می‌داند که رتبت عبادتش متأخر است از صلوات رب او؛ چه اگر صلوات و رحمت وجودیه نبود، و اخراج نکردی اعیان را از ظلمات عدم بسوی وجود [۳۰۵-پ] و از ظلمات ضلال بسوی نور هدایت، هیچ احدی از ایشان مصلی نبود و به عبادت قیام ننمودی.

فما من شيء إلا وهو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور. ولذلك لا يُفقه تسبيح العالم على التفصيل واحداً واحداً.

پس نیست هیچ چیزی که تسبیح نگوید رب حلیم خود را که تعجیل نمی‌کند در عقوبات، و عفو می‌کند بسیاری را از سیئات، و پروردگار غفور خویش را که ستر می‌کند ذنوب ذوات را، و از برای محبوبین عین آن ذنوب را حسنات می‌سازد.

و از برای آنکه هر چیزی را تسبیحی است خاص، و ما قادر نیستیم علی الاطلاق بر تفصیل و اسرار وجود، پس تسبیح همه عالم را یکان یکان نمی‌دانیم.

و ثمَّ مرتبة يعود الضمير على العبد المسيح فيها في قوله «وإن من شيء إلا يسبح بحمده» أي بحمد ذلك الشيء. فالضمير الذي في قوله «بحمده» يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه.

و اینجا مرتبه‌ای است که ضمیر «بحمده» در آیت «وإن من شيء إلا يسبح بحمده»^{۵۸} در آن مرتبه راجع به عبد باشد. یعنی تسبیح می‌گوید به ثنایی که بر وی

است. یعنی همچنانکه هر چیز تسبیح می‌گوید رب مطلق را، و به حمد او قیام می‌نماید، همچنین در مرتبه دیگر نفس خود را تسبیح می‌گوید و ثنا می‌خواند. و تنزیه او مرئوسش را تنزیه پروردگار اوست و حمد او مرئوسش را غیر حمد رب او [نی]؛ از

برای آنکه هویت احدیت چنانکه ظاهر است به مرتبه الهیت و معبود کل است همچنین ظاهر است در مراتب کونیه. پس اگر چیزی از اکوان تسبیح نفس خویش گوید: تسبیح هویت ظاهره بر صورت خویش گفته باشد؛ لاجرم او هم مسبح باشد و هم مسبح، و هم حامد باشد و هم محمود.

كما قلنا في المعتقد إنه إنما يثنى على الإله الذي في معتقده وربط به نفسه. وما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه من مَدَح الصنعة فإنما

مدح الصانع بلاشک، فإن حسنها و عدم حسنها راجع إلى صانعها. وإله المعتقد
مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه: فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه.

تشبیه کرد ثنای اشیاء را بر نفس خویش به ثنا بر چیزی که مجعول اوست.
یعنی انسان ثنا می گوید مر الهی را که در معتقد او اله است و در حقیقت مجعول و
مصنوع اوست و او جاعل و صانع آن، از آنکه اله منحصر نمی شود [۳۴۲-ر] به تعیین ۵
خاص، و متقید نمی گردد به قید معین.
پس هر ثنائی که حق را می گوید: آن ثنا بر نفس اوست. و در حقیقت ثنای
نفس او همان ثنای حق است از آنکه ثنا بر صنعت ثنای صانع اوست؛ از آنکه حسن و
عدم حسن صنعت راجع است به صانع.

ولهذا يذمُّ معتقده غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك. ۱۰
یعنی: از برای اینکه بنده حق را تعیین می کند در آنچه ادراک کرده است
مذمت می کند آنچه را غیر او تعیین کرده است و معتقد خود را محمود می داند و معتقد
دیگری را مذموم. و اگر صاحب انصاف بودی مذمت معتقد دیگری نکردی؛ چه آن
دیگری نیز مثل اوست.

إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلاشك في ذلك لاعتراضه على غيره ۱۵
فیما اعتقده في الله.

اما این قدر است که صاحب این معبود خاص بی شک جاهل است، از آنکه
اعتراض می کند بر غیر خود در آنچه حق را اعتقاد کرده است. و اگر دانستی که ثنای
او اله معتقد خود را، ثنای اوست بر نفس خود؛ چه معبود او مجعول و مصنوع اوست، و ثنای
مصنوع ثنای صانع است؛ دیگری را نیز معذور داشتی؛ زیرا که او نیز ثنای نفس خود ۲۰
می گوید، و همه ذوات مجبوله اند بر ثنای انفس خویش.
و اگر دانستی که معبود معین او همان معبود مطلق است که تجلی کرده است
بر قلب او، و متعین گشته بحسب استعدادش، هر آینه اله دیگری را نیز اعتراض نکردی
و منکر او نبود.

إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، و ۲۵
عرف الله في كل صورة

یعنی: اگر دانستی که حق است متجلی به صور اعیان و صور اذهان بحسب
استعدادات و قابلیاتش، هر آینه مسلم داشتی معتقد هر صاحب اعتقادی را، و عارف

حق بودی در هر صورت، و در آن صورت به حق ایمان آوردی، و از اصحاب سعادت عظمی بودی. آری؛ بیت:

در مذهب اهل کشف و ارباب شهود عالم همه نیست جز تفصیل وجود
چندین صور ارچه ظاهراً روی نمود چون درنگری نیست بجزیک موجود

و کل معتقد فهو ظان لیس بعالم، و لذلك قال «انا عند ظن عبدی بی» لا أظهر له
إلا فی صورة معتقده: فإن شاء أطلق وإن شاء قید.

۵

و هر معتقد به اعتقاد خاص صاحب ظن است [۳۴۲-پ] نه عالم که اگر
عالم بودی حق را در جمیع صور و عقاید شناختی. و لهذا حق — سبحانه و تعالی —
می فرماید: «من نزد ظن بنده خویشم». یعنی: ظاهر نمی شوم او را مگر در صورت
معتقدش. پس اگر خواهد اطلاق کند و عبد اله مطلق باشد که ظاهر است در جمیع
مظاهر و مجالی. و اگر خواهد تقیید کند به صورت معینه ای که استعدادش اعطای آن
می کند.

۱۰

فإله المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق
لا يسهه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه: و الشيء لا يقال فيه يسهه نفسه ولا
لا يسهه فافهم و الله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

۱۵

پس اله معتقدات قابل حدود است از آنکه معین است و مقید؛ و آن الهی
است که قلب عبد سعت گنجایی او دارد. أعنی قلب چون معین و مقید است و
مکتنف به عوارض معینه و حدود مشخصه؛ لاجرم ادراک نمی کند مگر مثل خود را، و
احاطه نمی کند مگر آنچه را معین و محدود باشد چنانکه اوست. واله مطلق از حدود
مبرا و از احاطه معرّ است. پس هیچ چیز را سعت گنجایی او نیست. و چگونه یک چیز
او را احاطه کند که او عین همه اشیاء است، و بحقیقت غیر او نیست. اما هر احدی را
این ادراک میسر نگردهد. آری،

۲۰

او هست نهان و آشکار است جهان بل عکس بود شهود اهل عرفان
بل اوست همه، چه آشکارا چه نهان گر اهل حقی غیر یکی هیچ مدان
و هیچ چیز موصوف نمی شود به اینکه احاطه نفس خویش می کند یا نمی کند فهم
کن تارشاد یابی.

۲۵

اگر چه ظاهر این قول که اله مطلق در هیچ چیز نمی گنجد، منافی آنست که
شیخ پیش از این فرمود که: قلب عارف سعت گنجایی حق دارد، اما به توفیق الهی،

وتوفیق آنست که احاطه قلب، حق را بحسب تجلی است، و تجلی حق ابداً بقدر استعداد متجلی له است، و متجلی له عینی است مقید. پس ممکن نیست که حق مطلق من حیث الاطلاق بر او تجلی کند؛ چه این نوع تجلی وجود و تعین متجلی له را که ابقا نمی کند از برای تحقق منافات؛ لاجرم ممکن نیست که به جمیع اسماء و صفات دفعهً بر یک چیز تجلی کند. و در این مقام که نفی احاطه کرده است مراد اینست.

اما مراد از کلام سابق آنست که قلب عارف را قابلیت جمیع تجلیات اسمائیه هست ولیکن حق بر او دفعهً به همه [۳۴۳-] اسماء تجلی نمی کند، و او را نیز قابلیت این نیست. و حق — سبحانه و تعالی — به لسان اهل کمال سخنگوی است و راه نماینده بسوی خویش هر که را در جست و جوی است. و اوست موفق رشاد، و از اوست مبدأ و بسوی اوست معاد. و الحمد لله علی توفیقه للاتمام و الصلوة علی صفوة اصفیائه و السّلام علی آله و اصحابه البررة الغر الکرام و سلّم تسليماً ابداً حمداً کثیراً کثیراً.

* * *

فرغ من كتابة هذا الكتاب بعون الله الملك المهيمن الوهاب في يوم الثلاثاء سابع شهر جمادى الأول سنة تسعمائة الهجرية على يد أفقر الفقراء و خادم الأولياء روزبهان بن همام الحرسى النوربخشى متعه الله باسرار العرفاء و وجدان الأولياء و حالات الفقراء و الأنبياء خصوصاً محمد سيّد الأتقياء عليه و عليهم السّلام و رحمة الله و بركاته.

[۳۴۳- پ]

اختلاف نسخه‌ها *

- ص ۳/س ۲۰، کذا فی پا؛ کشف و عطا بی وفور
عنایت او بر سرشف عطا (؟)
۱۱/۶، کذا مسالک ربت.
۱/۸، بیداء لارب (؟)
۱۵/۱۹، دا: می فرماید تفکروا فی نعمائه و
صفاته ولا تتفکروا فی ذاته بدین مقام
اشارت است و کلام سرچشمه ولایت
که می گوید: کمال الاخلاص...
الخ.
۲۱/۱۹، دا: آشکارا.
۲۴/۱۹، دا: خالق اند.
۱۷/۲۰، دا: عقل مجرد.
۲۰/۲۰، دا: شهود عینی.
۲۶/۲۰، دا: مرتبه عمائیه.
۱۱/۲۱، دا: می آید بعین.
۲۵/۲۱، دا: صفات و صفات او.
۲۶/۲۲، دا: حضرات عینیه.
۴/۲۳، دا: می خوانند.
۹/۲۳، دا: باطن است + و هر یکی از اسم الله
و رحمن جامع است مرجع امهات را،
چنانکه... الخ.
۴/۲۴، دا: چه او.
۹/۲۴، دا: یحیط.
۸/۲۵، دا: ملکوتش نیز خوانند.
۲۰/۲۵، دا: وصل من هذا الفصل.
۱۷/۲۶، دا: باز دان و بعالمش مفروش.
۱۵/۲۷، دا: ظاهر شد از او شد.
۲۵/۲۷، دا: متقدم است.
۱/۲۸، دا: بتقدم شرف.
۲۳/۲۸، دا: دید آنست آنکه دید دوستست.
۲۵/۲۸، دا: نه محل نهفتن.
۱۰/۲۹، دا: نیکو می داند.
۱۱/۲۹، دا: ای خدا بنما توجان را آن مقام.
۲۱/۲۹، دا: در مقاله ذکر حضرات
۴/۳۰، دا: مسافرت کرده باشد.
۱۱/۳۰، دا: وجود
۱۷/۳۰، دا: متبیین شود.
۱/۳۱، دا: دعویست + یحب همیشه زتقدیر هو
+ مقدم بود بر یحبونه.
۱۰/۳۱، دا: مرید مراد + و این مباحث را در
فصل رابع قسم دو یم از کتاب تحفة
الابرار آورده ایم.
۱۹/۳۱، دا: هر عینی از اعیان.
۲۶/۳۲، دا: هر کسی از اولیا.
۳/۳۳، دا: جابر - رضع -
۷/۳۳، دا: نقیباً + از جناب مقبول حضرت
ابوبکر و راق نقل کرده است که گفت:
اخیار و بدلا و اوتاد از هیچ امتی خالی
نبوده است کما قال تعالی: و بعثنا منهم
اثنی عشر نقیباً.
۱۸/۳۳، دا: عین القضاة رحمة الله علیه.
۲۲/۳۳، دا: در سر هر صدسال.
۲۴/۳۳، دا: علی الحق.
۴/۳۴، دا: بندگان خدای.
۸/۳۵، دا: ابتداء من بعون الله تعالی و حسن توفیق.
۱۳/۳۶، دا: از اوایل مقدمه فصوص «غیب به
شهادت» تا صفحه ۱۵۴ سطر ۱۵ «فمن
عرف استعداد» نامرتب است. گویا در
هنگام صحافی، اوراق نسخه پس و
پیش شده است.
۶/۳۹، دا: ایصال دو نقطه.
۲۰/۳۹، دا: طریق.

ه = نسخه دانشگاه تهران. پا = نسخه گنج بخش، پاکستان. قا = نسخه دارالکتب قاهره. قیصری = شرح فصوص الحکم قیصری،
نچاپ سنگی تهران.

فصوص الحکم

- ۲۴/۳۹ قا: نحل
۱۴/۴۰ دا: طریق سیر.
۱۶/۴۰ دا: ملک مقرب.
۱۱/۴۱ دا: فضل + فضفاض + نامتناهی
۱/۴۲ دا: همی.
۴/۴۲ قا: توفی.
۱۱/۴۲ دا: از آن جهت که.
۲۶/۴۲ قا: عارفان انبیا و کاملان اولیا.
۴/۴۳ دا: چومورگان.
۵/۴۳ دا: این بیت را نیز دارد: بمبرجان و عقل
را زسرخوان و فضل خود + چه خورد یا
چه کم کند مگسی دوزخوان خود.
۱۸/۴۳ دا: کائنات + و مهیا.
۲۸/۴۳ دا: سطوات نظرات جلال.
۱/۴۴ دا: طوعاً و کرهاً.
۳/۴۵ دا: اشتغال فرمود.
۴/۴۶ قا: عالم غیب و شهادت.
۱۹/۴۶ دا: شیطان + را.
۳/۴۷ قا: که بندی درآخربدان همتی.
۴/۴۷ دا: قطب العارفین.
۴/۴۹ قا: تعظیم کرده.
۱۷/۵۲ قا: اللهم مرزقی.
۸/۵۸ دا: جلا نداده باشند.
۱۳/۵۸ دا: تجلی دائمی.
۱۴/۶۰ دا: لاجرم + چنانکه.
۲۳/۶۰ دا: ناده بین.
۱۵/۶۱ دا: استعدادات ایشان به تحمل آن
وافی نبود.
۱/۶۲ دا: از زیان ایشان خبرداد.
۱/۶۲ دا: از ما مقامی است.
۶/۶۲ دا: ختم رسل.
۱۹/۶۵ دا: در او ان کشف غطا.
۴/۶۷ دا: حضور از اول.
۷/۶۷ دا: مناسب جامعیت است.
- ۲۵/۶۷ دا: ملیت.
۳/۶۸ دا: کمیت.
۱۶/۶۸ دا: این عقل.
۹/۶۹ قا: نشر می کند.
۱۱/۶۹ دا: در میان محیط حقایق.
۱۵/۶۹ دا: روح عالم است و مدبر او و
متصرف در وی.
۸/۷۰ دا: از او + و آخر عمل او بود همچنین.
۲۳/۷۲ دا: چرخ او را عوض.
۱۱/۷۳ دا: که بر تخته هستی.
۱۴/۷۳ دا: ما سوی شر و شور.
۲۴/۷۵ پا: «وندانستند که حق را» ندارد.
۲/۷۸ قا: ارجامع بدی.
۱۷/۸۰ دا: متحقق ایم.
۱/۸۲ دا: ذات او نیست.
۱۷/۸۳ دا: قدیم گفته اند.
۴/۸۴ دا: درین حین.
۱۶/۸۴ دا: مکشفه.
۱/۹۰ قا: قیامت اوست.
۲۶/۹۰ دا: مکحل به کحل عنایت نیست.
۱۰/۹۱ دا: دائم باشند.
۲۰/۹۲ دا: بر طریق ممازجت افعال.
۱/۹۳ قا: این مشکل آدمیست.
۱۹/۹۳ قا: کون، پا: میكون، قیصری: کون.
۲۱/۹۳ پا: دیدار او در یابد.
۱۶/۹۴ قا: که حق از آن نور که انوارست.
۱/۹۵ دا: پا: به ذوق متعلق نشود.
۹/۹۵ دا: چنین آیات خواندن تودانی.
۱۸/۹۵ قا: علم است به تمیز حین.
۲۲/۹۶ قا: جوهر اسم مظل.
۱۱/۹۷ دا: نصیبها اولاد را.
۱۴/۹۷ دا و پا: ای خوش لقا چه باشد.
۲۴/۹۷ دا: شنوایی او یم... او یم.
۲۶/۹۷ پا: عالم در کارست.

- ۱۵/۱۰۶، دا: به نفت نفس رحمانی.
 ۱۹/۱۰۶، قا: فیض جودی.
 ۱۹/۱۰۶، دا: منتخب وهبی.
 ۷/۱۰۷، دا: بینائی چشم ودانایی دل.
 ۱۰/۱۰۹، دا: می بینی.
 ۱۳/۱۰۹، دا: یعنی خواهندگان به زبان حال
 بطریق صرف همت در سؤال دو
 گروه اند.
 ۱۴/۱۰۹، پا و قا: از حلول آن کند، دا: پیش از
 حلول او آن کند.
 ۲۰/۱۰۹، دا: باعث بر سؤال.
 ۹/۱۱۰، قا: التی طینا، پا: الفت طینا.
 ۲۴/۱۱۰، پا: و دیگری آنکه.
 ۵/۱۱۱، دا: بیان + کمال + قرب.
 ۱۱/۱۱۱، دا: بحسب استعدادش.
 ۱۵/۱۱۱، دا: نیل مطلوب.
 ۱۶/۱۱۱، دا: اتصال امر.
 ۵/۱۱۲، دا: جمعاً فی مقام.
 ۱۰/۱۱۲، قا: در بحر صفات بانی بی چون و
 چرا.
 ۱۱۲/۶، دا: نخواستند.
 ۲۱/۱۱۲، دا: موقت بزمانی.
 ۹/۱۱۳، قا: حد ما بود.
 ۷/۱۱۳، دا: گفتن الله تو لیک ماست.
 ۱۱/۱۱۳، دا: یک بیت دیگر نیز دارد که یک
 مصراع آن پاک شده و مصراع دوم چنین
 است: ترس و عشق تو کمند لطف
 ماست.
 ۷/۱۱۴، دا: نمی تواند که بود.
 ۱۲/۱۱۴، دا: یا به اسم صفت (یک کلمه پاک
 شده) چون غنی و صمد و یا به اسم
 صفت اضافیه.
 ۱۷/۱۱۴، دا: نقدش.
 ۲۱/۱۱۵، پا: کوراز دار نیست.
- ۱۸/۱۱۷، پا: علی طریق الاجمال می داند چه
 عالم بتفصیل می شناسد.
 ۵/۱۱۸، قا: مرجع اشياء را.
 ۱۱/۱۱۹، قا: صورت ذاتیه که آن را صورت
 نیست.
 ۱۵/۱۲۱، قا: این آتش بی پایان.
 ۱۷/۱۲۱، پا: با آنکه مقیدی زقید و اطلاق.
 ۲/۱۲۲، پا: و جمله معمرات بین المرام.
 ۱۸/۱۲۲، دا: دونده، پا: چون نیست شود...
 ۲۸/۱۲۲، قا: آرزوی غیریت.
 ۱۱/۱۲۳، دا: لمه... لمه.
 ۱۹/۱۲۳، دا: + ماننده خزانى هر روز سردتر +
 در تروسوز عشق یکی تار موی نیست.
 ۲۷/۱۲۳، دا: موج می بینی، توسط کاتبی دیگر
 دست خورده است.
 ۶/۱۲۴، پا: تا خود را پای بنید باد داری در دو
 دست.
 ۱۲/۱۲۴، دا: بنده.
 ۱۵/۱۲۴، دا: برای وعده.
 ۲۰/۱۲۴، قا: خویش را دیدند و حق را
 دیده اند. دا: بینند.
 ۲۲/۱۲۴، دا: هم در جوال.
 ۶/۱۲۵، دا: در ابراز آینه.
 ۱۳/۱۲۵، پا: ولیک در رخ.
 ۱۷/۱۲۵، دا: متجاوزین.
 ۱۸/۱۲۵، دا: متجاوز.
 ۲۰/۱۲۵، دا: «و از وجه دیگر نکرده» نبود.
 ۱۰/۱۲۶، دا: مرتقی.
 ۱۱/۱۲۸، دا: ذات حق عین خود را.
 ۳/۱۲۹، قا: لاجرم سکون.
 ۹/۱۲۹، پا: گاه او شرح زاسرارش دهد.
 ۲۵/۱۲۹، دا: حبیب طاهر خواهان.
 ۱/۱۳۰، قا: نمی نماید پس این مرتبه.
 ۲/۱۳۰، قا: منتهی شد.

فصوص الحکم

- ۱۴/۱۳۰، قا: بظاهر از خان طلب کند شه مال.
 ۷/۱۳۱، قا: از برای قیامت کبری.
 ۱۳/۱۳۱، دا و پا: که ابوبکر صدیق رضی الله عنه در تحت لوای.
 ۱/۱۳۲، پا: سیر گشتند.
 ۱۶/۱۳۲، پا: تر بدون عرض الدنيا + شمایه.
 ۱۲/۱۳۴، قا: اما نه نبوت اختصاص به تشریع.
 ۱۹/۱۳۵، قا: بر آن بیان اسرار.
 ۳/۱۳۶، پا: به رسالت است و غیر او.
 ۱۱/۱۳۶، پا: «و درین بیان است بیت» نبود.
 ۸/۱۳۷، پا: بیت «ببرون ز مزاج...» نبود.
 ۲۰/۱۴۰، پا: امانه از حیثیت ذات بلکه از حیثیت اسماء و صفات.
 ۲۷/۱۴۱، پا: از تمتع نیل غرض.
 ۱۴/۱۴۴، پا: و آن بحر هم ز بحر..
 ۱۰/۱۴۵، قا: مستند اختلاف.
 ۱۹/۱۴۵، پا: در آنی متبدل است.
 ۱/۱۴۶ و ۲، پا: «و این علم یعنی... علم شیت است علیه السلام» نبود.
 ۷/۱۴۷، قا: صفت الهیه.
 ۲۰/۱۴۷، پا: هو الاول فی الآخرة بالاولیه لا آخر لها وهو الاول فی الاولیه بآخریه لا أول لها.
 ۴/۱۴۸، پا: این راز بگفتار مبین نشود.
 ۲۴/۱۴۹، پا: پس هیچ غریبی.
 ۹/۱۵۰، پا: ایصال می نماید.
 ۵/۱۵۲، پا: پس اوست فیض نفس، قا: پس اوست مقتضی نفس.
 ۲۳/۱۵۳، قا: حاشای حاشای... + بینی و بینک انی مزاحمنی.
 ۱۴/۱۵۴، پا: از اعطیات حضرت.
 ۱۳/۱۵۵، قا: نسبت کرد.
 ۳/۱۵۶، دا: رحم نمی کند.
 ۱۷/۱۵۶، دا: ما هو الممكن + و محقق اثبات
- امکان می کند و حضرت او را
 می شناسد و می داند که بحسب
 حقیقت ممکن چیست.
 ۲۵/۱۵۶، قا: حضرات را صفت عامه ساخته که
 شامله سایر حقایق را.
 ۹/۱۵۷، قا: براین اعیان سببی نیست.
 ۱۲/۱۵۸، پا: ندارند.
 ۲۶/۱۵۹، دا: اگر از کاسه.
 ۲/۱۶۰، پا: لایشق، دا: لا تثنی به + ایدا. دیوان
 ابن فارض ۹۶-۹۷: و من قائل
 بالنسخ و المسخ واقع + به، ابرا و
 کن عما یراه بعزله + ودعه و دعوی
 الفسخ و الرسخ لائق + به ابدأ لوصح
 فی کلّ دورة.
 ۶/۱۶۰، دا: در اوان.
 ۹/۱۶۰، دا: مخافت آفت.
 ۳/۱۶۱ و ۴، دا: کبری است.
 ۲۱/۱۶۱، دا: به تبیان علوم لدینه.
 ۴/۱۶۲، دا، پا: مثل ایشان مثل بهایم.
 ۱۳/۱۶۲، دا: مستثنا اند.
 ۱۹/۱۶۲، دا: الفاظ شیخ.
 ۹/۱۶۳، قا و پا: حق مگر.
 ۴/۱۶۴، دا: به امر بر آنچه.
 ۱۹/۱۶۴، قا: او یوجد شیء الا ممن حبه.
 ۱۷/۱۶۶، پا: آینه جمال جهان نمای.
 ۲۴/۱۶۶، پا: نسبت ایشان.
 ۶/۱۶۹، دا: بهمه حد.
 ۱۲/۱۷۰، دا: همه + عالم را.
 ۹/۱۷۱، قا: و نیز تحقیق.
 ۱۶/۱۷۱، دا: پس + چنانکه.
 ۲۳/۱۷۱، دا: بلند پایه تو.
 ۲۴/۱۷۱، دا: ره نتوان برد.
 ۵/۱۷۲، پا: اذواق + لمؤلفه.
 ۹/۱۷۲، دا: الهیت است + و الوهیت اسم مرتبه

- الهیّت است.
- ۲۸/۱۷۲، پا: صورت انسان کجا انسان بود.
- ۸/۱۷۳، پا: در بعضی نسخ واقع شده است.
- ۲۶/۱۷۳، دا: السنه قوای.
- ۶/۱۷۵، دا: داد + داده ای.
- ۱۰/۱۷۵، دا: قایل به ادراک گردد.
- ۲۷/۱۷۵، دا: تفصیلش به مالوّهیت.
- ۹/۱۷۶، قا: و مقید وجودش در مراتب ظهورش.
- ۲۱/۱۷۶، قا: نفی مثل اثبات.
- ۱۳/۱۷۸، دا: آنچه در یافتند آنچه.
- ۱۸/۱۷۸، قا: بعد از آن بسوی اسم ظاهر + فناء فی الله.
- ۲۲/۱۷۹، دا: حاصل می شود.
- ۲/۱۸۰، دا: امت اند به تبعیت.
- ۲/۱۸۱، قا: سرّ و اخفا.
- ۵/۱۸۱، قا: استتار ثبات.
- ۲۱/۱۸۱، دا: دعوت نکرد.
- ۲۶/۱۸۱، پا: ارض عالم اشباح نیست.
- ۲۱/۱۸۲، پا: عند الزول.
- ۴/۱۸۳، پا: «خوانند» نبود.
- ۵/۱۸۳، پا: در ذات آینه عاشق سازد.
- ۵/۱۸۵، پا: محمدیان.
- ۱۸/۱۸۶، قا: شیوه و ناز و حسن.
- ۱۶/۱۸۷، دا: مظهر هویت است.
- ۲۴/۱۸۸، دا: باقی نگردد هلاک.
- ۱/۱۸۹، پا: مظاهرش را می باشد.
- ۵/۱۸۹، قا: از او دیدار می جویم.
- ۲۱/۱۸۹، دا: و این ضعیف.
- ۲۴/۱۸۹، دا: دردو گیتی.
- ۲۸/۱۸۹، دا: یقین + را.
- ۲/۱۹۰، دا: تجلّی الوهیت.
- ۱۱/۱۹۰، دا: کردم.
- ۱۵/۱۹۰، دا: «خویش اقتصار نمی کند بلکه دیگران را امر می کند به عبادت»
- نبود.
- ۲۶/۱۹۰، قا: یعنی از برای آنکه این معنی... .
- ۲۰/۱۹۱، پا: تخطئه نمی کند.
- ۲۱/۱۹۱، دا: وجهی + دیگر + مخطی.
- ۳/۱۹۲، قا: ظالم بر نفس خویش.
- ۲۱/۱۹۲، دا: والطرّد والعیاد.
- ۱/۱۹۳، دا: بر تو مزید کن.
- ۱۵/۱۹۳، دا: و این تجلّی ظلمانی در مقام حیرانی توقف نمایند و این تجلّی ظلمانی که سرش خوانند.
- ۳/۱۹۴، دا: حایر زایل نمی گردد از حرکت دوریه و منفک نمی شود.
- ۵/۱۹۴، دا: جمال الهی اند + و این سرگشتگان وادی حیرت و سوختگان آتش غیرت نه بهشت شناسند و نه از دوزخ هراسند و گویند.
- ۷/۱۹۴، دا و پا: + شادی طلبان از غم جانان بگریزند + من شادی جان جز غم جانان نشناسم.
- ۱۴/۱۹۴، قا: بصر بصیر.
- ۲۳/۱۹۴، دا: و نهایت + باشد و من والی و مابیتها لازم آید و صاحب حرکت دوریه را بدایت و نهایت نیست چه او.
- ۱۲/۱۹۵، دا: خلوت لمن.
- ۲۲/۱۹۵، دا: یعنی حق در انسان وارد شد.
- ۲۳/۱۹۵، پا: می گذارند.
- ۱۶/۱۹۶، قا: عشرت گریزیم.
- ۲۵/۱۹۶، پا: منم ماهی موسی (؟) ای پاک ذات. قا: تویی آتش عشق آب حیات.
- ۱/۱۹۸، پا: ای اولیاء حق را از حق شمرده.
- ۱۷/۱۹۹، دا: ربّ غیر اوست.
- ۲۲/۱۹۹، قا: جز تلوین.

- ۲۶/۱۹۹، قا: عالم ملک دارد.
- ۴/۲۰۲، قا: غلبه مقام وحدت.
- ۱۹/۲۰۲، پا: در مظاهر.
- ۱۵/۲۰۳، دا: صحو بعد از محو.
- ۲۵/۲۰۴، دا: کسی راست که.
- ۲۲/۲۰۵، دا: بصدق پی سرکن.
- ۸/۲۰۶، قا و قیصری: یابد.
- ۱۷/۲۰۶، پا: فیض و فتوح.
- ۶/۲۰۷، دا: از تقدیس چون.
- ۴/۲۰۸، دا: ارواح مجرده دست داد.
- ۱۷/۲۰۸، دا: از روی +جهت +عرش.
- ۲۶/۲۰۸، دا: فیض عامی است.
- ۲۳/۲۱۰، قا: اجسام ماست.
- ۹/۲۱۴، دا: عقل راست سجده ایشان.
- ۱۱/۲۱۴، دا: و یکی از اسماع.
- ۱۵/۲۱۶، دا و قا: بل هر چه ببینی همه حق است نه خلق.
- ۱۹/۲۱۶، دا: در حقایق.
- ۲۱/۲۱۸، دا: جداش.
- ۲۶/۲۱۹، دا: مظهر انانیت و مرید تحقیق.
- ۲۴/۲۲۰، دا: صورته +آری.
- ۴/۲۲۰، دا: تام بود ظهور حق.
- ۲۱/۲۲۳، دا: هشده.
- ۷/۲۲۴، دا: ثابت نیز نشود.
- ۲۱/۲۲۴، دا: غیر مجموع.
- ۲۳/۲۲۴، دا: بعینه مخلوق.
- ۲۶/۲۲۴، دا: عبارت نیست مگر از ظهور.
- ۲۷/۲۲۴، دا: واحد نیست.
- ۲۰/۲۲۵، دا: برین جدول.
- ۲۱/۲۲۵، دا: جز یک می.
- ۱۰/۲۲۶، دا: بدان مأموری.
- ۲۵/۲۲۷، دا: سرهویت دانی.
- ۷/۲۲۸، دا: از برای اشتراک او.
- ۱۵/۲۳۰، دا: عبارت است از دو دیده که
- ۱۱/۲۳۳، دا: مسوق است از برای اوست.
- ۸/۲۳۴، دا: رباعی را ندارد.
- ۱۲/۲۳۵، دا: مجذوبان حضرت را.
- ۶/۲۳۶، دا: نوریت در وی و از غلبه هیمان و شوق و از سرذوق.
- ۹/۲۳۷، دا: تخلخل عشق محبوب.
- ۱۰/۲۳۷، دا: مقیم صادق.
- ۱۳/۲۳۷، دا: همه دوست گرفت.
- ۲/۲۳۸، دا: رنگ او باید داشت.
- ۸/۲۳۹، دا: بدرآید.
- ۱۰/۲۴۰، دا: تعمیم کرد.
- ۷/۲۴۱، دا: ظاهر بدوست.
- ۱۵/۲۴۱، دا: برای موافقت.
- ۱۶/۲۴۱، دا: هر دو ظاهر است.
- ۲۱/۲۴۱، دا: من گفتن و او.
- ۲/۲۴۳، دا: یا حایری رفقا.
- ۱۹/۲۴۳، دا: و آن حقیقت.
- ۲۰/۲۴۶، دا: نشآآت.
- ۱۱/۲۴۷، دا: ایمان ما آن را.
- ۱۸/۲۴۷، دا: بمقتضای قابلیتش.
- ۳/۲۴۸، دا: اعیان ایشان.
- ۲۲/۲۴۸، دا: سؤال برای.
- ۲۲/۲۴۸، دا: آنکه تو.
- ۱۶/۲۴۹، دا: ضلال.
- ۳/۲۵۰، دا: هوا را احد زدیم.
- ۸/۲۵۲، دا: ومقتضای اوعینش.
- ۹/۲۵۲، دا: همیشه متقلب.
- ۹/۲۵۴ و ۱۰ و ۱۱، دا: متغذی.
- ۱۷/۲۵۵، دا: نرگس خمار خود.
- ۵/۲۵۶، دا: هر چه موجودو معبر است.
- ۱۶/۲۵۶، دا: دوست در چشم و نیارم عشق باخت.
- ۲۰/۲۵۶، دا: انکار نمی نمایم.
- ۱۷/۲۵۹، دا: باشد ولی تجرید به بود.
- ۵/۲۶۱، دا: و لیکن عاشقان را دیده دوست.

- ۱۲/۲۶۱، دا: به سوی
۶/۲۶۲، دا: مرتبه ارواح.
۱/۲۶۵، دا: مقرر شد.
۴/۲۶۶، دا: مقام سفلی بشری.
۹/۲۶۶، دا: دانش رب خویش.
۱۵/۲۶۷، دا: به تشریف شرف.
۱۶/۲۶۹، دا: منامات خود.
۵/۲۷۰، دا: انجلاى مناسبات.
۱۱/۲۷۰، دا: بشناسد.
۲۶/۲۷۱، دا: گذشتن از صورت.
۱۳/۲۷۲، دا: صواب پسر.
۷/۲۷۳، دا: از برای تکمیل.
۱۶/۲۷۳، دا: امام احمد.
۱۹/۲۷۵، دا: بعد از آن متحول شود.
۵/۲۷۶، دا: او را هر که.
۵/۲۷۷، دا: فی کلّ و صورۃ.
۱۱/۲۷۷، دا: بنا تعقیب ذکر.
۱۵/۲۷۷، دا: در عقل و خیال.
۲/۲۷۸، دا: که جهان مظهرست و ظاهر دوست.
۱۳/۲۷۹، دا: آید عارف در علم.
۲۰/۳۱۲، دا: محض لطف و غیر فضل عذاب.
۲۴/۳۱۲، دا: چون گلخنی که افتخار می کند.
۲/۳۱۳، دا: انقطاع نار و انقطاع شدت اوار.
۸/۳۱۳، دا: انکار ایشان.
۱۶/۳۱۴، دا: پا و قا: اگر چه وجود مطلق خلق آن.
۲۰/۳۱۴، دا: در حصول.
۲۰/۳۱۴، دا: تفاوت.
۲۱/۳۱۴، دا: راحت دریابد.
۴/۳۱۷، دا: انقیاد شرع است.
۸/۳۱۷، دا: حاصل نمی گشت.
۱۳/۳۱۸، دا: خواهیم کرد.
۱۹/۳۱۹، دا: قاو پا: کلام استیناسی.
۱۲/۳۲۰، دا: عمل بدین عبادت.
۱۸/۳۲۰، دا: ایتاء.
۵-۲/۳۲۱، دا: «با کمال اسم... حاکم است بروی» ندارد.
۲۰/۳۲۱، دا: یا عفو و تجاوز است.
۳/۳۲۲، دا: عذاباً أليماً.
۲۵/۳۲۲، دا: برنافی.
۶/۳۲۴، دا: پا و قا: این سر عالی را از سر قدر داشت.
۴/۳۲۵، دا: در رسد در توجزاء ای خیرگی.
۲۴/۳۲۵، دا: بلکه مغایر اوست بعبادت.
۴/۳۲۷، دا: ز پیهاش.
۸/۳۲۷، دا: هلیله است ملیله است.
۲۰/۳۲۷، دا: خدمت.
۲۳/۳۲۷، دا: و یکی از جمله احوال.
۷/۳۳۱، دا: بعضی اوقات است.
۸/۳۳۱، دا: مدام بدی.
۱۰/۳۳۲، دا: صور مرئیه: ثالیه.
۱۹/۳۳۲، دا: اولاً انبساط برین.
۱۲/۳۳۳، دا: بقول عایشه.
۲۶/۳۳۳، دا: جمله یکیت.
۳/۳۳۵، دا: احوال متعاقبه + به منامات متعاقبه است.
۱۵/۳۳۵، دا: فی ملکه منذ حالها.
۱۳/۳۳۶، دا: مزاجی باشد.
۳/۳۳۸، دا: ارادت او ننمود.
۱۴/۳۳۸، دا: کیدست تا یوسف متأدب باشد.
۲/۳۴۱، دا: ان یحبب علیه و صلت الیه.
۶/۳۴۲، دا: «چه مستحیل... آن اتصال» ندارد.
۲۷/۳۴۴، دا: اسماء حق است.
۱/۳۴۵، دا: از آثار و احوال و صور.
۲/۳۴۶، دا: چاره نباشد + کما قال تعالی انما أمره إذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون.
۲۳/۳۴۶، دا: قاودا و پا: حاصل. متن برابر قبصری.

- ۴/۳۴۸، دا: اتصال به شخصی.
 ۵/۳۴۸، دا: مستحیل است بر چیزی انفکاک.
 ۲۱/۳۴۸، دا: و درین علم است.
 ۳/۳۴۹، دا: باسط+وخاص.
 ۸/۳۴۹، دا: مرحقیقت را با پروردگار.
 ۱۹/۳۵۰، دا: اشمام.
 ۲۶/۳۵۰، دا: بشریت در سطوات.
 ۲۱/۳۵۱، دا: و به اعتبار صفت هر اسمی از دیگر متمیز گردد.
 ۲/۳۵۲، دا: حق است+حق است.
 ۳/۳۵۶، دا: ظل ظل حق.
 ۶/۳۵۶، دا: نسبت با تو.
 ۱۷/۳۵۶، دا: اتصاف حق به غنی، اعنی به غنای بعضی از بعض آخر امانه... الخ.
 ۲۲/۳۵۶، دا: چون مالک ابن غیری در ذات و وجود و کمالات بدو محتاج نباشد.
 ۲۰/۳۵۷، دا: نیز الحقیقه.
 ۱۰/۳۵۸، دا: صدق فرمود.
 ۱۲/۳۵۸، دا: طریق را.
 ۱۰/۳۵۹، دا: دوم احدیت اسماء و صفاتی.
 ۲۷/۳۶۰، دا: هر ربی را که صراطی است.
 ۱۵/۳۶۱، دا: با بندگان هادی.
 ۱۹/۳۶۲، دا: صور روحیه آن اعیان.
 ۲۴/۳۶۲، دا: عالم جبروتی.
 ۱۵/۳۶۴، دا: در نمی یابید.
 ۱/۳۶۵، دا: اسرار چین.
 ۱۰/۳۶۷، دا: حقیقت آب.
 ۸/۳۶۸، دا: علم وراثت.
 ۵/۳۶۹، دا: پاوقا: مظهر نبوی.
 ۲۱/۳۷۰، دا: بر تقدیر معنی اول.
 ۲۵/۳۷۱، دا: در بعضی موضع.
 ۲۵/۳۷۲، دا: اهل کشف و وجوداند.
 ۴/۳۷۴، دا: نظرت به لالی فابصرت جهرة.
- ۱۳/۳۷۶، دا: نمودیم.
 ۲۱/۳۷۶، دا: حجاب آنست.
 ۲۵/۳۷۶، دا: آواز آن شه بود.
 ۲۱/۳۷۷، دا: قاو پا: خلاص شده.
 ۲۲/۳۷۷، دا: می بردند.
 ۱۲/۳۸۰، دا: در سما.
 ۱۸/۳۸۰، دا: اشارت می نماید.
 ۱۸/۳۸۰، دا: الطاف خفیه.
 ۳/۳۸۱، دا: زعشق.
 ۱۰/۳۸۱، دا: حقیقت.
 ۱۷/۳۸۰، دا: خبر رسول.
 ۲۵/۳۸۳، دا: پیدا آمد.
 ۵/۳۸۴، دا: عالم مثال ارواح مطلق.
 ۲۰/۳۸۴، دا: و عرفان امور و کشف اسرار داشت.
 ۴/۳۸۶، دا: ایصال کرده بود به لسان رسول.
 ۲۵/۳۸۶، دا: سما یا در ارض.
 ۱۶/۳۸۷، دا: عین نتواند بود.
 ۱۳/۳۸۸، دا: حق است.
 ۲۴/۳۸۸، دا: و علیم به احوال همه اشیاء و.
 ۱۰/۳۸۹، دا: صورت خود را.
 ۱۸/۳۸۹، دا: پاوقا: نیز اوست.
 ۲۲/۳۹۰، دا: مقابل تفصیل.
 ۲۸/۳۹۱، دا: دل راز درد.
 ۱۳/۴۱۳، دا: «کلّ حادث فله سبب است» نبود.
 ۶/۴۱۴، دا: او از سبب.
 ۱۱/۴۱۴، دا: قا: که ربط است.
 ۷/۴۱۵، دا: بالأدلة+پس این نیز حکم تثلیث است که ظاهر شد در ایجاد معانی که استفاده و اکتساب کرده می شود از ادله.
 ۲۰/۴۱۶، دا: بواطن شان.
 ۱۹/۴۱۸، دا: و میزان به قسطاس.

- ۶/۴۱۹، دا: اسماء آخرست.
- ۲۱/۴۲۰، دا: و بحقیقت.
- ۱۲/۴۲۱، قا: و خواه مقترن.
- ۲۴/۴۲۱، قا: از زمین، دا: در زمین رنگی.
- ۱۴/۴۲۲، دا: حال سلطنت.
- ۲/۴۲۳، دا: در تقریر اشارت به لسان اثبات.
- ۲/۴۲۴، دا: حاصل بود.
- ۱۶/۴۲۴، قا: حزن من است. دا: در میان دل حزن چه خوش است.
- ۳/۴۲۷، قا: حق تعالی بحسب.
- ۳-۲/۴۲۸، دا: «میان او و بنده است... مرئی» نبود.
- ۲۱/۴۲۸، دا: و انکار کند» ندارد.
- ۳/۴۳۱، دا: + گل این باغ را توئی غنچه + سر این گنج را توئی سر پوش.
- ۲۴/۴۳۲، دا: زهره نصارت.
- ۴/۴۳۴، دا: از الهه اهل اصحاب.
- ۴/۴۳۴، قا: رد کردن.
- ۱۹/۴۳۴، دا: جمله جهان.
- ۲۵/۴۳۴، دا: کیست غیر دوست.
- ۲۶/۴۳۵، دا: از نفسش.
- ۲۳/۴۴۰، دا: مکرر.
- ۲۴/۴۴۰، دا: حدیث تحویل بدان ناطق است برین.
- ۲/۴۴۱، قاو پاودا: جنس، حبس.
- ۲۲/۴۴۱، دا: انقطع عنه عمله.
- ۱۲/۴۴۵، دا: «آید» نبود.
- ۱۹/۴۴۵، دا: نفس ناطق.
- ۶/۴۵۱، دا: بفتح.
- ۱۰/۴۵۱، دا: به شهوت.
- ۱/۴۵۲، دا: مؤثره است در نفوس.
- ۱۷/۴۵۲، دا: رسول علیه السلام از آن زمان.
- ۲۰/۴۵۴، قاو پا: جهل بر ناطقه.
- ۴/۴۵۵، دا: تصرف بهمت.
- ۱۵/۴۵۵، دا: کنند... سازد.
- ۶/۴۵۶، دا: با کوشش و اهتمام از نحس و سعید.
- ۲۲/۴۵۹، دا: آن ساده دل زروی کسی شرمسار.
- ۲۳/۴۶۰، دا: اعاده اراده.
- ۶/۴۶۱، دا: خواهد آورد.
- ۱۲/۴۷۷، دا: متجلی می شود.
- ۲۲/۴۷۷، دا: که + بنده.
- ۵/۴۷۸، دا: این قدر دانستیم.
- ۲۰/۴۷۸، دا: من الواحد.
- ۲۵/۴۷۹، دا: از حضرت و این.
- ۲۰/۴۸۰، دا: دست دهد.
- ۲۲/۴۸۳، دا: استماع افتد.
- ۲/۴۸۴، دا: اما متکلمان.
- ۲۵/۴۸۴، دا: منقطع شود انقطاع او من حیث باشد چنانکه انقطاع رسالت من حیث هی است.
- ۱۴/۴۸۵، دا: مستتر گردد.
- ۱۹/۴۸۵، دا: موقف المواقفش.
- قا: موقوف نگذرانیده اند.
- ۱۹/۴۸۵، قاو پا: نگذاریده اند.
- ۷/۴۸۶، دا: نه از ذات.
- ۱۳/۴۸۶، دا: همه عشق گرفت.
- ۲۹/۴۸۶، دا: نبی اعلی است از نبی.
- ۲/۴۸۷، دا: که در نبوت تشریعی نیست.
- ۱۲/۴۸۷، دا: این حالت آخریست.
- ۱۳/۴۸۹، دا: علی خیر خلقه محمد.
- ۱۰/۴۹۰، دا: روحانیش.
- ۱۹/۴۹۰، دا: اصالت + است.
- ۱۲/۴۹۱، دا: غلبه احکام طبیعت که اختصاص بدو داشت یا از طبیعت مسماة به سچین که عبارت است از طبیعت

- واقعہ در مرتبہ سفلی». ۲۳/۵۱۶، دا: غیر اورا.
- ۱۶/۴۹۱، دا: متعلق باشد.
- ۱۵/۴۹۳، دا: بعضی باشد اگر چه صفوف باقیہ
- از ارواح بواسطہ عقل اول است چه
- او واسطہ تلوین و تسطیر.
- ۱۴/۴۹۴، دا: رسول+را.
- ۱۸/۴۹۵، دا: مترکب است.
- ۲۴/۴۹۷، قاو پا: قول اوست سبحانہ و تعالیٰ و
- کلمۃ القاها ضمیر عاید باشد به نقلی
- کہ ناقل متضمن اوست.
- ۱۵/۴۹۹، دا: زاده بود.
- ۳/۵۰۰، دا: مصادمت... بسوی سما.
- ۲۲/۵۰۰، دا: ازین دو وجہ.
- ۷/۵۰۱، دا: متعلق ظرف... می شاید...
- می شاید.
- ۱۰/۵۰۱، دا: اذن بود+من حیث صورۃ الحسیۃ
- الجسمیۃ
- ۱۷/۵۰۱، قا: عین عبداز برای.
- ۱۸/۵۰۱، دا: در علم ازلا.
- ۲۴/۵۰۲، دا: کاخ خوردند. ظاہراً کاخ=مطر،
- باران.
- ۱/۵۰۳، دا: و چون محقق الوقوع بمنزلہ.
- ۱۱/۵۰۸، دا: و می شاید آن باشد کہ.
- ۱۴/۵۰۹، دا: چه کلمات.
- ۱۳/۵۱۰، دا: تمییز می کند.
- ۲/۵۱۲، قاو پا: بہ سراپردہ ضمائر.
- ۴/۵۱۲، دا: رسند.
- ۲۶/۵۱۳، دا: اختیارہ واردہ درین.
- ۲۱/۵۱۴، قاو پا: و امن خلق گردی.
- ۲۴/۵۱۴، دا: نصیبی نصاب.
- ۳/۵۱۵، دا: امانات این صفات.
- ۹/۵۱۵، دا: بغرض.
- ۱۲/۵۱۵، دا: بردل و استعدادش.
- ۸/۵۱۶، دا: متعلق بجانب.
- ۲۳/۵۱۶، دا: غیر اورا.
- ۱۰/۵۱۷، دا: حروف.
- ۲۴/۵۱۷، دا: آنچه بروی نفس رحمانی.
- ۱۰/۵۱۸، دا: جایز نیست.
- ۱۳/۵۲۰، دا: اوستاد.
- ۲۰/۵۲۰، دا: تقابل وقتی حاصل می شود.
- ۲۴/۵۲۰، دا: این بیت را نیز دارد: آن خانہ
- (... پاک شدہ) دلیست دروشہر
- دلانند+از خانہ مردی نگریزیم چه
- مردیم.
- ۲۵/۵۲۲، دا: استحالت خلأ+و وجود ہیولی.
- ۲۴/۵۲۳، دا: سمی الخمر.
- ۶/۵۲۴، قاو پا: لآلی سلطنت.
- ۲۲/۵۲۶، دا: و ظهور آثارش.
- ۱۲/۵۲۷، دا: حضرت دیگر.
- ۲۴/۵۲۷، دا: یوم است.
- ۲۱/۵۲۹، دا: درمی یافت.
- ۸/۵۳۱، دا: حق کلام کرد.
- ۱۵/۵۳۱، دا: متعینہ.
- ۷/۵۳۲، دا: قلت للناس.
- ۱۴/۵۳۲، دا: از برای این ممکن.
- ۱۰/۵۳۳، دا: متغایر است.
- ۱۹/۵۳۳، دا: از کمالات تو کہ مستترہ است.
- ۲۳/۵۳۶، دا: منزل می شود.
- ۱۹/۵۳۸، دا: : «و شہید اسمی است... نہ
- غیر او» نبود.
- ۱۴/۵۳۹، دا: تصریح تفصیل.
- ۶/۵۴۰، دا: شاخ ارب.
- ۱۷/۵۴۲، دا: در جلوہ.
- ۱۱/۵۴۴، دا: روی ہر روی.
- ۴/۵۴۷، دا: چون حق.
- ۵/۵۴۷، دا: دعاش.
- ۱۳/۵۴۹، دا: جمال تخت.
- ۲/۵۵۰، دا: «کرد» نبود.

- ۱۵/۵۵۲، دا: بر نفس ایجاب.
- ۳/۵۵۴، دا: او باطن عبد اگر.
- ۲۵/۵۵۴، دا: به محمد.
- ۲۲/۵۵۶، دا: کرد هر چیز را.
- ۳/۵۶۰، دا: خرقة بدل شد.
- ۲۵/۵۶۰، دا: از نفس لاجرم.
- ۹/۵۶۱، دا: گویا شوی.
- ۱۵/۵۶۰، دا: از جمادی عالم جانها روید.
- ۱۱/۵۶۲، دا: فوزیست الهی.
- ۲۷/۵۶۳، دا: «بیاگاهاند» نبود.
- ۸/۵۶۴، دا: قوا پا: ایثار اصناف خدمت.
- ۲/۵۶۵، دا: ایجاد نکرد.
- ۲۴/۵۶۶، دا: قوا: واحد و واجد.
- ۲۰/۵۶۷، دا: علم و تصرف.
- ۲۴/۵۶۹، دا: با وجود سلیمان.
- ۹/۵۷۰، دا: صادر شده بود.
- ۱۹/۵۷۰، دا: مقام و جزئیة اش.
- ۲۳/۵۷۰، دا: تاغایتی.
- ۱۲/۵۷۱، دا: عین او نیست بحسب حقیقت.
- ۲۵/۵۷۲، دا: «نکرد» نبود.
- ۱/۵۷۳، دا: بی خبرم همه از کس.
- ۲۳/۵۷۴، دا: اعنی صراط اسم رب.
- ۲۵/۵۷۵، دا: بامرما پس اشیاء را بمجرد امرش.
- ۱۰/۵۷۷، دا: معانی غیبیه.
- ۱۴/۵۷۸، دا: طایفه را که.
- ۱۶/۵۷۸، دا: ایتاء حکمت... که مستیع.
- ۴/۵۷۹، دا: معنی آن باشد.
- ۲۲/۵۷۹، دا: طالب علم را.
- ۱۱/۵۸۰، دا: از دیگری صفت نمود.
- ۹/۵۸۲، دا: قوا پا: عبارت «الهی بودن منافی... علت اختصاص» نبود.
- ۱۱/۵۸۳، دا: داد و زفیض.
- ۱۸/۵۸۳، دا: جزای عمل.
- ۲۱/۵۸۳، دا: براقمت او.
- ۴/۵۸۵، دا: گدای بی نیاز.
- ۴/۵۸۹، دا: جایز نمی دارند.
- ۱۸/۵۹۱، دا: وین نادره.
- ۶/۵۹۲، دا: ازین معنی آن نیست.
- ۸/۵۹۳، دا: قوا پا: «بطریق مشافهه... باجتهاد» نبود.
- ۱۲/۵۹۳، دا: تغییر کند.
- ۱۷/۵۹۵، دا: قوا پا: نه چنین.
- ۲۷/۵۹۵، دا: واحد.
- ۶/۵۹۶، دا: شروع.
- ۱۹/۵۹۶، دا: جز در امر.
- ۱۵/۵۹۷، دا: قوا پا: تعلق شرط به.
- ۱۷/۵۹۷-۱۹، دا: «چون وضو... تمام نمی شود» نبود.
- ۱۴/۵۹۸، دا: حال الانتقام.
- ۵/۶۰۰، دا: برما.
- ۸/۶۰۰، دا: زتست... زتست.
- ۲۲/۶۰۱، دا: مخاطبه + حق.
- ۸/۶۰۴، دا: این خانه من.
- ۱۳/۶۰۵، دا: ضرر رساننده راسیه خواند.
- ۹/۶۰۶، دا: نفس خویش بخلاف.
- ۲۵/۶۰۶، دا: وجود است + برانتباه و در یافتن از قول که لوازم وجود در هر چه وجود دارد موجود است + اما.
- ۱۳/۶۰۸، دا: قوا پا: بینونت.
- ۱۰/۶۱۲، دا: پاوقا: نسبت به نفوذ.
- ۲۶/۶۱۲، دا: مشاهده ناریه و مطالعه عنصری.
- ۱/۶۱۴، دا: دو نوع تجلی.
- ۱۶/۶۱۴، دا: مردم نشد.
- ۷/۶۱۶، دا: مرتبیه.
- ۱۰/۶۱۶، دا: قوا پا: بعید است.
- ۱۴/۶۱۶، دا: «از امراض و اقدار» ندارد.
- ۲۵/۶۱۶، دا: قریب.
- ۵/۶۱۷، دا: ایوب و آخراً.
- ۴/۶۱۸، دا: سریر + نیز.

فصوص الحکم

- ۱۸/۶۱۸، دا: انسانی را.
 ۲/۶۱۹، دا: آنست که.
 ۲۳/۶۱۹، دا: همچنین + است.
 ۴/۶۲۱، قاو پا: «وجود هرچی... منحل می شود» نبود.
 ۹/۶۲۳، دا: بروی غاصب.
 ۷/۶۲۴، دا: ان صح قولکما.
 ۱۳/۶۲۶، دا: فکرها گنجد.
 ۱۶/۶۲۷، دا: تحقیق.
 ۱۶/۶۲۸، دا: قریب می شود.
 ۱۳/۶۲۹، دا: این ابیات را در حاشیه دارد: ناخوش او خوش بود برجان من + جان فدای یار دل رنجان من + قدرتی نو دارد آنجا نی کهن + خواهی اینجا کارکن خواهی مکن + با نیازی بین و استغناکن + خواه مضراب باش و خواهی نوحه گر.
 ۱۰/۶۳۰، دا: اقتضای قربت.
 ۲/۶۳۱، دا: بگریزیم.
 ۱۹/۶۳۱، دا: برطریق.
 ۱۲/۶۳۲، دا: پاوقا: «ساختن... محبوب» نبود.
 ۲۵/۶۳۲، دا: از برای امتحان را.
 ۱/۶۳۳، دا: چوزر فروزد.
 ۱۷/۶۳۳، دا: زبی تو گشاده ایم.
 ۱۳/۶۳۴، دا: است لاجرم از او در می خواه داعی ازین وجه نه از وجود آخر که منوئه است.
 ۵/۶۳۵، دا: حقیقت بیت.
 ۴/۶۳۶، دا: از مکر خدای.
 ۲/۶۳۷، دا: از جنش چیزی.
 ۴/۶۳۷، دا: اسم او باشد.
 ۱۴/۶۳۹، دا: ادخل.
 ۲۴/۶۳۹، دا: و عرفان چنانکه در می یابند اهل حجاب.
 ۱۶/۶۴۱، دا: خواهند خواند + تا بدین نفی کند ابن الله گفتن را، گویا روح او دریافت که اکثر، تکرار شده است.
 ۲۵/۶۴۱، دا: باقی می ماند.
 ۱۵/۶۴۳، دا: بیان این.
 ۱۳/۶۴۴، قاو پا: طلب نمی کند.
 ۲۳/۶۴۴، دا: شامل کل.
 ۲۴/۶۴۴، دا: هر عین.
 ۷/۶۴۵، دا: استعداد.
 ۱۲/۶۴۶، دا: و ملایمت طبع که اگر ملایمت طبعی معتبر باشد.
 ۷/۶۴۷، دا: در خارج اعیان نیست.
 ۱۴/۶۴۷، دا: می تواند + کرد.
 ۲۴/۶۴۷، دا: این مسأله.
 ۲۱/۶۴۸، دا: ای دوست از ادراک آنچه.
 ۲/۶۴۹، دا: اعیان + مطلقاً.
 ۱۰/۶۴۹، دا: حق سبحانه بر حسب.
 ۲۰/۶۵۱، دا: وقا و پا: متوجه نیست.
 ۱۳/۶۵۲، دا: جز علم و جز ذاتی.
 ۱۸/۶۵۵، دا: و این از برای آنست.
 ۱۹/۶۵۶، دا: که در دعا یا الله یا خود رحمن.
 ۱۵/۶۵۹، دا: مزاج صور ملکیه.
 ۲۷/۶۵۹، دا: ظهور بقوت.
 ۸/۶۶۰، دا: چهارم + کرد.
 ۱۹/۶۶۰، قا: چون نظر.
 ۱۳/۶۶۱، دا: مشبه است.
 ۱۳/۶۶۵، دا: تفاصیل استعدادات.
 ۱۶/۶۶۵، دا: ای نام برزو.
 ۹/۶۶۸، دا: متحقق گشت.
 ۲۵/۶۶۸، دا: و از روی بنا برین.
 ۲/۶۷۰، دا: مشوب بوهم، پس.
 ۲۰/۶۷۰، دا: متغایرتین.
 ۹/۶۷۱، دا: باز بین.

- ۲۵/۶۷۱، دا: بی هیچ شبهه.
 ۲۶/۶۷۴، دا: نمی گردد.
 ۲/۶۷۵، دا: عزتی است.
 ۲۱/۶۷۶، قا: منسوب به وهم است.
 ۱۷/۶۷۷، دا: مکاشف خود را مخر.
 ۵/۶۷۹، دا: می سازند.
 ۲۲/۶۷۹، دا: عقول ایشان.
 ۸/۶۸۲، دا: و باید که.
 ۱۳/۶۸۲، دا: می شود.
 ۲/۶۸۳، دا: خرس و بکم.
 ۲۰/۶۸۳، دا: مصور می شود.
 ۱۲/۶۸۴، دا: نفی می کند فعل را.
 ۱۱/۶۸۵، دا: از گلستان چه یابی.
 ۱۲/۶۸۵، دا: چه خیزد.
 ۲۳/۶۸۶، قا: کونین.
 ۲۴/۶۸۶، دا: کردنی باشد.
 ۴/۶۸۸، قا: نمی ماند.
 ۱۰/۶۸۸، دا: باشد.
 ۱۷/۶۸۸، قا: مشاء بر آن اند.
 ۵/۶۸۹، قاودا: بقرینه حال است.
 ۱۱/۶۹۰، دا: در غیب و غیر وجود.
 ۲۲/۶۹۰، دا: کلام سابق.
 ۱۳/۶۹۱، دا: باشند.
 ۲۰/۶۹۱، قا: متناهی.
 ۱۲/۶۹۴، دا: دو اسم + را.
 ۴/۶۹۶، دا: شریک.
 ۹/۶۹۶، دا: واقع است.
 ۱۴/۷۰۱، دا: منسوب شود.
 ۳/۷۰۳، دا: مربی هارون + بود.
 ۲/۷۰۵، دا: انسانیت + خویش. و آن دیگر که
 منقاد اوست انقیاد می کند از روی
 حیوانیتش از برای خوف یا طمع که
 هر دو از حیوانیت ناشی باشد نه از
 انسانیت.
- ۱/۷۰۶، دا: مثل اویند.
 ۲۱/۷۰۷، دا: ازین + دو.
 ۱۲/۷۰۹، دا: از + عبادت.
 ۲۲/۷۰۹، قا: می پرستیدند.
 ۲۸/۷۱۰، دا: عبادت می کند.
 ۱۴/۷۱۱، دا: تفاصیل.
 ۱۱/۷۱۲، دا: نکنی.
 ۱۳/۷۱۲، قا: به ایشان می گوید که.
 ۲۱/۷۱۲، دا: «می کنند» نبود.
 ۶/۷۱۴، دا: «مرروح مدبر + فهو اللطیف الخبیر.
 پس او لطیف است و منزّه از ادراک
 بصایر و ابصار. و خبیر است و مطلع
 بر ضمایر و اسرار». این معنی آیه
 است که در قا و پا و قیصری نیامده
 است.
 ۱۸/۷۱۶، دا: نور و حیات.
 ۵/۷۱۷، دا: حاکم و سائسه اند.
 ۲۱/۷۲۵، دا: محقق شود.
 ۲۳/۷۲۵، قا: و جنات، دا: و حیات (بدون
 نقطه).
 ۲۵/۷۲۵، دا: امور محققه نیست.
 ۱۱/۷۲۶، دا: بقای جاودانی.
 ۱۹/۷۲۷، دا: و بجهت اوقیام ننماید.
 ۵/۷۲۸، دا: به آیت کتاب.
 ۱۴/۷۲۸، دا: برست. مثنوی، طبع نیکلسن:
 برست (بی نقطه).
 ۷۲۸، دا: به آب است.
 ۱۵/۷۲۹، دا: شهود بحد وجوه.
 ۲۰/۷۲۹، دا: هدایتی.
 ۱۱/۷۳۰، دا: طبیعی زاد مگر مثل خود.
 ۱۵/۷۳۰، دا: عالم + است.
 ۱۱/۷۳۱، دا: پرهیز ورزد و غیر حق.
 ۲۳/۷۳۱، دا: در دریا شجره.
 ۹/۷۳۲، دا: گفت این موسی روشنی دیده باشد

- مرا و ترا و روشنی. در قاو پا معنی
پاره ای از آغاز عبارت نیامده است.
- ۲/۷۳۳، دا: بر آن + عبور.
۶/۷۳۳، قا: معتمد به.
- ۲/۷۳۸، دا: بجز جفا نبود دفع آن سبگسار.
۱۳/۷۳۸، دا: در حق حبیب.
- ۱۳/۷۳۹، دا: جانهاست.
۲۰/۷۳۹، قا: درد جور.
- ۲/۷۴۰، دا: جفاها از رعایتها.
۱۹/۷۴۰، دا: ضیررا.
- ۲۶/۷۴۳، دا: و از ظاهر به باطن راه نمی برند.
۹/۷۴۴، دا: مضمربود.
- ۱۲/۷۴۵، دا: درر و + حکم.
۲۰/۷۴۷، دا: نگراردی.
- ۴/۷۵۳، دا: از روی حد.
۲۳/۷۵۴، دا: جواب از او.
- ۵/۷۵۵، دا: ظاهر می شود رب در وی.
۲/۷۵۶، دا: نباشند.
- ۱۵/۷۵۸، دا: رای کوکیا + ای ستر.
۱۰/۷۵۹، دا: ظاهر شده بود ظاهر بود.
- ۲۱/۷۶۰، دا: در فرعون.
۲۳/۷۶۰، دا: و بر غیر.
- ۷/۷۶۱، دا: و ترتیب.
۲۵/۷۶۱، دا: حجج فرعون.
- ۲۱/۷۶۲، دا: می خواند.
۲/۷۶۴، دا: داشته ای.
- ۱۰/۷۶۴، دا: نیل است مراتب کمالیه را.
۱۵/۷۶۶، دا: که روند.
- ۱۹/۷۶۹، دا: فی البلوی.
۹/۷۷۰، دا: بجز عرض.
- ۲۶/۷۷۰، دا: ظاهر شود.
۱۳/۷۷۱، قا: ظهور
- ۱۸/۷۷۱، دا: ساکن می بود.
۱۱/۷۷۴، دا: و اجناس اشخاص.
- ۲۰/۷۷۷، دا: رازی که میان جان جانست
نهان.
- ۱۲/۷۷۹، دا: بر + راه.
۶/۷۸۱، دا: لقا جویی.
- ۱۰/۷۸۴، دا: اخلاط حادث شد.
۱۳/۷۸۴، دا: پاوقا: روغن است چراغ را.
- ۳/۷۸۶، دا: بسوی او.
۶/۷۸۷، دا و قا: ناظر... مسامع.
- ۱۶/۷۸۷، دا: غیرت.
۱۸/۷۸۷، قا: و ملطخ با کاین و نقایص.
- ۲/۷۸۸، دا: صورت فاعل.
۶/۷۹۰، دا: رسانند.
- ۱۳/۷۹۰، دا: چه در بُنی.
۹/۷۹۱، دا: قبیل.
- ۱۱/۷۹۱، قا: که + به + سبب.
۱۱/۷۹۱، دا: آن از نکاحات.
- ۱/۷۹۲، دا: آن کس را که جمع شدن.
۷/۷۹۲، دا: آنکه نگوید.
- ۱۱/۷۹۲، دا: عشق و مشک..
۱۵/۷۹۴، دا: آن عاشق است.
- ۲۷/۷۹۷، دا: رتبه مونث است.
۴/۸۰۰، قا: ممتاز می شود از اسم غیرش.
- ۳/۸۰۲، قا: از تعفن نیست.
۲۱/۸۰۲، قا: از صلب حقیقی.
- ۱۴/۸۰۳، دا: خبث..
۱/۸۰۴، قا: سعد المزاج.
- ۲۴/۸۰۶، دا: «چکنم... مهجورم» نبود.
۱۲/۸۰۸، دا: قریب.
- ۳/۸۰۲، دا: متبیین.
۱۶/۸۱۲، دا: وجود عبد + (... پاک شد) اله
- معتقد بنده است که در قبله خویش
به نظر فکری یا بتقلید به نظر فکری
یا بتقلید (... پاک شده) خود ساخته
است.

۲۳/۸۱۳، دا: او ما را تکمیل اوست.

۲۱/۸۱۴، دا: عین حمد رب او.

۱۰/۸۱۶، دا: عابد اله.

...

فهرستها:

- * فهرست آیات قرآنی.
- * فهرست احادیث، اخبار و اقوال.
- * فهرست آیات فصوص.
- * فهرست آیات شرح فصوص.
- * فهرست اصطلاحات و تعبیرات.
- * فهرست کلی اعلام.

فهرست آیات قرآنی

- سوره ۱ (الفاتحه):** آیه ۱ ص ۸۰۵، آیه ۲ ص ۲۳۹ و ۴۲۱ و ۴۸۹ و ۵۷۵ و ۵۷۳، آیه ۶ ص ۳۶۱، آیه ۷ ص ۸۰۵.
- سوره ۲ (البقره):** آیه ۱۲ ص ۷۷، آیه ۱۹ ص ۱۷۸ و ۱۸۱، آیه ۲۵ ص ۴۴۲، آیه ۲۶ ص ۶۹۵، آیه ۳۰ ص ۵۸ و ۷۰ و ۷۴ و ۶۹۹، آیه ۳۱ ص ۱۰۲ و ۲۳۹، آیه ۳۲ ص ۶۱ و ۶۶ و ۱۰۱، آیه ۳۷ ص ۵۵۹، آیه ۵۷ ص ۴۶۳، آیه ۸۶ ص ۳۱۱، آیه ۸۸ ص ۴۵۶، آیه ۱۰۵ ص ۵۰ و ۲۱۳، آیه ۱۱۰ ص ۵۳۷، آیه ۱۱۵ ص ۴۰۱ و ۴۰۲ و ۴۰۳ و ۴۳۸، آیه ۱۲۴ ص ۶۹۹، آیه ۱۳۱ ص ۵۷۲، آیه ۱۳۸ ص ۲۳۷، آیه ۱۴۳ ص ۲۱۰ و ۲۳۹ و ۷۴۲، آیه ۱۴۸ ص ۳۲ و ۴۳۳، آیه ۱۵۰ ص ۴۰۲، آیه ۱۵۲ ص ۸۰۴، آیه ۱۶۶ ص ۴۳۸، آیه ۱۷۱ ص ۲۶۸، آیه ۱۷۹ ص ۶۰۶، آیه ۱۸۶ ص ۶۷۰، آیه ۲۰۷ ص ۴۲۲، آیه ۲۲۸ ص ۷۹۳، آیه ۲۴۵ ص ۲۳۹ و ۲۷۶ و ۶۸۷ و ۴۶۶، آیه ۲۵۴ ص ۴۶۶ و ۴۸۱ و ۴۷۰، آیه ۲۵۵ ص ۱۱۷ و ۱۷۴ و ۳۳۱ و ۴۷۶، آیه ۲۵۷ ص ۳۲ و ۱۳۰، آیه ۲۵۹ ص ۴۷۴ و ۴۷۵، آیه ۲۶۱ ص ۴۶۶، آیه ۲۶۲ ص ۴۷۵، آیه ۲۶۹ ص ۶۸۷، آیه ۲۷۲ ص ۴۶۲، آیه ۲۸۲ ص ۷۳۱.
- سوره ۳ (آل عمران):** آیه ۱۸ ص ۶۰۸، آیه ۱۹ ص ۴۰ و ۳۱۶ و ۳۱۸، آیه ۲۱ ص ۴۱۶، آیه ۳۱ ص ۳۲۸ و ۷۱۳، آیه ۴۹ ص ۴۹۳ و ۵۰۱، آیه ۵۳ ص ۴۵۵، آیه ۵۴ ص ۲۳۸، آیه ۵۹ ص ۴۰، آیه ۶۸ ص ۹۹، آیه ۱۰۱ ص ۴۸، آیه ۱۰۳ ص ۴۸، آیه ۱۱۰ ص ۲۱۰، آیه ۱۱۸ ص ۷۵۶، آیه ۱۲۴ ص ۷۱۷، آیه ۱۹۰ ص ۲۴.
- سوره ۴ (النساء):** آیه ۱ ص ۲۳۱، آیه ۳۲ ص ۵۰۲، آیه ۴۸ ص ۳۰۸، آیه ۵۸ ص ۵۱۵، آیه ۵۹ ص ۴۵، آیه ۶۵ ص ۴۴، آیه ۷۸ ص ۶۲۵، آیه ۷۹ ص ۳۰۷، آیه ۱۵۸ ص ۴۹۰، آیه ۱۷۱ ص ۴۹۳ و ۴۹۶.
- سوره ۵ (المائدة):** آیه ۱ ص ۳۰۰، آیه ۳ ص ۵۰، آیه ۱۲ ص ۳۳، آیه ۴۸ ص ۲۹ و ۳۸ و ۷۳۵، آیه ۵۴ ص ۱۱۳، آیه ۵۷ ص ۳۰، آیه ۶۶ ص ۳۶۸، آیه ۶۷ ص ۳۲۸، آیه ۷۲ ص ۵۰۵، آیه ۷۶ ص ۵۵۹، آیه ۹۹ ص ۴۶۲، آیه ۱۱۰ ص ۵۰۱، آیه ۱۱۶ ص ۳۰۳، آیه ۱۱۷ ص ۴۹۳ و ۵۳۹ و ۵۴۰، آیه ۱۱۸ ص ۵۴۱ و ۵۴۳، آیه ۱۱۹ ص ۹۲ و ۳۲۱.
- سوره ۶ (الانعام):** آیه ۳ ص ۶۹۰، آیه ۹ ص ۱۰۰، آیه ۹ ص ۴۹۹، آیه ۱۸ ص ۶۱۹، آیه ۲۱ ص ۲۸۵، آیه ۳۰ ص ۱۹۴، آیه ۳۸ ص ۹۰، آیه ۵۱ ص ۲۳۱، آیه ۵۴ ص ۵۵۱، آیه ۵۹ ص ۳۸ و ۴۷۶، آیه ۷۶ ص ۷۵۸، آیه ۷۷ ص ۲۳۶، آیه ۷۹ ص ۲۳۶، آیه ۸۹ ص ۶۴۱، آیه ۹۱ ص ۲۰۳، آیه ۱۰۳ ص ۱۶۵ و ۳۹۸ و ۷۱۴، آیه ۱۲۲ ص ۵۱۱، آیه ۱۲۴ ص ۶۶۴، آیه ۱۴۹ ص ۱۴۳ و ۱۵۵، آیه ۱۶۳ ص ۴۹۳ و ۵۰۱، آیه ۵۳ ص ۴۵۵، آیه ۵۴ ص ۲۳۸، آیه ۵۹ ص ۴۵، آیه ۶۵ ص ۴۴، آیه ۷۸ ص ۶۲۵، آیه ۷۹ ص ۳۰۷، آیه ۱۵۸ ص ۴۹۰، آیه ۱۷۱ ص ۴۹۳ و ۴۹۶.

٢٤٨، آية ٣٣ ص ٢٤٨ و ٤١٦، آية
٣٥ ص ٤٦٣، آية ٥٠ ص ٦١٩، آية
٧٢ ص ٤٥٤، آية ١٢٠ ص ٧١٧،
آية ١٢٥ ص ٤٦٢.

سورة ١٧ (الاسراء): آية ١ ص ٤٨١ و ٥٧٧،
آية ٢ ص ١٨٥ و ٢١٢، آية ٣ ص
٥٨٤، آية ١٢ ص ١٩٣، آية ٢٣ ص
٤٦ و ٣٠٠ و ٤٤٣ و ٥٠١،
آية ٤٤ ص ٢٦٧ و ٣٦٤، آية ٥٧ ص
٤٧٠، آية ٥٩ ص ٣٠٩، آية ٧٠ ص
٩٦ و ٢٣٩، آية ٧٢ ص ٣٠ و ٣٧١ و
٤٤١ و ٧٨١، آية ٨٥ ص ٦١١، آية
٨٨ ص ٤٧٧، آية ١١٠ ص ٢٣، آية
١١٠ ص ١٣٩ و ٦٩٧.

سورة ١٨ (الكهف): آية ١٤ ص ٢٩٥، آية ٢٩
ص ٣١١، آية ٦٥ ص ٧٥٠، آية ٦٨
ص ٧٣٦ و ٧٤٩، آية ٧٩ ص ٧٥٠،
آية ٨١ ص ٧٥٠، آية ٨٢ ص ٧٣٩،
آية ١٠٣ ص ٤٤٥، آية ١٠٤ ص
٤٣٩، آية ١٠٩ ص ٣٨.

سورة ١٩ (مريم): آية ٥ ص ٦٣٧، آية ٦ ص
٦٣٧، آية ٧ ص ٦٣٦، آية ١٥ ص
٩٣٩، آية ١٧ ص ٤٩١ و ٤٩٦، آية
١٨ ص ٤٩٦، آية ٢٥ ص ٦٤٠، آية
٣٠ ص ٤٩٠، آية ٣٣ ص ٦٤٢، آية
٤٥ ص ١٣٩، آية ٥٣ ص ٦٩٩، آية
٥٤ ص ٣٠٧، آية ٥٥ ص ٢٨٨ و
٢٩٣، آية ٥٨ ص ٢٠٨ و ٢١٣، آية
٧١ ص ٤٩٢ و ٧٣٣، آية ٨٥ ص
١٨٨ و ٣٦١، آية ٨٦ ص ٣٦٩.

سورة ٢٠ (طه): آية ٥ ص ٢١٢، آية ٧ ص
١١٥، آية ٢٠ ص ٧٣٧، آية ٢٥ ص
٧٠٠، آية ٣٣ ص ٧٠٠، آية ٥٠ ص
٢٦٦ و ٢٩٥ و ٤٢٨ و ٤٧٩ و

ص ٦٤٦، آية ١٦٤ ص ٧١٨.

سورة ٧ (الأعراف): آية ٣٣ ص ٣٨٢، آية ١٤٢
ص ٦٩٩، آية ١٤٣ ص ١٦٥، آية
١٥١ ص ٥٣٧، آية ١٥٥ ص ٥٥١،
آية ١٥٦ ص ٤٢٣ و ٦٤٣ و ٦٥٧،
آية ١٧٢ ص ٢٩٩ و ٣٦١.

سورة ٨ (الأنفال): آية ١٧ ص ٦٧٥ و ٦٨٤، آية
٢٩ ص ٢٨٦ و ٣٩٥، آية ٣٣ ص
٥١٤، آية ٤٤ ص ٢٠٠، آية ٦٧ ص
١٣٢.

سورة ٩ (التوبة): آية ٢١ ص ٤١٦، آية ٢٤ ص
٤٩٠، آية ٧٩ ص ٢٣٨، آية ٨٧ ص
٧٤٥، آية ١٢٥ ص ٣٢٨.

سورة ١٠ (يونس): آية ١٨ ص ١٧٧، آية ٥٦
ص ١٣، آية ٦١ ص ٥١، آية ٩٢
ص ٧٣٤، آية ٩٨ ص ٧٦٦.

سورة ١١ (هود): آية ٧ ص ٦١٦، آية ٥٦ ص
٣٥٩، آية ٣٦٦ ص ٥٧٤، آية ٨٢
ص ٤٥١، آية ٩٨ ص ٧٣٣، آية ٩٩
ص ٧٣٣، آية ١٠٧ ص ١٥١، آية
١٢٣ ص ٦١١، آية ١٧٠ ص ١٥٥.

سورة ١٢ (يوسف): آية ٣١ ص ٥٠٤، آية ٣٩
ص ١٨٨، آية ٤٠ ص ٣٦٥، آية ٧٦
ص ٩٠، آية ٨٧ ص ٣١٤، آية ٩٤
ص ٣١٥، آية ١٠٠ ص ٣٣٨، آية
١٠١ ص ٤٨٥، آية ١٠٥ ص ٣٣٤ و
٥٢٩، آية ١٠٨ ص ١٨٧ و ٣٧٤.

سورة ١٣ (الرعد): آية ٤ ص ٣٦٧، آية ١٧ ص
١٦٦، آية ٣٩ ص ٣٨، آية ٤١ ص
٧١٨.

سورة ١٤ (ابراهيم): آية ٢١ ص ٣١١.

سورة ١٥ (الحج): آية ٤٢ ص ٤٧، آية ٢٩
ص ٥٨، آية ٢٩ ص ٧٧٨.

سورة ١٦ (النحل): آية ٤ ص ٤١٢، آية ٩ ص

ص ٤٥٦، آیه ٦ ص ٤٥٦، آیه ٥٣ ص ٤٥٣.

سوره ٣١ (لقمان): آیه ١٢ ص ٦٨٧، آیه ٢٢ ص ٦٨٦.

سوره ٣٢ (السجدة): آیه ٥ ص ١٦٩ و ٦٢٥ و ٧٨٩.

سوره ٣٣ (الأحزاب): آیه ٢١ ص ٢٥٩، آیه ٣٤ ص ٦٩٤، آیه ٥٦ ص ٤١، آیه ٥٧ ص ٦٣٢، آیه ٧٢ ص ٦١.

سوره ٣٤ (سبأ): آیه ١٣ ص ٥٨٤.

سوره ٣٥ (فاطر): آیه ١٠ ص ٣٧، آیه ١٥ ص ٣٥٧، آیه ٢٣ ص ٤٦٩.

سوره ٣٦ (يس): آیه ٨٢ ص ١٥٥، آیه ٨٢ ص ٤٠٨ و ٤١٢ و ٥٩٦.

سوره ٣٧ (الصافات): آیه ٩٩ ص ١٤٩، آیه ١٠٢ ص ٢٦٢، آیه ١٠٥ ص ٢٧٥ و ٢٦٣، آیه ١٦٤ ص ٦٢ و ٦١٩.

سوره ٣٨ (ص): آیه ٧ ص ٣٦٥، آیه ١٧ ص ٥٨٦، آیه ١٨ ص ٥٨٦، آیه ٢٦ ص ٥٨١ و ٥٨٧، آیه ٣٠ ص ٥٦٩، آیه ٣٥ ص ٥٥٥، آیه ٤١ ص ٦١٧، آیه ٦٢ ص ٦١٦، آیه ٧١ ص ٥٢٣، آیه ٧٢ ص ٥٠٨، آیه ٧٣ ص ٢١٤، آیه ٧٥ ص ٩٢ و ٢١٤ و ٥٢٤ و ٥٢٥.

سوره ٣٩ (الزمر): آیه ٣ ص ١٧٧ و ٥٤٣، آیه ٤٢ ص ٦٠٣، آیه ٤٧ ص ٤٣٩، آیه ٦٨ ص ١٦٢ و ٧١٥، آیه ٦٩ ص ٤٩٣ و ٦٠٨.

سوره ٤٠ (المؤمن): آیه ٧ ص ٤٢٣ و ٥٥١، آیه ١٥ ص ١٢، آیه ١٦ ص ١٢٣ و ٣٠٦ و ٦٣٦، آیه ٤٤ ص ١٠٨، آیه ٤٥ ص ٧٣٤، آیه ٤٦ ص ٧٣٤، آیه ٦٠ ص ١١١ و ٦٧٠.

٧٩٣، آیه ٥٥ ص ٢٠٠، آیه ٦٣ ص ٦٤٨، آیه ٦٨ ص ٧١٥، آیه ١١٤ ص ٥٧٧.

سوره ٢١ (الأنبياء): آیه ٣٠ ص ٧٢٨، آیه ٣٧ ص ١٠٩، آیه ٧٩ ص ٥٧٠ و ٥٨١، آیه ٨٣ ص ١١٢، آیه ٨٧ ص ٦٠٢، آیه ٨٨ ص ٦٠٢، آیه ٩٨ ص ٦٤، آیه ١٠٧ ص ٤١ و ٧٩٩.

سوره ٢٢ (الحج): آیه ٥ ص ٧٣٠، آیه ٣٤ ص ١٩١، آیه ٦٣ ص ٦٩١، آیه ٧٣ ص ٤٧٧.

سوره ٢٣ (المؤمنون): آیه ١٤ ص ٢٨٢، آیه ٨٨ ص ٢٦٧، آیه ١٠١ ص ٣٩٣، آیه ١٠٨ ص ٣١١.

سوره ٢٤ (النور): آیه ٢٦ ص ٣١٠، آیه ٣٥ ص ٣٤٢، آیه ٣٥ ص ٥٥١، آیه ٤٠ ص ١٥٧.

سوره ٢٥ (الفرقان): آیه ٤٤ ص ١٦٢، آیه ٤٥ ص ١٥٥ و ٣٤٥، آیه ٤٨ ص ٣٦٧ و ٧٤٦، آیه ٦٣ ص ٧٠، آیه ٧٦١، آیه ١١٩ ص ٣٢٢.

سوره ٢٦ (الشعراء): آیه ٥ ص ٧٦٥، آیه ٢١ ص ٧٥٢، آیه ٢٣ ص ٧٥٢، آیه ٢٤ ص ٧٥٣، آیه ٢٥ ص ٧٥٣، آیه ٢٩ ص ٧٥٨.

سوره ٢٧ (النمل): آیه ١٥ ص ٥٨١، آیه ١٦ ص ٥٨١، آیه ٣٠ ص ٥٤٩، آیه ٣١ ص ٥٥٠، آیه ٣٩ ص ٥٦٤.

سوره ٢٨ (القصص): آیه ٣٠ ص ١٥٣، آیه ٤٢ ص ٧٣٣، آیه ٥٦ ص ٤٦١، آیه ٨٨ ص ١٣ و ٢٨٣.

سوره ٢٩ (العنكبوت): آیه ٨ ص ١٣، آیه ٥٢ ص ٨٠٢، آیه ٦٩ ص ٣٩٥.

سوره ٣٠ (الروم): آیه ٢ ص ٧٦ و ٧٧، آیه ٥

فصوص الحكم

- سورة ٤١ (فصلت): آية ٢١ ص ٧٣١، آية ٥٣ ص ٢٤.
- سورة ٤٢ (الشورى): آية ٩ ص ٤٩٩، آية ١١ ص ١٧٦ و ١٨٠ و ١٨١ و ٣٨٧ و ٦٦٢، آية ١٢ ص ٧٥١، آية ٢٨ ص ٤٨١ و ٤٨٥ و ٤٦٩، آية ٥١ ص ٥٨٦.
- سورة ٤٣ (الزخرف): آية ٧٧ ص ٣١١، آية ٨٤ ص ٥٤١ و ٦١٩.
- سورة ٤٤ (الدخان): آية ٨ ص ٧٥٦، آية ١٧ ص ٣٢٨ و ٧٩.
- سورة ٤٥ (الجاثية): آية ١٧ ص ٣٢٨، آية ٢٣ ص ٧٠٨.
- سورة ٤٧ (محمد): آية ٧ ص ٢٥٧، آية ٣١ ص ٥٣١ و ٧٨١ و ٧٨٢.
- سورة ٤٨ (الفتح): آية ٢ ص ٦٥٧، آية ١٠ ص ٦٦٤، آية ٢٥ ص ٥٤٢.
- سورة ٥٠ (ق): آية ١٥ ص ٩٠ و ٣٠٦ و ٤٤٦، آية ٢١ ص ٣١١، آية ٢٢ ص ٢٣٠، آية ٢٢ ص ٣٧١ و ٧٨٠، آية ٢٩ ص ٤٦٢، آية ٣٧ ص ٢١ و ٤٣٥.
- سورة ٥١ (الذاريات): آية ٥٦ ص ٧٥ و ٨٦ و ٢٥٧.
- سورة ٥٣ (النجم): آية ٣ ص ٩، آية ٤ ص ٩، آية ٩ ص ١٤ و ٢٦، آية ١٠ ص ١٣٨، آية ١٣ ص ٤٩٥، آية ٣١ ص ٣٩٧.
- سورة ٥٤ (القمر): آية ٥٠ ص ١٠٧ و ٢٥١ و ٣١٠.
- سورة ٥٥ (الرحمن): آية ٢٠ ص ٧١، آية ٢٩ ص ٢٣٩ و ٦٧ و ١٩٩.
- سورة ٥٦ (الواقعة): آية ٨٥ ص ٣٧١.
- سورة ٥٧ (الحديد): آية ٣ ص ١٥ و ٩٠ و ١٤٧ و ٢٠٢ و ٦٩٠ و ٧٥٦، آية ٤ ص ٢٨ و ٢٠٢ و ٢٣٠ و ٣٠٤ و ٢٩٧.
- سورة ٣٩٧ و ٥٥٢ و ٥٧٤، آية ١١ ص ٢١٢، آية ١٨ ص ١٤٠، آية ٢٧ ص ٣١٥ و ٣٢٠.
- سورة ٥٨ (المجادلة): آية ٧ ص ١٦٤.
- سورة ٥٩ (الحش): آية ١ ص ٢٦٦، آية ٢ ص ١٨٢، آية ٥ ص ٧٦١، آية ٢٢ ص ٢٧ و ٥٤٢.
- سورة ٦٣ (المنافقون): آية ٧ ص ١٤٣.
- سورة ٦٥ (الطلاق): آية ١ ص ٦٠٣، آية ٢ ص ٧٣١، آية ٣ ص ٧٣١، آية ١٢ ص ٢٦٤ و ٤٢٣.
- سورة ٦٦ (التحریم): آية ٨ ص ٥٧٢، آية ١١ ص ٦٣٧، آية ١٢ ص ٧٣٢.
- سورة ٦٨ (القلم): آية ٤ ص ٧٨٦، آية ٤٢ ص ٤٨٩.
- سورة ٧١ (نوح): آية ٥ ص ١٧٨، آية ٦ ص ١٧٨، آية ٧ ص ١٨١، آية ١٠ ص ١٧٧، آية ١١ ص ١٨٢، آية ٢١ ص ١٨٣، آية ٢٥ ص ١٩٥.
- سورة ٧٢ (الجن): آية ٢٦ ص ٤٧٦.
- سورة ٧٣ (المزمل): آية ٩ ص ٢١٢ و ٤٥٧.
- سورة ٧٥ (القيامة): آية ٢٢ ص ٢٧٧، آية ٢٣ ص ١٦٥.
- سورة ٧٦ (الدهر): آية ٣٠ ص ٣٠ و ١١٣.
- سورة ٧٩ (النازعات): آية ٥ ص ٦٣، آية ٢٤ ص ٧١٥ و ٧٦٣.
- سورة ٨١ (الكورت): آية ٦ ص ١٩٦، آية ٢٦ ص ١٩٤.
- سورة ٨٣ (المطففين): آية ١٤ ص ٧٤٥ و ٧٨١، آية ٢١ ص ١١١، آية ٢٤ ص ١٠٧.
- سورة ٨٥ (البروج): آية ٢٠ ص ١٤ و ٣٠.
- سورة ٨٩ (الفجر): آية ٢٨ ص ٢٩٥، آية ٢٩ ص ٢٩٧، آية ٣٠ ص ٢٩٧.

- سوره ٩٠ (البلد): آيه ١٧ ص ٥٨٧ .
 سوره ٩٩ (الزلزال): آيه ٧ ص ٦٩٥ .
 سوره ٩٥ (التين): آيه ٤ ص ٢٦٥، آيه ٥ ص ٣٧٥ .
 سوره ١٢ (الاخلاص): آيه ١ ص ٥٤١، آيه ٢ ص ٧٧٠ .

فهرست احاديث، اخبار واقوال

- * اتبعوا ابدانكم لراحة انفسكم. ٦/١٩٢
 * احببت أن اعرف. ٤/١٥
 * الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه. ٩/٦٨٦
 * أدبني ربّي فاحسن تأديبي. ٣/٤٨٠
 * إذا مات ابن آدم انقطع عمله. ٢٢/٤٤١
 * إذا وضعت الجنازة فاحتملها الرجال على اعناقهم... ٦/٢٦٧
 * إذا وليتم اميراً فاطيعوه ولو كان عبداً حبشياً. ٢١/٤٥
 * إذ لا مشاحة في الألفاظ. ١/١٧
 * الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف. ٤/٢٤٦
 * أصبت بعضاً و اخطأت بعضاً. ٨/٢٧١
 * اضفني إليك بالعبودية يا ربّي. ١٨/٤٨١
 * اطيب الطيب عناق الحبيب. ٣/٧٩٨
 * اعيد ربك كأنك تراه. ١٢/٨٠٨
 * اعوذ بك منك. ٢٥/٣٩٠
 * اللهم اجعلني في قلبى نوراً وفي سمعى نوراً و في بصرى نوراً. ٥/١٠٩
 * الهى ملكى اعظم من ملكك لكونك لى و انا لك فانا ملكك و أنت ملكى... ٢٠/١٨٦
 * أنا الحق. ١٢/٢٨٤
 * أنا عند ظن عبدي بى. ١٧/١٨٥ و ١٧/٣٧٧ و ٤/٤٢٨
 * أن ابراهيم أول من يكسى يوم القيامة. ٢٨/٢٣٦
 * أن الله تعالى خلق آدم على صورته. ٢١/٧٣ و ٢٤/٢٢٠ و ٢١/٦٢٤
 * أن الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور. ١٦/٥٢٧
 * أن الله كتب الاحسان على كل شيء فإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة. ٦/٦٨٦
 * أن الله تعالى مسح بيده ظهر آدم و اخرج منه بنيه مثل الذر. ١٨/١٠٢
 * أن الله قد اتخذني خليلاً كما اتخذ ابراهيم اوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض و السماء. ٣/٢٣٧
 * أن الله قد تجلّى لعباده فى كلامه و لكنهم لا يعلمون. ١٢/١٦٦
 * أن الله لينطق على لسان عمر. ١٦/٩
 * أن تعبد الله كأنك تراه. ١٨/٤٣٧
 * أن الحق ينطق على لسان عمر. ١٥/٣٨٣
 * أن الرحمة مائة جزء، جزء منها لأهل الدنيا و تسعة و تسعون لأهل الآخرة. ١٩/٧٢
 * أن الخير كله بيدك و الشر ليس إليك. ٧/٦٤٤
 * أن روح القدس نفث فى روعى ان نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها. ١٣/٤٨ و ٨/١٠٦ و ١٩/٤٧١
 * أن سعد الغيور و أنا اغير منه والله اغير منى و من غيرته حرّم الفواحش ما ظهر منها و ما بطن. ٢/٣٨٢
 * أن العبد إذا دعاء ربّه، يقول الله تعالى ليبيك يا عبدى فى الحال من غير تأخير عن وقت الدعاء. ٢/٦١٣
 * أن للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلقاً. ٥/١٦٧
 * أن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة، لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه. ٢٣/٢٩ و ٢٦/٩٣ و ١١/٤٤٢
 * أن لله مائة رحمة، أعطى واحدة منها لأهل الدنيا و أدخر تسعة و تسعين الى الآخرة يرحم بها عباده. ٢١/٥٥٠
 * أن ملائكة النهار يرجع إلى الحضرة عند الليل و ملائكة الليل يرجع إليها عند النهار. ٣/٩١

- * انّ المؤذن يؤذن فيشهد له مدى صوته من رطب ويايس. ٢٤/٣٦٤
- * أنتم اعلم بأمر ديناكم. ١/١٣٣
- * أنّه تعالى كتب له التوراة بيده، و غرس شجرة طوبى بيده، وخلق جنة عدن بيده، وخلق آدم بيده. ١٢/٧١٥
- * إني اجد نفس الرحمن من قبل اليمن. ٥/٣٩١
- * إني اولى الناس بعيسى بن مريم فانه ليس بيني وبينه نبى. ١٥/٧٧٠
- * أنى ذاهب إلى أبى وإبيكم السماوى. ١٩/١٤٩
- * إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ منه مخافة ان يكبه الله في النار. ١٣/٧٤٤
- * أوتيت جوامع الكلم. ١٧/١٨١
- * أوّل ما خلق الله العقل. ١٦/٨٩ و ١٣/٧١٦
- * أوّل ما خلق الله القلم. ١٤/٧١٦
- * أوّل ما خلق الله نوري. ٢١/٥٨ و ١١/١٠٠ و ١٤/٧١٦ و ٢٣/٧٧٤
- * أوليائى تحت قبابى لايعرفهم غيرى. ١٥/٢٠٥ و ١٤/٦٨٠
- * البارى يتجلّى فينكر و يتعود فيتحول لهم فى الصورة التى عرفوه فيها فيقرون بعدالانكار. ١٨/١٨٥
- * البلاء سبوط من سباط الله يسوق به عباده. ١٤/٦٤٣
- * بم عرفت الله؟ قال: بالله عرفت الأشياء. ١٥/٢٤٤ و ٢٧/٢٩٨
- * تعلمت الأدب ممن لا أدب له. ٢١/٣٠٣
- * تنام عيناى ولاينام قلبى. ١٨/٢٣٠
- * تنبت فى قعر جهنم الجرجير. ١٣/٣٠٨ و ١٣/٦١٢
- * التوحيد اسقاط الاضافات. ٢٤/٩٠
- * جذبة من جذبات الرحمن توازى عمل الثقلين. ١٥/٣٠
- * حبّب الّى من ديناكم ثلاث... ١/٧٩٠ و ٢٢/٧٩٥
- * حدثنى قلبى عن ربّى. ١٥/٤٠
- * حسنات الأبرار سيئات المقربين. ٢٤/٦٧
- * الحسين متى وأنا من الحسين. ١٣/٤٣
- * الحكم جنود الله تعالى فى ارضه يقوى لها ارواح المريردين. ١٢/٣٧
- * الحكمة ضالة المؤمن. ٢٠/٤٣٢
- * والخير كلّ بيدىك و الشرّ ليس إليك. ٢١/٣٠٧
- * الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر. ٢٣/٤٩١
- * ربّ اشعث اغبر ذى طمرين لا يؤبه له لو اقسام على الله لآبره. ٢٤/٥٣٧
- * رحمة الله علينا و على موسى ليت به صبر حتّى يقص الله علينا من انبائهما. ١٦/٧٤٧
- * سبحانه من اتسعت رحمته لأوليائه فى شدة نعمته واشتدت نعمته لاعدائه فى سعة رحمته. ١٣/٢٢ و ١/١٤١
- * سبحانهى ما اعظم شأنى. ١٧/١٦٤
- * سبقت رحمتى غضبى. ٢/٣١٣
- * سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر. ١٠/١٢٥ و ٢٣/١٨٢
- * وسلمان متا. ١٩/٤٣
- * سلوا لى الوسيلة فانها لعبد من عباد الله وارجو أن اكون انا ذلك العبد. ٢٢/٤٩
- * الشكر رية والصدق طمأنينة. ٣/١٢٩
- * شيبتنى هود واخواتها. ١٨/٣٣٠٠
- * ضحك الله البارحة. ٢٣/٢٣٨
- * ضحك الله مما فعلتها البارحة. ٢/٨٨
- * الظلم ظلمات يوم القيامة. ١٣/٢٠٥
- * والعاقل يكفيه الاشارة و فى الاشارة لارباب القلوب بشارة. ١٥/٢١ و ٦/٥١٦
- * العجز عن الادراك ادراك. ٣/٦٦

PDF.tarikhema.org

فهرستها

٨٤٥

- * من اطاعنى فقد اطعته ومن عصانى فقد عصيته. ٢٦/٥٣٧ و ١٦/٣٤٣
- * من تفكر فى ذلك رجع إليه طرفه حسيراً و عقله مبهوراً و فكره متحيراً. ١١/١٩
- * من عرف نفسه فقد عرف ربه. ١/٨٧
- * من فقد حساً فقد فقد علماً. ٢٢/٣٦٦
- * من كان عنده الى أين يحشر. ١٢/١٨٨
- * الموت تحفة المؤمن. ١٨/٢٠٠
- * موتوا قبل أن تموتوا. ٣/١١٧ و ١٧/٢٠٠ و ١٥/٦٨١
- * المؤمن مرآة المؤمن. ١٥/١٢٧
- * الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا. ٢١/٣٣٨ و ٥/٥٢٨
- * نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر. ١٤/٢٤٨
- * نيته خير من عمله. ١٨/٧٧٢
- * واللّه فى قبلة المصلّى. ٢٤/٤٣٧
- * واللذى نفسى بيده لولم تذنبوا لذهب اللّهُ بكم و جاء يقوم يذنبون... ٨/٢٥٧
- * هو الآن كما كان. ٧/٢٨
- * هو بصير إذ لا منظور إليه من خلقه. ١/٥٧

- * ليس وراء عبادان قرية. ١٤/٥٦
- * لى مع اللّهُ وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ولانبيى مرسل. ١٦/٤٠
- * لئن لم تنته يا عَزَّيزَ لأمحوّن اسمك من ديوان النبوة. ٢١/٢٧٤
- * ما عرفناك حق معرفتك ١٢/١٢ و ٢/٦٦ و ٥/٦٩١
- * مالا عين رأت و لاأذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. ٢٥/١٠٨
- * ما من عبد الآ و لقلبه عينان هما غيب ينظر بهما الغيوب فاذا اراد اللّهُ تعالى بعبد خيرا فتح اللّهُ عينى قلبه ليرى بهما ما اخفى عن بصره. ١٥/٢٣٠
- * ما وسعنى ارضى ولا سماءى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن التقى التقى. ٢٦/٤١٨
- * مرضت فلم تعدنى. ١٣/٢٧٦ و ٢٧/٨٧
- * المرید مراد فى الحقيقة والمراد مرید. ٦/٣١
- * المصلّى يناجى ربه. ٢١/٨٠٤
- * من احببى قتلته ومن قتلته فعلى دينه ومن على دينه فأناديته. ٨/١٨٦

فهرست اشعار فصوص

فأحياء الذى يدرى + بقلبي حين أحيانا	١١/٥١٥
وليس بدائم فينا + ولكن ذاك أحيانا	٩/٥١٦
فأعطيناها ما يبدو + به فينا وأعطانا	٢٥/٥١٤
فكنا فيه اكوانا + واعياناً وأمانا	١٥/٥١٥
وانا عينه فأعلم + اذا ما قلت انسانا	٧/٥١٣
وتهفو النفوس ويأبى القضا	
فاشكو الأتنين ويشكو الأتينا	١٤/٧٨٣
فصار الأمر مقسوماً + بإياه وإيانا	٧/٥١٥
فلا تحجب بانسان + فقد أعطاك برهانا	١٧/٥١٣
يحن الحبيب الى رؤيتي	
وانى إليه أشد حنيننا	١٣/٧٨٣
وتخللت مسلك الروح منى	
وبه سمى الخليل خليلاً	١٩/٢٣٦
فكن حقاً وكن خلقاً + تكن بالله رحمانا	٤/٥١٤
وغد خلقه منه + تكن روحاً وريحاناً	١٢/٥١٤
فلى وجهان هو وأنا + وليس له انا بآنا	٤/٢٥٩
ولكن فى مظهره + فنحن له كمثلي انا	١٥/٢٥٩
وليس له سوى كوني + فنحن له كنعن بنا	٢٥/٢٥٨
فهذا الفرق بينهما فحقق	
ومن وجه فعينها سواء	٢٦/٦٨٨
وان قلت بالأمرين كنت مسدداً	
و كنت اماماً فى المعارف سيداً	١٢/١٧٥
فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا	
وان لم يكن فهم فيأخذه عنا	١٨/٥٩٩
إذ شاء الاله يريد رزقا	
له فالكون أجمعه غذاء	٧/٦٨٧
فلولاه ولولانا + لما كان الذى كانا	٨/٥١٢
فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد	
عليه وكن بالحال فيه كما كنا	٢٣/٥٩٩
فنحن له كما ثبتت + أدلتنا ونحن لنا	١٧/٢٥٨
يريد زيادة ويريد نقصاً	
وليس مشاءه إلا المشاء	١١/٦٨٨
مشيئته إرادته فقولوا	
بها قد شاءها فهى المشاء	٧/٦٨٨
فمنه إلينا ما تلونا عليكم	
ومنا إليكم ما وهبناكم منا	٤/٦٠٠
فان قلت بالتنزيه كنت مقيداً	
وان قلت بالتشبيه كنت محدداً	٨/١٧٥
فمن قال بالاشفاق كان مشركاً	
ومن قال بالافراد كن موحداً	

٨٤٧

فهرستها

و أنت ربّ وأنت عبد + لمن له فى الخطاب عهد

١٢/١٧٥

١٩/٢٩٩

فقد بان لك انسّ + وقد اتضح الأمر

وإياك والتّزّيه ان كنت مفرداً

٦/٤٦٥

١٤/١٧٥

من يدر ما قلت لم تخذل ببصيرته

وإن شاء الاله يريد رزقاً

وليس يدر به إلا من له بصر

لنا فهو الغذاء كما نشاء

١٠/٢٣٠

١٦/٦٨٧

وقد أدرج فى الشّفع + الذى قيل هو الوتر

فالحق خلق بهذا لوجه فاعتبروا

١٢/٤٦٥

وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا

إذا ما تجلّى للعيون ترده

٢٦/٢٢٩

عقول ببرهان عليه تتأبر

ثم بالفهم فصلوا + مجمل القول واجمعوا

١٥/٢٧٨

١٢/٥١

وما حكمه فى موطن دون موطن

فمن الله فاسمعوا + والى الله فارجعوا

و لكنه بالحق للخلق سافر

١٣/٥١

٦/٢٧٨

فللواحد الرحمن فى كل موطن

ثم متوا به على + طالبيه لا تمنعوا

من الصور ما يخفى و ما هو ظاهر

٦/٥٢

٨/٢٧٧

فاذا ما سمعتم ما + أتيت به فعوا

وان قلت هذا الحق قدتك صادقاً

١٢/٥١

وإن قلت امراً آخرأ انت عابر

هذا الرحمة التى + وسعتكم فوسعوا

٢٢/٢٧٧

٧/٥٢

فير يحه من كل غم + فى تلاوته عبس

و كلّ منهم ياتيه منه + فتوح غيوبه من كل جانب

١٩/٥٢٩

٢٥/٤٠٦

فرآه ناراً و هونور + فى الملوك و فى العسس

فأما القائمون فأهل عين

٦/٥٣٠

و أما القاطعون هم الجنائب

فالكل فى عين النفس

١٧/٤٠٦

كالضوء فى ذات الغلس

فمنهم قائمون بها بحق

١٣/٥٢٧

و منهم قاطعون بها السبابس

ولقد تجلّى للذى + قدجاء فى طلب القبس

٤/٤٠٦

٢٥/٥٢٩

فأنت عبدو أنت ربّ

فاذا فهمت مقالتي + تعلم بأنك مبتسّ

لمن له فيه أنت عبد

١٣/٥٣٠

٧/٢٩٩

والعلم بالبرهان فى + سلخ النهار لمن نعى

فكلّ عقد عليه شخص + يحله من سواء عقد

٢٣/٥٢٧

٨/٣٠٠

فصوص الحكم

فيري الذى قد قلته + رؤى تدل على النفس	٧/٥٢٨
فوقتما يكون العبد رباً بلاشك	
لو كان يطلب غير ذا + لرآه فيه ومانكس	٢٠/٥٣٠
ووقتاً يكون العبد عبداً بلا إفك	٢٣/٢٨٦
يا خالق الأشياء فى نفسه	
فمن كونه عبداً يرى عين نفسه	١/٢٨١
فتذهب بالتعليق فى النار والسبك	
أنت لما تخلقه جامع	١٢/٢٨١
فمن كونه عبداً يرى عين نفسه	
لو أن ما قد خلق الله مالمح	
وتتسع الآمال منه بلاشك	
بقلبي فجره الساطع	١٢/٢٨١
فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً	
من وسع الله فما ضاق عن	
وان كان رباً كان فى عيشة ضنك	
خلق فكيف الأمر يا سامع	١٥/٢٨١
ومن كونه رباً يرى الخلق كله	
تخلق مالا ينتهى كونه	
يطالب من حضرة الملك والملك	
فيك فأنت الضيق الواسع	٥/٢٨١
ولهذا وسعت رحمته + كل شئ من حقير وعظيم	
ولكن مودع فيه + لهذا صورة حق	١٤/٣٦٥
ان لله الصراط المستقيم	
وما خلق تراه العين + إلا عينه حق	٣/٣٦٥
ظاهر غير خفى فى العموم	
إذا دان لك الخلق + فقد دان لك الحق	٨/٣٦٣
فالكل منا ومنهم + والأخذ عنا وعنهم	
فحقق قولنا فيه + فقولى كله الحق	٤/٣٦٤
إن لا يكونون منا + فنحن لاشك منهم	٢٠/٣٠٤
ولا تنظر الى الحق + وتعريه عن الخلق	٢٢/٣٠٥
بذا قال سهل والمحقق مثلنا	
لأننا وإياهم بمنزل احسان	
ونزهة وشبهه + وقم فى مقعد الصدق	٤/٣٠٥
فمن شهد الأمر الذى قد شهدته	
يقول بقولى فى خفاء واعلان	
وكن فى الجمع إن شئت	
وإن شئت ففى الفرق	١٢/٣٠٥
فداء نبي ذبح ذبح لقربان	
وأين ثواج الكيش من نوس انسان	
فما فى الكون موجود + تراه ماله نطق	١١/٣٦٤
٢١/٢٦٢	

وما لو عید الحق عین تعاین

٢١/٣٠٩

یسمی عذاباً من عذوبة طعمه

وذاک له کالقشر والقشر صاین

١٤/٣١٠

وإن دخلوا دارالشقاء فانهم

على لذة فيها نعيم مباین

٢٦/٣٠٩

لأجل ذلك قدر طالت إقامته

فيها فزاد على ألف بتعيين

/٤٩٢

تكون الروح في ذات مطهرة

من الطبيعة تدعوها بسجين

١/٤٩١

عن ماء مريم أوعن نفخ جبرین

في صورة الشر الموجود من طین

٢٦/٤٩٠

روح من الله لا من غيره فلذا

أحيا الموات وأنشا الطير من طین

١٣/٤٩٣

الله طهره جسماً ونزهه

روحاً وصيره مثلاً بتكوين

١٠/٤٩٤

حتى يصح له من ربه نسب

به يؤثر في العالی وفي الدون

٤/٤٩٤

صح عند الناس أنى عاشق

غير أن لم يعرفوا عشقى لمن

١٠/٧٩٢

فرحمة الله في الاكوان سارية

وفي الذوات وفي الأعيان جارية

١/٦٤٨

مكانة الرحمة المثلی إذا علمت

من الشهود مع الافكار عالیه

فلا خلق اعلى من جیاد وبعده

نبات على قدر يكون وأوزان

١٤/٢٦٥

وأما المسمى آدما فمقید

بعقل وفكر أو قلادة ایمان

١٨/٢٦٦

و ذوالحسن بعد النبت والکل عارف

بخلاقه كشفاً وايضاح برهان

١٧/٢٦٦

ألم تدر أن الأمر فيه مرتب

وفاء لأرباح ونقص لخسران

١٢/٢٦٤

فياليت شعري كيف ناب بذاته

شخيص كبیش عن خليفة رحمان

٢٣/٢٦٣

ولا تلتفت قولاً يخالف قولنا

ولا تبذر المسراء في أمر عميان

١٤/٢٦٨

هم الصم والبكم الذين أتى بهم

لأسماء عنا المعصوم في نص قرآن

٢١/٢٦٨

ولاشك أن البُذُن اعظم قيمة

وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان

١٦/٢٦٣

وعظمه الله العظيم عناية

بنا أوبه لا أدر من أي ميزان

٩/٢٦٣

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن

فما ثم موصول واثم بائن

٦/٣٠٢

نعيم جنان الخلد فالأمر واحد

وبينهما عند التجلى تباين

٥/٣١٠

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده

فصوص الحكم

كنار موسى رأها عين حاجته	٨/٦٤٨
فهو الاله ولكن ليس يدره	٢٦/٢٥٥
١٦/٧٦٩	
فهو الكون كله + وهو الواحد الذى	١٨/٢٥٦
٢/٣٩٠	
فوجودى غذاؤه + وبه نحن نحتذى	٢٦/٢٥٤
٦/٣٩٠	
قام كونى بكونه + ولذا قلت يفتدى	٢٨/٢٥٦
٣/٣٩٠	
فيه منه إن نظر + ت بوجه تعوذى	١١/٢٥٧
٢٣/٣٩٠	
فلا تفنى ولا تبقى + ولا تفنى ولا تبقى	
١/٣٠٦	
ولا يلقى عليك الوحى + فى غير ولا تلقى	
١٧/٣٠٦	
ويعجز عما طال به بذاته	
لذا تر بعض العارفين به يبكى	
١٧/٢٨٧	
فالكل بالكل مربوط فليس له	
عنه انفصال خذوا ما قلته عنى	
١٢/٩٩	
فان ذكرت غنياً لا افتقار به	
فقد علمت الذى بقولنا نعنى	
١/٩٩	
فالكل مفتقر ما الكل مستغن	
هذا هو الحق قد قلناه لانكنى	
٦/٩٨	

ففى حال اقربيه + وفى الأعيان اجده

فيرفنى وأنكره + وأعرفه فأشهد

فيحمدنى واحمده + ويعبدنى واعبه

فأنى بالغنى وأنا + أساعده فأسعده؟

لذاك الحق أوجدنى + فأعلمه فأوجده

فلا تنظر العين إلا إليه

ولا يقع الحكم إلا عليه

فمن ثم واثمه + وعين ثم هو ثمه

فما عين سوى عين + فنور عينه ظلمه

فمن قدعمه خصه + ومن قد خصه عمه

فمن يغفل عن هذا + يجد فى نفسه غمه

وما يعرف ما قلنا + سوى عبد له همه

فهرست اشعار شرح فصوص

١: قوافی عربی

٢/١٦٠	فمن قال ... بغزلة.	٦/٦٢٤	قال المنجم ... اليكما.
١٩/٣٥	فكلّ ... مليحة.	٧/٦٢٤	ان كان ... عليكما.
١٤/٦٠٠ و		١٢/١٢٥	كالشمس ... امكنا.
٣/٣٧٤	وطبته ... البصائر.	٨/١٥٤	اذا ... شمالها.
٢١/٣٦ و	فلما اضاء ... ذاكر.	٨/٨٨	فاذا ... ابصرتنا.
١٦/٦٠٨ و ١٥/٣٧٣		٧/٨٨	انا من ... بدنا.
٥/٣٧٤	تبدى ... بسائر.	١/٢٢٩	فما الوجه ... تعددا.
١٣/٣٧٣	ألا ليس ... سائر.	١٣/٣٣٥	بل مدركات ... يعبرا.
٢٠/٣٦	لقد كنت ... شاكر.	١٨/٣٣٥	خفى جلى ... منكرا.
١٥/٦٠٨ و		١٤/٣٣٥	إذا ... الورا.
٢/٣٧٤	فشاهدته ... ظاهر.	١٧/٣٣٥	تشاهد ... تكررا.
٣/٢٤٣	فيظهر ... بن عامر.	٧/٣٩٣	فنيث ... البقا.
١٤/٣٧٣	ذكرتك ... بغائر.	٦/٣٩٣	واطلقني ... موثقا.
٤/٣٧٤	نظرت ... المظاهر.	٥/٣٩٣	حبیبی ... يتمزقا.
٢٤/٦٢	وتزعم ... الأكبر.	٨/٣٩٣	واخرجنا ... اللقا.
٢٣/٦٢	دواءك ... ماتبصر.	٤/٦٦	قد تحيرت ... فيكا.
٢/٢٤٣	الاجابرى ... سرائر.	٢٣/١١٣	وفي نفس ... خطاب.
١/٣٧٤ و		٢٣/٥٤	ثم بدا ... والشارب.
٢٥/٦٢	وأنت كتاب ... المضمّر.	١٩/٢٢٥ و	
١١/٧٢ و		٢٢/٥٤	سبحان ... الثاقب.
٢٢/٢٤٦	واظنها ... لم يقنع.	١٨/٢٢٥ و	
٢١/٤٤٢	فيها خطوط ... البهق.	١٠/٣٠٨	وقلت ... ذنب.
١٠/٣٠٩	يامن ... تحرق.	٢٢/٢٨٠	شربت ... لارويت.
١٣/٣٠٩	فاجعل ... تسبق.	١٥/٢٥٥	وقالوا ... لغتت.
١١/٣٠٩	أنت الرحيم ... تخلق.	٢١/٢٨٠	عجبت ... نسيت.
١٢/٣٠٩	إن كنت ... المشفق.	٧/٣٣٥	ويحسن ... الاحبة.
٢٤/٦٥	اعتصام ... صفتك.	١٤/٥٢٩ و	
٢٥/٦٥	تب ... معرفتك.	١٩/٢٥٣	إذا ما ... رية.
٢٣/٤٧٨	فكلّ ... تخليل.	٤/٤٠٧	على حسب ... بالسديدة.
٢٢/٤٧٨	لا يعرف ... تضليل.	٥/٢٢٧	تجلّى لى ... صورة.
١٢/٧٤	تعلم من ... التواصل.	٨/٣٣٥	كلّ من ... الطريقة.
٢٧/٦٥	نهاية ادراك ... ضلال.	١٥/٥٢٩ و	

فصوص الحكم

١٩/١٦٤	وهل ... حبسه.	٢٣/٣١١	و تعذيبكم ... عدل.
١٠/٧١٠ و ٧/٤٧	فلما تجلى ... خطابه.	٢٠/٢٥٥	و آداب ... العقل.
٥/٤٧	عبدنا الهوى ... شبابه.	١٢/٢٥٥	و فى السكر ... للعقل.
٨/٧١٠ و		٢١/٢٥٥	فلا تغد ... الغفل.
٩/٤٧	و يعبده ... عقابه.	٩/٣٨	كثا حروفا ... القلل.
١٧/١٦٩ و ٦/٦٦	ولست ... فيه.	١٣/٧٤	ولا تك ... الكوامل.
٢٠/٢٩٦	وان ... آثامى.	١٦/٦٣٤	كل الجمال ... مفصل.
١٠/٢٠٢	لا تدعى ... اسمائى.	١٠/٣٨	أنا أنت ... وصل.
٢٣/٢٨٧ و		١٩/٢٩٦	امنية ... أحلام.
٩/٧٢	أنا القرآن ... الاوانى.	٢١/٥٨٦	فلوقبل ... التندم.
١٧/٢٩٦	حتى ... اوهامى.	٢١/٢٤٤	فلولاكم ... ما عرفناكم.
١٨/٢٩٦	إن كان ... ايامى.	٢٢/٦٥	يموت ... ما علم.
١٦/٢٩٦	سبكت ... قدامى.	٢٢/٥٨٦	وليكن ... للمتقدم.
١٠/٧٢	فؤادى ... لسانى.	٢٣/١٥٣	أأنت ... اثنين.
١٨/١٩٧	فلوتسأل ... مكانى.	١٦/٤٤	يقولون ... بامين.
١٩/٣٩٣ و		١٢/٩٤	بينى وبينك ... البين.
١٧/١٩٧	تسترت ... يرانى.	٣٤/١٥٣ و	
١٨/٣٩٣ و		١٥/٤٤	و مستخير ... يقين.
١٢/٣٣٥	خيالك ... الكرى.	٢٨/٨٢	ولا عيب ... والوطن.
٢٨/٣٩٦	رب امرء ... مايرى.	١٨/٢٥٣	وكل الذى ... الاكنه.
١٤/٥٩١	وبالحدق ... نشوتى.	٩/٧١٠ و ٦/٤٧	وعشنا ... ثوابه.
٩/٥٩١	بى سكرتان ... وحدى.	١١/٧١٠ و ٨/٤٧	فمرجع ... جتابة.

۲: اشعار فارسی بترتیب صدور

۱۸/۴۰	آن دم که ... دل	۲۴/۱۵۷	آب حیوان ... حرف کهن
۲۵/۱۶۶	آن را ... گشود	۱۷/۱۶۸	آخرای ... هویدا تو
۱۷/۴۵۹	آن روح ... نیست	۱۱/۲۹۶	آخرای ... نیست
۲۰/۳۳۵	آن روز ... گردد	۱۴/۶۲۹	آدم از ... رفت
۲۰/۵۱۵	آن زمان ... عیان	۲۳/۲۸	آدمی دیده ... است
۲/۵۶۰	آن سرخ ... برآمد	۲۱/۱۹	آشکاری ... تویی
۲۰/۲۶	آن شناسد ... نوش	۲۶/۵۱۲	آغاز کرد ... اختصار
۱/۲۳۸	آن کس ... نداشت	۱۵/۸۷	آفاق ... دوست
۵/۲۵۴	آن کس ... باشد	۱۳/۲۴۴	آفتاب ... رومتاب
۱۶/۴۲۴	آنکه اندر ... خوش است	۱۷/۲۵۶	آفتی نبود ... باخت
۲۸/۳۲۴	آنکه رمزی ... صریح	۱۳/۶۸۵	آن آفتاب ... آید
۷/۱۲۳	آنگاه ... خراج	۱۴/۱۶۴	آن احد ... فهم
۱۵/۶۷۶	آن ملاحه ... کرده ای	۱۵/۱۶	آنان که ... مستند
۴/۱۶۸	آن نکو ... نایدت	۱۲/۱۳۷	آنان که ... اند
۱۴/۶۳۰	آنها که ... ندارد	۱۰/۵۳۴ و ۱۰/۳۰۵	آنجا که ... دویی
۳/۵۶۰	آن یار ... برآمد	۳/۴۵۷	آنجا شه ... نردیم
۱۹/۱۲۱	آیات تویی ... تویی	۱/۵۲۱	آنجا طرب ... زردیم
۲/۳۵۳ و		۲۳/۱۶۲	آنجا که ... خواره ای
	* * *	۲۵/۱۸۲	آنجا که ... برخوردار
۲۶/۹۲	ابلیس نظر ... جداییم	۲۵/۵۲۰	آنجا همه ... دردیم
۱۳/۲۳۷	اجزای وجود م. اوست	۲/۵۲۱ و ۲/۴۵۷	آنجا همه ... نبردیم
۱۳/۴۸۶ و		۱۳/۲۱۹	آن جان ... عیان
۱۳/۱۶۴	احدست ... مخذول	۱۵/۷۰	آن چشم ... دیگر
۲۶/۱۱۶	احکام ... تو عمل	۱۷/۲۷۹	آنچنان گنج ... بینی
۷/۴۱	احول ... تو دور	۲۰/۲۸۶	آن چنانم ... دانم
۲۲/۱۳۵	اختلاف صور ... بینی	۴/۶۸۱	آنچه ... منم
۱۲/۳۶۵ و		۱۳/۶۲۶	آنچه بینا ... گنجد
۱۳/۲۵۵	ادب عشق ... آداب	۱۶/۲۳۶ و ۹/۱۲۱	آنچه در ... یارست
۱۷/۱۳۶	از آنت آخر ... معنی	۲۶/۳۶۹ و	
۱۶/۱۳	از آن سوی ... ارمغانی	۲۵/۱۶۹	آنچه دل ... خوانمت
۲/۳۲۵	از بدی ... شد	۱۴/۳۰۷	آن چیست ... نکردی
۹/۱۳۷	از بود ... رسته	۲۳/۵۲۰	آن خانه ... بگردیم
۴/۲۱	از پشت ... چه باشد	۲/۹۳	آن دم ... در رباییم

فصوص الحکم

۹/۲۶۵	از هستی ... دل	و ۱۳/۹۷	
۸/۲۴۵	از یک ... نکوست	۱۶/۷۲۰	از پی ... شدن
۱۴/۶۶	اساس ... ادراک	۳/۱۵۱	از تست ... شاد
۸/۵۲۱	اسباب ... سبب	۱۵/۲۹۷	از تو ... می طلبم
۲۶/۲۶۸	اسرار ... خامی چند	۹/۶۰۱	از تو، به ... دهم
۱۰/۲۲۵	اصل ... بسیار	۲۱/۱۷۱	از تو بسوی ... است
۶/۳۷	اصل تویی ... ممتحنم	۸/۱۲۸	از تو ز پید... بینایی
۳/۷۴۰ و ۶/۳۷۹	اگر از ... حمایتها	۲۵/۲۳۸	از تو سؤال ... دهن
۱۲/۸۷	اگر این ... بخوان	۶/۱۴۰	از تو بایم ... منی
۱۶/۴۷	اگر برد ... دوست	۲۵/۲۹۴	از تیرگی ... کمال
۲۱/۱۴۱	اگر بخواب ... کردار	۹/۳۶۲	از جمادی ... بشنوید
۲۶/۱۵۹	اگر بکاسه ... آسان	۸/۲۶۰	از چه ... کرد ادا
۸/۱۹۳	اگر بیم ... حیرانم	۲۶/۱۶۶	از خدمت ... چه سود
۲۰/۲۶۸	اگر چه ... خدا دوران	۲۷/۹۹	از خود بخدا... بشناس
۳/۳۷۲ و		۱۲/۳۷۸ و ۹/۲۲۵	از خودی ... به کنار
۱۰/۱۷۲	اگر چه ... عیانی	۳/۵۳۱	از درخت ... مرجبا
۱۶/۱۴۱	اگر چه ... تار	۲۱/۴۵۳	از دور ... نیست
۱۲/۲۰۲	اگر چه ... غلامی	۱۴/۶۸۵	از دیدن ... آید
۱۳/۱۳۰	اگر چه ... بود	۲۲/۱۶۲	از راه کشف ... نظاره ای
۴/۲۴۳	اگر چه ... است	۷/۶۳۵	از روی ... دگر
۱۹/۱۴۳	اگر حریر ... کشته ای	۷/۸۰۷	از زخمه ... باب
۱۶/۷۴	اگر حیات ... دارد	۲۰/۷۹۴	از شور ... دیوان
۱۰/۵۴۴	اگر در ... رویت	۲۱/۱۶۸	از طریق ... ماتو
۲۳/۱۹۶	اگر دریا ... یسازیم	۱۴/۷۷۹	از عدمش ... دارمش
۳/۳۱	اگر دلبران ... نیاز	۸/۵۰۴	از عشق ... خداست
۱۲/۱۲	اگر زین ... بخوان	۲۷/۳۸۳	از غیب ... چند
۱۸/۱۵	اگر عالمی ... ناب	۱/۵۱۶	از قدم ... یافت
۲۲/۳۰	اگر کسیت ... بیکار	۲۲/۳۳۱	از قول ... بیرون
۱۴/۱۱۳ و		۱/۶۵۸ و	
۵/۱۸۹	اگر گه گه ... می جویم	۲۷/۲۰۶	از قید ... فتوح
۱۰/۱۷۹	اگر نام ... باشی	۱/۲۶۹	از کشف ... چند
۲۴/۳۰	اگر نخواست ... رخسار	۱/۶۳۴	از که ... تویی
۱۵/۱۱۳ و		۲۴/۱۷۱	از ماست ... عون اله
۱۳/۶۶	اگر نه نور ... هلاک	۱۰/۷۴	از مردمک ... خود را

۱/۵۵	ای آینه ... تویی	۱۳/۷۱۰	الا ای ... نام
۲۱/۲۳۵	ای باده فروش ... نابی	۱۲/۱۳۶	الا ای قدوه ... عالم
۲۲/۲۳۷	ای برون ... من	۹/۵۴۴	الا ای کعبه ... ابرویت
۱۶/۶۳۳	ای بنده ... الصلا	۲۳/۲۶۰	الا ای گوهر ... پیدا
۱۳/۲۰۷	ای پاک ... قدم	۱۱/۷۴۱	امیدوار ... آید
۴/۴۳۶ و		۶/۳۹۴	اندر قدم ... فرمایی
۲۴/۲۹۷	ای پرده ... یارنگر	۱۹/۶۸۰	اندر میان ... یکی
۲۴/۹۹	ای تو ... گریخته	۱۰/۲۱۶	اندر نظر ... موهوم
۵/۷۸ و ۱۱/۲۹	ای خدا ... کلام	۱۸/۳۷۳ و	
۴/۳۷۶	ای دل ... بامی	۲۳/۵۱۵	اندرین رحلت ... زین
۲۸/۱۲۷	ای دل ... چه می پایی	۱۸/۵۱۵	اندیشه را ... نیست
۲۴/۱۲۲	ای دل ... حق بنشینی	۲۱/۴۵۹ و	
۲۰/۴۲۴	ای دل ... می جویی	۳/۷	او بر ... جوید
۱۳/۱۹۵	ای دوست ... می جستم	۱۵/۳۹۷	او به صفت ... شوم
۱۷/۱۹۴	ای دوست ... نمی دانستم	۲۶/۳۷۶	او چونای ... اوست
۲۲/۳۶	ای دهنده ... کس	۳/۳۰۵	او را که ... بین
۸/۶۴	ای دیده ... خواب	۱۸/۷۷۹	اوست گرفتار ... گرفتارمش
۲۱/۲۵۳	ای ذات ... جهان	۱۹/۴۱۹	اوست هست ... نیست
۱۳/۷۵۵ و		۱۳/۲۱۵	او عالم ... خیال
۲۵/۶۵۷ و ۲۱/۳۳۱	ای رحمت ... بیرون	۱۹/۱۱۱	او گدایی ... تنم
۱۴/۳۰۹	ای رحمت ... کس	۲۴/۲۳۵	اول تو ... هویدایی
۱۶/۲۰۶	ای روح ... نوح	۲/۲۰۳	اول تویی ... ساختی
۲۲/۱۲۴	ای شده ... خویشتن	۱/۳۹۲ و	
۱۲/۱۲۱	ای ظاهر ... آمده	۱۰/۴۲۷	اولا از ... کرده ای
۱۹/۲۳۵	ای عشق ... شیدایی	۱۱/۵۸۳ و	
۱۲/۲۵۶	ای علم ... معلول	۲۳/۸۱۶ و ۸/۴۳۲	او هست ... عرفان
۲۵/۱۱۶	ای عین ... ازل	۱۹/۳۸۳ و ۹/۱۰۹	ای آنکه ... حیرانم
۱۲/۶۴۲	ای قول ... دلیل	۲۲/۱۶	ای آنکه ... عدم
۲۵/۳۸۹	ای که در ... تویی	۲۴/۴۲۲	ای آنکه ... کسی است
۱۵/۵۶	ای که در ... کرده ای	۱۴/۶۳۵	ای آنکه ... منی
۲۴/۲۱۵	ای گشاده ... وجود	۲۰/۶۲	ای آنکه تراست ... درم
۱۱/۲۷۸ و		۲۱/۹۴	ای آنکه تو ... چندان
۱۵/۶۶۳	ای گشته ... شیء	۲۵/۴۳۹	ای آنکه در ... جانفزاستی
۱۳/۷۳۱	ای گشته ... نمانم	۱/۱۹۸	ای اولیا ... باشد

۱۷/۵۹۱	این طرفه ... خاری	۶/۱۹	ای گشته مبادی ... شیء
۱۴/۷۴۸و			
۲۰/۱۸۳	این گریزد ... حبیب	۲۲/۱۸۹	ای گشته مست ... نمانم
۱۱/۵۲۱	این مختلفات ... است	۲۳/۶۰۱	ای لطف ... داده
۱۱/۷۵۰و		۱۱/۳۹۳	ای ما و ... نی پری
۱۱/۲۸	این نقطه ... نماید	۱۶/۱۲۳	ای مرده ... نیست
۱۲/۲۸	این نقطه به ... نماید	۳/۲۸۰	ای منزله از ... کرده ای
۱۰/۵۲۱	این نکته ... است	۱۷/۱۹	ای منزله ازین ... تویی
۲۵/۵۷	این نکته ... کردگار	۱۴/۲۵۲	ای منکر ... ریب
۲۳/۵۱۲و		۶/۲۰۳	ای موج ... ساختی
۲۰/۴۴۵	این نکته ... نرسی	۱۹/۲۸۵	ای نسخه ... تویی
۴/۴۸	این نکته ... نشود	۱۰/۹۳	ای وجود ... آمده
۷/۲۱۹و		۷/۱۲۷	ای هم تو ... تن
۶/۷	این نکته ... نگجند	۱۸/۷۰۸	ای هواهای ... خدا آزار
۱۹/۱۴۷	این نیست ... ظهور	۶/۶۳۵	ای یافته تو ... دگر
۴/۱۶۰	این نیست ... برآمد	۷/۱۳۷	ایشان همه ... دارند
۱/۶۲۶	این و آن ... تویی	۳/۵۱۴	این اوست ... بدو
۲۱/۴۸	این همه ... هیچ	۱۳/۷۷۹	این بخورد ... بنگدرازش
۲۲/۷۱۴و		۱/۳۲۵	این بلا ... رمزها
۱۲/۲۱	این همه رمز ... آیدهمی	۱۸/۳۶۴	این بود ... حال
۱/۹۳	این هیکل ... هاییم	۲۴/۷۳	این تن ... بدی
***		۲۱/۲۸۶	این تویی ... نمی دانم
۲۵/۶۶۶ و ۱۷/۱۲۱	با آنکه ... مطلق	۱/۵۸	اینجااست ... بقرار
۱۱/۱۳۷	باحق ... ایشان	۲۵/۵۱۲و	
۲۲/۱۶۴	با خدا ... هیچ	۱۴/۲۵	این چنین ... قاصرم
۶/۱۹۴	با درد غم ... نشانم	۴/۲۶۸و	
۲۳/۷۶۳	با دولت ... لتها	۳/۷۸	این حروف ... خوار
۱۶/۳۸۰	بار دیگر ... جانفزا	۹/۲۸	این دایره ... نماید
۱۸/۳۸۰	باز آن ... کشت	۲۱/۲۳۸	این رنگ ... داشت
۱۷/۳۸۰	باز نان ... هوشمند	۷/۱۹۲	این ریاضتها ... جاناهاست
۶/۴۵۶	با کوشش ... پرداخته اند	۱۳/۷۳۹	این ریاضتها ... ماست
۱۹/۴۴۵	با نطق ... نرسی	۱۹/۴۳۲	این زمان ... یافتست
۹/۱۶۷	به اخماس ... یزدانی	۲۳/۱۵۷ و ۱/۵۲	این شنیدی ... نوش باد
۲۰/۴۷۰	به استعداد ... سعادتها	۱۸/۱۶	این طایفه ... پرستند

۸۵۷

فهرستها

۲۵/۳۷۵	بداند که ... هموست	۵/۹۸	به استعداد یابد ... طینا
۱۸/۵۹	بدانی به ... تویی	۱۹/۱۱۰ و	
۸/۳۶۹	بدانی که ... اوست	۱۰/۱۴۰	به اقرضوا ... سازد
۱۵/۴۳۰	بدرون ... نداری	۱۸/۲۷۶ و	
۹/۴	بدنیا ... درباخته	۱۴/۴۵۷	بیریده ام ... برداشته ام
۷/۳۴۰	بدید ... دستور	۴/۴۶۲ و	
۵/۲۹۹	بدین دریا ... بشویی	۲۲/۷۴	بین که ... دارد
۱۳/۲۰۰	بر آن در ... سمک	۶/۳۲۷	پرسید از ... رهیدم
۲۵/۲۶۰	برای جلوه ... اشیاء	۲۵/۳۷۴	به پیش ... زبانم
۱۳/۱۷۲	برای جلوه ... معانی	۱۵/۴۲۸ و	
۱۵/۸۰۶	برای دیدن ... پیدایی	۲۲/۳۷۵	به تحقیق ... کیست
۱۵/۱۲۴	برای رحمت ... فردا	۱۱/۷۱۲	به جاهلی ... نکنی
۱۲/۷۸۱	برای وعده ... فردا	۷/۶۲	بجایی که ... نبود
۲۰/۲۴	بر اشیاء ... سماک	۲۲/۲۲۱	بجز جانان ... برداری
۱۸/۵۳۰	برداشته ایم ... نیست	۱۱/۳۴۰	بجست ... نفور
۲۳/۳۰۰	برده کامل ... حق	۷/۸۷	بجستن ... درنگ
۱۱/۱۱۳	بردهان ... گزند	۳/۳۴۰	بجنب ... مهجور
۱۵/۳۰۹	بر عفو ... کس	۴/۲۶۱	بچشم ... تنها
۱۷/۱۲۲	بر عقل ... سؤال	۱/۶۳۳	به خدا ... آشنایی
۲۲/۴۲۱	برق ... بسوخت	۱۸/۴۳۰	به خدا ... نداری
۱۳/۳۰۷	برمن ... نکردی	۲۳/۴۶	بخل من ... کس
۹/۳۲۱	بر نفس ... غفار	۱۲/۳۴۰	بخوان ... غرور
۷/۵۹۷ و		۲۰/۱۸	بخیال ... سویش
۶/۸۷	برون آور ... خلاف	۲۰/۷۲	بحر علمی ... شده
۲۳/۱۲	برون از ... دویی	۷/۲۸۰	بحر کمینه ... رهی
۶/۱۴	برون رفته ... ذات	۶/۶۸۱	بحر من ... منم
۲۰/۱۲	برون رو ... صعود	۱۵/۲۴۵	بحری ... نیست
۸/۱۶۷	برهنه ... قرآنی	۵/۳۰۲ و	
۲/۵	برید ... تیزگامش	۵/۱۰۸	بحق ... خزانه ما
۱۳/۸۸	بزن ... تویی	۶/۱۷۸	بحق ... زنهار
۱۹/۴۱۰	بزیر پرده ... جانان	۱۰/۱۵۴ و ۱۹/۸	بدار دست ... کردم
۱۹/۳۸	بسط ... کهن	۱۶/۵۹	بدان گر ... جمع
۱/۱۹۷	بسوزان ... قدم	۱۹/۴۷	بدان مقام ... دوست
۸/۳۶۰	بسوزان ... هستم	۱۷/۱۲۸ و	

فصوص الحکم

۱۴/۷۳	بهر طرف ... شور	۱۱/۷۴۰	بسوزدل ... سربتها
۱۵/۷۲۰	بهر طفل ... کند	۹/۲۳۹	بشنو ... زبان
۱۴/۵۹	بهر طور ... اختصاص	۲۰/۱۷۳	بصفت ... محدود
۲۸/۴۱۸	بهر کجا ... طلبکاری	۲۱/۴۸۵	بصورت ... غیور
۱۴/۸۸	بهر گوشه ... تویی	۱۳/۵۴۴	بصورت گه ... سویت
۲/۷۲۶	بیای ... جهانی	۲۶/۵۱۵	بعد از ... نظام
۲۳/۷۶۹	بیای ... ثعبانم	۱/۳۹۷	بعد ازین ... حس
۹/۸۸	بیای که ... تویی	۱۴/۱۳۰	بظاهر ... بود
۱۹/۵۶۷	بیایرد ... سبا	۶/۱۲۲	بقدر روزنه ... خورشیدست
۱۳/۳۲۳	بیچاره عقاب ... خاست	۲۲/۶۶۵ و	
۲۶/۳۳۳	بیداری ما ... نبریم	۱۹/۱۵	بقدر ظروف ... بیش
۲۰/۲۸۵ و ۳/۵۵	بیرون ز تو ... تویی	۱۴/۱۷۲	به کبر یای ... گمانی
۷/۵۲۱	بیرون ز جهات ... لب	۲۰/۱۶۹	به کدام آینه ... او
۸/۱۳۷	بیرون زمزاج ... خوش	۲/۷۸۳	بکش مرا ... توام
۱۵/۹۷	بی سرشوی ... باشد	۱۹/۵۷۸	بگذار ... زوال
۲۵/۳۷۶ و ۱۵/۹	بی شک ... بود	۱۳/۳۷۸	بگذران ... بار
۱۱/۲۲۵	بی عدد ... تکرار	۲۱/۴۲۴	بگذران ... مویی
۲۳/۷۱۴ و ۲۲/۴۸	بی عنایات ... ورق	۷/۱۳	بگذران ... نامست
۱/۶	بیگانه ... ماست	۱۶/۶۳۲	بگسل ... جایی
۱۰/۱۰۹	بینایی چشم ... می دانم	۲/۴۳	بگشای ... تو
۳/۳۹۲ و ۴/۲۰۳	بینایی عاشق ... ساختی	۲۴/۸۱۶ و ۹/۴۳۲	بل اوست ... مدان
۲۲/۳۵	بینایی هر ... دان	۱۵/۲۱۶	بل هر چه ... بینا
۷/۲۶۴	بی وجود ... نابود	۷/۱۲۸	بلکه هم ... یکتایی
	* * *	۱۸/۵۶۷	بلی هست ... بشر
۱۵/۲۲	پاره کرده ... از ولا	۱۹/۱۲۲	بنگر که ... کلیم
۱۷/۲۶۰	پاک از ... ما	۱۷/۱۳	به نوه لالی ... نهانی
۱۸/۱۶۸	پرده ای ... تو	۲۶/۶۷	بود آدم ... کوه عظیم
۱۹/۲۶	پرده بردار ... آغوش	۱۰/۲۶	بوالوفا ... شیدا
۲۶/۶۲۵ و ۲۶/۳۸۹	پرده ها ... تویی	۲۱/۵۱۵	بود غیب ... من
۱۴/۷۱۰ و ۱/۴۷	پرستیدن حق ... زشت	۱۲/۵۳۵	بود ما ... تست
۱۹/۷۹۲	پرسید ... لیلی	۱۹/۵۱۲	بودیم ... آشکار
۱۱/۶۲	پس آنگه ... دید	۲۰/۱۴۱	بهرجفا ... بیدار
۱/۱۵	پس اندر ... نیست	۱۳/۴۰۳	بهر دیده ... کرد
۲۲/۵۱۵	پس برون ... ریب	۲۴/۱۷	بهر صفت ... قصور

۱/۶۷۱	تا سوی ... آمده	۴/۷۸	پس بلا ... حروف
۲/۵۱۴	تاظن ... نکو	۱۹/۳۶	پس ثنا ... خطاست
۴/۳۹۲ و ۵/۲۰۳	تا عاشقی ... ساختی	۲/۳۷۶	پس تو ... غلامی
۱۴/۳۶۸	تا قدم ... نزنی	۱۲/۳۷۲	پس جهان ... اوست
۵/۳۵۲	تا که شد ... پدید	۲۸/۲۱۵	پس دویی ... قیود
۱۴/۹۹	تا که گویم ... کو	۱۷/۷۳۹	پس ریاضت ... بری
۵/۶۷۴ و ۴/۳۷۸	تاگردی ... بقا	۱/۵۶۱	پس سخن ... نه
۵/۵۸۵	تا نمیرم ... پاک	۷/۳۷۳	پس شناسد ... اوست
۸/۲۱۹ و ۵/۱۴۸	تا هر چه ... نشود	۲/۵۱۶	پس معادن ... خاستیم
۲۰/۲۹۴ و ۸/۱۲۲	تا هست ... وصال	۲۰/۶۰	پس ورای ... ساعتیست
۲۶/۷۳	ترا به ... باور	۲۱/۵۱۲	پس هر ... بی شمار
۱۰/۳۰	ترا دیده ... فاخته	۱۲/۲۶۰	پس یکی ... آنجا
۲۲/۱۴۱	تراش ... کار	۲۰/۲۳۰	پنبه از ... بنی
۱۲/۴۲۸ و ۲۲/۳۷۴	ترا هر ... نخوانم	۱۸/۵۳۵ و ۱۱/۳۶۶	پوینده ... گویا تو
۲۳/۷۸۳	تشنه ... خوار	۱۱/۱۳	پیش آی ... نیست
۱۸/۴۱۰	تعیّن هر ... مأیوس	۱۷/۵۱۲	پیش از ... نار
۱۹/۱۴	تغییر صور ... کرد	۲۶/۸۹ و ۲۵/۱۳	پیش ازین ... انداخته
۲۵/۳۰۶	تفصیل ... قدم	۲۳/۷۳	پیش او ... پیرهن
۲۴/۳۰۶	تفصیل وجود ... کم	۸/۱۸	پیش این ... حیا
۱۲/۱۷۶	تنا پای ... جویی	۲/۱۲۶	پیدا ... مکان
۲/۱۷۲	تنت از ... است	۲۰/۱۲۶	پیوسته ... من
۲۱/۴۳۰	تن تست ... نداری	* * *	
۲۶/۹۹	تن مرکب ... بشناس	۲۲/۱۲۷ و ۱۸/۵۷	تا آینه ... آینه
۲۷/۱۹۶	تو آب حیاتی ... السبیل	۷/۲۲۵ و ۲۴/۱۶۷	تابسوزد ... اسرار
۲۱/۲۷۷	تو از ... دویی	۱۴-۷۳۹	تابقای ... هالکی
۴/۷۵۲	تواز ... یابی	۱/۵۵۸	تاتوباشی ... بود
۱/۷۹	تواز خود ... بینی	۲۸/۳۹۱ و ۱/۲۰۳	تاتوبه ... ساختی
۱۶/۵۱۶ و ۱۶/۳۰۳	تواو ... برخیزد	۶/۱۲۴	تاتو خود ... ترا
۷/۱۶۷	توای ... کانی	۸/۲۹۴	تاتویی ... شکی
۳/۳۷۶	توباده ... مدامی	۸/۲۶۵	تا تو نکنی ... دل
۱۸/۶۳۲	توبه روح ... خدایی	۱۴/۱۷۵	تا چشم ... شنیدم
۲/۲۱	توبه قیمت ... دانی	۹/۷۴	تا چند ... خود را
۲۲/۴۳۰	توبه کعبه ... نداری	۱۰/۵۶۱	تا در طلب ... بودم
۲۱/۳۹۵	توبندگی ... داند	۱۳/۱۰۸	تا دل ... افرشته ام

فصوص الحکم

۷/۱۹۴	جان دل ... نشانم	۲۰/۱۶۸	توبه هر ... تو
۱۸/۶۳۳	جان را ... دوا	۱۱/۸۷ و ۲۱/۱۲	توبی تو ... اساس
۱۷/۷۲۸	جان کم ... را	۴/۷۲۱	تو توهم ... طبق
۱۱/۱۷۱	جان منی ... عالمی	۱۲/۱۷۶	تو جانی ... سبویی
۱۴/۱۸۶	جان و جهان ... ستانی	۴/۷۲۶	تو جانی ... لامکانی
۴/۲۴۲	جانی و جهانی ... نهان	۲۴/۱۱	تو چه دانی ... روی
۱۹/۵	جان و دل ... او	۱۰/۷۰۲	تو چندانکه ... او
۲۷/۵۳۰	جز بسوی ... او	۵/۷۲۷	تو در پنهانی ... نهانی
۱۸/۱۸۳	جز به مصنوعی ... قانعی	۲۰/۱۹۷	تو درین ... باشی
۶/۱۸۳	جز چهره ... اندازد	۱۴/۴۲۳	تو دلبری ... ببری
۱۱/۶۸۵	جز رنگهای ... آید	۱۵/۵۹	تو روح ... خویش
۸/۵۶۵	جز صحبت ... منشین	۲۰/۲۸	تو ز چشم ... ببین
۱۲/۶۸۵	جز طالع ... آید	۵/۴۰۰	تو ز یکسو ... بینم
۱۰/۶۸۵	جز لطف ... آید	۲۲/۳۷۶	تو گوش ... دل
۵/۲۱۸ و ۱۶/۲۶	جز یکی ... مفروش	۱۴/۹۷	تو گوهری ... باشد
۹/۶۷۱ و ۹/۷۲۶ و ۱۵/۱۷۲	جمال ... تودانی	۹/۱۲۴	تو محجوب ... خودی
۲۴/۵۳۵	جمال ... تماشایی	۶/۷۲۶	تو مستوری ... عیانی
۹/۵۰۰	جمله خوبان ... من	۲۲/۸۶	تو مظهر ... دل
۲۳/۶۸۰	جمله شکوفه ... یکی	۱۰/۲۸	تو نقطه ... نماید
۲۳/۷۲	جوهر یست ... غرض	۱۷/۷۴	تو نیستی ... دارد
۲۳/۴۲۴	جوی جویای ... جویی	۹/۷۰۲	تو هر ... او
۲۷/۲۶۰	جهان آسوده ... غوغا	۱/۲۶۱	تو هم ... مداوا
۳/۵	جهان به ... دوامش	۱۲/۱۷۲	تو یوسفی ... جوانی
۱۱/۱۷۲	جهان به نور ... جهانی	۱۱/۳۹۸	تویی از ... بصرم
۱۰/۷۲۶ و ۹/۹۵	جهان پر ... دانی	۲/۲۶۱	تویی پیرایه ... شیدا
۲۰/۱۳۶	جهان تاریک ... افروز	۱۳/۱۳۶	تویی جان ... است
۱۰/۸۸	جهان چون ... تویی	۴/۱۲۵	تویی حجاب ... فراز
۳/۷۲۶	جهان را ... جانی	۱۴/۱۳۶	تویی سر ... الله
۱۲/۷۲۷ و ۱۴/۷۱	جهان را ... تویی	۱۹/۲۷۷	تویی ظاهر ... ندید
۱۳/۵۹	جهان فرع ... درو	۲۶/۱۹۶	تویی مجمع ... باز
۱۵/۳۰۳	جهدی بنمای ... برخیزد	۱۷/۵۹	تویی نسخه ... دگر
۴/۴۵۷	چرخست ... بنوردیم	* * *	
۶/۴۳۸	چشم من ... بیند	۱۰/۱۱۳	جان جاهل ... نیست
		۷/۲۰۳	جان حسین ... ساختی

۲/۷۰۲	چودر کان ... او	۶/۱۴	چشیده ... مست
۱/۷۰۲	چودر مجلس ... او	۸/۳۴۰	چنان ... شهر
۱۹/۷۴	چودر مقابل ... دارد	۱/۲۱۵	چنان با ... می دانم
۲۰/۵۲	چودرویش ... عریانش	۱۵/۱۲۸ و ۱۸/۴۷	چنان به جان ... دوست
۸/۱۴	چورندان ... مغرمون	۲۶/۱۲۳	چنان بیند ... کبری را
۱۲/۶۲	چوسید ... یافت	۸/۶۲	چنان گشته ... گلاب
۲۱/۴۴	چو عشق در ... کند	۹/۱۴	چنان گشته ... اوست
۲۶/۷۰۱	چومن ... او	۶/۳۴۰	چنانکه ... مغرور
۷/۷۰۲	چونامه ... او	۱۷/۲۸۰	چندان ... شوم
۹/۳۶۰	چونور ... رستم	۱۵/۱۷۵	چندانکه فکر ... ندیدم
۱۷/۵۶۰	چونور چشم ... آبی	۲۵/۲۱۵	چند از ... دود
۲۱/۱۸۵ و		۱۴/۸۲۸	چند صورت ... نرست
۴/۷۰۲	چو واصلدر ... او	۱۳/۲۳۸	چند گویی ... آمیخته
۱۰/۵۹	چوهر اسم ... ریب	۶/۸۰	چند می گویی ... نیست
۱۵/۳۴۰	چوهر دو ... مقهور	۷/۷	چندین تک ... نام
۲۱/۲۱۹	چون اسامی ... حسن	۲۲/۳۰۲ و ۲۶/۲۷۶	چندین صور ... موجود
۸/۷۲۲	چون باد ... لیلی	۲۲/۴۱۹ و	
۸/۳۵۶	چون بدانستی ... زیستی	۲/۳۴۰	چو آفتاب ... نور
۲/۴۵	چون بشارت ... روز	۱۸/۷۴	چو آفتاب ... دارد
۵/۵۲۱	چون به بی ... آشتی	۸/۸۷	چو آینه ... عرف
۲۴/۵۱۵	چون به ما ... فلک	۱۰/۸۷	چو آینه ... دلبرست
۱۵/۶۲۹	چون بنالم ... او	۲۵/۷۰۱	چو از سر ... او
۲۵/۱۲۲	چون پرده ... بینی	۲۴/۲۰۵	چوبه دوست ... را
۲/۵۴۴	چون ترا ... تست	۸/۷۰۲	چوبیدار ... او
۹/۳۶۵	چون تو ... بینی	۱۰/۱۶۵	چو پیدا ... آنست
۱۱/۳۷۸	چون تو ... یار	۲۰/۱۹۶	چو تشنه ... محتاج
۹/۲۹۴	چون تو ... یکی	۲۰/۶۳۲	چو تو ... جانفرایی
۱/۲۷۸	چون تودانای ... گویی	۲۱/۲۰۵	چو جمال ... سهارا
۲۴/۱۸۶	چون جان ... باشد	۱۶/۵۶۷	چو حق ... شود
۲۶/۱۸۲	چون جلوه ... دیدار	۱۳/۳۴۰	چو خفته ... مستور
۷/۵۶۱	چون جمله ... دوست	۶/۷۰۲	چودر بزم ... او
۲۵/۵۹۷	چون جنت ... نگر	۱۸/۳۶۵	چودر بند ... بینی
۲۰/۵۱۲	چون حضرت ... افتقار	۳/۷۰۲	چودر دشت ... او
۵/۱۸	چون خدا ... برد	۵/۷۰۲	چودر رزم ... او

فصوص الحکم

۱۴/۷۶۱	چه حذر ... ستانی	۶/۱۸	چون خدا ... نفس
۲۱/۱۳۶	چه خورشیدی ... کمتر	۳/۵۱۶	چون دل ... افراختیم
۲۲/۶۳۲	چه خوش ... نمایی	۲۱/۷۹۲	چون دلبر ... لیلی
۳/۱۰۸	چه خیره ... سودا	۹/۳۵۲	چون دو ... پدید
۱/۷۴۰	چه راحتها ... راحتها	۲۰/۱۱۵	چون روی ... نیست
۵/۳۷۹	چه راحتها ... رعایتها	۲۲/۹۴	چون روی ... پنهان
۱۹/۲۶۰	چه شما ... صفا	۲۰/۳۶۴	چون ز ... اعجمی
۱۲/۱۵۴	چه طرفه ... خوردم	۱/۱۷۳	چون ز صورت ... تویی
۵/۲۴۲	چیزی که ... نتوان	۱۹/۱۱۵	چون ساده ... نیست
* * *		۷/۱۹	چون سرور ... داند و کی
۱۹/۹۴	حجاب روی ... پیدایی	۱۳/۲۶۰	چون شد ... خود را
۱۰/۷۸۱ و ۱۴/۱۲۴	حجاب طلعت ... یکتا	۸/۳۶۲	چون شما ... شوید
۲۳/۲۹۶	حدیث ... توام	۱۸/۱۱۱	چون طمع ... ازین
۲۱/۲۲۵	حرف زاید ... اطلس	۱۴/۱۷۱	چون عالم ... عالمی
۴/۷	حرفی ... توحید	۱/۸۰۴	چون غسل ... المزاج
۲۴/۲۲۱	حروف ... بسیاری	۶/۱۲۳	چون عشق ... معراج
۲۳/۴۷	حسین ... دوست	۷/۵۵۷	چون گشت ... مائیم
۱۷/۱۷۲	حسین دامن ... گذرانی	۲۷/۳۲۴	چون مراقب ... آمدن
۳/۶۰۰	حشر ... اوست	۱۴/۱۰۸	چون مصلحت ... بگذاشته ام
۱۱/۷۴۳	حق ... بالصواب	۶/۵۵۷	چون مظهر ... مائیم
۲۰/۵۶	حق چو ... باخت	۱۷/۹	چون ناله ... شنوی
۱۶/۶۵	حق را ... ترا	۲/۵۳۱	چون نباشد ... او
۶/۴۴۵ و ۹/۲۹۸	حقست ... مارا	۱۸/۲۶۰	چون نشانهای ... شما
۲۲/۸۰	حق قصه ... الابصاری	۲/۵۰	چون نغمه ... شنوی
۲۳/۴۸۵ و ۱۴/۲۴	حقیقتی ... کند	۲۵/۷۷	چون نهاد ... روسیاه
۱۷/۳۷	حکمت دینی ... فلک	۱۴/۳۲۳	چون نیک ... ماست
۷/۳۲۷	حکیمان ... پلیدیم	۲۸/۲۸۷ و ۳/۱۸۵	چون هستی ... نیست
۳/۳۲۷	حکیمیم ... خریدیم	۲۵/۵۱۵	چون یکی ... شدیم
۱۱/۵۳۵	حمله شان ... مباد	۲۴/۴۲۴	چونکه ... دوتویی
۱۰/۱۶	حیاتهای ... شهامتست	۲۴/۲۸	چونکه دید ... مور به
۹/۱۱۳	حیله ها ... تو	۱۷/۲۷۶ و ۹/۱۴۰	چه پادشاه ... سازد
* * *		۴/۶۸۵	چه جای ... زنده
۱۳/۵۶۲ و ۱۲/۷۸	خاتم ملک ... علم	۲۵/۱۱۳	چه حاجت ... است
۲۱/۳۰۵	خاموش ... نطق	۱۲/۱۸۶	چه حذر ... دادی

۱۸/۴۵۷ و ۱۰/۱۱۲	در بحر صفات ... پا	۱۲/۴۳۰	خبر یست ... نداری
۲۲/۱۷۱	در بحر عمیق ... است	۱۴/۵۶۷ و ۲۱/۴۴۸	خدای جهان ... کند
۱۱/۲۷۱	در بر دانا ... زدن	۲۵/۱۷	خدای عز ... بقصور
۱۹/۱۶۸	در پس پرده ... تو	۱۹/۴۳۰	خردا ... نداری
۱۸/۶۲۸	در جان منی ... کور	۲۱/۸	خرد که ... گردم
۱۸/۳۰۹	در جرم من ... نگر	۱۵/۵۴۶	خطا پوشا ... پادشاه
۲۰/۱۹	در جلابیب ... تویی	۲۰/۳۰۵	خلق ... مطلق
۱۴/۲۷۸ و ۳/۲۱۶	در جلابیب ... مشهود	۲۴/۷۳۹ و ۴/۳۷۹	خلیل عشق ... ولایتها
۴/۵۳۱	در جلابیب ... می نگر	۲/۴۱۹	خموش وصف ... داری
۴/۲۷	در جهان ... باشد	۱۵/۳۴۱ و ۹/۳۳۵	خواب است ... دانی
۱۶/۸۰۰	در جهان هر ... رسد	۲۱/۱۴۲	خواجه ... اشکسته بود
۱۴/۷۵۰ و ۴/۱۰۲	در چشم ... آمد	۲۰/۵۶	خواست ... ساخت
۱۵/۶۳۵	در حالت ... منی	۲۷/۲۱۵	خواستی ... شهود
۱۷/۷۶۹	درخت آتشین ... عمرانم	۲۰/۱۲۲	خواهی که ... تسلیم
۶/۵۱	درخت و سبزه ... روید	۷/۶۹۴ و ۲۰/۳۵۵	خود را ... برهانی
۱۹/۵۳۰	در خطه دل ... نیست	۵/۱۲۸	خود زدر یا ... مایی
۲۳/۸۶	در خود بنگر ... دل	۵/۸۰	خویشتن ... نیست
۲۲/۷۸۳	در دل ... تو	۲/۷۵۲	خیانت ... یابی
۵/۳۹۴	در دیده ... گویایی	۲۶/۷۸	خیانت چیست ... بینی
۲۴/۶۶۶ و ۱۶/۱۲۱	در ذات ... مشتق	۲۴/۷۸	خیانت چیست ... یا نه
۸/۲۹۱ و ۵/۲۰۶	در ذات تو ... موجودم	* * *	
۱۵/۳۵۸ و		۶/۱۷۲	دامن کشانم ... گلزارها
۲۳/۱۶	در راه تو ... ابکم	۷/۴۴۵ و ۱۰/۲۹۸	دانای ... اعلی را
۱۵/۵۱۶	در راه چنان ... برخیزد	۱۰/۱۲۰	دانایی او ... انکاری
۱۶/۶۱۳	در روی تو ... نشانها	۹/۵۴۰	دانی ... یافت
۲۷/۸۰۳	در زمانه ... نیست	۱۲/۴۴۷	دانی که ... احوال
۲۴/۲۹۴	در سایه ... محال	۷/۲۴۶	دانی که ... خبر یست
۵/۵۱۶	در سفرها ... بود	۱۸/۷۶۹	دخلت ... بیابانم
۲۵/۳۷۸	در ضمن ... بود	۱۷/۱۵	در آتش ... سود
۵/۴۵۶	در علم چو ... ساخته اند	۱۰/۳۴۰	در آمد ... گور
۱۷/۳۰۹	در فقر ... نگر	۲۱/۲۴	در آن ... سمک
۱۰/۲۳۹	در قطره ... جهان	۹/۲۳۱	در آن دم ... ذولباب
۲۱/۱۵۱	در کام ... ذایق اند	۱۱/۳۶۰	در آن هستی ... پرستم
۱۲/۵۲	در کام ... رایق است	۶/۴۰۳	در بتکده ... چوب

فصوص الحکم

۳/۴۷	دو عالم ... همتی	۱۳/۳۶۶	در کسوت ... تو
۱۹/۱۸۶	دیت کشتگان ... است	۲۳/۲۴۹	در کلّ وجود ... قابل
۱۴/۲۶۰	دید آن ... بار خدا	۷/۷۷۷	در کنه ... رسد
۱۲/۷۶	دید عیب ... غیب	۱۲/۳۸۰	در محاق ... بر سما
۲۸/۳۸۳	دیدار چو ... چند	۲۱/۳۰۲ و ۲۵/۲۷۶	در مذهب ... وجود
۱۷/۱۲۷	دیدار خدا ... مرا	۲۱/۴۱۹ و	
۱۴/۱۹۵	دیدم ... جستم	۲۲/۱۶۸	در مقامی که ... تو
۲۱/۲۳۰	دیده از ... بینی	۱۶/۱۶	در منزل ... دستند
۱۰/۳۹۸	دیده ای ... نظرم	۱۵/۹۴	در میان ... فکنیم
۱۳/۷۶	دیده سوی ... شود	۲۰/۲۳۵	در نامه ... دانایی
۲۱/۳۶۰	دیگران ... ماست	۱۷/۱۴۱	در آن تو ... سگسار
۱۶/۶۶۵	دیوار گوش ... را	۱۷/۶۳۳	درهای ... برهنه پا
	* * *	۵/۵۶۰ و ۱۱/۵۷	در هر آینه ... هر دم
۴۰/۷۷۷	رازی که ... روا	۶/۲۷۷ و ۱۲/۷۳	در یای کهن ... در ریاست
۱۳/۶۴۲	را هم بسوی ... سیل	۱۹/۷۸	درین نوعی ... بخت
۲/۳۱	رخ دلیر ... رنگ	۱۵/۷۳۹	دست کی ... بدل
۱۷/۴۳۰	رسد از ... نداری	۱۰/۳۹۵ و ۱۱/۷	دفتر صوفی ... نیست
۱۹/۱۳۶	رسولان ... آخرینی	۲۳/۸	دکان جمله ... دردم
۶/۶۲	رسید آن ... و کلّ	۱۹/۲۶۸	دلا تو ... کوران
۱۱/۵۹	رسیدند از ... زین	۱/۵۱۴ و ۴/۲۹۹	دلا گر ... اویی
۶/۱۱۲	رضا داده ... چه کار	۱۲/۴۲۳	دلا همای ... پری
۵/۷۴۰	رموز ... حکایتها	۲۰/۴۳۰	دل تست ... نداری
۱۰/۳۸۰	رنج گنج ... پوست	۲۴/۴۳۲	دل شناسد ... نیست
۱۹/۵۸۰	رندی باید ... برانداخته	۶/۱۱۲	دل من ... داند
۸/۴۲۶	رنگ دلم ... حزنم	۱۷/۶۱	دل نادان ... برداشت
۵/۳۴۰	روان خفته ... رنجور	۱۲/۲۳۸	دل نگر ... آمیخته
۱۷/۷۷۹	روح من ... نینگارمش	۱۲/۵۴۴	دلم ... مویت
۱۶/۱۹۴	روزت ... نمی دانستم	۱۳/۱۲۵	دلیر در ... می گردد
۲۲/۷۶۳	روزی ... سبیلها	۱/۵۶۶	دم بدم ... بقا
۱۸/۵۱۲	روزی ... نگار	۱۵/۵۶۸	دم روح ... کم نرنی
۲۸/۱۹۷	روستایی ... نشست	۱۸/۵۷۸	دنیا چو ... منال
۱۲/۴۳۱ و ۱۱/۳۵۲	روشنی از ... پدید	۲۷/۳۶۹ و ۱۰/۱۲۱	دوست را ... گرفتارست
۷/۸۱۱	روشنی چشم ... روشنی	۱۸/۳۵۲	دو جهان ... پدید
۱۷/۳۹۴	روغن ... علم	۱۳/۵۴۲ و ۱۹/۳۷۱	دوست نزدیکتر ... دورم

۱۱/۵۴۴	ز عشق ... بویت	۲۲/۲۸	رو و سر ... نادیده‌اید
۱۶/۱۵	ز عشقی ... ورد	۱۹/۴۱	رویی به ... برویش
۹/۳۰	ز عین ... قرون	۱۹/۳۵۲	ره به ... پدید
۲۴/۱۵	ز غیر ... دوخته	* * *	
۵/۱۶	ز فیاضی ... یکدگر	۹/۸۷	زآینه ... «لا»ست
۷/۷۲۶	ز قدوسی ... گمانی	۱۰/۶۲	ز احمد ... فنا
۱۵/۱۵	ز مهری که ... ازو	۱۵/۷۳	ز احوالی ... دور
۱/۵۷۳	زو خبر ... باخبرم	۱۱/۳۹۵ و ۱۴/۷	زاد دانشمند ... قدم
۲۶/۲۶۰	زهرآینه ... تماشا	۲۲/۵۱۲	زان روز ... مدار
۱۶/۸۸	زهر ذره ... تویی	۹/۲۴۵	زان روی ... اوست
۹/۱۶	زهست ... است	۱۴/۶۶۵	زان روی ... سرا
۱۶/۱۴۲	زهی فیض ... چون	۱۶/۲۹۷	زان سوی ... می‌طلبم
۲۴/۵۱۲ و ۲۶/۵۷	زیرا که ... بار	۲۰/۴۵۳	زان شاه ... نیست
۷/۱۱۳	زیر هر ... ماست	۲۳/۷۷	زانکه این ... پدید
۱۲/۳۱۰ و ۱۲/۱۵	زیک جوی ... ورد	۱۳/۴۲۵	زانکه محدود... بدان
۱۱/۱۵	زیک می ... نیک	۱۴/۳۵۲	زان همه... پدید
۷/۵۶۰	زین تجلی ... کم	۵/۱۶۵	ز پنهانی ... نهانست
۲۰/۵۸۰	زین گرم ... باخته	۱۱/۱۵۴	ز پیشگاه ... آوردم
۱۰/۳۵۲	زین همه ... پدید	۴/۱۷۶	ز تنزیه و ... رهی
* * *		۱۵/۴۷۸	ز جسم ... جانم
۱۸/۱۹	ساحت ... توئی	۶/۴۲۹ و ۲۰/۱۸۵	ز چشم ... هویدایی
۴/۳۹ و ۲۳/۱۱	سالکان ... آمده	۲۷/۱۲۳ و ۲۰/۸۱	ز چشم بند ... دریا را
۲۶/۲۱۵	سالها ... نبود	۱/۳۷۰	زخم او ... آزارست
۱۷/۳۴۶	سایه از ... باشد	۵/۲۴۳	ز خلق آینه ... است
۱۹/۲۱۸	سایه نور ... می‌بینم	۵/۸۷	ز خود ... بین
۱۳/۳۶۵ و ۲۲/۲۰۳	سبیل هستی ... بینی	۲۴/۱۲	ز خود تا ... خبر
۴/۳۲۷	سبیلای ... کشیدیم	۱۱/۷۲۶	ز خود فانی ... جاودانی
۲۶/۳۷۴	سخن کشتی ... برانم	۲۲/۲۰۵	ز خودی ... کبریا را
۲۵/۳۹۴	سخن ما ... او	۱۱/۴۴	ز خورشید ... کهکشان
۷/۲۶۱	سخن مستانه ... صهبا	۲۰/۷۳۹ و ۲/۳۷۹	ز درد ... عنایتها
۲/۲۶۴	سر توحید ... کجاست	۲۱/۴۸	زدوست ... پیدا دوست
۹/۷۴۰	سرشکم ... کنایتها	۲۱/۷۴	زدید خویش ... دارد
۲۱/۳۵۲	سرفرو ... پدید	۱۵/۸۸	ز عالم ... تویی
۲۲/۲۳۵	سرمایه ... عذرایی	۱۹/۳۶۵	ز عشق ... بینی

فصوص الحکم

۷/۳۵۲	صد جهان ... پدید	۱۳/۹۹	سرمزد ... صدگره
۴/۵۰۸ و ۱۹/۱۱	صد مثل ... برتری	۱۱/۳۶۵ و ۲۵/۲۲۷	سرمویی ... بینی
۱۷/۳۶۵	صدف ... بینی	۱۹/۷۷۷	سریست ... روا
۱۱/۴۲۵	صورت ... جیب	۲۳/۱۳۵	سقف ... بینی
۲۴/۱۳۵	صورت جزوی ... بینی	۲۳/۱۵	سلاطین اقلیم ... حکم
۲۸/۱۷۲	صورت حقی ... بود	۲۰/۲۴۱	سمع و بصر ... اوست
* * *		۴/۵۴۱	سمع و بصر ... نیست
۹/۳۲۷	طبیان ... دودیم	۵/۵	سمند ... مقامش
۵/۳۲۷	طبیان ... دمیدیم	۱۲/۵۸۳	سوخته ... کرده‌ای
۵/۴۳	طمع جمله ... تو	۲۱/۶۸۰	سوگند ... یکی
* * *		۲/۶۰۸	سوی بهشت ... خواستم
۱۱/۹۳	ظاهرت ... آمده	۲۵/۲۱۷	سوی وحدت ... بینی
۲۴/۷۲	ظاهرش ... چرخ	* * *	
۱۹/۱۲	ظلال صور ... افروخته	۶/۷۲۱	شاخ خشک ... حجاب
۲۳/۲۰۵	ظلمات ... بقا را	۱۲/۳۰۷	شاها ملکا ... نکردی
* * *		۱۲/۷۲۱ و ۱۳/۱۹۲	شاهان ... مایی
۲۰/۴۵۹	عارف ... نیست	۲۱/۵۶	شاهد ... انداخت
۲۲/۲۱۶	عارفانی ... اویند	۱۸/۷۹۲	شخصی ... لیلی
۳/۴۳۱	عاشقان ... آغوش	۱۶/۴۳۰	شده‌ای ... نداری
۱۹/۱۲۳	عاشق چو ... نیست	۹/۵۶۵	شده‌ایم ... قرین
۱۹/۲۲	عاشقم ... خویش	۲۴/۸	شراخانه ... جوانمردم
۱۸/۲۲	عاشقم ... ضد	۲۲/۴۲۴	شسته ... شویی
۲۵/۶۱۹ و ۲۱/۶۲	عالم همه ... عالم	۴/۵۲	شکر به ... دهانی
۱۱/۴۴۷	عالم همه ... محال	۱۶/۶۱۱	شکر که ... خویش
۲۵/۴۲۲	عالم همگی ... است	۱۹/۷۹۴	شمع ازلی ... جانانه
۶/۶۸۵	عجایب ... زداينده	۶/۲۶۱	شناسندست ... فردا
۱۰/۲۳۱	عجب ... وجود	۲۲/۳۵۲	شیرمردان ... پدید
۱۲/۴۸۶ و ۱۲/۲۳۷	عشق ... دوست	۱۵/۷۷۹	شیره ... بیفشارمش
۱۵/۱۴	عشق ... گذر کرد	۱۸/۱۸۶	شیوه و ناز ... است
۱۸/۴۵۹	عشق ... نیست	۱/۵	شه چرخ ... زمامش
۱۴/۴۲۵	عقل ... دل	۱۴/۳۴۰	شهی که ... معذور
۱/۶۷۹	عقل تو ... بدوخت	* * *	
۱/۱۲	عقل را ... نیست	۱۲/۱۴	صحرای وجود ... کرد
۵/۲۵۲	عقل و همه ... بیرون	۲۳/۴۲۱	صد جهان ... باک

۵/۷۲۱	قرب خلق ... کرام	۹/۲۶۰	عکس آن ... بی همتا
۴/۱۲۸	قطره ای ... دریایی	۲۵/۱۰۱	علتی ... ضال
۴/۵۴۳	قطره ای ... فی الوجود	۲۴/۷۷	علم ... عین ولام
۱۶/۳۵۲	قطره بس ... پدید	۱۶/۱۸۳	عمر در ... رفت
۱۲/۲۲۵	قطه ... بشمار	۱۶/۷۱۰	عمل بهر ... است
۲۴/۶۸۰	قفل ... یکی	۱۲/۵۹	عیان ... جان
۴/۵	قمر ... خیامش	۲۴/۲۲۵	عیب ... خس
۱۳/۴۳۰	قمریست ... نداری	* * *	
	* * *	۲۳/۲۱۹	غارث ... شکن
۲۳/۱۲۴	کار بیرون ... تو	۱۹/۱۴۱	غبارها ... یکبار
۵/۶۵۸	کار خلق ... است	۲۵/۴۲۴	غرقه ... آویی
۴/۵۸۵	کار ما ... نیاز	۲۶/۲۴۲	غلامم ... کردم
۱۴/۴۶۰	کارمن ... بودی	۱۲/۸۸	غلط ... تویی
۴/۵۱۶	کاروان ... زین	۱/۳۱۲	غم ... پنهانی
۱۱/۲۱	کاروان ... همی	۲۴/۶۰۱	غیر از ... افتاده
۱۷/۶۱۱	کاله بسیار ... خویش	۹/۱۸۱	غیرتش ... زند
۶/۴۹	کانچه حق ... می آورم	۸/۳۸۹	غیرتش ... شد
۲۲/۲۲۵	کاندرین ... کس	۱۲/۱۷۵ و ۱۳/۱۲۱	گیری ... آمده
۳/۴۱۷ و ۲۳/۱۱۸	کان قندم ... می خورم	* * *	
۲۳/۳۷۵	کدام است ... کدام	۲۰/۴۴۸	فانی ... زمان
۲۷/۷۹	کردم ... معبودم	۱۰/۱۳۷	فانی ... ملاقی
۲۲/۳۶۴	کرده ای ... ذکر را	۱۵/۱۹۷ و ۱۷/۱۶	فانی ... هستند
۶/۵۴۰	کزادب ... رب	۶/۳۷۵ و	
۱۰/۴۵	کر ممالک ... دلبرست	۲۲/۸	فراخ تر ... زردم
۳/۲۷	کس درین ... باشد	۸/۵۹۷ و ۱۰/۳۲۱	فرمان ... همه کارا
۱۸/۱۴۱	کسی که ... غبار	۱۵/۷۳۱	فکر بهشت ... آنم
۱۸/۴۴	کسی که سر ... باشد	۱۱/۵۳۴ و ۱۱/۳۰۵	فی الجمله ... تویی
۲۲/۲۹۶	کشان ... توأم	۱۸/۱۴	فی الجمله ... دگر کرد
۲۰/۱۸۹	کعبه و دیر ... می شمری	* * *	
۱۵/۱۳۶	کلید مخزن ... گشودی	۱/۵۳۱	قبیله جانش ... حق
۲۲/۷۳۹ و ۳/۲۷۹	کلیم درگه ... رایتها	۲/۱۲۸	قدسیان ... بنمایی
۱/۱۲۸	کمترین ... بگشایی	۱۷/۳۶۸	قدم از ... نرنی
۱۱/۲۶۰	که بخفت ... بر پا	۴/۶۲	قدم گر ... تمام
۶/۲۱۶ و ۹/۱۲۸	که جهان ... دیار	۵/۲۶۰	قدوه ... فتوی

فصوص الحکم

۲۰/۷۸	گرت ... عمرو	۱۸/۳۸۹	که جهان صورت ... اوست
۲۴/۱۵۰ و ۹/۱۹	گرجمله ... چیست	۲/۲۷۸	که جهان ظاهر ... اوست
۱۳/۳۸۰۰	گرچه ... بلند	۶/۲۶۰	که چه باشد ... الماء
۲۳/۶۷۴ و ۱۶/۶۱۴	گرچه از ... نشد	۹/۲۶۱	که در عالم ... دیار
۱/۷۸	گرچه از یک ... است	۱۶/۲۱۴	که همه ... سرای وجود
۴/۱۴۰	گرچه ای ... منی	۱۶/۳۶۴	کوچو ... می بود
۱۲/۲۷۱	گرچه باشد ... ذولباب	۳/۶۹۸	کیمیا داری ... کنی
۲۰/۱۲۴	گرچه بسیاری ... اند	۲۶/۱۵۳	کی بود ... مانده
۲۲/۱۶۵	گرچه پندارد ... نیست	۶/۷۷۷	کی عقل ... رسد
۱۱/۴۳۱ و ۸/۳۵۲	گرچه تو ... پدید	۲۵/۳۲۴	کی فرستادی ... آن
۲۶/۱۰۴	گرچه دانا ... نمی دانم	۲۴/۳۲۴	کی کژی ... اثر
۲/۲۸۰	گرچه در ... کرده ای	۲۷/۷۱۹	کی کنم ... مرکز ان
۱۲/۴۲۵	گرچه رو ... سمک	۵/۴۳۶ و ۱۴/۲۰۷	کی کور ... نغم
۲۷/۶۷	گرچه مویی ... بود	۱۸/۴۱	کی وصل ... جوش
۲/۶۹۸	گرخطا ... سخن	۱۹/۲۱	کین مختلغات ... بیچونست
۳/۳۵۳ و ۲۰/۱۲۱	گرداند ... تویی	* * *	
۲۰/۳۵۲	گردرین ... پدید	۲۰/۲۱۹	گاه ... جان و تن
۱۱/۸ و ۱/۷۴ و	گردم ... عالمی	۵/۱۴۰	گاه ... بلای منی
۳/۳۴۱ و ۴/۱۰۳		۱۶/۶۷۶	گاه رمی ... کرده ای
۱۹/۹۸	گردوست ... از ما	۹/۳۳۱	گاهگاهی ... بود
۵/۱۸۳	گردوست ... سازد	۹/۱۲۹	گاه مهر ... دهد
۲۴/۴۲۱	گردو عالم ... نیست	۲۴/۶۸۱	گدای ... کن
۲۲/۲۱۹	گررهایی ... من	۸/۲۳۴	گدای ... نیابی
۲۳/۲۳۵	گرزند گیم ... مسیحایی	۱۷/۸۸	گراشته ... تویی
۱۸/۲۵۵	گرسخن ... خود	۱۵/۷۱۰	گراز ... هواست
۲۶/۴۲۱	گرشد ... کاه	۲/۴۷	گراز ... نه دوست
۱/۳۸۱	گرصد ... است	۲۳/۲۲۱	گراز ... یاری
۱/۶۸۱	گرصد ... یکی	۱۸/۳۶	گربدانی ... اوست
۲۱/۸۰	گرتال ... برداری	۹/۷	گربریزی ... روزه ای
۳/۳۸۱	گرقاعد ... است	۱۵/۷۲۸	گر بصورت ... بدی
۱۵/۷۵۰ و ۵/۱۰۲	گر قدرت ... آمد	۵/۴۱۷	گر بکاری ... رشته ای
۱۷/۳۹۷	گر مرا ... دهم	۲۰/۲۱۸	گر بگویم ... بینم
۱۶/۳۹۷	گر مرا ... شوم	۷/۲۶۰	گر بود ... انا
۱۶/۲۲	گر مرادت ... دلبرست	۱/۴۲۲	گر به ... کم

۲۸/۲۶۰	گهی با ... لیلی	۱۶/۳۳۴ و ۲۶/۳۲۴	گرمراقب ... تو
۱۳/۴۲۳	گهی بخاک ... گذری	۹/۱۲۰	گرمشرب ... نشمارى
۱۴/۴۲۸ و ۲۴/۳۷۴	گهی گویی ... چنانم	۱۵/۴۶۰	گرمَن ... بودی
۱۸/۱۲۳	گیرم ... نیست	۲/۵۶۱	گردانی ... است
۲۶/۵۵۲ و ۲۵/۲۲۰	گیرنده ... تو	۲۶/۷۷	گرنقاب ... پدید
* * *		۲۵/۴۲۱	گرنماند ... درگذر
۱۶/۳۴۰	لباب قصه ... زبور	۱۰/۴	گرنه ... منزلی
۲۳/۳۹۳	لذت هستی ... را	۲۶/۷۹	گرنیک ... موجودم
۱۴/۷۰	لعلی ... چیز دیگر	۲۰/۷۹۲	گفتا ... لیلی
۸/۷۲۱	لیک ... خوری	۷/۳۷۴	گفتم ... نمی دانستم
* * *		۱۱/۵۶۱	گفتم که ... بودم
۱۴/۲۱۶	ما از ... خدا	۵/۶۸۱	گفتی ... منم
۱۱/۹	ما چو ... تست	۱۶/۷۳۱ و ۲۴/۱۸۹	گفتی ... ندانم
۸/۵۳۵ و ۶/۹	ما چو ... صفات	۱۵/۳۰۷	گفتی ... هم نکردی
۱۰/۵۳۵	ما چو ... دم بدم	۱۵/۴۲۸	گلایه ... عیانم
۷/۵۳۵	ما چو ... زتست	۱۷/۲۶	گل این ... سر پوش
۱۶/۱۹۶	ما خون ... آویریم	۱۲/۷۴۱	گلم ... بدرآید
۱۱/۵۹۱	ما در ... ما	۱۶/۲۶۰	گم شدم ... سما
۶/۲۴۶	ما را ... اثریست	۳/۵۴۳	گم شدم ... گلاب
۲/۶۷۶	مارمیت ... آمده	۲/۵۴۳ و ۱۹/۱۷۷	گم شدن ... است
۱۷/۱۹۶	ما سوختگانیم ... بگریزیم	۱۹/۶۳۱	گناه ... منست
۱/۲۱۶	ما شدیم ... آسود	۱۴/۳۸۰	گندمی ... پرداختند
۹/۵۳۵ و ۲۵/۳۶	ماعدمهائیم ... فانی نما	۱/۳۶۵	گوش ... بینی
۲۱/۱۲۷ و ۱۷/۵۷	مافته ... آینه	۵/۲۱۶	گوید ... بگشود
۲۶/۳۶ و ۱۴/۱۹	ما که ... در میان	۹/۷۲۲	گوید به ... لیلی
۱۳/۵۳۵ و		۱۰/۳۹۳	گویم ... دیگری
۲۵/۱۷۱	ما گر ... آگاه	۲۱/۱۱۵	گویم چه ... نیست
۱۵/۵۹۱	ماهست ... نیست	۲/۴۴۱	گویند ... دروغ
۱۵/۶۶۵	ما نیز ... را	۱۹/۴۵۹	گویند ... نیست
۱۳/۲۵۶	ما و تو ... قبول	۴/۱۶	گه از ... قدم
۲۴/۳۳۳	ماهی ... بصریم	۹/۴۳۱ و ۲۱/۲۲۷	گه بر ... آدم
۲۴/۵۲۰	ماییم ... نکردیم	۱۲/۹۹	گه سوارت ... روح بخش
۱۵/۶۸۵	ماییم ... آید	۲/۳۹۲ و ۳/۲۰۳	گه ظاهر ... ساختی
۲/۳۶۳	ماییم ... گواست	۳/۱۶	گهی از ... وجود

فصوص الحکم

۴/۱۰۸	مگر که ... آنزلنا	۱۲/۲۱۵	ماییم همه ... زوال
۲۴/۶۳۲	مگریز ... درآیی	۸/۳۲۷	مپندار ... کشیدیم
۴/۳۴۰	مگو که ... منظور	۵/۶۳۰	متاب رخ ... زنماز
۱۹/۴۵۷ و ۱۱/۱۱۲	ملاح ... دریا	۲۰/۷۶۹	مترس ... همی رانم
۶/۷۶	ملایک ... شرّ	۲۳/۲۵۵	مجنونم ... دورم
۳/۴۳	ملک ... تو	۲۸/۲۴۴	مجوی ... راهنما
۱۱/۴۲۸ و ۲۱/۳۷۴	من آن ... جانم	۲۶/۷۳۷ و ۱۵/۱۴۱	مجوی ... شکار
۲۷/۲۴۲	من آن ... کردم	۲۴/۲۵۵	مختار ... مسرورم
۱۸/۱۲۷	من آینه ... مرا	۱۴/۷۹۲	مرا ... لبها
۱۴/۳۵۸ و ۷/۲۹۱	من از ... مسعودم	۲۴/۳۷۵	مراحل ... کیست
۱۹/۷۳۵ و		۱۹/۳۰۲	مرا در ... نیست
۳/۱۹۵	من ازین ... نروم	۱/۱۱۲	مرادش ... بس
۷/۱۵۲	من چو ... بنگرم	۱۷/۴۷	مرا نه ... دوست
۲۸/۷۱۹	من چو ... بد	۱۳/۴۲۸ و ۲۳/۳۷۴	مرا هم ... ندانم
۱۷/۲۸۰	من چون ... تشنه ترم	۱۷/۴۲۹	مرد ... لباس
۱۵/۴۳	من خود ... نامم	۲۸/۱۶۷	مرد را ... نیست
۱۲/۳۰۲ و ۱۶/۲۶۱	من در ... است	۱۱/۹۹	مردگان ... دهد
۲۲/۴۳۵ و		۱۵/۱۸۶	مردن ... جاودانی
۱۰/۱۴۲	من دل ... برافراشته ام	۱۶/۷۳۹ و ۸/۱۹۲	مردن ... است
۱/۶۰۸	من ذکر ... خواستم	۱۲/۳۵۲	مرغ در ... پدید
۱۷/۴۲۴	من زخود ... است	۲۵/۷۸۲ و ۲۴/۶۱۴	مرگ ... مانده ای
۵/۱۲۹	من ز شیرینی ... خموش	۸/۳۱	مردید صفا ... کل واد
۱۷/۱۴۲	منزه ... عوض	۱۲/۶۳۰	مسبب ... سببی
۲۱/۳۷۶	منشین ... دل	۲۲/۱۹۳	مستمندان ... خواهد
۱۳/۴۵۷	من کار ... انگاشته ام	۱۶/۶۸۵	مستی ... آید
۱۵/۲۶۰	من کدام ... بنما	۱۲/۹۵	مشرک ... سخن
۱۴/۶۳۲	منگر ... گرانمایی	۱۸/۵۴۲	مشکلتر ... دورم
۲۱/۲۴۱	من گفتن ... اوست	۱۹/۶۲۸	مشکلتر ... مهجور
۲۵/۱۸۶	من ملک ... باشد	۴/۳۰۲ و ۱۴/۲۴۵	مشهود ... نیست
۳/۸۷	منم با ... من	۴/۸۷	مصقل ... غیر
۲۵/۱۹۶	منم ماهی ... حیات	۲/۱۷۶	معراست ... تو
۸/۲۶۱	منم معذور ... بینا	۷/۳۷۴	معشوقه ... دانستم
۲۶/۲۳۸	من نیم ... سخن	۱۵/۳۸۵	معرضان ... اوست
۲۶/۶۹۴	من و تو ... است	۲/۳۰۵	معنی ... بین

۶/۷۸۱	نظرامروز ... اعمی	۱۴/۴۳۰	من هستیت ... نداری
۱۰/۳۹۷	نظرب ... الله	۵/۳۸۱	مه نور ... است
۱۶/۷۲۸	نقش بر ... است	۹/۳۴۰	میان ... شور
۷/۱۸	نکته ها ... گریز	۱/۲۴۵	میان شب ... پیدا
۲۳/۲۴ و ۱۴/۲۰۰	نمی بینم ... اله	۱/۷۹۲	میان صد ... کوبها
۸/۷۳۶	نمی یابد ... نشانی	۲۲/۴۷	میان ما ... دوست
۲۱/۲۸	نوح را ... ثیاب	۸/۱۳	می دان ... نظامست
۶/۴۵۳	نوزکجا ... منتهاست	۱۹/۱۸۳	می فزاید ... صفی
۱۳/۳۱۰ و ۱۴/۱۵	نه این ... شاه	۱۲/۲۷۸ و ۴/۲۱۶	می کنی ... موجود
۲۰/۴۷	نه طور ... دوست	۱/۵۴۴	میل ... تست
۱۷/۳۵۲	نه که خود ... پدید	۱۳/۳۵۲	می نماید ... پدید
۱۸/۱۳۶	نه معنی ... ظاهر	۲/۱۸۵	نابود ... نیست
۲۰/۲۷۷	نهانی ... نهان	۲۷/۲۸۷	نابود شو ... نیست
۳/۲۶۱	نیاز ... عذرا	۶/۳۵۲	ناپدید ... پدید
۲۵/۴۳۴	نیاید ... اوست	۲۰/۳۶۰ و ۱۷/۲۲	ناخوش ... من
۵/۱۶۸	نی اشارت ... عیان	۵/۵۴۱	ناسوت ... مبهوت
۸/۱۱۳	نی ترا ... کرده ام	۱۷/۱۴	ناگاه ... کرد
۲/۲۱۶	نی چه جای ... نابود	۱۲/۳۲۳	ناگه ... راست
۱۰/۲۶۴ و ۱۱/۴۳	نی غلط ... خوب	۱۳/۶۲۹ و ۱۸/۱۱۲	نالم ... بایدش
۴/۴۶۰	نی کثری ... مرا	۲۶/۷۲	نایب ... خوب
۱۰/۱۲۹	نی مقالاتش ... بود	۱۷/۵۶۷	نبود آصف ... فن
۱۴/۲۱۹	نی نی ... جهاد	۲۵/۶۷۵	نبی را ... مبتلاست
۹/۴	نیست ... مشکلی	۱۶/۳۶۸	نتوان ... نرنی
۶/۲۲۵ و ۲۳/۱۶۷	نیست ... درخور دیدار	۶/۴۱	نتواند ترا ... نور
۲۵/۲۲۵	نیست در ... برس	۸/۷۸۱	نخستین ... سینا
۴/۶۷۴ و ۳/۳۷۸	نیست شو ... رسد	۱/۳۴۰	ندا رسید ... دور
۱۳/۸۷	نیست غیر ... اقبال	۱۵/۵۶۷	ندارد ... مجو
۱۵/۷۶	نیک و بد ... بینی	۲۳/۳۴۹	ندارد رنگ ... آمد
۷/۷۴۰	نیم ... آیتها	۲۳/۳۵۲	ندهد شرح ... پدید
	* * *	۱۵/۵۴۲	نزدیکتری ... مسافت
۲۶/۲۲۷	واحدی ... بینی	۱۸/۴۷۷ و ۱۷/۲۸۲	نسبت ... باشد
۲۴/۴۹۴	واسطه ... است	۱۰/۴۴	نشان ... عیان
۱۹/۳۷۲ و ۱۱/۲۱۶	واندر ... مکتوم	۱۶/۱۷۲	نشان ... نشانی
۱۶/۱۳۶	وجودت ... آدم	۱۵/۶۱۳	نظارگیان ... کرانها

وجودت ... هویدا	۲۴/۲۶۰	هر کس ... چون	۴/۲۵۲
وجود ... مدام	۲/۱۶	هر کسی ... انداختند	۱۱/۳۱۹
وجود ... داری	۲۱/۲۲۱	هر که از ... کیست	۴/۷۹۳
ورنه ... خیرگی	۳/۳۲۵	هرگز ... نیست	۱۷/۱۲۳
ورنیاید ... است	۴/۳۲۵	هر لحظه ... نماید	۱۳/۲۸ و ۱۴/۲۸
وزین ... بگفت	۱۴/۱۹	هر لحظه ... حال	۱۲/۴۴۹ و ۱۰/۹۱
وصف ... نمی آیی	۳/۱۲۸	هر معنی ... اوست	۲۰/۴۳۴
وگر ... دارد	۲۰/۷۴	هر نبی ... یکیست	۱/۳۹
ولی ... نیایی	۹/۲۳۴	هر نقش ... آراست	۱۱/۷۳ و ۶/۲۷۷
ولی ... ناگهان	۸/۴۴	هزار ... فردم	۲۵/۸
ولیک ... بشماری	۲۵/۲۲۱	هزار قصد ... نجوشم	۸/۱۰
ولیکن ... بود	۲۰/۵۶۷	هست ... دگر	۲۴/۱۱
ولیکن بهر ... نیافت	۱۱/۲۳۱	هست ... حسین	۲۶/۳۷۰
ولیکن عاشقان ... تجلی	۵/۲۶۱	هست ... دریافته	۳/۶۵۸
وین ... عاقل	۲۴/۲۴۹	هستی ... دارد	۳/۵۴۱
* * *			
هان تا ... حجاب	۹/۶۴	همچو ... همی	۱۳/۲۱
هر بوی ... شنوی	۱/۵۰	همچو ... خارمش	۱۶/۷۷۹
هر جا که ... نگشاد	۴/۱۵۱	همچو ... آید همی	۱۴/۲۱
هر چه آن ... است	۱۰/۲۹۲	هم امر ... محال	۱۱/۴۴۹ و ۹/۹۱
هر چه او ... افراستی	۲۴/۳۸۷	هم بودم ... نگر	۲۳/۶۰
هر چه عقلم ... می آورم	۸/۱۵۲	هم تو ... تراش	۲۴/۳۶
هر چه گوید ... بخشد	۷/۳۷۷	هم تو ... مصفایی	۶/۱۲۸
هر چیز ... دان	۲۳/۳۵	هم ثنا ... تویی	۲۳/۳۶
هر چیز ... عیب	۹/۳۱۳ و ۱۳/۲۵۲	هم جمله ... من	۲۱/۱۲۶
هر دل ... جهان	۲/۷۸	هم جمله ... چیست	۲۵/۱۵۰
هر دلیلی ... نگر	۱۷/۱۸۳	هم خمارم ... من	۲۴/۴۶
هر ذره ... استخوانم	۱۴/۷۳۱ و ۲۳/۱۸۹	هم درد ... تویی	۲۷/۴۱۹
هر زمانی ... لقا	۶/۴۴۷	همره غم ... دراز	۱۱/۳۸۰
هر صورت ... اوست	۲۳/۵۰۵	هم زتنزیهت ... آمده	۲۳/۳۸۷
هر صورت ... خداست	۳/۳۶۳	هم طلب ... او	۸/۳۷۳
هر صورت ... گردد	۲۱/۳۳۵	هم عقل ... شدم	۲/۱۸۴
هر کجا ... می بینم	۴/۴۰۰	هم کردم ... خبر	۲۲/۶۰
هر کس ... گویش:	۱۷/۴۱	هم هستم ... بیان	۳/۱۲۶

۸۷۳

فهرستها

۲۴/۳۰۰	یافته از ... جود	۲۶/۴۱۹	هم یار ... تویی
۱۳/۱۷۶	یقین دان ... اویی	۱۷/۳۷۳	همیشه ... باشی
۱۴/۱۴۴	یک بحر ... آمده	۲/۶۸۵	همه با ما ... یابنده
۱/۱۸۴	یک چند ... شدم	۹/۲۳۰	همه جام ... جام
۲۳/۲۲۵	یک حدیث ... فرس	۱۸/۶۳۴	همه جمال ... کنم
۸/۲۸	یک دایره ... نماید	۴/۴۳	همه خلقان ... تو
۱۱/۳۲۳	یک روز ... بیاراست	۲۱/۲۱۸	همه را ... می بینم
۱۴/۷۵۵ و ۲۲/۲۵۳	یک روی ... در آن	۵/۲۲۵ و ۲۲/۱۶۷	همه عالم ... دیار
۳/۳۶۷ و ۱۶/۲	یک عین ... آمده	۲۲/۳۸۷	هیچ ... نیست
۱/۷۱۷ و ۲۶/۶۹۱ و		۲۱/۷۸۳	هیچ ... دگر
۲۴/۲۱۷	یک مستی ... بینی	۲۶/۱۶۴	هیچ دل ... نیست
۱۱/۱۵	یکی از ... فرش	۲۰/۷۸۳	هیچ عاشق ... او
۲۲/۱۷	یکی بر ... ظهور	۲۱/۱۲۴	هیچ کس ... رسد
۲۳/۱۷	یکی جذب ... مقهور	۱۹/۱۹	هیچ کس ... تویی
۹/۴۴	یکی جذب ... نشان	۱۹/۵	هیچ کس ... نیست
۱۶/۹۲	یکی رخ ... سوخته	۱۷/۳۳۴ و ۵/۳۲۵	هین ... زایدت
۳/۱۷۶	یکی زین ... مردوار	* * *	
۱۹/۳۵۵	یکیست ... ثانی	۱۷/۵۴۲	یار آمده ... مهجورم
۱۷/۹۲	یکی مظهر ... قماریش	۲۲/۵۰۵ و ۱۹/۴۳۴	یاری دارم ... اوست

فهرست اصطلاحات و تعبيرات

فصوص الحکم

- آب حیات: ۱/۳۲۷، ۲۰/۶۱۶.
- آخر: ۹/۲۳، ۱۱/۹۱، اسم - ۲۰/۲۴، ۱۱/۲۳.
- آخرت: ۲/۵۱، ۴/۷۲، اهل - ۱۳/۷۷، ۱۵/۹۰، ۱۷/۱۳۵، ۳/۱۴۱، ۲۴/۱۹۴، ۱۲/۱۹۷، ۲۰/۵۷۶، ۱۶/۷۶۴، ۱۸/۷۷۰.
- آخریت: ۲/۲۲، ۱۶/۲۳، ۴/۲۸، ۲۰/۸۹، ۱۱/۹۱.
- آفاق: ۱/۱۷۱، والنفس ۳/۱۷۱.
- آلت: ۴/۲۴، - ختم ۵/۲۴، - علم.
- اباحت: ۱۳/۱۰۱.
- ابداء: ۵/۱۳، - وایجاد ۱۳/۲۳.
- ابدیت: ۱۲/۲۳.
- اتحاد: ۳/۷۲۰.
- اثبات: ۴/۵۶۱، نيزرک: نفی.
- اثر: ۲۳/۱۱۰، ۴۱۴۴.
- اثنیت: ۱۷/۶۰، ۲۷/۱۲۲، ۲۵/۱۹۷، ۲/۲۲۶، ۴/۲۶۵، ۲/۲۶۸، ۷/۲۹۴، ۲/۲۹۹، ۱/۳۰۲، ۹/۳۶۹، ۲۴/۳۷۳، ۸/۴۰۷، ۱۰/۴۲۴، ۲۵/۵۵۷، ۲۴/۶۲۷، ۱۱/۶۹۶، ۱/۷۱۱.
- اجتماع: ۱۳/۴۱۱، - صوری عینی ۱۳/۴۱۱، - غیبی معنوی ۱۳/۴۱۱.
- احد: ۱۱/۷۷۰.
- احدیت: ۱/۲۶، ۹/۹۳، ۱۴/۱۵۹، ۷/۱۱۶، ۱۴/۱۶۸، ۸/۱۶۹، ۶/۲۱۲، ۱۰/۲۱۸، ۲/۲۸۱، ۱۵/۲۸۸، ۴/۳۲۴، ۶/۴۲۲، ۲۵/۵۵۷، ۳/۶۴۸، ۱/۶۵۲، ۲/۶۶۵، ۸/۶۸۸، - حضرت - ۲۱/۱۸، ۱/۲۶، ذات - ۸/۷۷۴، شهود -
- ۲۰/۴۵۵، صورت - ۱۵/۴۱۸، مرتبه - ۲۶/۴۶۶، مقام - ۲۱/۸۹، ۲۶/۱۲۷، ۱/۲۹۴، ۵/۳۰۵، هویت - ۲۵/۳۶۲، - اسمائیه ۲۳/۳۶۸، - اسمائیه و صفائیه ۱۰/۳۵۹، - افعالی ۱۱/۳۵۹، - الهیه ۶/۲۸۹، ۶/۳۵۹، - حق ۲۵/۱۲۰، ذات ۱۵/۱۳۹، ۳/۲۸۹، - ذات حق ۱۲/۳۰۴، - ذاتیه ۸/۲۲، ۱۹/۳۹، ۶/۲۸۹، ۲۱/۳۵۳، ۶/۳۵۹، ۲۳/۳۶۸، ۱۴/۴۲۰، - الجمع ۵/۲۶، ۱۵/۳۵۵، - الذات ۲۰/۲۸۸، ۱۷/۳۷۵، - العین ۱۷/۳۵۵.
- احسان: ۲۰/۴۳۷، ۶/۶۸۶، ۲/۶۸۷.
- احياء: ۵/۱۳، ۱۴/۴۶۶، ۴/۵۰۱، ۱۰/۵۰۳، ۱/۵۰۷، ۹/۵۰۸، ۱/۵۶۹، ۷/۶۳۸، - حسی جسمانی ۸/۵۳۱، - حسی و معنوی ۵/۵۱۲، - معنوی ۹/۵۱۱، - معنوی روحانی ۹/۵۳۱، - موتی ۲۵/۴۷۵، ۱/۵۰۰، ۲۰/۵۰۳، ۳/۵۰۶، ۲۱/۵۰۷، - واماته ۵/۷۳، نيزرک: اماته.
- اختیار: ۱۶/۴۵۹.
- اخلاص: ۱۸/۳۰۵.
- اخلاط اربعة: ۱۰/۷۸۴.
- ادب: ۲۰/۳۰۳، ۱۶/۴۷۹، ۲/۵۳۲، سؤ - ۲/۴۶۰.
- ادراک: ۲۵/۸، - حقیقت ۱۴/۱۱.
- اذن: ۸/۵۰۱، - ذاتی قدیم ۱۶/۵۰۱، - عرضی حادث ۱۶/۵۰۱.
- ارادت: ۱/۲۲، ۴/۲۳، ۵/۸۱، ۲۱/۱۵۵،

- رحمان ۱۸/۲۳ ، ۹/۲۴ ، ۳/۱۸۸ ، — رحمانی ۴/۳۹۱ ، — رحیم ۱۱/۲۴ ، ۱۳/۱۰۷ ، — سلام ۲۶/۴۳ — صفت اضافیه ۱۲/۱۱۴ ، — ظاهر ۱۳/۲۳ ، ۹/۴۰ ، ۸/۱۵۷ ، ۴/۱۶۵ ، ۷/۱۶۹ ، ۱۲/۱۷۳ ، ۱۷/۱۷۸ ، ۲۸/۲۵۸ ، — ظاهر حق ۱۰/۱۶۸ ، — عاصم ۱۸/۴۸ ، — علی ۱/۲۱۲ ، — غیریت ۱۳/۱۵۷ ، — فعل ۱۲/۱۱۴ ، — قادر ۳/۲۰۵ ، — کلی ۱۳/۵۵۹ ، — مصل ۲۳/۹۶ ، اسماء ۱۲/۲۷ ، ۱۴/۳۶ ، ۱۶/۵۴ ، ۲/۵۶ ، ۱۲/۶۹ ، ۱۲/۶۸ ، ۱۷/۵ ، ۲۳/۹۶ ، ۵/۱۱۸ ، ۲۵/۱۸۷ ، ۸/۱۸۸ ، ۱۲/۲۵۸ ، ۱۰/۳۴۱ ، ۱۱/۳۴۳ ، ۴/۳۳۴ ، ۱۳/۵۲ ، — امهات ۹/۲۳ ، حضرت — ۸/۲۹۲ ، صور — ۱۱/۴۶۳ ، علم — ۲۰/۱۴۸ ، مجمع — ۲۶/۶۶ ، مراتب — ۸/۲۳ ، مظاهر — ۲۰/۵۷ ، ۲۶/۶۶ ، — افعال ۱۱/۲۱۷ ، — الله ۲۲/۱۴۳ ، ۱/۱۴۴ ، ۱/۳۰۸ ، ۴/۳۵۸ ، ۱۶/۵۵۳ ، — الهیه ۱۶/۲۵ ، ۱۴/۵۵ ، ۱۱/۷۰ ، ۲۵/۷۵ ، ۵/۷۹ ، ۱/۱۱۴ ، ۹/۱۳۹ ، ۴/۱۸۸ ، ۱۳/۱۹۸ ، ۱۳/۱۹۸ ، ۱۲/۲۳۲ ، ۳/۲۳۳ ، ۱۸/۲۴۹ ، ۱۴/۲۵۸ ، ۵/۲۷۰ ، ۲۲/۲۸۳ ، — الهیه غیبیه ۱۲/۲۹۹ ، ۵/۳۱۷ ، ۱۹/۳۴۱ ، ۱۵/۳۵۳ ، ۱۲/۳۵۵ ، ۵/۳۵۷ ، ۱۷/۳۵۹ ، ۲۵/۳۶۶ ، ۲۱/۳۹۲ ، ۲۸/۴۰۶ ، ۱۲/۴۱۸ ، ۸/۴۲۰ ، ۲۰/۴۲۲ ، ۱۸/۴۶۴ ، ۱/۱۵۶ ، ۲۶/۱۶۳ ، ۵/۲۴۹ ، ۱۰/۲۵۱ ، ۷/۲۹۲ ، ۷/۳۰۵ ، ۱۶/۳۲۹ ، ۴/۳۳۱ ، ۱۲/۳۶۱ ، ۳/۴۷۷ ، ۹/۴۹۵ ، ۲۰/۵۸۲ ، ۲۲/۶۲۲ ، ۲۱/۶۵۱ ، اهل — ۲۰/۳۶۳ ، — اسمائیه ۹/۴۷۱ ، — الهیه ۲۵/۳۲۹ ، — ذاتیه ۹/۴۷۱ ، ۱۳/۶۸۸ ، — ومشیث ۷/۴۷۱ .
- ارباب: — تحقیق ۲۱/۶۳ ، — عقول ۱۷/۶۳ ، — نظر ۲۶/۶۳ . نیز رک: رب.
- اربعین: ۷/۴۵۴ .
- ازل: ۱۴/۳۰۶ ، ازلیت ۱۲/۲۳ .
- استواء: ۱۷/۳۸۶ .
- استحسان: ۱۱/۷۴۵ .
- استسلام: ۱۴/۳۱۴ .
- استعدادات جزئیه: ۱۴/۱۱۴ .
- اسماء: ۱۶/۳۱۶ ، ۸/۳۲۲ ، ۲۱/۲۲ ، ۱۵/۲۴ ، — آخر ۱۲/۲۳ ، — اعظم ۷/۷۱ ، ۱/۷۵ ، ۱۶/۱۲۹ ، ۲۳/۱۳۰ ، ۱/۱۸۰ ، ۱۵/۳۷۱ ، ۱۱/۴۴۴ ، ۱/۴۹۴ ، ۶/۵۲۲ ، ۴/۷۲۸ ، ۳۱/۷۷۴ ، ۲۱/۷۷۵ ، — اعظم الهی ۱۷/۱۹۸ ، ۲۴/۱۲۹ ، — الله ۱۸/۲۳ ، ۱۶/۲۴ ، ۱۵/۱۰۷ ، ۱۶/۵۴ ، — اول ۱۲/۲۳ ، — باطن ۱۳/۲۳ ، ۲۵/۲۷ ، ۹/۴۰ ، ۴/۱۶۵ ، ۱۱/۱۶۸ ، ۸/۱۶۹ ، ۱۸/۱۷۸ ، — باطن و ظاهر ۳/۴۲۷ ، — جامع ۴/۱۳۰ ، ۱۲/۱۹۸ ، — جامع الهی ۲۲/۴۱ ، ۳/۱۱۸ ، ۲۶/۱۳۰ ، ۲۶/۱۸۷ ، ۲۴/۲۲۹ ، ۲۳/۴۹۳ ، ۶/۴۹۴ ، ۶/۶۰۲ ، — جامع رحمانی ۲/۱۸۸ ، — جزئی ۱۳/۵۹۹ ، — حفیظ ۱۸/۴۸ ، — ذات ۸/۱۴۱ ،

فصوص الحكم

- ١٤/١٧٨ ، ١٦/١٥٩ ، ٢٤/١٥٥ ، ١١/٤٨١ ، ١٦/٤٧٢ ، ٧/٤٦٨
 ٩/١٩١ ، ١٤/١٨٩ ، ١٧/١٨٧ ، ١٠/٥٥٤ ، ٢/٥٢٠ ، ١٦/٥١٤
 ٢٦/٢١٦ ، ١٠/١٩٩ ، ١٨/١٩٨ ، ١٠/٦١٠ ، ١/٥٧٦ ، ٢١/٥٦٢
 ، ١/٢٤٤ ، ٧/٢٣٢ ، ٥/٢٣١ ، ١٠/٧٩١ ، ١٥/٧٤٣ ، ٣/٧٢٧
 ، ٢/٢٥٧ ، ٨/٢٤٩ ، ١٨/٢٤٥ ، ٢٦/٧٩٩ ، الهى ٢٦/٦٢
 ، ٢٠/٢٧٨ ، ٢٤/٢٧٦ ، ١٥/٢٥٨ ، ١٣/١٢٧ ، ١٥/٣١ ، ٦/٢٨ ، ٧/٢٤
 ، ١٠/٢٨٩ ، ١٥/٢٨٨ ، ١٨/٢٨١ ، ٥/٣٠٤ ، ٢/١٤٤ ، ٢٢/١٤٣
 ، ١١/٣٥١ ، ١٠/٣٤٩ ، ١٨/٣٠٧ ، ١٤/٦٤٦ ، ٥/٤١٩ ، ١٤/٣٦٣
 ، ١٦/٣٧٥ ، ٢٢/٣٦٥ ، ٢٤/٣٦٠ ، ١٢/٦٩٤ ، جزئيه ١١/١٢٢
 ، ٢١/٤٢٢ ، ١٥/٣٩٩ ، ١١/٣٩١ ، ٧/٥٢٧ ، ٦/١٨٨ ، ٢٥/١٨٧
 ، ١١/٤٧٢ ، ٥/٤٦٧ ، ٨/٤٤٤ ، جماليه و جلاله ٢٧/٤٧٢
 ، ١٨/٥٥٨ ، ١٠/٥١٢ ، ١٦/٥١٤ ، جمالى و جلالى ١٤/٤٧٢
 ، ٣/٦٥٧ ، ١٧/٦٠٥ ، ٨/٥٨٦ ، حسنى ٥/١١٦ ، ٦/٥٨ ، ١٢/٥٥
 ، ١/٧٢٧ ، ١١/٧٢٤ ، ٩/٦٧٣ ، ١١/٢١٤ ، ١٧/٢٠٧ ، ٥/١٥٧
 ، ١٢/٧٢٥ ، ٤/٧١٦ ، ١٠/٥١٤ ، ٢٧/٤٣٠ ، ٢٢/٣٠٠
 ، ٣/٦٥٧ ، ١٧/٦٠٥ ، ٨/٥٨٦ ، ٤/٧١٦ ، ١٢/٧٢٥ ، ذات
 ، ١٦/٣٧٥ ، ٢٢/٣٦٥ ، ٢٤/٣٦٠ ، ١٤/٢٨٨ ، ٣/٢١٧ ، ١٥/١٠٧
 ، ٢١/٤٢٢ ، ١٥/٣٩٩ ، ١١/٣٩١ ، ١٨/٥٥٠ ، ذات و صفات
 ، ٢٧/٤٢٠ ، ذاتيه ٢٥/١٠٧ ، ١٩/٤٧٦ ، ربانيه ٦/٦٣٦
 ، ١٨/٥٥٠ ، ١٣/٢١٧ ، صفات ١٨/٥٥٠ ، ١٠/٦٨٧
 ، ١٠/٦٨٧ ، غيرمتناهيه ٦/١٤٤ ، ١٠/٦٨٧
 ، ١٠/٦٨٧ ، كليه الهيه ٩/٥٥٩ ، ٩/٥٥٩ ، ٩/٥٥٩
 ، ٣/٣٥٨ ، ٢٣/٧١٢ ، ١١/٧١٣ ، ٣/٣٥٨
 ، ١٥/٥٥٦ ، مختلفه ١٥/٥٥٦ ، ٢٠/٦٩١
 ، ٢٠/٦٩١ ، ملفوظه ٢٢/٢٢ ، ٢٠/٦٩١
 ، ١٢/١٢٧ ، ١٢/٢٢ ، ٢٠/٦٩١ ، ٢٤/١٤
 ، ٦/٢٤ ، ٢٥/٢١ ، ٢٢/١٩ ، ٢٤/١٤
 ، ٢٦/٢٥ ، ١٤/٣٨ ، ٢٦/٢٥ ، ١٤/٣٨
 ، ١٠/٤٢ ، ١٢/٣٩ ، ١٤/٣٩ ، ١٠/٤٢
 ، ١٩/٦٤ ، ٤/٦١ ، ٢٣/٥٥ ، ١٧/٥٤
 ، ٢٧/٨٩ ، ٨/٨٦ ، ٧/٧٥ ، ٢٢/٧٠
 ، ١٦/٩٨ ، ٢٧/١٠٦ ، ٨/١١٦ ، ١٦/٩٨
 ، ٢٢/١٤٠ ، ١٠/١٤١ ، ٢٢/١٤٠
- اضافت خارجى وذهنى: ١٧/١٢.
 اضافات صرفه: ١٣/٢٦.
 اعاده: ٥/١٣.
 اعتبارات محضه: ١٣/٢٦.
 اعتقادات جزئيه: ٢/٤٣٤.
 اعطيه: ٢٣/١٤٠ ، اعطيات ٢٢/١٤٠.
 الست: شراب - ٢٧/٣٩١ ، عهد - ٢١/٦٤١.
 القاء: - خاص رحمانى ٧/٤٨ ، القاءات
 شيطاني ١٩/٤٨.
 الهام: ٤/٤٩ ، ١٠/٦٢٠ ، ١١/٧٣٨ ، ٢٥/٧٤٠
 - قلبى ١٩/٥٠١ ، الهامات روحيه
 ١٤/٢٠٤.
 اله: ٢٢/٣٩٢ ، ١٥/٣٩٩ ، ١٥/٤٠٠ - مطلق ١٦/٤٠٠
 ٥/٤٠١ ، الهه متكثره ٩/١٩٠.
 الهيئ: ١٥/٥٤ ، ٢٦/١٧٥ ، ٨/٢٤٣ ، ٩/٢٤٢

- عقلی ۱۰/۲۳۷
- امور: — اضافیه ۱۸/۲۹۱، ۱۹/۳۰۷، —
خارجہ ۹/۶۵، — عدمیہ ۶/۲۱۷،
۶/۶۴۴، — عینیہ ۵/۲۱۷، — فانیہ
۱۳/۱۱۵، — کلیہ ۴/۸۱، ۴/۸۲،
۱/۸۳، ۲/۸۴، ۱۸/۶۸۳، ۳/۷۲۳،
— متوہمہ ۳/۲۲۵، — معقولہ
۵/۸۲، — ممکنہ ۱۹/۲۶۵
- امراض: — جسمانیہ ۱۹/۳۲۶، — روحانیہ
۱۸/۳۲۶
- آم الكتاب: ۲/۲۰، ۱۲/۷۱۶
- امکان: ۱۲/۱۷، ۲۰/۹۵، ۲۰/۱۵۶، ۲/۱۵۷،
۸/۱۶۳، — لـوازـم ۲/۳۹۶، —
۱۱/۶۳۹، — نقایص ۱۹/۱۵۱، —
وحدوث ۱۴/۱۲، امکانیت ۲۱/۶۴
انباء: ۱۹/۴۸۰، — روحانی الہی ۲۲/۵۳۵،
— عام ۱۹/۵۸۲، ۲۳/۴۸۰
- انانیت: ۲/۸۰، ۲۰/۲۰۱، ۲۴/۶۳۸،
۱/۷۵۲، — مظهر ۲۶/۲۱۹، —
مجردہ ۱۹/۵۳۲، — معینہ ۱۲/۲۵۹
انسان: ۱۶/۵۸، ۲/۵۹، ۴/۶۱، ۴/۶۳،
۲۲/۶۶، ۷/۶۷، ۸/۷۰، ۱/۷۳،
۹/۷۹، ۲/۸۱، ۶/۸۳، ۱/۹۱،
۱۰/۱۲۴، ۹/۱۵۲، ۱۸/۱۵۴،
۱۰/۱۶۰، ۴/۱۶۹، ۲۴/۱۷۲،
۱۲/۲۶۶، ۲۶/۳۱۲، ۱۷/۴۴۷،
۲۴/۷۷۶، ۹/۷۸۴، حیوانیت —
۸/۷۰۴، خلق — ۴/۹۳، صورت —
۲۷/۳۳۶، وجود — ۳/۱۹۶، —
جزئی ۱۶/۱۴۳، — حادث ۶/۶۹،
— عین ۸/۶۷، ۲/۶۸، — کامل
۲۶/۲۰، ۱۱/۲۴، ۲/۳۷، ۱۵/۳۸،
۲۵/۵۵، ۱۸/۵۶، ۲/۵۷، نیزک
کون جامع: ۶/۶۱، ۱۸/۶۷
- ۲۳/۲۹۳، ۲/۳۱۸، ۱۱/۳۹۶،
۱۴/۳۹۹، ۱۸/۴۰۰، ۱۰/۴۲۰،
۲۵/۵۰۹، ۲۵/۵۲۱، اسرار —
۱۰/۲۰۳، حضرت — ۲۲/۲۸۸،
۲/۴۶۷، مرتبہ — ۹/۱۷۳،
۸/۲۴۴، ۲۱/۲۴۵، ۱۸/۷۷۴
- الوہیت: ۲۷/۴۶، ۲۷/۱۷۰، ۹/۱۷۳،
۲۸/۱۸۹، ۱/۱۹۰، ۴/۲۰۲،
۶/۲۱۲، ۶/۲۱۳، ۱۱/۲۴۴،
۱۲/۲۵۷، ۲۰/۲۸۸، ۱۴/۳۶۰،
۲۲/۴۲۰، ۲/۴۲۱، ۱۶/۴۳۲،
۳/۴۲۲، ۸/۵۰۶، ۱۸/۵۳۱،
۲۲/۵۹۵، ۱۴/۶۹۰، ۸/۷۰۷،
۱۲/۷۰۸، ۲۶/۷۱۱، حد —
۱۴/۱۷۳، مرتبہ — ۲۳/۱۹،
۶/۲۲
- اماتہ: ۵/۱۳، ۱۴/۴۶۶، احیاء و — ۵/۷۳، نیز
رک: احیاء
- امام: ۱۲/۸۰۷، — مطلق ۱۵/۶۹۹، — مقید
۱۵/۶۹۹، امامت ۶/۶۹۹،
۲۰/۸۰۷
- امر: ۱۱/۶۰، ۷/۱۰۰، ۵/۱۵۱، ۲۵/۱۶۵،
۷/۳۳۰، ۱۴/۶۰۳، نیز رک: عالم
ارواح. حقیقت امر ۱۰/۴۹، —
ارادی ۲۵/۲۹۹، ۵/۳۲۸، —
اسماء وصفات ۲۳/۵۵، — الہی
۲/۶۱، ۴/۷۲، ۱۲/۱۳۵،
۱۳/۲۶۴، ۲۱/۳۲۶، ۱۱/۳۲۷،
۲/۳۲۸، ۱۵/۳۲۹، ۲۱/۳۳۰،
۱۴/۳۳۴، ۱۱/۴۰۲، ۱۰/۴۲۲،
۲۲/۴۳۲، ۱۳/۴۶۰، ۲۰/۷۱۹، —
تکلیفی ۲۵/۲۹۹، ۷/۳۲۸، —
تکوینی ۲۰/۵۹۶، — ثابت
۲۳/۶۹۲، — روحانی ۱۴/۳۳۶

فصوص الحكم

- ٢/٦٨ ، ٦/٧١ ، ٢١/٧٢ ، ٩/٧٣ ، ١٤/٧٥ ، ٢٣/٧٦ ، ٨/٧٨ ، ٢٧/٨٦ ، ١٦/٩٣ ، ١٤/٩٥ ، ٨/٩٧ ، ١٧/١٤٦ ، ١٩/٢١١ ، ١٩/٢١٣ ، ٢٧/٢٣٣ ، ١/٢٦٨ ، ٢٣/٢٧٦ ، ٣/٢٨٧ ، ٥/٢٩٥ ، ١٣/٣٧١ ، ١٣/٣٨٦ ، ١٢/٥١٣ ، ١٨/٥٢٥ ، ١٠/٥٢٧ ، ٥/٧٢٤ ، ٢/٧٢٧ ، ١٠/٧٢٨ ، ٢٢/٩٢ ، عالم انسان كامل ٢٨٣/٤ ، قلب ١٩/٦٨ ، وجود ٣/٢١٠ ، انسان كلى ١٦/١٤٣ ، ناقص ٢٥/٢٦٧ ، كبير ١٥/٦٢ ، ٣/٦٣ ، ١٧/٩١ ، ٢١/٣٨٩ ، انسان كبير مفصل ١٧/٦٢ ، انسانيت ٣/٨٤ ، ١٠/١٧٠ ، ٤/٢٢٨ ، ١٩/٣٢٥ ، ٢٦/٧٠٤ ، ٢/٧٠٦ ، ٨/٩٤ ، ١١/٩٥ ، ٢٠/٢٣٧ ، ٤/٢٦٥ ، ٧/٤٧٨ ، انوار ٢٦/١٩٧ ، حضرت ٦/١٢ ، انبيات ٢٣/١٠١ ، ١٩/٢٠٥ ، ٧/٣٠٦ ، ٢١/٣٧٧ ، ٣/٢٠٢ ، انسانيه ١/١٧١ ، وآفاق ٨/١٧٢ ، اوتاد ١٠/٣٣ ، اولوالعزم ١١/٥٠ ، اول ٩/٢٣ ، ١١/٩١ ، ٩/٢٣ ، ١١/٩١ ، اسم ١٢/٢٣ ، اوليت ٢/٢٢ ، ١٦/٢٣ ، ٤/٢٨ ، ١٤/٨٩ ، ٧/٩٠ ، ١٢/٩١ ، ٦١/٣٩١ ، حقيقه ٢١/٧٩٣ ، وآخريت ٣/٩٠ ، ١/١٤٠ ، اهل ٢٤/٥٠ ، الله ١٧/٢٠ ، ٧/٤٩ ، ٨/٩٩ ، ٢/١١٧ ، حق ٥/٢٢٨ ، ٧/٧٣٨
- ايجاد: ١٤/٢٣ ، ١٢/٥٥ ، ٦/٥٨ ، ١١/٦٠ ، ١٩/٦٩ ، ٤/١١٦ ، ٩/١٥٠ ، ١٧/٢٢١ ، ٩/٢٤٢ ، ٢٠/٢٤٩ ، ٢١/٣٠٠ ، ١٢/٤٠٧ ، ١٠/٤٠٨ ، ٧/٤٧٧ ، ٦/٥١٥ ، ٣/٥٦٥ ، ١٣/٦٤٦ ، ٢٧/٦٤٨ ، امر ٢٣/٤٠٧ ، قدرت ١٢/١٠٢ ، عالم ١/٦١ ، ٥/٦٨ ، عالم انساني ٢٦/٥٦ ، عيني ١/٦٩ ، علمي ١/٦٩ ، عمل ١/٦٩ ، واطهار ١٤/٤٦٤ ، واعدام ١٤/١٩٩ ، ٢٢/٥٥٨ ، ٢١/٥٦٨ ، وتسويه ٩/٥٨ ، وتكوين ١٤/٤١٠
- ايمان: ٨/٥٠ ، ٢/١٦٦ ، ٧/٢٥٠ ، ٢/٣١٦ ، ١٣/٣٢٨ ، ٧/٤٦١ ، ١٦/٤٦٣ ، ٧/٤٦٤ ، ٢٥/٤٦٧ ، ٣/٤٦٨ ، ٣/٦٤٢ ، ٤/٦٧٠ ، ٥/٧١٣ ، ١٩/٧٦٨ ، ٧/٧٧١ ، نور ١٠/٤٦١ ، انوار ٢/١٧٤ ، بأس ١٧/٧٣٢ ، بالغيب ٤/٧٣٣ ، عيني ٨/٧٢٣
- اتمه سبعة: ٣/٢٣ ، ٢٥/٩٧ ، ٨/٤٩٥ ، ٤/٤٩٦ ، اثن: ٢٧/٤٣ ، انبيات ٨/٤٠٣
- باطن: ٩/٢٣ ، ١٤/٣٦ ، ١١/٦٩ ، ١٠/٧١ ، ٢٧/٩٧ ، ٣/٣٩١ ، ١٠/٤٢٣ ، اسم ٢٠/١٣ ، ١٣/٢٣ ، ٢٥/٢٧ ، ٢٧/٢١٩ ، سلطنت ٢١/١٣ ، مطلق ٢٦/١٩ ، ١٣/١٧٧
- بدل: ٢١/٤٥٨ ، بدلا ٩/٣٣ ، ٢٠/٤٥٨ ، ابدال ١١/٤٥٨ ، ١٦/١٥١
- بدن: ٥/٦٣ ، ٢٢/١٤٦ ، ٩/١٦١ ، ٢١/٢٠٨ ، ٢٣/٣١٤ ، اخراوى ٣/٦١٢ ، مثالى برزخى ٢٢/٦١١ ، ابدان

- ۲۰/۴۰۵ - عنصریه ۹/۱۶۰ .
- بدیهیات: ۱۱/۴۶۹ .
- برزخ: ۱۱/۷۱ ، ۱۵/۱۲۵ ، ۶/۶۰۲ ، ۱۳/۷۷۰ ، ۱۳/۷۷۱
برزخ جسمانیه ۲۰/۴۰
نیز رک: حجب ظلمانیه . برزخیت ۷/۶۰۲
- برهان: - عیانی ۱۳/۳۰۲ .
- بسط: ۹/۶۳۶ .
- بسیط: ۶/۲۲۸ ، بسائط ۲/۲۲۵ ، ۶/۲۶۶ ، ۲۴/۲۶۷
- بشر: - تام الخلقه ۱۶/۴۹۶ ، بشریت ۱۰/۷۱ ، ۱۴/۱۴۶ ، ۱۵/۱۷۰ ، ۱۳/۱۹۷ ، ۲۶/۳۵۰ ، ۱۰/۳۶۹ ، ۱۳/۵۷۰ ، ۴/۷۰۵ ، جهت - ۱۱/۳۲ ، رسوم - ۱۷/۵۱ ، ۱/۲۶۸ ، صفات - ۱۰/۳۷۱
- بصر: ۴/۲۳ ، ۲۷/۱۶۳ ، ۷/۳۰۵ ، ۴/۳۹۸ ، ۲۵/۴۳۶ - وبصیرت ۵/۴۶۹ .
- بصیرت: ۱۵/۲۳۰ ، ۲۶/۴۳۶ ، ۲۱/۷۰۲ ، چشم - ۱۴/۳۰۲ .
- بعثت: ۱۰/۴۵۴ ، ۷/۴۹۰ .
- بعد: ۶/۳۱۲ ، ۲۲/۳۶۹ ، ۹/۶۲۸ ، - من الله ۲۴/۳۶۹
- بقا: ۱/۲۲ ، ۱۰/۳۲ ، ۱۸/۵۱ ، ۱۸/۶۷ ، ۲۴/۷۱ ، ۱۷/۱۱۵ ، ۴/۱۲۳ ، ۳/۱۶۲ ، ۱/۱۶۴ ، ۲۰/۱۹۸ ، ۱۰/۲۱۰ ، - بالله ۲۳/۳۶۸ ، ۹/۳۷۸ ، ۲۰/۳۹۰ ، ۳/۳۹۳ ، ۲۷/۴۴۸ ، ۳/۴۴۹ ، آب - ۵/۱۷۸ ، دار - ۲۸/۴۴۰ ، - بعدالفناء ۱۵/۲۰۱ ، - کلی ۱۰/۲۸۶ ، ۱۱/۴۸۵ ، - مطلق ۵/۵۱ .
- بیخودی: ۱۱/۴۸۶ .
- بیگانگی: ۱۶/۱۸۷ .
- بینونت: ۱۳/۶۰۸ .
- تجدد: - اعراض ۱۵/۵۶۸ ، - امثال ۲۴/۱۴۵ ، ۲۱/۵۶۶ ، ۱۱/۵۷۱ ، - عالم ۵/۹۱ ، تجدید خلق ۱۱/۵۷۱ ، ۱۴/۵۶۸ .
- تجريد: ۴/۲۹ ، مقام - ۴/۲۹ .
- تجلی: ۱۲/۴۰ ، ۲۵/۴۳ ، ۱۹/۴۴ ، ۲۰/۶۸ ، ۲۱/۵۹ ، ۲۳/۶۳ ، ۲۵/۷۰ ، ۱۲/۷۷ ، ۱۲/۱۰۲ ، ۶/۱۶۸ ، ۱۵/۱۸۵ ، ۱۷/۱۹۳ ، ۱/۲۱۲ ، ۷/۲۳۶ ، ۱۵/۲۵۶ ، ۱۰/۲۷۶ ، ۱/۲۹۴ ، ۷/۳۱۰ ، ۲۶/۳۲۲ ، ۱۵/۳۲۳ ، ۲۷/۳۴۵ ، ۱/۳۴۶ ، ۴/۳۷۱ ، ۱۵/۳۷۷ ، ۲/۳۹۱ ، ۱/۳۹۹ ، ۲۶/۴۲۳ ، ۲۲/۴۲۸ ، ۱۰/۴۳۰ ، ۷/۴۳۶ ، ۵/۴۴۳ ، ۲/۴۴۹ ، ۹/۴۷۹ ، ۲۲/۶۱۳ ، - احدیت ۱۹/۶۴۵ ، ۲۵/۶۶۰ ، ۳/۶۷۸ ، ۹/۷۱۳ ، ۱۸/۷۱۴ ، ۶/۷۶۹ ، ۲۱/۸۱۰ ، ۲/۸۱۳ ، ۱/۸۱۷ ، ۲۵/۱۹۷ ، - اسمائی ۹/۱۲۵ ، - اسمائی وصفاتی ۱۱/۲۴۴ ، - الهی ۳/۱۲۲ ، ۱۰/۱۹۳ ، ۱۴/۲۷۰ ، ۲۴/۴۷۳ ، ۲۴/۶۷۶ ، ۱۰/۶۸۱ ، - اول ۲/۲۶ ، ۲۵/۲۵ ، - حق ۲۳/۷۱ ، - حبی ذاتی ۲۵/۵۹ ، - دوم ۲۶/۲۵ ، ۴/۲۶ ، - ذاتی ۱۱/۵۵ ، ۱۳/۵۸ ، ۱/۹۰ ، ۲۲/۱۲۲ ، ۳/۱۲۳ ، ۱۰/۱۲۴ ، ۸/۱۲۵ ، ۸/۱۲۶ ، ۹/۱۲۶ ، ۲/۱۶۲ ، ۱۳/۱۸۲ ، ۵/۴۲۷ ، ۱۳/۵۷۰ ، - رحمانی ۱۲/۴۰ ، - شهادت ۷/۴۲۷ ، ۲/۶۱۴ ، - شهودی

فصوص الحكم

- ٢١/٤٢٧ ، ٣/٦١٤ ، ٨/٧٢٣ ، صوري ٣/٢٧٠ - صوري خيالي ١٩/٢٧٠ - ظلماني ١٣/١٩٣ - علمي ٧/٣٦٤ - غيب ٥/٤٢٧ ، ٢/٦١٤ - غيبي ٢٦/٤٢٦ ، ٢/٦١٤ - قهاري ٥/١٩٧ - مثالي ١٣/٧٧ - وجودي ١٧/١٠٦ ، ١٤/٣٦٣ ، ٢١/٥٢٧ ، - وجودي حقاني ٣/٢٤٥ ، تجليات ٢٣/٢٥ ، ٢١/٢٢ ، ٢٥/٢١ ، ١٩/١٥٠ ، ٢/١٧١ ، ٢٠/١٠٧ ، ٢٧/٣٢٣ ، ١٠/٢٨٠ ، ٢٣/٦١٦ ، ٢٣/٧١٦ - وظهورات ١٧/١٦٧ - اسمائيه ٤٠/٦٠ ، ١٨/١٤٠ ، ٧/٨١٧ - اسمائيه و صفاتيه ١٧/٧٨٠ ، الهى ١٤/٣٠ ، ١٠/٢٥٥ ، ١٦/٧٢ ، ٢/٢٧٦ ، ٢١/٢٧٦ ، ١/٢٧٧ ، ٢٦/٤٩٨ ، ١٦/٣٢٣ ، ١٢/٧٠٣ ، ٥/٦٨٠ ، ١١/١٨٢ ، ١٦/٢٤٠ - جماليه ١٦/٢٤٠ ، ١٧/٥٢٤ - جمال مطلق ٤/٤١ ، ٦/٢٢ ، ٢٢/٦٣ - ذات ٢/٢٢ ، ١٦/٤١ ، ٣/٧١ ، ١٧/١٤٠ ، ١٢/٦٠٨ - ذاتيه واسمائيه ٨/٢٥ ، ٢٠/٦٨ ، ١/٩١ ، ٢٨/٤٠٦ ، ١٢/٦٠٨ - ظاهره و باطنه ٢١/٧٥٠ - عينيه ٢٧/٦٧٢ ، - نوريه ١٦/١٩٣ - نوريه ١٢/١٩٣ .
- تركيب: - عنصرى ٢١/١٤٦ ، ١/١٤٧ .
- تركيبه: ١/٤٠٦ ..
- تسبيح: ٢٦/٧٤ ، ١/٧٦ ، ١٨/٧٧ ، ١٦/٧٨ ، ٢/٧٨٤ ، - روحانيه ١٥/٧١٦ ، - جنسيه ٢٠/٧١١ ، - جنسيه ونوعيه ٤/٧١٦ ، - خلقيه ٢٧/٧١٦ ، - جزئيه بشريه ٤/٧١٧ ، - جزئيه ٧/٧١٦ ، ٩/٧١٧ ، - ذات ٢٦/٢٥ ، ٢٣/٢٦ ، - ذاتي ٢٣/٩٠ ، - علمي ٢٤/٣٦١ ، - كلي ٢٨/٢٢٦ ، - معنوي ١٩/٣٠١ ، - وتقييد ٧/٥١٤ ، تعينات ٢٣/٢٥ ، ٩/٢٦ ، ١٥/٣٦ ، ٥/٢٠٢ ، ٢٣/١٩٥ ، ١٣/٣٠٦ ، ٣/٧١٦ ، ٢/٢٦ - مبدأ ، - جزئيه ٧/٧١٦ ، ٩/٧١٧ ، - جنسيه ٢٠/٧١١ ، - جنسيه ونوعيه ٤/٧١٦ ، - خلقيه ٢٧/٧١٦ ، - روحانيه ١٥/٧١٦ ، -
- تسليم: ٢٨/٤٣ .
- تشبيه: ١٢/١٩ ، ٢/٨٩ ، ١١/١٦٤ ، ٣/١٦٥ ، ٤/١٧٠ ، ٣/١٧٥ ، ٢٠/١٧٦ ، ٢٠/١٧٩ ، ٢٦/١٦٣ ، ٤/٤١٢ ، ٢/٢٣٦ ، ٤/٢٧٦ ، ١٨/٢٧٨ ، ٦/٣٠٥ ، ٢٠/٦٦٠ ، ١/٦٦٢ ، ٤/٦٦٣ ، ٥/٦٦٥ ، مقام - ١٦/١٦٥ . نيزرك: تنزيه .
- تشريع: ٣/١٣١ .
- تصفيه: ١/٤٠٦ .
- تعريفات: - الهى ٨/١٣٨ ، - كونه ١٩/٦٣ .
- تعيين: ٢٥/٢٥ ، ١/٣٨ ، ٢٢/٩٠ ، ١٧/٢٢٧ ، ١٦/٢٣٨ ، ٥/٢٥٩ ، ٣/٣٠١ ، ١٦/٣٥٤ ، ١٢/٤١٠ ، ٤/٥٢٩ ، ١٢/٥٧١ ، - ثنائى ٢٦/٢٥ ، - جزئى ١/٢٢٧ ، - ذات ٢٦/٢٥ ، ٣/٢٦ ، - ذاتي ٢٣/٩٠ ، - علمي ٢٤/٣٦١ ، - كلي ٢٨/٢٢٦ ، - معنوي ١٩/٣٠١ ، - وتقييد ٧/٥١٤ ، تعينات ٢٣/٢٥ ، ٩/٢٦ ، ١٥/٣٦ ، ٥/٢٠٢ ، ٢٣/١٩٥ ، ١٣/٣٠٦ ، ٣/٧١٦ ، ٢/٢٦ - مبدأ ، - جزئيه ٧/٧١٦ ، ٩/٧١٧ ، - جنسيه ٢٠/٧١١ ، - جنسيه ونوعيه ٤/٧١٦ ، - خلقيه ٢٧/٧١٦ ، - روحانيه ١٥/٧١٦ ، -

١٩/١٧٦ ، ١٩/١٧٩ ، ١٨/٢٠٧ ،
 ٤/٢١٢ ، ٣/٢٣٦ ، ٤/٢٧٦ ،
 ١٩/٢٧٨ ، ٥/٣٠٥ ، ٥/٣٨٦ ،
 ٣/٣٨٨ ، ٢٥/٣٩٧ ، ٢٠/٦٦٠ ،
 ١/٦٦١ ، ١/٦٦٢ ، ٣/٦٦٣ ،
 ٥/٦٦٥ ، ٦/٦٦٦ ، ٢٥/٧٢٧ ،
 ١/٧٢٨ ، ٢٠/٨١٤ ، مقام —
 ١٦٥/٢٣ ، ١٨/٢٠٧ ، عقلی —
 ٢٠٧/٢٤ ، عقلی و نفسی —
 ٢٠٧/٢٤ — کننده ٩/١٦٣ ، ٤/١٦٤ ،
 ٦/١٦٦ — و تشبیه ٦/١٧٠ ،
 ١/١٧٧ ، ١٣/١٧٩ ، ٦/١٨٠ ،
 ١٦/١٨١ ، ١٩/٢٠٧ ، ٨/٣٠٥ ،
 ١/٤٢٨ ، ٤/٦٦٤ ، ١/٦٦٧ .
 توبه: — بآس ١٦/٧٣٢ .
 توحید: ١٨/٣٠٥ ، ٢٥/٣٥٩ ، ٢٢/٣٦١ ،
 ١/٤٤٤ ، ١٠/٤٤٧ ، ٢١/٥٤٣ ،
 سر — ٢٦/٢٦٣ ، ١٢/٣٧٦ ،
 طریق — ١٩/٣٩ ، ذاتی و
 اسمائی ١٣/٣٥٩ .
 تهلیل: ٢٦/٧٤ .
 ثبوت: — علمی ٢٨/٣٤٣ ، ١٠/٣٤٤ .
 ثنا: ٦/٣٠٩ ، ٣/٨١٥ .
 ثواب: ١٤/٢٥٣ ، ١٣/٣١٥ ، ١٣/٣٢٠ ،
 ٢٠/٣٢١ ، ١٧/٣٢٤ — و عقاب
 ١٥/٣٢٨ .
 جان: ولایت — ١٨/٤٥ .
 جبان: ١٩/١٤٢ .
 جبر: ٢/٣٧١ ، ١٦/٤٥٩ — محض ٩/٤٦٥ .
 جبروت: ١٨/٩١ ، ١١/٦٨١ ، ٢٣/٦٩٩ ،
 نیزرک: عالم جبروت . حضرت —
 ٢٨/٢٥ — و ملکوت ٤/٧٢٠ .
 جحیم: ٨/١٨٦ — جسمانی ٢٤/٦٠٢ .
 جذبه: — الهی ٦/١٦ ، ١٥/٢٣٥ ، جذبات

شخصیه ٧/٧١٦ — غیر متناهیہ
 ٩/٧٧٤ — کلیه ٢/٧١٧ ، کلیه
 معنویہ ٤/٧١٦ متکثره ٢٥/٣٤٤ ،
 — مقید ٩/٦٣٤ — واقعہ ٤/٣٨ ،
 ١٥/٥٠٩ .
 تفرقه: ١٠/٧٢٩ ، مقام — ٢/٥٣٢ .
 تفرید: مقام — ٤/٢٩ .
 تفصیل: ٢٢/٤٥ ، حضرت — ١٥/٣١٥ ، مقام
 — ٢٣/١٧٩ ، ٨/٢٤٠ ، ٢١/٣٠٦ ،
 ٢٢/٣٩٠ — و کثرت ٢٤/٤١٩ .
 تقدّم: ١١/٥٦٨ — بالذات ١٢/٥٦٨ —
 بالوجود ١٧/٥٩٨ — ذاتی
 ٦/١٢٠ — رتبی ١٢/٥٦٨ —
 زمانی ١١/٥٦٨ . نیزرک: سبق .
 تقدیس: ٦/٢٠٧ ، ٣/٢٣٦ .
 تقوی: ٩/٦٥٧ ، ٨/٦٣٦ ، ٢٣/٤٠٦ .
 تکثر: ١٦/٣١ ، ١٨/٣٤٧ ، ١٥/٣٥٣ ،
 ١٢/٤٢٦ ، ٥/٦٩٤ ، ٣/٧١٦ .
 تکون: ٥/٤٠٨ ، ١٠/٤٩٨ ، ١١/٥٠٢ ، امر —
 ١٠/٤٠٨ .
 تکوین: ٥/٤٠٨ ، ٨/٤١٠ ، ٢/٤١٣ ،
 ١٠/٥٠١ ، ١٠/٥٠٩ ، ٢٥/٧٢٠ ،
 ٢٦/٧٩٧ — و ایجاد ٢٦/٢٥٨ .
 تلوین: ٢٢/١٩٩ ، اهل — ٢/١٢٩ ، مقام —
 ٢٢/١٩٩ .
 تمکین: ٢/١٢٩ .
 تناسخ: ٤/١٥٩ ، ١٠/٦٦٠ .
 تنبیہ: — الهی ٣/٦٠١ ، فعلی ٤/٥٧٢ —
 قولی ٤/٥٧٢ .
 تنزل: ٢٥/٢٥ ، تنزلات ٢٥/٢٥ — موصليہ
 ١٣/٢٠٦ — وجود ٢٤/٢٥ .
 تنزیه: ١٢/١٩ ، ١/٧٦ ، ٢/٨٩ ، ٧/١٦٣ ،
 ١١/١٦٤ ، ٣/١٦٥ ، ٤/١٧٠ ،
 ٢٧/١٧٣ ، ١/١٧٤ ، ٣/١٧٥ ،

١/٤١ - الهى ١/٤١

جزء: ١٦/٧٧٦، جزئيت ٧/١٢، جزئيات

٥/٢٠، ٦/٢٩، ٢٣/٦٨٨ - ثابتة

مفصلة ٤/٢٠، اجزاء ٧/٤٩٨ -

صغار مائيه ٧/٤٩٨ - هوائيه

٧/٤٩٨

جزاء: ١٥/٣١٤، ٥/٣٢٢، ١/٣٢٣، ٢١/٣٢٤

٨/٣٢٥، ١٧/٥٨٣ - و عادت

١٠/٣١٥

جسد: ١٦/١٤٩، ١٢/١٥٢، ١٦/١٧١

١٨/٥١١، ٥/٥١٤، ١٠/٧٤٤

٩/٧٨٤ - عنصرى ١١/١٤٦ -

مثالى روحانى ١٨/٧٣

جسم: ١٨/٧٣، ٢٣/٨١، ٧/٤٤٣، ٢١/٤٤٣

٤/٤٤٨، ٣/٤٩٣، ١٧/٥١٧

١٨/٦٠٢، ٢٦/٦٦١، حد ذاتى -

٢٥/٤٤٧ - انسانى ١٦/٥٠٨ -

حساس ١٧/٤٤٧ - عنصرى

٢٣/٧٢٣ - طبيعى غير عنصرى

٢٤/٥١٩ - ظلمانى ٢١/٦٠٢ -

كثيف ١/٤٩٣ -، كثيف ظلمانى

٢٠/٤٩٢ -، كلى ٨/٢٠ - لطيف

١/٤٩٣ - لطيف نورانى

٢١/٤٩٢ - نامى حساس

٢٢/١٧٢ - نورى ٢٤/٥١٩

جسمانى ٢٧/٦٦١، جسمانيات

٢٧/٤٠٦، جسمانيات ٣/١٠٠

٩/٤٩١، ٢/٥٠٠، اجسام

٢٦/٥١٦، ١٣/٥١٧ - طبيعىة

كثيفه ١/٩٤

جعل: ٢٠/٢٤٩

جلال: ١٢/١٢، ١٤/١٤١، ٧/٦٣٦، اسماء -

٢١/٦٣٦، سطوات - ٢٨/٤٣ -

حق ١١/٢٣٥ -، و جمال ١٢/٩٢

جلالى ١٢/٢٢

جماد: ٦/٣٦٢، ١٢/٣٨١

جمال: ١٦/٣٥، ١٤/١٤١، ٨/٦٣٦ - حق

٢٠/١٢٩ - مطلق ١٩/٣٥

١٥٤/٢٢، ١١/١٧٧، ١/١٨١

١٥٨/١٥، ١٠/٢٣٥ - مطلق الهى

١٩٦/٥ -، و جلال ٣/١٤

١١/٢٢، ٩/٢١٦

جمع: ٩/٢٤٦، ١٥/٣٥٥، مقام ٢٣/١٩

٢٢/٤٥، ١٤/١٦١، ٢٢/١٧٩

٢/١٨٠، ٢٣/٢٠٧، ٤/٢٢٦

٨/٢٤٠، ٧/٢٤٤، ٢٥/٢٥٣

٢٨/٢٥٥، ٩/٢٨٦، ٥/٢٩٥

٢٤/٣٠٢، ٩/٣٠٥، ٢١/٣٠٦

١٧/٣٨٢، ١/٤٣٦، ١٧/٤٨٢

١٨/٤٩٣، ٩/٥٣٢، احديت -

١٢/٤١٨، حضرت - ٢٤/١٨

٨/٤٩، الهى ١٨/٢٦٥، ١٤/٣١٥

١٢/٥٣٠، ٢٤/٥٣٦ - مطلق

١٧/٣٠٥ -، وجود ٦/٢٨٩ - و

١٦٤/٩، ٦/١٨٠، تفصيل

٢٤/٢٠٧، ٢/٤٣٠ -، و فرق

٨/٢٣٦ -، جمع ٢٥/٢٤٥ -

الجمع ٣/١٩، ١٧/٣٥٥

جن: ١٠/١٥٢

جنت: ٦/١٨٦، ١١/١٩٦، ٤/٢٩٦، ٢/٢٩٧

٢٤/٣١٠، ٢٠/٣٢١، اهل - ٨/٣٠٨

٦/٣١١، - نعيم ٧/١٨٦، - و نار

١٤/٤٧٢، ٢٤/٤٨٧، جنات

٢٤/٢٩٦ -، افعال ٢٥/٢٩٦ -

ذات ٢٧/٢٩٦ - صفات

٢٤/٢٩٦ - موعوده ٢٤/٢٩٦

جنس: اجناس ٢/١٤٤ -، حقيقه ٨/٢٤

جود وكرم: ١٩/١٢٩

افقیه ۳/۸۱۰، حبیّه ۹/۷۴۳، —
 دور یسه ۲۴/۱۹۳، ۱/۱۹۴،
 ۱۶/۱۹۵، دور یسه معنویه
 ۱/۷۰، دور یسه وجودیه
 ۹/۵۹۹، طبیعیه ۵/۸۱۰، غیر
 حبیه ۲۰/۷۴۳، مستقیمه
 ۱۱/۱۹۴، ۲/۸۱۰، معنویه
 ۲۳/۳۴۵، حرکات ۱/۶۸۳، —
 معنویه ومثالیه ۱/۶۸۳.
حروف: — عالیات ۷/۳۸.
حسن: ۲۴/۸۱، ۲۱/۱۰۷، ۱/۲۲۲، ۱۶/۲۷۲،
 ۲۸/۲۷۳، ۳/۲۷۵، ۱۳/۲۷۷،
 ۱۶/۳۳۳، ۱/۳۳۴، ۱۶/۳۳۶،
 ۱۹/۳۳۸، ۲۸/۳۴۱، ۱۷/۳۴۲،
 ۱۸/۳۴۳، ۸/۳۴۶، ۱۶/۳۴۹،
 ۱۹/۵۲۸، حواس ۷/۶۳، — خمسّه
 ظاهره وباطنه ۷/۶۳، — ظاهره
 ۱۴/۷۲۳.
حسن: — وقیح شرعی ۱۹/۶۰۶، وقیح
 عقلی ۱۹/۶۰۶.
حسنات: ۲۴/۳۰۷.
حشر: ۱/۶۰۰، — ونشر ۱۲/۶۸۱..
حضرت: اسمائیه ۲۷/۵۲۱، ۱۲/۶۲۳، — الهیه
 ۲۱/۱۴۰، ۱۵/۱۴۵، ۹/۱۴۷،
 ۱۶/۱۵۰، ۱۴/۴۰۷، — الهیه مطلقه
 ۷/۶۵۰، — الهیه معتقده ۷/۶۵۰، —
 جامعہ ۱۱/۲۵، — جلالیه
 ۸/۱۷۷، — حسیه ۶/۳۳۳، —
 خمسّه کلیه ۲/۲۸۳، — خیالیه
 ۱۳/۱۵۳، ۱۸/۳۳۲، ۶/۳۳۳،
 ۱۸/۳۴۰، ۱۲/۴۳۷، — سبحانی
 ۱۲/۱۸۲، — سفلیه ۱۶/۲۸۳، —
 سماویه ۱۴/۲۸۳، — عقلیه
 ۱۳/۲۸۳، — علمیه ۲۶/۲۲،

جوهر: ۱۷/۳۹۲، ۷/۴۴۷، ۱۷/۵۱۷، ۳/۶۴۶،
 ۵/۶۹۲، حدّ ذاتی — ۲۴/۴۴۷، —
 واحده ۷/۶۹۲، هیولانی ۲۵/۷۳۰،
 ۱۶/۷۹۵، جوهریت ۱۶/۶۹۲،
 جواهر ۱۹/۱۴۵، ۱۹/۵۵۸،
 ۲۳/۶۴۳، — روحانیه ۱۷/۷۹۵.
جهات: — صوری و معنوی ۱۵/۴۰۳.
جهل: ۴/۷۲۹.
جهنم: ۲/۳۷۰، ۱/۳۷۱، ۲۲/۳۸۰.
حادث: ۱۴/۳۹، — ذاتی ۱۴/۳۹، ۱۷/۸۳،
 ۱۷/۸۵، ۱/۸۶، ۱۵/۹۸، ۳/۴۱۴،
 ۸/۷۴۳، ۱/۴۱۵.
حال: ۱/۱۱۵، احوال ۲۳/۱۱۷، — جزئیّه و
 کلیه ۴/۱۳۹، — ذاتیه ۱۵/۳۲۳، —
 ظاهره ۴/۱۱۵.
حجاب: ۱۵/۳۳۱، ارباب — ۲۱/۵۰، اهل —
 ۲۲/۳۷۲، ۳/۳۷۳، ۲۵/۳۸۱،
 ۱۶/۴۵۶، ۱/۴۵۷، — حجب
 ۲/۹۵، — ظلمانی ۲۵/۲۹، ۱/۹۴،
 ۱۸/۳۷۸، ۱۶/۴۰۶، — ظلمانیّه
 ۲۰/۴۰، ۱۴/۲۰۵، ۱/۳۶۲، —
 ظلمانیّه و نورانیّه ۱/۹۵، — نورانی
 ۲۵/۲۹، ۳/۹۴.
حجّت: ۱۸/۳۱۵، — حق ۱۸/۳۱۵.
حدّ: ۴/۱۶۹، ۲۱/۱۷۲، ۱۷/۱۷۳،
 ۱۴/۷۷۴، — حقیقی ۱۷/۱۷۳،
 حدود ۱۴/۱۶۹، — السهی
 ۲۱/۶۰۶، — ذاتیه ۵/۵۰۷.
حدوث: ۲۵/۸۳، ۱۶/۱۲۰، ۱۸/۴۹۱، — ذاتی
 ۳/۴۱۴، ۲/۴۱۵، — زمانی
 ۶/۱۲۰، ۳/۴۱۴، ۱/۴۱۵، — و
 امکان ۱۳/۷۸۷، ۱/۷۶.
حرکت: ۱۲/۳۶۲، ۶/۳۶۳، مبدأ —
 ۲۲/۳۶۲، — ارادیّه ۲۴/۸۱، —

- ١٠/٣٩ ، ١٤/٥٥ ، ٤/٥٩ ، ١/٦٠ ،
 — علمیت ١٢/٦٨ ، ١٧/١٠٤ ،
 ٢/١١٦ — عنصریه ١٤/٢٨٣ —
 عینیه ٢٦/٢٢ ، ١١/٣٩ ، ٤/٥٩ ،
 ١/٦٠ — غیبیه ٥/٥٩ — قدسی
 ٢٣/١٩٧ — لوحیه ١٣/٢٨٣ —
 مثالیہ ٥/١٥٣ — محمدیہ ٢٤/٤٩ ،
 حضرات علویہ ١٥/٢٨٣ — کلیۃ
 الہیہ ١/٢٥ — معقولہ ٢٠/١٥٦ .
حضور: ١/٤٠٢ ، ٢٣/٤٩٦ — دائمی
 ١٠/١١١ — ومراقبہ ١/٤٣٨ .
حق: ٤/٣٠ ، ٢٠/٤٦ ، ٤/٥١ ، ١٧/٦٣ ، ١/٨١ ،
 ٢٤/٩٥ ، ٢/٩٨ ، ٥/١٤١ ، ١/١٥٠ ،
 ٨/١٦٤ ، ١٧/١٧١ ، ٣/١٧٣ ،
 ٥/١٧٤ ، ١/١٨١ ، ٦/١٨٥ ،
 ٣/١٨٦ ، ١٧/١٩٠ ، ٧/١٩٥ ،
 ٧/١٩٨ ، ٢٧/٢٠٤ ، ١/٢٢٥ ،
 ٢٤/٢٣٠ ، ١/٢٣١ ، ٣/٢٣٩ ،
 ١٠/٢٤٠ ، ٩/٢٤٦ ، ٢١/٢٦٤ ،
 ١٩/٢٨١ ، ٣/٣٠٢ ، ٥/٣٠٥ ،
 ١٨/٣١٥ ، ١٨/٣١٦ ، ١١/٣٢١ ،
 ٢٥/٣٢٢ ، ١٦/٣٩١ ، ١٣/٣٩٤ ،
 ٧/٣٩٦ ، ٧/٣٩٧ ، ١/٤٠٢ ،
 ١/٤١٣ ، ٢٣/٤٢٩ ، ٣/٤٣٠ ،
 ٩/٤٦٥ ، ٦/٥١٢ ، ٥/٥١٤ ،
 ١١/٥٥١ ، ٢/٥٥٤ ، ٢/٦٠٦ ،
 ٢٣/٦٦٧ ، ١٣/٦٩٩ ، ١٥/٧٤٢ ،
 احدیت — ٢٢/٢٩٣ ، اسماء —
 ١٨/٢١٥ ، افعال — ١١/٤٥٢ ،
 بقای — ٢٠/١٩٨ ، تجلی —
 ١٢/١٦٧ ، ترجمان — ١٨/٥٧٠ ،
 تنزیہ — ٧/١٦٣ ، ١٧/٢٧٨ ، جمال
 — ٨/٣١٤ ، حبّت — ١٩/٧٣ ،
 حضرت — ٢٤/٢٢٦ ، ١٤/٢٨٨ ،
- ٢٠/٣٩٢ ، ذات — ١٥/٢٠١ ، نیز
 رک: ذات، ١٦/٣٩٣ ، رؤیت —
 ٩/٣٩٨ ، سرّ — ١٣/٥٦ ، ١٧/١٤٩ ،
 صفات — ١٨/٢١٥ ، صورت —
 ٢٤/١٦٨ ، ظہور — ١/١٦٨ ،
 ٩/٢١٢ ، علم — ٧/٦٩ ، ١٥/٢١٥ ،
 ١/٢٤٦ ، ٥/٣٢٩ ، ٦/٥١٦ ، عین —
 ١٤/٤٩ ، ١٦/٥٥ ، ٤/٢١٨ ،
 ٢٦/٧٥٧ ، فردانیت — ٨/٥٣٤ ،
 ٢٢/٦٠٢ ، مرآت — ١٩/١٨٢ ،
 ١٢/٢١٦ ، مظاهر — ٣/١٢ ،
 ١١/٢٦ ، ٧/١٦٩ ، ١٧/١٨٧ ،
 ٢٨/١٨٩ ، معرفت — ٢٢/١٧٠ ، نور
 — ٢٤/٣٦٣ ، انوار — ١٥/٢٩٨ ،
 وجود — ٩/٢٠١ ، ٦/٢١٥ ،
 ٧/٢١٦ ، ٤/٢٦٤ ، ٢٣/٣٢٢ ،
 ١٩/٣٤٦ ، ١٢/٣٥١ ، ٢/٣٥٢ ،
 ١٩/٣٥٤ ، ١٢/٥٧٤ ، هستی —
 ٨/٢٣٦ ، ٧/٣٦٠ ، هویت —
 ١٠/١٨٧ ، ٢٠/١٨٨ ، ١٩/١٩٠ ،
 ١٨/٢٠٠ ، ١٦/٣٤٦ ، ١٠/٣٤٠ ،
 ٤/٣٦٠ ، ٩/٣٧٢ ، ١٣/٣٩٤ ،
 ١٥/٤٢٠ ، ٥/٤٢٧ ، ١٨/٤٣٥ ،
 ١٨/٥٦٢ ، ١٢/٦١٥ ، ١٦/٦٢٤ ، ید
 — ١٦/٩٦ ، مطلق ٤/١٧٨ ، و
 خلق ٢/٣٤٧ ، ١٧/٤٠٣ ، حقیّت
 ١٤/٣٢ ، ١٤/٤٩ .
حقیقت: ٢/١٦٨ ، ٢/١٦٨ ، ٦/٥١٤ ، ظلّ —
 ٢/٣٥٦ ، کشف — ٤/١٣ ، —
 اصلیہ ١٦/٧٩٧ ، — الہیہ ١١/٤٤٤ ،
 — انسانیہ ٢١/٢٧ ، ١٤/١٠٠ ،
 ٢٤/٢٨٨ ، ١٠/٤٤٤ ، ١٥/٥١٣ ،
 ١٣/٧٩٣ ، جامعہ ٢٥/٣٠١ ، —
 جامعۃ انسانیہ ١٨/٣١٧ ، جنسہ

۱۹/۸۴، — جوهریه خاصه
 ۲۱/۸۱، — حسیه ۴/۶۷۱، —
 روحانیه محمدیه ۱۲/۷۷۵، —
 علمیه ۵۵۳/۲۷، — کلیه ۸/۸۴،
 ۲۸/۲۲۶، ۲۰/۷۱۱، — محمدیه
 ۲۲/۳۱، ۱۱/۶۸، ۲۴/۱۲۹،
 ۷/۱۳۶، ۱۳/۱۴۶، — مشترکه
 ۲۶/۱۴۴، — معقوله ۱۰/۸۳، —
 منزله از تعین ۲۶/۱۶، — نوعیه
 ۱۰/۲۲۷، — واحده ۷/۱۴۵،
 ۲۶/۱۷۵، ۶/۳۰۱، — وجودیه
 ۱۳/۳۰۵، — وجودیه حقیقه
 ۲۰/۱۹۵، ۱/۱۹، ۱۶/۵۴،
 ۱۵/۶۳، ۱۸/۹۷، ۱۹/۱۳۵،
 ۱/۱۵۰، ۱/۳۳۳، ۲/۷۲۲، ارض
 — ۲۵/۶۳، اهل — ۲۰/۱۶۳،
 ایجاد — ۲۴/۶۸، اسمیه
 ۱۶/۵۵، — اشیاء ۹/۳۷، — الهی
 ۹/۴۲، ۱۴/۹۶، ۵/۱۳۱، ۷/۳۱۷،
 ۲۲/۳۳۸، ۱۶/۳۳۹، ۲۳/۴۷۴،
 ۷/۴۸۲، ۱۶/۵۵۶، ۱۲/۶۶۳، —
 الهیه کونیه ۱۱/۶۹، ۱۲/۵۱۱،
 ۶/۵۱۴، ۶/۷۵۸، ۲۰/۷۷۵، —
 امکانیه ۲۴/۵۹، — بسیطه و مرکبه
 ۵/۸۴، — جوهریه متبوعه
 ۱۸/۸۱، — حقانیه ۱۹/۱۵۱، —
 خارجیه ۱۰/۸۱، — روحانیه مجرد
 ۱۰/۷۱۶، — روحانیه و جسمانیه
 ۱۹/۷۹۹، — عالم ۲۲/۵۵،
 ۱۰/۶۸، ۶/۷۱، ۴/۹۸، — عرضیه
 تابعه ۱۸/۸۱، — عقلیه ۱۴/۱۵۶،
 — عینیه ۱۵/۹۸، — غیبیه
 ۱۸/۳۵۰، ۶/۶۶۰، ۲۳/۶۹۰، —
 غیر مقرونه بزمان ۱۶/۳۸۸، — کلیه

۱۴/۹۸، — کونیه ۱۱/۷۰، ۱۴/۹۶،
 ۱۷/۴۲۰، — کونیه والیه ۷/۶۵،
 ۱۰/۱۶۰، ۱۵/۵۲۵، — متکثره
 ۱۴۴/۲۵، — مجرد ۲/۴۳۷،
 ۱/۵۷۸، ۱۸/۶۸۳، ۲۵/۶۸۴، —
 موجوده ۲۳/۸۴، — مفصله ۲۴/۶۶،
 — مقرونه بزمان ۱۵/۳۸۸، — نوعیه
 ۴/۷۱۷، — نهانی ۲۱/۵۱، —
 وصور ۹/۲۴، — ومعانی ۲/۴۹.

حقیقه الحقائق: ۲۲/۱۵، ۱/۱۹، ۲۲/۲۶،
 ۲۴/۸۴، ۲۴/۱۴۴، ۱۴/۱۶۸،
 ۲۶/۳۸۲، ۱۴/۶۳۸.

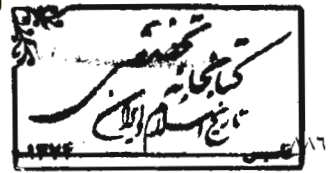
حکیم: ۲۰/۳۸، — الهی ۴/۱۵۲، — ربانی
 ۱۷/۱۹۵، — احکام ۱۱/۱۳۵، —
 الهیه ۱۱/۱۳۵، — شرعیه
 ۱۰/۶۸۹، — شرعیه و عقلیه
 ۲۵/۶۰۶.

حکمت: ۹/۳۷، ۱۸/۳۹، ۱۰/۵۴، — الهیه
 ۸/۳۷، ۱۴/۵۴، ۱۷/۷۹، — علمی
 ۱۰/۳۷، — عملی ۱۰/۳۷،
 حکمتهای دینی ۲۱/۳۸.

حلول: ۲/۵۰۵، ۸/۵۰۶.
حمد: ۱۵/۱۱۴، — حالی ۲۶/۳۵، ۸/۳۶، —
 فعلی ۲۶/۳۵، ۴/۳۶، — قولی
 ۳/۳۶، ۲۶/۳۵.
حیثیت: — کلیه ۱۵/۱۹۸.

حیرت: ۲۵/۱۹۲، ۲۴/۱۹۵، ۵/۶۸۰،
 ۲۴/۷۰۹، ۸/۷۱۱، ۸/۷۲۹،
 مقام — ۲۰/۱۹۳، ۱۳/۳۹۶،
 سلبات — ۱۴/۲۰۳، — محموده
 ۲۱/۷۲۹، — مذمومه ۲۰/۷۲۹.

حی: ۲۵/۲۱، ۱۶/۳۹، — ناطق ۱۶/۱۷۳.
حیات: ۱/۲۲، ۴/۲۳، ۵/۸۱، ۵/۸۳،
 ۲۶/۱۶۳، ۱/۵۱۵، ۲۴/۷۲۹،



۱/۲۲۵ ، ۲۴/۲۳۰ ، ۹/۲۴۰ ،
 ۱/۲۳۱ ، ۲/۲۵۶ ، ۱۹/۲۸۱ ،
 ۵/۳۰۵ ، ۱۸/۳۱۵ ، ۱۰/۳۶۳ ،
 ۶/۳۶۵ ، ۷/۳۹۶ ، ۳/۴۳۰ ،
 ۱۰/۵۰۱ ، ۵/۵۱۴ ، ۱۴/۵۱۴ ،
 ۱۳/۶۹۹ ، تجدید - ۱۲/۵۶۶ ،
 شہود - ۹/۲۱۶ ، مظاهر -
 ۱۳/۱۳۰ ، ہویت - ۱۹/۵۶۲ ،
 جدید ۲۵/۹۰ نیزرک: تجدید
 امثال، - جدید ۱۸/۴۴۸ ،
 ۲/۴۴۹ ، ۱۳/۴۵۳ ، ۳/۵۶۶ ، -
 متوہم ۱۰/۳۷۲ ، - و ایجاد
 ۴/۲۵۵ ، خلقت ۶/۳۰۶ ، ۱۴/۳۲ ،
خُلُق: اخلاق ۲۳/۲۸۹ ، - الہیہ ۸/۳۶ ،
 ۲۶/۱۳۶ ، ۲/۱۳۷ ، ۲۸/۳۴۹ ،
 ۱۸/۴۱۸ ، ۵/۴۸۵ ، - حق
 ۲۶/۳۵ ، - سینہ ۱/۴۰۶ ، -
 شریفہ ۳/۳۱۶ ،
خلوت: ۲۰/۳۱۹ ،
خلفہ: ۲۲/۶۶ ، ۱۳/۷۰ ، ۱/۷۳ ، ۲۶/۷۴ ،
 ۱۳/۹۳ ، ۱۴/۹۵ ، ۶/۹۷ ، ۸/۹۸ ،
 ۹/۱۰۰ ، ۲۳/۵۸۷ ، ۶/۵۸۸ ،
 ۲۶/۷۲۶ ، ۱/۷۲۸ ، ۱۳/۷۵۲ ،
 ۱۰/۷۶۳ ، - اللہ ۲۳/۵۹۰ ، -
 حقیقی ۲۴/۵۴ ، ۲۰/۲۱۳ ، - عالم
 ۲۶/۹۶ ، - غیبہ ۲۰/۹۳ ،
خوف: ۱۰/۶۳۶ ، ۷/۷۴۱ ، ۳/۷۴۴ ، - ورجاء
 ۴/۹۲ ، و غضب ۲۲/۷۴۱ ،
خیال: ۸/۵۳ ، ۶/۶۳ ، ۳/۱۵۲ ، ۲۰/۱۵۲ ،
 ۱۹/۱۹۴ ، ۱۰/۲۰۷ ، ۶/۲۶۲ ،
 نیزرک: عالم مثال، ۶/۲۶۹ ،
 ۸/۲۷۰ ، ۱۶/۲۷۲ ، ۳/۲۷۵ ،
 ۲۳/۲۷۸ ، ۶/۲۸۲ ، ۷/۳۳۳ ،
 ۲۷/۳۴۷ ، ۷/۳۵۱ ، ۲/۳۵۲ ،

سر - ۱۰/۶۱۷ ، نور - ۱۸/۷۱۶ ، -
 برزخیہ ۲۷/۶۸۲ ، - حسیہ
 ۱۷/۵۱۱ ، ۲۴/۷۲۸ ، - حقیقیہ
 ۸/۵۷۸ ، ۱۶/۶۲۱ ، - روحانیہ
 ۱۲/۵۱۶ ، - ظلیہ ۸/۵۷۸ ، -
 علمیہ ۱۷/۵۱۱ ، ۱۲/۵۱۵ ،
 ۴/۷۳۰ ،
حیوان: ۱۸۳/۳/۲۶۷ ، ۲۵/۳۸۱ ، - ناطق
 ۵/۱۶۹ ، ۲۲/۱۷۲ ، ۱۷/۱۷۳ ،
 ۱۷/۴۴۷ ، حیوانیت ۳/۲۰۸ ،
 ۷/۶۶۰ ، ۸/۶۸۲ ، ۲۵/۷۰۴ ،
 ۴/۷۰۵ ،
خاتم: ۴/۲۴ ، خاتمت ۵/۱۳۴ ،
خارق عادت: ۲/۶۴۰ ، ۷/۶۵۳ ، نیزرک:
 خرق ،
خالق: ۱۴/۲۰ ، خالقیت ۲۴/۲۲۴ ، صفت -
 ۱۷/۲۸۶ ،
خبر: - الہی ۲۳/۲۰۴ ، اخبارات الہی
 ۱۴/۲۰۴ ،
ختم: ۱۵/۱۳۴ ، - ولایت مطلقہ رک: ولایت
 مطلقہ ، - ولایت محمدیہ رک:
 ولایت محمدیہ ،
خرق عادت: ۱۷/۵۰۱ ، خوارق عادات
 ۱۲/۱۱۷ ، ۱۶/۴۶۰ ، ۱۵/۵۰۱ ،
 ۹/۵۰۸ ، ۱۰/۵۶۵ ،
خشیت: ۲/۳۰۳ ، ۳/۶۳۶ ،
خلافت: ۵/۴۲ ، ۱۹/۵۴ ، ۱۳/۶۳ ، ۲۵/۶۹ ،
 ۱۷/۷۷ ، ۸/۹۷ ، ۳/۱۰۰ ،
 ۱۸/۵۱۴ ، ۲۰/۵۶۹ ، ۵/۵۸۷ ،
 ۷/۵۸۸ ، ۶/۶۹۹ ، حکمت -
 ۲۰/۹۹ ، - ظاہرہ ۲۰/۵۹۴ ، -
 عظمیٰ ۳/۳۷ ، ۱۲/۹۷ ، - معنویہ
 ۲۲/۵۹۴ ،
خَلَق: ۴/۶۸ ، ۲۵/۱۸۷ ، ۷/۱۹۵ ، ۵/۱۹۸ ،

۱۸/۳۲۱ ، ۵/۳۲۲ ، ۲۱/۳۲۴ ،
منشی - ۲۵/۳۱۶ ، وحدت -
۲۶/۳۹ ، ادیان ۲۱/۳۹ .

ذات: ۱۴/۱۸ ، ۴/۱۹ ، ۴۴/۲۲ ، ۲۲/۲۵ ،

۲۵/۳۵ ، ۱/۳۷ ، ۱۲/۳۹ ، ۱/۸۲ ،

۸/۸۵ ، ۱۳/۸۹ ، ۲/۹۴ ، ۲۷/۱۰۶ ،

۱۹/۱۷۳ ، ۸/۱۷۶ ، ۱۱/۱۸۵ ،

۱۸/۱۹۲ ، ۱۵/۲۸۸ ، ۲۱/۲۹۴ ،

۱۵/۳۰۴ ، ۱۵/۳۵۷ ، ۳/۶۰۶ ،

۲/۶۵۵ ، احديث - ۳/۲۸۹ ، اسماء

- ۱۱،۲۱۴ ، تعین - ۳/۲۶ ،

جناب - ۲۷/۲۹۶ ، حضرات -

۲۳/۱۴ ، ظهور - ۲۶/۲۲ ، عین -

۲۶/۴۶۶ ، ماهیت - ۱/۵۱۰ ،

مرآت - ۱۶/۳۸ ، ۱/۱۸۳ ، وحدت

- ۹/۱۵ ، ۱/۵۶۰ ، احديث

- ۳/۳۶۶ ، احديث جامعه ۷/۲۳۲ ،

- الهیه ۱۷/۸۱ ، ۱/۸۲ ، ۶/۹۹ ،

۱/۱۱۹ ، ۹/۱۳۵ ، ۸/۱۴۵ ،

۲۲/۲۱۷ ، ۲۴/۲۲۸ ، ۴/۲۳۱ ،

۱۵/۲۳۶ ، ۱۵/۲۴۴ ، ۲۱/۲۶۴ ،

۱۶/۲۸۹ ، ۲/۲۹۶ ، ۱۶/۳۰۷ ،

۱۰/۳۴۳ ، ۲۵/۳۴۴ ، ۱۴/۳۴۵ ،

۲/۳۵۲ ، ۱۲/۳۵۷ ، ۲۶/۴۲۵ ،

۲۵/۵۲۱ ، ۱۸/۵۵۸ ، ۵/۵۹۱ ،

۱۴/۶۴۵ ، ۱۲/۶۵۴ ، ۳/۸۰۴ ،

ربانی ۱۳/۱۸۲ ، رفیع الدرجات

- ۱۵/۲۶ ، قديمه ۸/۲۴۹ ،

قديمه ازلیه ۸/۲۴۴ ، مطلق

۵/۱۵ ، ۱۷/۱۱۵ ، ۵/۱۱۷ ،

۱۷/۱۶۶ ، ۱۳/۴۱۰ ، معینه

۱۵/۵۳۱ ، واجب ۲۴/۸۴ ،

واحد ۲۷/۸۱ ، ۱۵/۲۲۵ ، و

صفات ۱۹/۲۰۵ ، وعین

۱۱/۳۵۳ ، ۷/۳۹۵ ، ۸/۵۷۸ ،

۸/۲۷۰ ، ۱۶/۲۷۲ ، ۳/۲۷۵ ،

۲۳/۲۷۸ ، ۶/۲۸۲ ، ۷/۳۳۳ ،

۲۷/۳۴۷ ، ۷/۳۵۱ ، ۲/۳۵۲ ،

حجاب - ۱۰/۲۷۰ ، حضرت -

۱۸/۱۵۴ ، ۳/۲۷۰ ، ۲۸/۳۳۲ ،

۱۲/۳۳۶ ، خزانة - ۴/۳۳۸ ،

صورت - ۱۹/۳۳۸ ، انسانی

- ۲۳/۲۸۱ ، مطلق ۷/۲۶۲ ،

مطلق و مقید ۲۳/۲۰ ، مقید

- ۷/۲۶۲ ، خیالات ۱۰/۵۷۸ ،

وهمیه ۲/۱۳۷ .

خیز: ۱۴/۲۵۳ ، ۸/۳۰۷ ، ۱۸/۳۲۰ ، ۱۷/۳۲۴ ،

۱/۴۱۷ ، ۲۱/۴۶۳ ، ۲۵/۵۶۹ ،

کثیر ۲/۶۸۷ ، ۶/۶۸۹ ، و شر

۱۲/۱۰۱ ، ۱۰/۱۱۵ ، ۷/۱۶۲ ،

۱۶/۳۲۴ ، ۱۹/۳۲۹ .

دارالسلام: ۴/۳۷۰ .

داعی: ۱۱/۳۷۴ .

دعا: ۲۸/۴۳ .

دعوت: ۸/۳۶۱ .

دل: ۱۶/۱۶۲ ، ۱۵/۲۷۹ ، ۱۰/۲۸۰ ، ۷/۳۶۸ ،

آیینة - ۱۴/۱۱ ، صحیفه - ۳/۳۴ .

دلیل: ۱۱/۸۶ ، ۱/۳۵۳ ، عقلی ۱۲/۸۶ .

دنیا: ۳/۱۴۱ ، غفلت آباد - ۱/۳۳۵ ،

و آخرت ۱/۷۳ .

دوزخ: ۱۶/۴۰۴ ، خون آشام ۴/۳۷۰ ،

دوری ۲۱/۳۶۹ .

دوگانگی: ۲۲/۲۹۴ ، ۲۳/۳۷۳ ، عدم -

۱/۳۰۲ ، قیود - ۱۵/۱۸۷ .

دولت: ۱۵/۵۵۴ ، باطنه ۱۳/۵۵۴ ،

ظاهره ۱۳/۵۵۴ .

دهر: ۹/۷۱۳ ، اسم - ۹/۷۱۳ .

دین: ۲۴/۳۹ ، ۹/۳۱۵ ، ۱۳/۳۱۶ ، ۶/۳۱۸ ،

فصوص الحكم

٥/٢٦٥ ، ٩/٢٨٤ ، ٢/٢٨٧ ،
 ٥/٢٩٠ ، ٣/٢٩١ ، ١/٢٩٢ ،
 ١٥/٢٩٣ ، ١١/٢٩٩ ، ٣/٣٠٣ ،
 ٢٢/٣٠٦ ، ٣/٣٥٥ ، ١٤/٣٥٧ ،
 ٥/٣٥٨ ، ٧/٣٥٩ ، ٢١/٣٧٠ ،
 ١١/٣٩٦ ، ٢/٣٩٩ ، ٢٢/٤٢٠ ،
 ٢/٤٢١ ، ٣/٤٢٢ ، ١٦/٤٣٢ ،
 ١٥/٤٥٤ ، ٧/٤٥٥ ، ١٦/٤٧٧ ،
 ٨/٤٨٣ ، ٣/٥١٣ ، ٣/٥٣٢ ،
 ١٩/٥٧٢ ، ٢٥/٥٧٤ ، ١٠/٦١٤ ،
 ٢٠/٦١٨ ، ١٤/٦٩٠ ، ٥/٧٠٥ ،
 ١٣/٧٣٦ ، ٩/٧٦٣ ، ٥/٧٦٧ ، اسرار
 - ٢٧/٢٠١ ، اطوار - ١١/٤٩ ،
 حضرت - ١/٣٠١ ، رتبة -
 ٢١/٣١٥ ، سر - ٧/١٣١ ، مرتبة -
 ٢٥/١٩ ، - مطلقه ٢/٧٦٤ ،
 ربوبيات ٢٦/٢٩٣ .

رجاء: ٩/٦٣٦ .

رجوع: ١١/٣٠٣ .

رحمان: ٢١/٢٢ ، ١٨/١٣٩ ، ٧/١٤١ ، اسم -
 ١٠/٥١٤ ، ٢٤/٥٥٠ ، ١٣/٥٨٠ ،
 ٢١/٦٤٩ .

رحمت: ١٠/٢٢ ، ٣/٦٩ ، ١/٨٠ ، ٢٥/٤١٨ ،
 ٩/٤١٩ ، ١١/٤٢٢ ، ٥/٤٢٣ ،
 ١٦/٥٥٠ ، ٥/٥٩٨ ، ١٤/٦٢٣ ،
 ٧/٦٣٦ ، ٣/٦٤٤ ، ٣/٦٤٨ ،
 ٣/٦٥١ ، ١٢/٧٦٥ ، - الهى
 ١٢/٦٤٣ ، ١٢/٦٤٥ ، - الهيه
 ٥/٥٩٩ ، ٦/٦٥٥ ، - امتنانيه
 ٢٣/٥٥١ ، ١٨/٦٥٧ ، - خاصه
 ٢٥/١٤٠ ، - ذاتيه ٨/١٩٦ ،
 ٩/٦٤٤ ، ١٨/٦٤٥ ، ١٦/٦٤٩ ،
 ١٨/٦٥٤ ، ١٤/٧٠٠ ، - رحمانيه
 ٤/٥٦٣ ، ٢/٦٤٩ ، ١/٦٥٣ ، -

١٠/٣٥١ ، ذاتيات ٣/٧٥٥ ، ذوات

١/١٦٤ ، فناء - ١٩/١٩٨ ، -
 معقولة انسان ٢٢/١٥٦ .

ذبح: ١٠/٢٦٣ ، ٩/٢٧٢ ، - عظيم ٢٣/٢٢٦ ،
 ١٣/٢٦٥ ، ٢٢/٢٦٩ ، ٩/٢٧٢ .

ذكر: ٢٠/٣١٩ ، ٦/٦٠٨ ، ١/٦٠٩ ، ٧/٦٣٧ ،
 ١٨/٨٠٩ ، جذبات - ١٠/٦٠٨ .

ذوق: ٢٤/٩٤ ، ٢/٩٦ ، ٢١/١٠٧ ، ١٣/٦٣٦ ،

٩/٧١٤ ، صهبای - ١٢/١١ ، - و

شهود ٤/٥١٩ ، ٢٥/٥٧٣ ، - و

وجدان ٨/١٢٦ ، ٢٠/٢٥٨ ،

١٢/٨٢٨ .

راحت: - حقيقه ١٣/٣١٤ .

راضی: ٣/٣٠١ .

رب: ٢٤/٩٨ ، ٣/٩٩ ، ٨/١٨٩ ، ٦/١٩٩ ،

١١/٢٢٨ ، ٦/٢٥٦ ، ١١/٢٨٤ ،

١٦/٢٨٦ ، ٩/٢٨٨ ، ٢/٢٨٩ ،

٤/٢٩٠ ، ٣/٢٩١ ، ٢/٣٠٣ ،

٢٥/٣١٧ ، ٢٦/٣٦٠ ، ٦/٣٦٣ ،

٢/٣٦٤ ، ٥/٣٧١ ، ٤/٣٨٥ ،

٢٢/٣٩٢ ، ١/٤٥٦ ، ١٨/٦٦٢ ،

١٧/٧٧٥ ، ٢٢/٧٨٥ ، اسم -

١٨/٣٤٥ ، ذاتيات - ٣/٧٥٥ ، -

على الاطلاق ١٧/٢٩٩ ، - مطلق

١٨/١٩٩ ، ٢٥/٢٩٣ ، ١٧/٣٧٩ .

ربانیت: ١٠/٣٢ ، جهت - ١٠/٣٢ .

رب الأرباب: ١٠/٤١ ، ١٦/٤٥ ، ٤/١٣٦ ،

١٩/٣٨٩ ، ١٧/٢٩٣ ، ٢/٢٩٦ ،

٢٤/٧٧٧ ، حضرت - ٧/١٧٧ .

رب العباد: ١٢/٤١ .

ربوبيت: ٢٧/٢٠ ، ١٢/٢٧ ، ٢٢/٦٤ ،

٢٢/٩٩ ، ١٠/١٢٣ ، ١٣/١٦٨ ،

١٠/١٩٥ ، ٧/١٩٩ ، ٦/٢٠٢ ،

٣/٢٤٤ ، ١٢/٢٥٧ ، ٧/٢٥٩ ،

فهرستها

۸۸۹

رحمانیه عامه ۲۴/۵۵۰، — رحمانیه
مجمله ۲/۶۹، — رحمانیه رحیمیه
۳/۷۱، — رحیمیه ۱/۶۵۰، ۲/۶۵۳،
— رحیمیه خاصه ۱۰/۵۴۹،
۲۵/۵۵۰، — رحیمیه مفصله ۲/۶۹،
— سابق ۲۰/۶۴۳، — سابقه
۸/۵۸۹، — صفاتی ۷/۵۵۱،
۲۱/۶۴۹، ۱۶/۶۵۳، — عامه
۴/۶۴۸، — عامه و خاصه
۲۳/۵۵۰، — کامل ۱۳/۳۶۰،
محضه ۷/۱۴۱، — ممتزجه
۲۶/۱۴۰، — وجوبیه عامه
۱۰/۵۴۹.
رحموت: ۲۲/۶۹۹، حضرت — ۱۹/۶۹۹.
رحیم: ۲۴/۵۵۰، اسم — ۵/۲۰، ۱۱/۲۴،
رحیمیت ۳/۶۵۱.
رزق: ۱۴/۴۷۰، — حسی ۱۵/۴۷۰، —
روحانی ۱۴/۴۷۰، — صوری و
معنوی ۱۸/۴۷۱، — معنوی
۱۰/۶۲۰.
رسالت: ۲۰/۳۲، ۱۰/۵۰، ۲۶/۱۲۹،
۱۸/۳۱۵، ۱۴/۴۸۰، ۶/۴۸۲،
۴/۴۸۳، ۲/۴۸۴، ۱۰/۵۸۱،
۱۱/۵۸۲، ۱۷/۵۹۱، ۴/۶۸۲،
۲۱/۷۴۸، ۱۴/۷۵۲، ارباب —
۱۱/۱۳۱، حضرت — ۱۲/۵۰،
خاتم — ۱۰/۱۳۸، — تشریعیه
۲/۴۸۷.
رسول: ۴/۳۲، ۱۴/۱۳۵، ۲۱/۴۶۰، ۱۳/۷۵۲،
۱۱/۷۷۱، — خاتم ۱۹/۱۲۹، رسل
۱/۳۳، ۱۸/۱۲۹، ۱۳/۱۳۴،
۲/۱۳۹، ۲۰/۳۲۶، ۲/۳۲۹،
۲۱/۳۸۰، ۹/۳۸۴، اعیان —
۱۶/۳۲۶، ۵/۳۸۴، خاتم —

۱۴/۱۲۹، ۴/۱۳۰، ۲۰/۱۳۱،
۱۸/۱۳۳، ۱۱/۱۳۵، ۱۸/۱۳۷.
رسم: ۱۶/۱۱، رسوم ۱۹/۱۶۷، — بشریت
۲۵/۱۹۷.
رضا: ۱۰/۲۲، ۲۷/۳۷۹، اسرار — ۵/۳۰۷،
مقام — ۲۸/۳۰۲، — و غضب
۱۰/۴۷۲، — و لطف ۱۹/۴۷۲.
رضوان: — الله ۱/۳۱۶، — الهی ۱۳/۳۲۰.
رق منشور: ۱۱/۲۰، ۷/۳۸.
رکن: ارکان ۲۵/۵۰۳، — اربعه ۹/۷۸۴،
۲۴/۴۹۲.
روح: ۱۳/۳۱۴.
روح: ۱۸/۲۰، ۱/۲۸، ۷/۳۶، ۱۱/۵۴،
۷/۵۸، ۲/۶۱، ۲۲/۱۱۷، ۴/۱۴۶،
۱۸/۱۵۳، ۵/۱۶۰، ۷/۲۰۴،
۱۴/۲۰۹، ۷/۲۱۱، ۲۲/۳۳۷،
۲/۳۶۴، ۱۵/۴۱۸، ۱۷/۵۱۱،
۵/۵۱۴، ۱۷/۷۸۴، صاحب —
۹/۳۶۳، صفات — ۱۷/۱۸۹،
صورت — ۴/۲۷۴، عدم —
۱۷/۵۸، مرتبه — ۱۲/۲۴، مقام —
۲۰/۱۰۷، ۲۷/۳۱۴، نفت —
۱۲/۴۸، — دائم سرمدی ۱۳/۳۱۴،
— جزئی ۱۶۱، ۲۵/۱۶۸، —
حقیقی ۲۷/۱۷۳، — حیوانی
۹/۲۲۸، ۲۳/۴۹۲، ۱۴/۷۸۴،
۴/۷۸۵، — خاتم اولیا، رک:
خاتم اولیا، — القدس ۱۸/۲۰،
نیزرک: عقل اول، ۱۲/۴۸، —
قدسی ۱/۵۳۰، — کلی ۲۴/۵۴،
۵/۵۵، ۱۲/۱۶۱، ۲۱/۳۴۰، — کلی
محمدی ۸/۱۶۱، — مجرد
۲۲/۴۹۲، — مجرد ۲/۳۴۴،
۸/۴۹۶، — مجرد ناطق ۱۲/۳۶۴،

فصوص الحكم

- محمدی ١٠٠/١٠، ٢٦/١٠٢، ١٣/١٣٧، ٢٢/١٣٧، ٢٢/٣١٨، ٢٢/٣١٥، ١٠/٢١٠، ریاضت: ١٣/٣٦٨، ١٠/٣٦٨، ریاضات ١٩/٦١٦، ٢٢/٣٧٠.
- رهبانیت: ٢٦/٣١٥، ٢٠/٣١٨، زمان: ١٩/١٥٩، — ومكان ١١/٦٠٢، ساعت: ٣/١٦١، نیزرک: قیامت کبری، ١٠/١٦٢.
- سالک: ٢٤/٢٢٦، ٥/٣٧٦، ١٨/٣٨٢، سایر: سایرین الی الله ٢٣/٤٠٦، سبب: ١١/٤٠٦، سباسب ١١/٤٠٦، سبق: ١٧/٥٩٨، — ذاتی ٢٠/٦٧٧، نیزرک: تقدم.
- سبوح: ١٦/١٦٣، ٦/٢٠٧، سبوحیت ٣/٢٢، ستر: ١٥/١٩٣، نیزرک: تجلی ظلمانی، سخط: ١٠/٢٢، ٢٧/٣٧٩، سر: ٣/٤٦، — وغیب ٣/٤٦، اسرار ٢٤/٤٤، ٧/٤٥، ١٣/٥٠، ١٠/٥١، ١٢/٥٤، ١٩/١٣٥، ٣/١٨٢، ١/٢٥٨، ٢٥/٣٨١، — مرایای — ١٤/١٢، — منبع — ١٩/٥٠، — الهیه ٢٤/٥٠، ٣/٦١، ١٤/٦٧، ١٠/١٠٢، ٢٢/٣٦٣، ١١/٦٨٩، ٢٢/٧٤٩، ٥/٧٥٨، — روحانیه ٧/١٦٤، — غیوب ٥/١٣١، — نهانی ٢/٤٩، — وحکم ٨/٥٣، — ومعانی ١٥/٥٢.
- سعادت: ٢٩/٢٨٩، ٨/٢٩٣، ٢٦/٣١٦، ٨/٣١٧، ٢١/٤٠٣، ١٠/٤١٦، ٢٥/٦٩٥، — ابسدى ٢/٥٣، ١٣/٤٠٦، — ازلی ٢٠/١٥، — سمرندی ٧/٢٣٤، — کبری ٩/٣٧٥، ٢٣/٦٨٦، — وشقاوت ١/٤٧٣، نیزرک: شقاوت.
- محمدی ١٠٠/١٠، ٢٦/١٠٢، ١٣/١٧٣، ٢٢/١٣٧، ٢٠/٣٨٩، ١٨/٧٢٣، — معنوی ٢/٤٩٨، — منطبعه ٨/٤٩٦، — نبی ١٠/٥٤، ١٠/٦٠٣، ارواح ١١/٤٨، ٢١/٥٨، ١٦/٦٦، ١٦/٨٩، ٢٧/١٤٦، ٢٥/١٤٨، ٣/٢٧٤، ٥/٢٩٧، ٢١/٣٦١، ٢٨/٣٦٣، ٢٣/٣٦٧، ١٦/٣٧٩، ٢٥/٥١٦، — انبیا ٢٢/٤٢، — اولیا ٢٣/٤٢، — سماویه ٢٥/٦١١، ١٧/٧١٨، — طیبیه ١٤/٣٧، — علویه ١٦/٧١٦، — کامله مکمل ١٢/٣٧، — لطیفه ٣/٩٤، — متعینه ٣/٧١٧، — مثالیه ٩/٢٥، — مجردہ ٥/٢٥، — مجردہ ٧/٤٨، ٢٢/٦١، ٤/٢٠٨، ٣/٣٣٤، ١٩/٣٤٢، ١٠/٣٨١، ١٠/٥٢٩، ٦/٥٤٢، ١٧/٦٨٣، — ملکیه ٢١/٢٣٧، — مهمه ١٤/٤٩٣، — نبویه ٢/٧١٧، — نوریه ١٦/٧٩٥.
- روحانیت: ٢٥/٢٧، ٢٧/٧٤، ٢/١٠٠، ١٣/١٧٧، ٣/٢٠٨، ١٢/٣٨١، ٩/٤٩١، ٢/٥٠٠، ١٩/٦٤١، ١٠/٦٨٢، مقام — ١٣/٢١٠، روحانیات ٢٠/٦٩، ٢٧/٤٠٦، روحیت ٢٢/٥٠٧.
- رؤیا: ٨/٤٥، ٢٠/١٣٣، ١٧/١٥٢، ١٦/٢٦٩، ٢٥/٢٧١، ٤/٢٧٥، — صادقہ ١٣/٣٣٣، — صالحہ ٢٢/٤٤، ٣/٤٩.
- رؤییت: ٣/١٢٤، ٩/٤٠٠، ١٠/٧٨٣، ١٣/٨١١، — عیانی ٢٦/٣٦٤، — عیانیہ ٢٢/٤٣٧، ١/٤٧٦، — و

- سعيد: ۲۰/۲۸۹، ۱۳/۲۹۲، ۲۶/۳۱۷، ۲۴/۳۷۱، ۲۴/۴۰۳، سعداء ۷/۳۷۰ نیز رک: شقی.
- سفر: - ثانی ۹/۱۱۷، - ثانی وثالث ۱۵/۱۵۱، - در حق بحق ۱۰/۱۱۷، اسفار ۹/۱۱۷، - اربعه ۹/۱۱۷.
- سفل: - مکان ۱۱/۲۰۸، - مکان ۱۱/۲۰۸.
- سکر: ۲۰/۷۷۹.
- سکینه: ۳/۷۲۳.
- سلامتی: ۱۵/۲۰۵. نیز رک: ملامتی.
- سلوک: ۷/۱۹۱، ۱۹/۱۹۲، ۱۵/۲۳۵، ۶/۲۷۳، ۱۴/۵۱۶، ۸/۵۳۰، ۲۵/۳۶۰، ۲/۳۶۸، ۴/۳۷۳، ۱۵/۳۷۵، ۱/۳۷۶، ۱۸/۳۸۲، ۲۵/۴۰۵، ارباب - ۱/۴۳۹، - صوری ۲۲/۳۶۸، - معنوی ۲۲/۳۶۸.
- سمات: ۴/۳۵۵، - اضافیه و سلبیه ۴/۳۵۵.
- سمع: ۴/۲۳، ۲۷/۱۶۳، ۷/۳۰۵، ۴/۳۹۸.
- سمیع: ۲۶/۱۲.
- سؤال: ۲۰/۱۱۳، - لفظی ۱۶/۱۱۱.
- سیر: - الی الله ۲۵/۴۰۵، ۶/۴۰۶، - و سلوک ۶/۴۰۶.
- سینات: ۴/۳۲۲، ۷/۳۰۸، ۲۵/۳۰۷.
- شأن: - واحد ۳/۶۷.
- شاهد: ۹/۲۴۶، - حقیقی ۱۶/۳۸۹.
- شخصیت: ۴/۱۴۵.
- شر: ۲۱/۳۱، ۱۹/۳۰۷، ۱۷/۳۲۴، ۲/۴۱۷، ۲۱/۴۶۳، ۲۵/۵۶۹، ۶/۶۴۴.
- شرع: ۲۶/۱۳۱، ۱/۱۳۵، ۱۳/۱۵۸، ۸/۱۶۲، ۱۷/۳۱۶، ۱/۳۱۷، ۴/۳۱۸، ۲۳/۴۸۷، ۲۲/۵۷۰، ۲۶/۵۹۳.
- شرب: ۲۸/۵۹۵، ۱۷/۶۰۳، ۱۶/۶۰۶، ۱/۶۸۸، باطن - ۲/۶۸۸، لسان - ۷/۲۲، - الهی ۲۴/۳۱۶ - نبوی ۱۱/۴۰۲، شرایع ۲۳/۳۸۵، - الهی ۲۳/۳۸۵.
- شرک: ۱۹/۳۰۹، ۲۳/۳۲۶، ۹/۵۷۲، ۲/۶۹۶، ۲۶/۶۹۷، - خفی ۱۸/۷۸.
- شرور: ۲/۳۰۸.
- شریعت: ۱۹/۱۶، ۲/۵۳، ۱/۴۸۱، ۲۰/۴۸۲، ۴/۵۳۶، ۱۱/۵۹۰، ۲۶/۵۹۰، ۲۲/۵۹۱، ۲/۵۹۲، ۸/۷۳۵، احکام - ۵/۳۲، - رحمانیه ۴/۵۳۶، - مرضیه احمدی ۵/۴۰، مطهره محمدی ۱/۵۳، - موضوعه ۱۶/۳۲۰، - و طریقت ۲۳/۶۰۲.
- شطح: ۲۲/۲۴۲، اهل - ۱/۱۱۷، ۴/۳۰۳.
- شفاعت: ۲۲/۱۳۸، ۱۰/۱۳۹، ۱۱/۳۰۸، ۲۶/۳۱۲.
- شقائوت: ۳/۲۹۰، ۸/۲۹۳، ۹/۳۱۷، ۲۳/۴۶۲، ۵/۶۴۴، اهل - ۱۵/۳۱۰، دار - ۱/۳۱۰. نیز رک: سعادت.
- شقی: ۲۸/۲۸۹، ۲۴/۱۳/۲۹۳، اشقیا ۶/۳۷۰.
- شناخت: - حقیقت ۱۲/۶۱.
- شوق: ۱۲/۷۸۰، ۱۷/۷۸۱، ۱۰/۷۸۳، بادیه - ۱۲/۱۱.
- شوون: - ذاتیه ۲۷/۶۷۲، ۲۷/۷۱۶.
- شهادت: ۱۳/۳۶، ۱۱/۳۸، ۱۰/۴۶، ۵/۲۵۵، ۲۰/۲۵۷، ۱۰/۳۲۶، ۱۷/۶۰۷، ۱۱/۶۸۷، غیب و - ۲۱/۲۷، - مطلقه ۱۱/۲۵، - مطلقه انسانیه

١٧/٥٦

شهوت: ٢/٤٩٨، ٢٣/٧٩١، شهوات ١٠/٤٥١،
— بهيمه ١٠/٤٥١.

شهود: ٤/٤١، ٢/٩٦، ٧/٤٣٦، ٤/٤٥٨،
ارباب — ٢٥/١١، اهل — ٣/١٦٥،
١٨/٤٠٦، تقيد — ١١/٢٦، ذوق —
٢/١٣، صاحب — ٢/٥٩، عالم —
٩/٢١، كشف و — ٣/٤٢، ازلى —
١/٦٩، ١٨/٧٨١، ايقاننى —
١/٤٧٦، — حق ٣/١٢٤، — ذاتى —
٧/٤٨٤، — عيانى ٢٠/٢٠،
١٩/٣٣٢، — مثالى ١٦/٢٣٠، —
معنوى ١٦/٢٣٠.

شهيد: ٢٢/٤٣٦، ١٩/٥٣٨، ١٦/٥٣٩،
١١/٥٤٠.

شياء: ٤/٣٩٥، ١٠/٦٩١، وجه — ١٧/٤٠١،
اشياء ٤/٢٨، ٣/٦٧، ٨/١٨٢،
١٩/١٩٥، ٨/٢٨٩، ١٨/٣١٠،
٧/٣٨٦، ٢١/٣٩٦، ٢٢/٤٦٦،
٢١/٤٦٧، ٥/٤٦٩، ٣/٨١٥،
تكوين — ٣/٤٧٧، جزئيات —
٢٤/٥١، حقايق — ٩/٣٧، صور —
١٤/١٦٩، كليات — ١/٢٠، مثلث —
٧/٣٨٨، وجود — ٢٥/٥٩،
هويت — ١٣/٦١٥، — ثلاثه —
٢٨/٤٠٧، — علويه وسفليه —
١٧/٦١٦، — متباينه ٢٠/٦٩١، —
معدوم ٣/٤١٠، شئيت ١١/٣٨٩،
٨/٦٤٦، ١٦/٦٤٥، ٩/٤٠٨.

شيخ: ١٢/٢٢٦

صبر: ٢١/٧٣٧، ١٤/٣٠٨، ١٩/٢٦٢.

صحو: ٢٢/٢٤٢، اهل — ٢٢/٢٤٢، — بعد
المحو ١٢/١٦٢، ١٥/٢٠٣، —
معلوم ٢٣/١٧٧.

صدر: ١٦/٤٨.

صراط مستقيم: ٣/٣٩، ١٤/٣٦٢، ١/٣٦٩،
٢٠/٣٧٣، ٤/٣٨٥، ١٤/٥٧٤، —
محمدي ٥/٤٠.

صفت: ٥/٢٣، ١٥/٣٠٤، — ازلى ابدى
١٧/١٦٦، — الهيت ١٣/٩٣،
١٩/١٣٠، ٢/١٣٨، ٨/١٩١،
٣/٤٩٦، ١/٥٠٠، — جمال و
جلال ٢/٥٢٤، حقيقه ٢/٤٦٧،
٧/١٣٥، — علميه ٥/١١٧،
١٥/٦٥٢، صفات ٢٤/١٤،
٢٠/٢٢، ٢/٢٣، ١/٨٢، ١/٩٤،
٢٧/١٠٦، ١/١٦٤، ٢٠/١٧٥،
٨/١٧٦، ١٥/١٩٨، ٢٢/٢٨٨،
٩/٢٩٧، ٩/٣٠٨، ١١/٣٤١،
٢٥/٣٥٤، ١٦/٣٥٧، ١٦/٣٩٣،
٢/٦٠٦، اسماء و — ٢٦/٢٥،
جنات — ٢٤/٢٩٦، محال —
١٤/٣٦، مظاهر — ٢٠/٥٧، الهيه
٢١/٩٥، ١٠/٩٦، ٢٣/٩٩،
١٣/١١٩، ٢٣/٢٣٣، ١٠/٤١٠،
١/٤٩٩، ١٢/٥١١، ٧/٥١٤،
١٧/٥٥٠، ١٦/٥٦١، ٦/٦٣٦،
٢٤/٨٠٠، — الهيه وكونيه
٧/٦٠٢، — انسانيه ١١/٢١٠، —
ايجابى ٢٦/٢١، — ايجابى اضافى
١/٢٢، — ايجابى حقيقى ٢٦/٢١،
— ايجابى وسلبى ٤/٢٢، — ثبوتيه
٢٧/٢٣٥، ٧/٢٦٢، ٧/٢٧٦، —
جلاليه ٢٢/٢٥٠، — جماليه
١٠/٩٢، ٢١/٢٥٠، — جلاليه و
جماليه ٨/٨٠، ٢٥/٩٢، ٥/٩٣،
٨/٩٦، ٩/١٤٧، ٤/٥٢٣،
٢٤/٨١٣، — حق ٢١/١٧٥، —

فهرستها

۸۹۳

حقیقه ۱۶/۲۳۱، - حقیقه و
 اضافیه ۱۰/۴۲۲، - حیوانیه
 ۳/۲۰۸، - خلقیه ۶/۲۳۰، -
 ذاتیه ۱۱/۲۳۲، ۵/۱۳۷، - ذمیمه
 ۲۴/۳۸۰، - ربانیه ۱۹/۲۲۱،
 ۱۴/۲۵۸، ۱/۳۵۰، ۳/۶۵۲،
 روحانیه ۳/۶۵۲، سعه ۲۵/۹۷، -
 سبعة کمالیه ۱۹/۶۰۹، - سلبی
 ۳/۲۷۶، ۲/۲۲، ۲۶/۲۱، - فاعلیه و
 قابلیه ۱۴/۱۰۲، - فعلیه ۵/۶۵۳،
 - عبد ۲۰/۶۷، عینیه ۳/۵۱۳،
 کلی و جزوی ۱۷/۵۶۱، - کمالیه
 ۱۱/۳۶، ۳/۱۷۷، ۶/۳۰۵،
 ۱۸/۳۵۳، ۵/۳۵۸، ۱۸/۶۰۸، -
 کمالیة مشترکه ۳/۳۹۸، - کون
 ۳/۲۳۹، - کونیة ۱۰/۹۶،
 ۶/۱۴۷، ۹/۲۱۲، ۱۸/۲۲۱،
 ۲۰/۲۳۸، ۱۶/۳۵۳، ۱۳/۴۱۰،
 ۱۸/۴۲۰، ۵/۴۵۳، ۲۴/۵۳۶،
 ۲۴/۶۸۷، - کونیة زمانیه
 ۱۸/۱۳۰، - لاهوتی ۵/۳۷۵، -
 متعدده متقابلہ ۹/۲۲، - متکثره
 ۲۵/۳۵۱، - نفسیه ۲/۱۳۷، - و
 اسماء الهیه ۲۶/۴۱۳، - وجودیه
 ۸/۴۹۵.

صورت: ۸/۵۳، ۱۹/۲۸۳، نیز رک: معنی،
 - الهیه ۲/۷۳، - انسانیه ۲۴/۹۲،
 ۲۷/۱۷۲، ۱۵/۱۸۹، ۳/۲۲۷،
 ۶/۴۶۹، ۶/۵۱۲، ۱۸/۵۱۵،
 ۳/۷۲۸، ۱۴/۷۲۹، - انسانیه
 بشریه ۱۷/۵۰۷، - انسانیه حادثه
 وزمانیه ۵/۵۹، - باطن ۱۹/۹۷،
 - باقیه ۲۵/۱۷۲، ۵/۱۷۳، -
 بدنیہ ۲۶/۹۷، - بشریه ۶/۱۳۶،

فصوص الحکم

- جزيئيه متعينه ٢٤/٢٧ - جسمانيه
 ٢٢/٦٢٠ - جسميه ١٩/٣٩٢ -
 جنانيه ٧/١٦٠ - حسيه ٢٣/٢٧١
 ١٦/٢٧٥ ، ٩/٢٧٦ ، ١٥/٣٣٩
 ٥/٣٩٧ ، ٢/٤٣٧ ، ٧/٥٠٨ ،
 ٢١/٥٢٠ ، ٧/٥٤٢ ، ٢/٥٧٨ -
 حسيه شهاديه ٢٤/٢٠ - حسيه
 عينييه ٢٢/٢٠ - حسيه ومثاليه
 ٣/٢٧٣ - خارجيه ٢٢/٢٥٨
 ١٧/٢٧٧ ، ١٦/١٥٣ ، ١٧/٢٧٢
 ١٥/٣٣٩ ، ٤/٣٤٤ ، ١٢/٤٣٧ -
 خياليه اكون ١٠/٣٥٣ - خلقيه
 ٢٠/٣٦٢ - ذهنيه ١٩/٦٦١ -
 روحانيه ١٤/٢٨٢ - روحيه
 ١٩/٣٦٢ - روحانيه مجردة
 ١٥/٢٠ - روحانيه وجسمانيه
 ٢٦/٥١٦ - طبيعيه ٤/٦٦١ -
 طبيعيه عنصرية ٢١/٦٨٣ - عالم
 ١٨/٩٧ - عرشه ١٨/٣٨٦ -
 عقليه ١٦/٢٧٧ - عقليه ومثاليه
 ٢٦/٦٦٦ - علميه ٢٦/١٩
 ١٥/٢١٥ ، ٧/٤٦٨ - فايضه
 ١٤/١٥٠ - كونييه ٢/٢٣٦
 ١٤/٧٠٨ ، ٢١/٧٠٩ - كونييه
 خلقيه ٢/٦٤٨ - متخيله
 ١١/٦٦١ - متكره ١٠/٣٥٣ -
 مثاليه ١٦/٢٧٧ ، ١٧/٢٧٧ -
 مرتبه مثاليه ١٠/٣٣٢ - مرثيه
 ٢٣/٣٣٩ - مرثيه ثبوتى ٤/٢٧٨
 - معينه ١٥/١١٩ - مفصله
 ٧/٢٠ - نفسيه ١٩/٣٦٢ -
 نوريه ١٧/٢٧٧ ، ٦/٥٤٢ - نوعيه
 ٥/٥١٨ - نوعيه وروحانيه و
 جسمانيه ١٠/٢٠ - وجوديه
- ١/٢٦٤ ، ٥/٣٨٩ ، ٢٧/٦٩٦ ،
 ١٩/٧٠٩ .
 صمد: ١١/٧٧٠
 ضدت: ١٣/٣٠١
 ضلالت: ١٩/٢٥٠ ، ٦/٢٥١
 طاعت: ٢٤/٧٩ ، ٤/٧٦١ ، طاعات ٤/٣٦
 طامات: ١٤/٣٠٣
 طامه كبرى: ٥/٢٦
 طبيعت: ١٣/١٩١ ، ٧/١٩٨ ، ٣/٢٠٤
 ١١/٢٢٨ ، ٢٠/٣٢٦ ، ٢٠/٣٢٧
 ١٣/٣٢٨ ، ١٢/٣٦١ ، ١٣/٤٩١
 ٩/٤٩٢ ، ٩/٥١٧ ، ٢٢/٥١٩
 ١٣/٥٢٣ ، ١٧/٧٣٧ ، ٢٦/٧٩٠
 آتش - ٦/١٩١ ، اهل -
 ١٢/١٩٨ ، عالم - ١٣/٦٨٣
 ١٢/٧١٨ ، نار - ٨/١٩٨ ، جسميه
 ٩/١٣٦ ، ٦/٢٠٥ - جوهرية
 ١٧/٧٩٥ - عنصرية ٢٤/٥١٩
 - كلييه ١٤/٢٠ ، ٥/١٠١
 ١١/١٦١ ، ١٥/٥١٧ ، ٦/٥١٨
 ٩/٧٩٥ ، ٢٤/٧٩٠ ، ٩/٧٩٥
 روحانيه ٢٥/٧٩٨ ، طبائع
 ١١/٧١٦ ، - كلييه ١١/٧١٦ -
 كلييه خارجيه ٨/١٠٧
 طريق: ١٠/٤٠ ، طرق ١٠/٤٠ - روحانيه
 ١٠/٤٠ - سر ١١/٣٠٠ ، ١٤/٤٠
 - عقول و نفوس مجردة ١١/٤٠ -
 وجود خاص ١١/٣٠
 طريق: ٣/٥٣
 ظاهر: ٩/٢٣ ، ١٤/٣٦ ، ١١/٦٩ ، ٩/٧١
 ٢٧/٩٧ ، ٢٥/٢٥٩ ، ١٠/٤٢٦ ، اسم
 - ١٣/٢٣ ، ٢٦/٢١٩ ، ٢٤/٦٠٥
 اسم مطلق ٢٤/٢٠ ، - وباطن
 ١٨/٢٢٠ ، ظاهرية ٣/٢٨١

۱۶/۳۳۲ ، ارواح ۲/۱۳۶ ،
 ۳/۱۵۲ ، ۶/۱۶۳ ، ۲۶/۱۸۱ ،
 ۱/۱۸۲ ، ۹/۲۰۰ ، ۱۰/۲۰۶ ،
 ۳/۲۴۶ ، ۱۱/۲۷۹ ، ۲/۲۸۳ ،
 ۶/۳۳۲ ، ۲۵/۳۶۱ ، ۱۰/۴۳۷ ،
 ۱۵/۶۰۳ ، ۱۳/۷۹۵ ، ارواح
 مثالی ۱۹/۷۷۰ ، ارواح مجرد
 ۵/۲۵ ، ۱۵/۷۷ ، ۶/۲۶۲ ، ارواح
 نوریه ۱/۷۹۱ ، ارواح و اجسام
 ۸/۴۱۰ ، اشباح ۲۶/۱۸۱ ، اعیان
 ثابتة علمیه ۲/۲۵ ، افلاک
 ۱۸/۲۰۸ ، امر و ابداع ۳/۹۴ ،
 امر و خلق ۱۹/۳۱۵ ، انسانی
 ۱۲/۲۵ ، ۲۵/۳۲ ، ۲۶/۵۶ ،
 ۱۴/۶۳ ، ۱۶/۹۱ ، ۶/۵۸۱ ،
 ۶/۵۸۱ ، ۱۷/۵۸۶ ، انسی
 ۲۴/۵۸۴ ، انفاس ۲۳/۷۹۸ ،
 باطن ۱۸/۹۱ ، باطن و ظاهر
 ۱۵/۶۷ ، بشریت ۲۳/۱۹۷ ،
 - جبروت ۶/۲۵ ، ۱۵/۱۰۰ ،
 ۲/۱۰۱ ، ۱۷/۶۸۳ ، جبروت و
 ملکوت ۱۵/۵۶۴ ، - جسم ۱۸/۹۱ ،
 - جسمانی ۸/۷۹۵ ، - جتی
 ۲۴/۵۶۴ ، - حسی ۸/۳۳۳ ،
 ۱۳/۵۷۸ ، - خلق و شهادت
 ۴/۴۶ ، - خمسة کلیه ۵/۴۳۵ ،
 خیال مطلق و مقید ۲۳/۲۰ ،
 ۴/۴۳۷ ، - روح ۱۸/۹۱ ، -
 روحانی ۱۵/۸۰ ، ۴/۲۰۴ ، -
 روحانی و جسمانی ۲/۶۵ ،
 ۲۲/۸۸ ، ۱۱/۳۹۲ ، - سفلی
 جسمانی ۱۳/۶۰۲ ، - شهادت
 ۱۰/۲۵ ، ۵/۵۵ ، ۵/۲۹ ،
 ۲۰/۹۳ ، ۹/۱۸۲ ، ۱/۲۶۶ ،

۲۲/۲۵۹ ، ۱۳/۳۹۱ ،
 ظل: - الهی ۴/۳۴۲ ، ۱۴/۷۴۶ ، - وجودی
 ۲۱/۳۴۲ ، ظلیت ۴/۳۵۶ ،
 ظلم: ۳/۱۹۲ ، ۸/۶۹۶ ، - عظیم ۸/۶۹۶ ،
 ظلمت: ۵/۱۶۲ ، ۷/۳۴۳ ، - خلقیه ۷/۱۳۵ ،
 ظلمات ۲۴/۶۰۲ ، - ثلاث
 ۲۴/۶۰۲ ،
 ظهورات: ۲۳/۲۹۸ ،
 عابد: ۸/۱۸۸ ، - منعم ۸/۱۸۸ ،
 عادت: ۱۸/۳۲۵ ،
 عالم: ۱۳/۴۰۷ ، ۱/۴۶۷ ، - بالله ۲۱/۳۴۸ ،
 ۸/۵۵۰ ، ۱۵/۵۶۰ ،
 عالم: ۳/۲۴ ، ۲۰/۵۵ ، ۷/۵۸ ، نیرک: اعیان
 ثابتہ ۸/۶۲ ، ۱۴/۶۳ ، ۸/۶۶ ،
 ۸/۷۰ ، ۱/۷۱ ، ۲/۷۷ ، ۸/۹۴ ،
 ۳/۹۵ ، ۲۲/۹۸ ، ۲۲/۹۹ ، ۵/۱۶۴ ،
 ۱۵/۱۶۸ ، ۳/۱۷۳ ، ۴/۲۴۴ ،
 ۲/۳۰۲ ، ۳/۳۱۸ ، ۸/۳۴۱ ،
 ۴/۳۴۲ ، ۱۲/۳۴۵ ، ۲۰/۳۸۹ ،
 ۷/۳۹۲ ، ۱۹/۴۱۸ ، ۶/۴۵۷ ،
 ۶/۵۱۳ ، ۲۲/۶۶۷ ، ۵/۶۹۲ ،
 ۲۲/۷۲۷ ، ۱۵/۷۴۲ ، ۵/۸۰۰ ،
 ۱/۸۱۰ ، اسماء - ۱۵/۳۵۳ ، اعیان
 - ۳/۳۹۱ ، ۱۴/۴۶۵ ، ۸/۵۱۳ ،
 ۱۸/۵۲۶ ، ایجاد - ۱/۶۱ ، ۵/۶۸ ،
 ۲۲/۴۲۲ ، بقای - ۱/۱۷۳ ، حرکت
 - ۱/۷۴۲ ، حقایق - ۲۸/۳۹۰ ،
 روح - ۱۱/۱۶۸ ، ۱۴/۶۹۰ ، - صورت -
 ۲۶/۱۶۸ ، ۳/۱۷۳ ، - صور -
 ۱۲/۲۴۵ ، ۲۵/۱۶۸ ، - ظاهر و
 باطن ۴/۱۶۹ ، عدم - ۲۱/۴۲۱ ،
 - وجود ۲۱/۴۲۱ ، ۳/۴۹۸ ،
 ۱۹/۵۰۵ ، ۱۱/۷۴۲ ، - اجسام
 ۲۵/۱۹۹ ، ۱۰/۲۰۰ ، ۷/۲۷۹ ،

— ٢٤/٣٢ — ملايکه ١٨/٣٤٢ —
 ملک ٢٥/٢٠ ، ١١/٢٥ ، ١١/١٠١ ،
 ١٧/١٧٨ ، ٢٣/٢٠٠ — ملک و
 ملکوت ١٣/١٣١ — ملکوت ٨/٢٥ ،
 ١٨/١٠٠ ، ٤/١٠١ ، ٤/١٧٨ ،
 ٢٦/١٩٩ ، ٢٢/٢٠٠ — عوالم
 ٢٦/٢٤ — ارواح ٢٥/٢٩ —
 حسيه و مثاليه ٢٣/٤٦٧ —
 روحانيه و جسمانيه ١١/٣٩ —
 سفليه و علويه ٢٤/٦٨٣ — غيوب
 ٧/٤٩ — کليه ٢٤/١٤ — ملک و
 ملکوت ٢٢/٤٦٧ — ملکوتيه و
 عنصریه ٢٧/٦٥٩ .

عبادت: ٣/٥١ ، ٦/٧٥ ، ٦/٢٥٥ ، ٥/٣٠٠ ،

١٧/٣٠٨ ، ١٧/٣١٢ ، ١/٣١٦ ،
 ٢٢/٥٤٣ ، ١٩/٥٤٤ ، ١٢/٥٨٢ ،
 ٢٠/٦١٦ ، ١٠/٦٥٧ ، ١٢/٧٠٧ ،
 ٢٦/٧١٠ ، ٢٣/٧٢٧ ، ١/٨١٤ ،
 ١٢/١٧٧ — بدنيه ١٢/١٧٧ —
 تأله ١٣/٧٠٧ — تامه ١٣/٧٥ —
 تسخير ١٣/٧٠٧ ، عبادات ٥/٣٦ ،
 ٢٥/٥٥١ — بدنيه ١٢/١٧٧ .

عبد: ٣/١٨٦ ، ٥/٢٤٢ ، ٦/٢٥٦ ، ٢/٢٨٤ ،

١٦/٢٨٦ ، ٢٥/٢٨٩ ، ٤/٣٠٠ ،
 ١٧/٣١٦ ، ١١/٣٢١ ، ٨/٣٢٩ ،
 ١١/٣٣٠ ، ٢٢/٣٥٦ ، ١٣/٣٩٤ ،
 ١٣/٣٩٥ ، ١٩/٣٩٥ ، ١٨/٤١٢ ،
 ٢٣/٤٢٩ ، ١٠/٤٦٥ ، ٦/٥١٢ ،
 ١١/٥٥١ ، ٢/٥٥٤ ، ٧/٦٠٦ ،
 ١٩/٦٦٢ ، ٢٥/٦٩٣ ، ٢٢/٨٧٥ ،
 عين — ٢٨/٣٥٠ ، ٢٥/٤٢٦ .

عبوديت: ٢٣/٦٤ ، ١١/٧٥ ، ١٥/١١١ ،

١١/١٢٣ ، ١٠/١٧٣ ، ١٠/١٩٥ ،

٣/٢٨٣ ، ٧/٢٩٧ ، ٢١/٥٢٠ ،
 ١٢/٥٥٤ — شهادتي حسي
 ٢٢/٢٦ — شهود ١١/٢٧ — صغير
 ١٦/٦٢ ، ١٢/١٠٢ ، ٤/١٧١ —
 صغير انساني ١٢/١٦٠ ، ٨/١٦١ ،
 — صورت ١٤/٢٧ — صور
 ٢٥/٥٧٨ — ظاهر ١١/٦٧ ،
 ١٩/٩١ — ظلمانيه حاجبه
 ١٢/٢٠٠ — علوي ١٣/٤٣٧ ،
 ١٦/٧١٧ — علوي روحاني
 ١٣/٦٠٢ — عين ٩/٩٤ — غيب
 ١٧/٩١ ، ٧/١٣٠ ، ١٠/١٨٢ ،
 ٢٥/٢٦٥ — غيب ذاتي ٢٢/٢٦ ،
 — غيب و شهادت ٢٤/١٩٨ —
 غيب و شهود ١٥/١٢ — قدس
 ١٢/١٩٣ ، ١٢/٣٨٥ ، ٣/٤٩٢ —
 كبير ١٩/٨٧ ، ١٦/٩١ ، ١٣/١٠٢ ،
 ٩/١٥٢ ، ١/١٧١ ، ٣/٧٢٧ — كبير
 رباني ١١/١٦٠ — كبير روحاني
 و جسماني ١٥/٩٣ — كون و فساد
 ١٢/٤٩١ — مثال ٧/٢٥ ،
 ٦/١٥٣ ، ٦/٢٦٢ ، ١٤/٢٧٧ ،
 ٢٢/٢٨١ ، ٢٢/٢٨١ ، ٣/٢٨٣ ،
 ٧/٥٤٢ ، ١٦/٦٢١ ، ٢٤/٧١٦ —
 مثال مطلق ١٢/٢٦٢ ، ١٣/٢٦٩ ،
 ٢٢/٢٨١ ، ٢١/٣٣٢ ، ٥/٣٨٤ —
 مثال مقيد ٩/٢٦٢ ، ٢٢/٢٨١ —
 مثالي ٢٢/٥٨ ، ٢٦/٢٦٩ ، ٦/٣٣٢ ،
 ٢/٣٣٤ ، ٢٥/٥٢٨ ، ١/٥٢٩ ،
 ٢/٦٦٠ ، ١١/٦٧٥ — مثالي مطلق
 ٨/٣٣٣ ، ٢٥/٤٧٣ — مثالي مقيد
 ٢٤/٤٧٣ — مثالي وحسي ٢٢/٧٧ ،
 — مثالي و خيالي ٩/٥٣٠ ،
 — مجردات ٢٥/٤٧٣ — معاني ٢/٢٨٣ ،

- ٢/٦١٨ ، — جسمانيه ٢٢/٦٢٠ .
- عرض:** ١٩/٤٤٧ ، ٣/٤٤٨ ، ٣/٦٤٦ ، ١٩/٦٩٢ ، اعراض ١٩/١٤٥ ، ٢٣/٦٤٢ ، — متباينه ١٢/٦٩٢ .
- عرفان:** — علمي ١٧/٣٠٢ ، — كشي وذوقي ١٩/٣٠٢ .
- عروة الوثقى:** ٢٣/٦٨٦ .
- عزت:** ١٢/٣٢٧ .
- عزلت:** ٢٠/٣١٩ .
- عشق:** ١٦/٢٥ ، ٧/٢٣٥ ، ٥/٣٧٦ ، كوى — ١٩/١٨٥ .
- عصمت:** ٥/٢٧٥ ، — الهى ١٧/٢٧٤ .
- عصيان:** ٢١/٧٦١ .
- عطا:** — الهى ٩/٤١ ، — رحمانى ٩/١٤١ ، عطايا ٢٦/١٠٦ ، — اسمائيه ٢٦/١٠٦ ، ٣/١٠٧ ، ٢٧/١٢١ ، ٢/١٤٣ ، ٧/١٠٦ ، — ذاتيه ٢٦/١٠٦ ، ٥/١٠٧ ، ٢٧/١٢١ ، ٣/١٢٢ ، — ذاتيه واسمائيه ٧/١٠٨ .
- عفو:** ٧/٣٠٩ ، ٢/٣٢١ ، ٣/٦٠٥ .
- عقاب:** ١٤/٢٥٣ ، ١٣/٣١٥ ، ١٤/٣٢٤ ، ١٧/٧٦٤ .
- عقل:** ٨/٦٥ ، ٨/٦٦ ، ٨/٨٩ ، ١٠/١٠٠ ، نيز رك: نفس واحده، ١٣/١٥٨ ، ٨/١٦٢ ، ٢٤/١٦٥ ، ١٦/١٨٩ ، ٣/٢٠٤ ، ١٠/٢٠٧ ، ٢/٢٢٢ ، ١٥/٢٧٧ ، ١٥/٣٠٢ ، ٢١/٤٣٢ ، ١٤/٤٣٧ ، ١٧/٤٣٨ ، ٢٠/٤٤٣ ، ٢١/٥١٩ ، ١٤/٥٢١ ، ٢٣/٦٥١ ، ١/٦٧٠ ، ٢٠/٦٧٨ ، ٦/٧٥٦ ، ١٣/٧٩٨ ، اهل — ١٣/٧٠٧ ، طور — ٥/٦٥ ، ٣/١٤٨ ، ٢١/١٨٣ ، ٦/٢١٩ ، ٢/٢٥٢ ، ١١/٢٥٥ ، ١٥/٢٤٢ ، ٨/٢٤٣ ، ٢/٢٤٤ ، ٩/٢٥٣ ، ١٤/٣٥٧ ، ٨/٢٥٩ ، ٨/٢٨٤ ، ١٥/٢٩٩ ، ٢/٣١٦ ، ١٨/٣٩٥ ، ١١/٣٩٦ ، ٦/٤٥٥ ، ٢٢/٤٥٨ ، ٧/٤٥٩ ، ١٦/٤٧٧ ، ٢٢/٤٨٣ ، ٧/٤٥٩ ، ١٦/٤٧٧ ، ٨/٤٨٣ ، ٣/٥١٣ ، ٢/٥٣٢ ، ١٢/٥٦٥ ، ١٢/٦١٤ ، ١٩/٦١٨ ، ٢٧/٦٩٣ ، ٢٤/٧٠٩ ، ١٤/٧٨٩ ، **حضرت** — ١/٣٠١ ، **رق** — ١٢/١٩١ ، **مقام** — ٢٧/٢٠١ ، ١٠/٢٤٨ ، ١/٣٠٣ ، ٢٠/٣١٥ ، ١٤/٥٣٦ ، — انسانيه ٢٥/٧٢٧ ، ٣/٢٨٧ ، — تامه ٣/٢٨٧ .
- عبيد:** ٢٦/٣٠٣ ، ١/٣٠٤ ، ٢٥/٣٢١ ، ٢/٣٢٣ .
- عدم:** ٣/١٣ ، ٤/٢٢ ، ١٤/٨٩ ، ٨/٩٠ ، ٢٥/١٥٦ ، ١١/٢١٥ ، ٢١/٢٣١ ، ٩/٢٤٠ ، ١٣/٢٤٩ ، ٢/٢٩٨ ، ١٧/٣٠٧ ، ١/٣٤٦ ، ٢٢/٣٥٧ ، ٣/٤٥٣ ، ١٨/٤٦٢ ، ١٩/٥٦٦ ، ٧/٦٤٩ ، ٢٦/٧٢٩ ، **خالق** — ١٤/١٣ ، **ظلمت** — ٢٠/٣٤٥ ، **كسوت** — ٤/٥٨ ، **ثبوتى** ١٤/٧٤٢ ، — زمانى ٦/٦٩ ، ١٨/٨٩ ، — محض ١٣/١٢٦ ، ٣/١٧٣ ، **عدميت** ٢٢/٢٣١ ، ٢٦/٣٤٢ ، — **ثبوتى علمى** ٢٥/٤٠٨ .
- عذاب:** ١٤/٣٠٨ ، ١٥/٣١٠ ، ٢١/٣١١ ، ٧/٣١٢ ، ٢/٣١٣ ، ٢١/٣٨٠ ، ١٢/٤٥١ ، ١/٤٧٢ ، ١٠/٦١٢ ، ١/٦١٣ ، — **ابدى** ٢٤/٣٧٩ ، — **اليه** ٨/٣٧٨ ، ١٧/٧٦٤ .
- عرش:** ١٧/٢٠٨ ، ١٤/٣٣٤ ، ١٧/٣٨٦ ،

١٤/٥٧٧ ، ٢٧/٥٧٩ ، ١٩/٦٤٣ ، ٤٤/٤٧٤ ، ٢٢/٦٧٩ ، ٢/٢٠ — اَوَّل
١٨/٢٠ نیز رک: روح القدس ، ٨/٢٤ ، ١٠/٤٨ ، ١٥/١٠٠ ،
٣/١٠١ ، ٢٦/٢٠٨ ، ٣/٣١٤ ، ١٤/٤٩٣ ، ١٢/٧٧٥ ، ١٢/٧١٦ ،
٧/٨٠٠ — سَلِيم ٧/٦٦٩ ، ٦/٦٣ — کُل ٢٠/٢٣ ،
١٤/٢٠٩ — مَجْرَد ٥/٢٠٨ ، ١٧/٢٠ — مُسْتَفَاد ٧/٤١٨ ،
٦/٦٣ ، ١٣/٦٥ ، عَقُول ١٦/٢٠ ، ٢٣/٥٨ ، ١/٢٠٥ —
سَمَاوِیَه ٢٣/٢٨١ — مَجْرَد ٢٣/٤٠ ، ٦/١٦٣ ، ٩/٢٧٦ ،
١٦/٥١٩ ، ١٦/٦٨٣ .

عقوبت: ۱۴/۳۲۴.

عزت: ۱۰/۸۶، ۲/۲۰۴، ۱۹/۲۸۳، ۱/۳۰۹،
 ۱/۳۵۳، ۱۴/۵۲۳، ۲۲/۶۶۷
 ۲۳/۶۷۶، ۱/۶۷۷، ۴/۶۷۹، —
 غایبی ۲۴/۶۸، — غائبه ۱۴/۸۶.
 علما ۱۰/۱۴۵، ۲/۳۰۴.

علم: ١٤/٣٦ ، ١٧/٣٣ ، ٤/٢٣ ، ١/٢٢ ، ١٣/٧٢ ، ٦/٦٨ ، ١٦/٥٠ ، ١٠/٤١ ، ٥/٨٣ ، ٥/٨١ ، ١١/٧٨ ، ٢٧/٧٥ ، ٢٠/١٢٠ ، ٢٦/١١٩ ، ١٩/٩٧ ، ٢/١٥٢ ، ١٣/١٤٦ ، ٨/١٢٦ ، ٣/٢١١ ، ٢٦/١٩٢ ، ٢٦/١٦٣ ، ١٠/٢٦٦ ، ٩/٢٥١ ، ٦/٢٣٤ ، ١/٣٣٣ ، ٦/٣٢٩ ، ٨/٣٢٣ ، ٢٣/٣٦٧ ، ١٤/٣٤٢ ، ٣/٣٣٦ ، ٤/٣٩٨ ، ٦/٣٩٢ ، ٢٥/٣٨٨ ، ١٦/٤٢٣ ، ١٩/٤١٧ ، ١٢/٤٠٧ ، ٢٢/٤٦٦ ، ١٥/٤٦٣ ، ٢٠/٤٥٤ ، ٩/٤٩٥ ، ٢٣/٤٦٩ ، ١٤٦٧ ، ٢٦/٥٦٣ ، ١/٥١٥ ، ٢٤/٥١١

۱۴/۵۷۷ ، ۲۷/۵۷۹ ، ۱۹/۶۴۳ ،
 ۱۶/۶۴۴ ، ۲۱/۶۵۱ ، ۹/۷۲۹ -
 اجمالی ۱۸/۶۳ ، ۶/۷۱۹ -
 احکام ۲۳/۳۶۵ ، - اذواق
 ۲۳/۲۶۶ ، - اسماء ۲۰/۱۴۸ ، -
 الهی ۱۱/۲۷ ، - انسان ۹/۸۳ ، -
 انفس و ارواح ۲۶/۳۱۴ ، -
 بالباطن ۲/۲۷ ، - باطن ۵/۲۷۳ ،
 - بالله ۸/۱۳۳ ، ۲۱/۵۱۱ ،
 ۲۱/۵۱۱ ، ۲۲/۷۵۲ ، - بالظاهر
 ۲/۲۸ ، - تعبیر ۱۲/۲۷۰ ، ۶/۲۷۳ ،
 ۹/۳۳۲ ، - حق ۴/۲۲ ، ۷/۶۹ ،
 ۹/۸۳ ، ۱۶/۱۱۵ ، ۱۵/۱۱۶ ،
 ۲/۱۱۷ ، ۲۰/۱۱۸ ، ۱۲/۱۲۰ ،
 ۱۶/۳۳۱ ، - حقیقی ۱۱/۵۱۶ ، -
 دراست ۸/۳۶۸ ، - درایت
 ۸/۳۶۸ ، - ذاتی ۲۸/۲۲ ، ۹/۲۷ ،
 - ذاتی و صفاتی ۵/۷۷۹ ، -
 ذوقی ۷/۷۳۷ ، - شهودی
 ۲۰/۷۹۲ ، - عقلی ۱۴/۳۶۷ ، -
 عیانی ۲۶/۷۹۲ ، - کشفی
 ۱۲/۳۶۷ ، - لدنی ۲/۷۱۳ ، -
 مطلق ۲۴/۱۸ ، ۱۱/۶۹۳ ، - و
 عمل ۱۱/۶۵۷ ، - وعین ۲۳/۶۸ ،
 ۲۱/۶۹ ، ۸/۵۱۴۰ ، - و قدرت
 ۲۲/۳۵۰ ، - هستی ۱۴/۱۲ ، -
 الیقین ۱۶/۲۸ ، ۲۶/۲۷۸ ، -
 یقینی ۱۴/۲۵۰ ، ۱۵/۴۴۰ ،
 ۷/۴۸۴ ، ۲۵/۷۹۲ ، ۲۸/۳۶۵ ، علوم
 ۲/۷۲۲ ، - اذواق ۲۰/۳۶۶ ، -
 ۱۳/۳۶۹ ، - ارجل ۲/۳۶۸ ،
 اکتسابی ۴/۳۴ ، الهیه ۱۲/۵۰ ، -
 الهیه ۱۸/۱۴۶ ، ۲۲/۳۶۵ ،
 ۸/۳۶۶ ، - حقیقه ۷/۱۸۲ ،

- ۲۵/۲۰۰ — ذاتیه ۲۵/۱۴۸ —
 ذوقیه ۲۴/۳۶۵ — ظاهر ۵/۵۵۸
 — عقلیه ۱۲/۱۸۳ — لدنی ۴/۳۴
 لدنیه ۲۱/۱۶۱ — وهبیه ۷/۱۰۱
 علماء: — باطن ۱۶/۷۴۵ رسوم ۵/۴۲۳ —
 ظاهر ۱۶/۷۴۵، ۸/۱۶۶، ۲۴/۵۰
 علو: ۸/۲۰۸، ۲۱/۲۱۰، ۴/۲۱۱، ۱۶/۲۳۳
 — اضافی ۶/۲۱۸ — بالذات
 ۶/۲۱۸ — ذاتی ۱۲/۲۱۰
 ۱۲/۲۱۱، ۳/۲۱۲، ۱۱/۲۸۸ —
 رتبی ۲۱/۲۱۰ — صفاتی
 ۲۶/۲۳۳، ۵/۲۳۴ — مکان
 ۸/۲۰۸، ۱/۲۰۹، ۶/۲۱۱
 ۱۷/۲۳۳ — مکان ۸/۲۰۸
 ۱/۲۰۹، ۱۳/۲۱۰، ۲/۲۱۱
 ۱۷/۲۳۳، ۳/۲۳۴ — مکانی
 ۱/۲۱۳
 علی: ۱۱/۲۱۴ اسم — ۸/۲۸۸
 علیت: ۱۲/۵۶۸
 علیم: ۲۶/۱۹، ۷/۳۹۲، اسم — ۱۵/۲۰
 عما: ۷/۲۲، ۱۲/۳۸۶، مرتب — ۲۶/۲۰
 عمانیه ۱۰/۳۸۶
 عمل: ۱۲/۵۸۲، ۷/۷۷۳ — جوارح ۷/۵۴۸
 — سابق ۴/۵۸۳ — قلبی ۷/۵۴۸
 اعمال ۴/۳۶ — بدنی ۴/۳۶
 عناصر: ۲۴/۲۰۹، ۱۸/۴۹۵، ۲۵/۵۰۳
 ۵/۵۱۸ — اربعه ۱۲/۳۸۱
 ۶/۵۱۸
 عنایت: ۲۲/۸۱۰ — ازلی ۹/۵۵۱ — ازلیه
 الهیه ۲۶/۱۵۵، ۱۸/۵۶۹
 ۱۵/۶۴۰
 عندیت: ۱۴/۳۸، حضرت — ۹/۱۴۳
 ۱۷/۵۸۳، ۲۴/۶۳۸
 عهد: ۲۳/۲۹۹ — جزئی ۲۳/۲۹۹ — کلی
- ۲۳/۲۹۹، ۱/۳۰۰ — کلی اردای
 ۱/۳۰۰ — کلی تکلیفی ۲/۳۰۰
 عهد ۱/۳۰۰ — جزئی ۱/۳۰۰ —
 — سابقه ۱۷/۳۰۸
 عین: ۱۰/۴۱، ۱۶/۱۷۱، ۲۱/۳۰۰
 ۱۹/۶۴۳، ۱۶/۶۴۴، هویت —
 ۱۵/۳۵۴ — الاعیان ۲۶/۴۳۱ —
 الهیه ۱۶/۷۹۷ — انسانیه
 ۲۱/۲۴۶ — ثابته ۱۳/۲۰
 ۱۳/۴۰، ۷/۹۳، ۱۹/۹۷، ۳/۱۱۱
 ۱۴/۱۱۶، ۲۰/۱۱۷، ۱/۱۱۸
 ۱/۱۱۹، ۱۱/۱۲۴، ۱۶/۱۲۶
 ۲/۱۵۲، ۷/۱۵۶، ۹/۱۹۵
 ۲۵/۲۰۸، ۱۶/۲۲۹، ۱۹/۲۵۲
 ۲۴/۲۹۰، ۳/۲۹۱، ۱۲/۳۲۱
 ۱/۳۵۶، ۶/۴۲۷، ۲۶/۴۴۱
 ۱/۴۴۲، ۲۱/۴۵۵، ۹/۴۶۶
 ۲۱/۶۳۸، ۲۱/۶۴۵، ۲۰/۷۷۴
 ۶/۸۰۰ — ثابته انسانیه ۱۹/۲۷۱ —
 حسی ۷/۳۸۲ — حسیه ۷/۳۳۷
 — خارجی ۸/۹۳، ۲/۳ —
 رحمانیه ۳/۶۴۵، ۱۸/۶۴۵ —
 موجد ۱۱/۲۷۹ — موجوده
 ۲/۲۹۲ — واحد ۴/۲۱۸
 ۱۶/۲۲۵، ۲۱/۲۲۸، ۵/۲۳۱
 ۲۴/۲۵۹، ۳/۳۶۶، ۱۴/۶۴۵
 ۱۱/۶۹۲، ۲۵/۶۹۳، ۱۷/۶۹۶
 ۱۲/۶۹۷، ۱۳/۷۱۶ — واحد
 الهیه ۱/۳۶۷، اعیان ۲۴/۱۹
 ۲/۴۸، ۱۵/۵۸، ۱۵/۸۰، ۱۵/۸۹
 ۴/۱۱۸، ۱۹/۱۴۶، ۱۵/۱۵۰
 ۶/۱۵۱، ۱۸/۲۱۵، ۷/۲۱۶
 ۲۶/۲۲۸، ۱۷/۲۴۹، ۱۰/۲۵۴
 ۱/۲۵۶، ۵/۲۵۷، ۲۸/۲۵۸

فصوص الحكم

- ١٤/٢٩٠ ، ٣/٢٩٧ ، ٢٥/٣٢٢ ، ١/٣٢٣ ، ١١/٣٤٣ ، ١/٣٥٢ ، ١٩/٣٩٠ ، ١٠/٣٩١ ، ١٥/٤٣١ ، ١١/٤٦٣ ، ٤/٤٦٤ ، ١٩/٤٦٦ ، ٢/٤٧٧ ، ٤/٤٦٨ ، ٩/٥٢٧ ، ٧/٥٥٨ ، ٢٥/٧٤٢ ، عالم — ١٩/٣٤٢ ، ٢٤/٣٦٢ ، ٢٦/٥٧٨ ، مرآت — ١٢/٢١٦ — اخراويه ١٦/٢٥٦ — ازليّة علميه ٢٤/٧٩٨ ، — اسماء ٢١/٥٥ — ثابت ١٦/٢٥ ، ١١/٢٧ ، ٧/٥٨ ، ٢٣/٦١ ، ١٢/٦٨ ، ٢٧/٨٩ ، ٥/٩٣ ، ١٣/١٠٦ ، ٢/١١٤ ، ٦/١١٥ ، ٢/١١٦ ، ١٢/١٢٧ ، ١٢/١٢٧ ، ٧/١٥٠ ، ٤/١٥٧ ، ١٠/٢١٥ ، ٣/٢٢٢ ، ٢٤/٢٤١ ، ٤/٢٤٥ ، ١٢/٢٥١ ، ٢١/٢٥٨ ، ٢/٢٨٣ ، ٢٥/٢٩٠ ، ٣/٢٩٧ ، ١٦/٣١٧ ، ٢٢/٣٢٢ ، ٢٧/٣٤٣ ، ١٢/٣٥١ ، ٨/٣٥٨ ، ١٨/٣٦٢ ، ٢٣/٣٦٥ ، ١٧/٤٠٧ ، ١٣/٤٦١ ، ١٧/٤٦٢ ، ٦/٤٦٦ ، ٤/٤٦٧ ، ٢٠/٤٧٦ ، ١٠/٥١٢ ، ١٦/٥١٥ ، ٢٠/٥٢٦ ، ١٩/٥٦٩ ، ٥/٥٨٢ ، ٦/٥٨٣ ، ٨/٥٨٩ ، ٢٢/٧٢٥ ، ٧/٧٤٣ ، ٢٦/٧٦٤ — ثابت علميه ٣/٢٥ ، ٧/٣٨ ، ٩/٣٥٧ — ثابت علمي و خارجي ١٢/١١٩ — ثابت كليّة علميه ١٤/٥٥ — جوهرية ١٨/٦٥١ — حقيقه ١١/٥٧٨ ، خارجي ١٨/٣١ — خارجيه ١٥/٥٥ ، ٦/٢٨٢ ، ٢٣/٣٦٥ — خارجيّة موجوده ٢٣/٣٩١ — خلقيه ٥/٢٣٠ — ذاتيه ٣/٧٢٤ — شهود
- ١٢/١٤ — عدميه ١٥/٥٧٤ — علميه ١٥/٣٦٢ ، ١٢/٦٤٤ ، ١٧/٧٢٥ — عمليّة ثابت ١٩/٢٦ — علميه و خارجيه ١٤/٣٨٦ — علميه و عينيه ٦/٧٣١ — عينيه ٢٣/٩١ — غيبه ٧/٣٤٣ — كونه ١٠/٨١ ، ٢٢/٧٩٣ — متعدده ٢٠/٨١ — متكونه ٢٢/٤١٠ — مثاليه ١٥/٢٥٦ — معقوله ٧/٤٦٨ — معقوله ١٣/٦٥٤ ، ١٨/٩٨ — ممكنه ٢٦/٣٢٢ ، ٢٢/٣٢٣ — ممكنات ٦/٣٣١ ، ٤/٣٤٢ ، ٢١/٣٤٢ ، ٢٣/٣٤٣ ، ٢٠/٣٤٦ ، ١١/٣٤٧ — موجوده ٤/٣٨ ، ٨/٨١ ، ٤/٨٢ ، ٢٤/٨٣ ، ٦/٢٩٣ ، ٩/٣٥٧ ، ١٤/٥٢٧ ، ١/٨١٤ — موجوده روحانيه و جسمانيه ٢٠/٨٠٦ — وجوديه ١٥/٢٥٦ ، ٩/٣٠٦ ، ١٦/٣٤٢ ، عيون ١٥/٦٤٨ — ثابت ١٥/٦٤٩ ، عينيت ٣/٧٥٩ .
- عين اليقين: ١٦/٢٨ ، ٢٦/٢٧٨ ، ١٦/٦٨٢ .
- غذا: — جسماني ٢٧/٣٧٧ .
- غسل: ٢١/٧٨٧ .
- غضب: ١٠/٢٢ ، ١٧/٣٦٠ ، ١٧/٥٢٣ ، ٥/٦٢٣ ، ١٧/٦٢٤ ، ١٢/٦٤٣ ، ١٧/٦٤٤ ، ١٢/٦٤٤ ، ٣/٦٤٤ — الهى ١٩/٣١١ — وقهر ٢٠/٤٧٢ .
- غفار: ٢٦/١٤٢ .
- غنا: ٢/٢٢ ، ١٢/٣٥٥ ، ١٦/٣٥٦ — ذاتي ١٢/٨٩ ، ٧/٣٥٦ ، ١٨/٤٢١ .
- غوث: ٢٥/١٩٨ .
- غيث: ٩/٢٧ ، ٣/٣٢ ، ١٣/٣٦ ، ١١/٣٨

- ٩/٤٦ ، ٨/٢١٦ ، ٦/٢٣٠ ، ٥/٢٥٥ ، ٢٠/٢٥٧ ، ٢٣/٢٩٠ ، ٢٤/٣٦٣ ، ٢٢/٥٤٣ ، ٦/٦١٧ ، انوار — ٢٠/١٦ ، ١٢/٢٩٩ ، صفحہ — ٢٢/٤٢ ، مفتاح — ١٢/٤٠٥ ، — الہی ١١/٢٦٨ ، — حقیقی ٢/٢٥ ، — علمی ٢٧/٣٤٣ ، ٩/٣٤٤ ، — الغیب ١٨/١٥ ، — الغیب ١١/١١ ، ١٣/٥٦ ، ٣/٦٤٧ ، — مضاف ٢٣/١٩ ، ٣/٢٥ ، — مطلق ١٢/٢٥ ، ١٠/٢٦ ، ١٧/٥٦ ، ٢٠/٣٤٥ ، ٢٤/٣٦٢ ، ٢١/٤٢٥ ، ١١/٤٢٧ ، ٢٦/٥٧٨ ، — وشادات ٢٧/٢١ ، غیوب وشادات ٥١٦/٧ .
- غیر: ١٩/٣٨٢ ، رؤیت — ٢٣/٣٩٤ . غیرت ١٣/١٩١ ، ١٦/٢٣٢ ، ٢٥/٣٠٤ ، ٧/٣٤١ ، ٦/٤٧٧ .
- غیرت: ١٣/١٦٣ ، ١١/٣٠٣ .
- فارق: ٦/٨٩ ، فارقات ٩/٨٩ ، — وجودیه و عدمیہ ٩/٨٩ .
- فاسق: ١٥/٣٢٠
- فاعل: ١٣/٧٩٣ ، ذات — ١٦/٤٠٧ ، — ثانی ١٤/٧٩٣ ، — حقیقی ١٤/٣٣٨ ، ٢٠/٥٠٠ ، ٣/٥٠١ ، فاعلیت ١٦/٥٢٣ ، ١١/٤٦٤ ، ١٧/٧٩٨ .
- فتاح: اسم — ١١/٤٠٥ .
- فتح: ١٠/٤٠٥ ، فتوح ٦/٤٠٥ ، فتوحات ٢/١٨٧ ، — الہی ٢/٤٠٧ ، — غیبیہ ٢٧/٤٠٦ .
- فرائض: ١٧/٦٧ .
- فرد: ٧/٤٠٧ ، افراد ١٦/١٥١ ، ٢٥/١٣٧ ، ٧/١٤٦ ، فردیت ٦/٤٠٧ ، ١٤/٧٧٤ ، ٢٧/٧٨٥ .
- فرق: مقام — ٥/٢٢٦ ، ١٩/٣٨٢ ، ٢٦/٤٤٢ ، — بعدالجمع ١٩/٦٧ ، ٤/٢٢٦ ، ٢٤/٢٤٥ ، ١٠/٢٤٦ ، ١٢/٢٨٦ ، ٢٥/٣٠٢ ، — مطلق ١٥/٣٠٥ .
- فساد: ٢٢/٤١٥ . نیزرک: کون .
- فسق: ٧/٣١٦ .
- فطرت: — اصلیه ٢/٣٠٠ ، ٢١/٣٦١ .
- فعل: ٢٤/٦٤ ، ١٦/١٧٨ ، ٢٤/٢٨٩ ، ١٢/٢٩٥ ، ٢٦/٣١٦ ، ٤/٣١٧ ، ٦/٣١٨ ، ٩/٤٦٥ ، ١١/٥٩٧ ، ١/٦٠٦ ، ٤/٧٧٣ ، افعال ٢٣/٢٨٩ ، ١٢/٢٩٠ ، ٩/٢٩٧ ، ٩/٣٠٨ ، ٥/٣١٧ ، ١٦/٣٧٥ ، ١٦/٣٩٣ ، جنات — ٢٥/٢٩٦ ، — خیریه ٢٠/١٩٢ ، ذمیمہ ٢٦/٦٠٥ ، — طبیعی ٩/١٩٨ ، — واثار ٢/٣١٨ .
- فقر: ١٢/٣٥٩ ، ٢٣/٣٥٧ ، ١٢/٥٦٥ ، ٨/٦٤٤ .
- فلک: — اطلس ١٢/٢٠٩ ، — شمس ٢١/٢٠٨ ، ١/٢١٠ ، — العرش ١٣/٢٠٩ ، — عطار ٢٣/٢٠٩ ، — قمر ٢٣/٢٠٩ ، — الکرسی ١٢/٢٠٩ ، افلاک سبعہ ٢٦/٢٠٨ .
- فنا: ١٠/٣٢ ، ١٨/٦٧ ، ١٦/١١٥ ، ٤/١١٧ ، ٢٦/١٢٢ ، ٤/١٢٣ ، ١/١٦٢ ، ١٩/١٩٨ ، ٢١/٢٠٧ ، ١٠/٢١٠ ، ٩/٢٤٦ ، ٢٢/٢٧٩ ، ١٠/٣٠٦ ، ١٤/٣٧٠ ، ٩/٣٧٨ ، ١/٣٩٣ ، ٢٧/٤٤٨ ، ٢/٤٤٩ ، ٢٣/٦٣٩ ، ١٣/٦٨٧ ، حالت — ١٧/٥١ ، سراى — ٢٨/٤٤٠ ، مقام — ١٨/١٩٢ ، افعال ١٦/٦٠ ، — درذات ١٨/١٩٢ ، — عن الفناء ٢٠/٢٠٧ ، — فى اللہ ١٨/١٧٨ ، ٢٢/٣٦٨ ، — فى الصفات ١٩/١٩٢ ، — وعدم ٢١/٢٤٩ .
- فیض: ١٢/٤٠ ، ٢١/٥٩ ، ١٢/٥٨ ، ٢٠/٥٩ ، ٣/٦٠ ، ٦/١٠٧ ، ٢/١١٩ ، ١٧/١٥٠ ، ١/١٥١ ، ١٨/١٥٥ ، ١٠/٢٤٤ ، ٢٨/٢٥٨ ، ٢٤/٤٢٦ .

فصوص الحكم

قدوس: ١٧/١٦٣، ٦/٢٠٧، قدوسيت ٣/٢٢.
 قديم: ١٨/٨٣، ١٥/٩٨، ٩/٤٢٥، ٧/٧٤٣.
 قرابت: ٦/٤٣، صوريه دينيه ٢٤/٤٣ — طيبه
 ٢٤/٤٣ — معنويه روحيه ٢٤/٤٣.
 قـرب: ٧/٣١٢، ٢٧/٣٤٣، ٢٠/٣٧٧،
 ٢٤/٤٠٦، ٩/٦٢٨، ١٣/٧٦٩، —
 الهى ٨/٣٧٢ — فرايس ١٨/٦٧،
 — نوافل ١٩/٦٧، ٧/١٠٩.
 قصاص: ٢٤/٦٠٤، ٣/٦٠٥، ٢٣/٧١٨.

قضاء: لوح — ٢/٢٠، ١٦/٢٠٩، — الهى
 ١٦/٧٨٣، — و قدر ٨/٤٦٦،
 ١٧/٧٨٣، ٦/٧١٨، نيزرك: قدر.
 قطب: ١١/٣٣، ٢/١٩٤، ٢٦/١٩٨، — حقيقى
 ٤/١٩٤، ١٧/١٩٨، — زمان
 ٢٥/١٣٧، — وقت ١/١٨٦، الاقطاب
 ١٧/٤٣، ١٨/٤٥، ١٦/١٥١،
 ١٨/٥٢٥، ٧/٥٣٠، ١٩/٥٥٤، —
 ازلى ٢٢/٣١، — الاقطاب ٢١/٣٣،
 ٢١/٤٢، ١٧/٤٥، ٤/١٣٦،
 ٢٦/٥٩٤، قطبيت ٥/٤٢، مقام —
 ١٣/١٧٠.

قلب: ١٩/٢٠، ٧/٣٦، ١٧/٤٨، ٧/٦٦،
 ٢٢/١١٧، ١١/١٥٢، ١٦/١٥٣،
 ١٠/١٦١، ٨/٢٠٤، ٨/٢٧٩،
 ١٤/٣٣٦، ٦/٤١٨، نيزرك: نفس
 ناطقه، ٦/٤٢٣، ٢٢/٤٢٥،
 ٥/٤٢٦، ١٥/٤٣٢، ٥/٤٣٥،
 ٢٥/٤٩٢، ٣/٧٢٢، ٢١/٧٦٠،
 ١٣/٨١٥، فناء — ٢١/٢٧٩، مرتبه
 — ١٢/٢٤، مقام — ٨/٤٩،
 اعظم ٨/١٤٩، — سادج ٧/٦٦٩،
 — محمدى ٢٣/١٨٧، ٥/٢٠٠،
 قلوب ١١/١١، اصحاب — ٧/٤٩.
 قلم: — على ٢/٢٠، ١٢/٧١٦.

٢٠/٤٧٩، ١٨/٥٠١، ٢/٥٥١،
 ١٠/٥٨٢، ٢٢/٦٣٨، ١٩/٦٤٤،
 ٢١/٧٧٤، — اقدس اولى ١٦/٣٦،
 — ربانى ١٢/٤٠، — رحمانى
 ١٠/٤٨، — مقدس ٢٦/١١٨،
 ٢/١١٩، ١٧/١٥٠، ٢١/١٥٥،
 ٢٧/٢٥٨، ٢٤/٤٢٦، ٩/٥٨٢،
 ٢٢/٧٧٤، — وتجلّى ١٨/١٠٧، —
 وجودى ١٨/١٠٦.

قاب قوسين: ٦/٢٦.
 قابل: اسم — ١١/٢٠، قابليت ١١/٤٦٤،
 ١٦/٥٢٣، ٢٤/٦٤٣، ٥/٦٤٤، —
 ظهور ٢٥/٢٢.

قادر: ١١/٥٦٠، نيزرك: اسم قادر. قادريت
 ١/٥٣٤.

قبض: ٨/٤٩٧.
 قبور: — صوريه ١١/٥٤٣، — معنويه
 ١١/٥٤٣.

قتل: — عمد ١٣/٦٠٥.
 قَدَر: ٤/١١٧، ٢٠/٣٢٢، ١٦/٤٦٥،
 ١٠/٤٦٧، سرّ — ١٠/١١٧،
 ١٢/١٥١، ٣/١٥٥، ٦/٣٢٤،
 ١٣/٤٥٦، ٩/٤٦٣، ٦/٤٦٦،
 ٤/٤٦٩، ١١/٤٧١، ١/٤٧٢،
 ٦/٤٧٦، ٤/٤٧٨، لوح — ٦/٢٠،
 ١٦/٢٠٩، ماهيت — ٢/٤٨٦.
 نيزرك: قضاء..

قدرت: ٤/٢٣، ٥/٨١، ٢٧/١٦٣، ٧/٣٠٥،
 ٢١/٦٥١، ٢٣/٣٦٠، ٤/٣٩٨،
 ٩/٤٩٥، ١/٥١٥.

قديز: ٢٦/١٢.
 قدم: ٢٥/٨٣، قهرمان — ٢٦/١٥، — دنيا
 ١٣/٩٠، ١٣/٩٠، — ذاتسى
 ١٧/٨٩، — زمانى ١٣/٣٩.

فهرستها

۹۰۳

- قوه:** - جسمانیہ ۲/۴۵۲ - حافظہ ۱۶/۱۸۹ -
 - ذاکرہ ۱۶/۱۸۹ - روحانیہ
 ۲۴/۳۶۶، ۲/۴۵۲ - شہویہ
 ۶/۷۷، ۱۸/۱۶۱، ۲۳/۲۳۱ -
 غاذیہ ۷/۶۳ - غضبیہ ۶/۷۷
 ۱۹/۱۶۱ - متخیلہ ۱۶/۱۸۹ -
 مفکرہ ۱۶/۱۸۹ - مولدہ ۷/۶۳ -
 نامیہ ۷/۶۳ - نظریہ و مفکرہ
 ۷/۲۰۴ - وهمیہ ۲۸/۲۸۱، قوای
 بدنیہ ۵/۱۰۹ - جسمانیہ ۳/۱۷۸
 ۱۰/۳۸۵، ۱۹/۶۹۳ - جسمانیہ و
 روحانیہ ۲۵/۱۷۳ - جسمانیہ و
 نفسانیہ ۱۰/۷۱۷ - حسیہ
 ۱۹/۳۴۶ - حسیہ و خیالیہ
 ۲۲/۷۲۲ - حیوانی و نباتی
 ۶/۶۳ - روحانیہ ۱۹/۹۱
 ۱۱/۱۹۳، ۱۶/۱۸۹، ۳/۱۶۲
 ۹/۳۸۵، ۱۲/۴۵۴، ۶/۶۵۹
 ۷/۶۶۰، ۱۹/۶۹۳ - روحانی و
 حسی ۴/۶۳، ۱۴/۴۱۸ -
 روحانیہ و بهیمیہ ۲۳/۷۶۰ -
 روحانیہ و جسمانیہ ۲۶/۶۴
 ۱۶/۵۸۶، ۸/۶۰۹ - طبیعیہ
 ۱۱/۴۵۴ - فاعلیہ و منفعلہ
 ۲۶/۱۶۱ - قلبیہ ۳/۱۶۲ -
 متخیلہ و وهمیہ ۲۶/۷۶۰ -
 منطبعہ ۲۰/۹۱، وهمیہ
 ۲۵/۲۸۱
- قہر:** ۱۰/۲۲، ۲۷/۳۷۹، ۱۱/۴۲۲، ۱۷/۵۲۳
 ۱۶/۶۰۱، ۶/۶۳۶ - الہی
 ۲۲/۳۷۸
- قہار:** ۲۲/۲۲، قہاریت ۲۱/۱۷۸، ۸/۱۹۶
 ۵/۱۹۷
- قیاس:** قیاسات عقلیہ ۱۳/۱۸۳
- قیامت:** ۱۲/۵۴۳ - صغری ۱۰/۱۶۲ -
 کبری ۱۶/۶۰، ۱/۹۰، ۷/۱۳۱
 ۳/۱۶۱، ۱۴/۱۹۶، ۱/۳۹۳
 ۷/۴۴۳، ۹/۵۴۳
- قید:** قیود ۱۵/۱۱ - جزئیہ ۲/۱۳۷
- قیومیت:** ۷/۲۵۶
- کاتب:** ۲۳/۲۰۹. نیزرک: فلک عطارد.
- کافر:** ۱/۳۸۲، کافران ۲۴/۳۰۹، ۲۲/۳۶۳
- کبریا:** ۱۱/۱۲۳، جنات - ۲۱/۴۹، مقام -
 ۱۲/۷۲۰ - حق ۲۰/۱۶ -
 وجلال ۱۲/۱۱، ۱۶/۲۸، ۲۶/۱۶
- کتاب:** - مسطور ۱۱/۲۰، ۷/۳۸ - مبین
 ۶/۲۰، ۵/۲۸۵، نیزرک: لوح
 محفوظ
- کثرت:** ۲۲/۱۸، ۲۷/۲۲، ۱۲/۱۶۴
 ۲۰/۱۸۱، ۱۴/۱۸۹، ۱۴/۲۰۳
 ۳/۲۱۷، ۶/۲۱۸، ۳/۲۲۵
 ۱/۲۲۶، ۳/۲۳۱، ۲/۲۵۶
 ۱۹/۲۸۸، ۱/۳۰۲، ۷/۳۲۴
 ۲۷/۳۵۳، ۲۵/۳۵۴، ۱۵/۴۲۰
 ۳/۴۳۲، ۱۶/۴۳۵، ۱/۴۴۳
 ۴/۵۵۸، ۲۴/۵۸۴، ۲۷/۶۱۳
 ۱۱/۶۳۹، ۱۲/۶۴۵، ۱۵/۶۶۷
 ۲۳/۶۷۰، صور - ۴/۱۷۸، مقام -
 ۲۷/۲۵۳ - اسمانیہ ۲۴/۵۹
 ۹/۳۵۳، ۳/۴۴۳ - اسمانی و
 صفاتی ۱۴/۱۸۲ - اشخاص و
 انواع ۲۱/۸۸ - امکانیہ ۶/۳۰۵
 - تفصیلیہ ۲۴/۲۵۹ - خلقیہ
 ۲۶/۳۰۴، ۱/۳۰۵ - ظاہر
 ۲۱/۱۳
- کرامت:** کرامات ۷/۶۵۳
- کرب:** ۳/۴۲۰، صور - ۱/۳۹۱
- کرسی:** ۱۴/۳۳۴

- كره: - آب ٢٤/٢٠٩ - آتش ٢٤/٢٠٩ -
خاک ٢٤/٢٠٩ - هوا ٢٤/٢٠٩.
- كشف: ١٩/٢٧ ، ٢٣/٦٣ ، ٢٤/١١٧ ،
٢٠/١١٨ ، ٨/١١٩ ، ١٢/١٨٥ ،
١٠/٢٦٦ ، ٢٠/٣٨٠ ، ١٥/٤٣٧ ،
٣/٤٣٨ ، ٢١/٤٦٨ ، ١/٤٧٥ ،
١٠/٤٧٩ ، ٢٢/٥٩٣ ، ٤/٦٧٠ ،
١٨/٧٠٢ ، اهل - ٣/٣٧٣ ،
٢٥/٤٤٨ ، صاحب - ٢٥/١٥١ ،
٣/١٥٣ - الهی ١٥/٦٦ - تام
٣/٤٧٤ - حقیقی ٣/٢١١ -
روحانی ٢٦/٣١٤ ، علمی
٢/٣٧٥ - عیانی ٢٥/٥٢٧ ،
١٥/٥٣٠ - مثالی ٧/٣٣٢ - و
تجلی ٢٤/٦٩٢ - وشهود ٣/٤٢ ،
٧/٤٩ ، ٢٢/٥٠ ، ٢٣/١٦٣ ،
١٥/١٧٨ ، ٢/١٨٣ ، ١١/١٨٥ ،
١٧/٢٤٥ ، ١٠/٣٧٦ ، ١١/٧٥٦ -
و عیان ١٥/٢٣٦ ، ١٢/٧٢٨ - و
وجدان ٢٤/٣٦٥ - و وجود
١٥/٣٧٢ .
- کفر: ١٠/٢٥٠ ، ١٣/٣٢٨ ، ٢٣/٤٦٢ ،
١٣/٥٠٥ ، ٩/٥٧٢ ، ٢٣/٧٣٣ ،
اصحاب - ٨/٢٩٥ ، حجاب -
٤/٦٤٢ - و عصیان ٣/٣٠٠ ،
٢٤/٣٢٦ ، نیزک: کافر.
- کل: ١٧/٧٧٦ ، کلیات ٤/٢٠ ، ٢٣/٦٨٨ -
مشاهدات ٦/٢٩ ، کلیت ١٢-٧ ،
- کبری ٨/٤١٢ .
- کلام: ٤/٢٣ - الهی ٢٠/٧٧ ، ٢/١٦٧ -
حق ٢٢/١٦٦ ، ٣/١٦٧ - عینی
احدی ١٨/١٦٦ - نفسی
١٥/٧٧ .
- کلمه: ٢٣/٣٧ - الله ٢/٥٠٨ ، ١٧/٦٠٧ -
- الهیة روحانیة ١٥/٤٩٧ - جامعه
١١/٦٩ - فاصله ٨/٦٩ - لفظیة
انسانیة ١٥/٤٩٧ - ملقی
٢١/١٢٩ ، ١٤/٦٩٤ ، ٢٠/٧٦٨ ،
کلمات ٢٣/٣٧ - الله ٢٣/٣٧ ،
٨/٥٠٩ - الهی ١٨/٣٩٢ ،
٢٢/٦٩٠ ، ٢٨/٧٦٤ - روحانیة
٢٧/٦٨٢ - لفظیة واقعه ٥/٣٨ .
- کمال: ١٦/٣٥ ، ١١/١٨٥ ، ١٥/٢٣١ ، عزت و
- ٦/١٢ - الهی ١٦/٢٠٧ -
حق ١٦/٣٥ - ذاتی ١٣/٢٣٢ ،
کمالات ٢٥/٣٥ ، ٦/١٨٥ - الهیة
١/٢٦٨ ، ١/٣٥٠ - انسانیة
٢٥/٦٤ ، ٢٣/١٦٣ - جمالیة و
جلالیة ١٣/٣٦ - دنیویة ١٨/٧٢ ،
- ذاتیة ٢/٥٦ ، ١٣/٥٦ ، ٩/٢٠٧ ،
٢١/٢٩٨ - علمیة و عملیة ٨/٣٦ ،
- نفسانیة ١٠/٤٧٣ - وجودیة
١٦/٢٣١ .
- کقل مکملین: ٥/١٩٨ .
- کَم: کَمیات منفصله ١٢/٤٢٠ .
- کن: امر - ١٠/٤٠٨ ، ٧/٤٠٩ ، ٢٣/٤١٢ .
- کون: ١٩/٥٥ ، ٥/١٣٦ ، ٦/١٩٧ ، ٢٨/٣٢٣ ،
٢/٣٢٤ ، ٥/٣٣٥ ، ٢/٣٥٣ ،
١١/٣٥٣ ، ٤/٥٦٨ ، ٢٥/٥٧٨ ،
نیزک: عالم صور: ٩/٦٨٧ ،
٢١/٨٠٣ ، عدم - ٤/٥٦٨ ، نقایص
- ١٦/١٦٤ - جامع ٢٥/٥٥ ،
٨/٥٦ ، ١٢/٥٧ ، نیزک: انسان
کامل، ٢٢/٦٦ ، ٧/٦٧ ، ١٤/٦٩ ،
اکوان ١٩/١٥١ ، ١/٢٥٦ ، ٨/٢٥٨ ،
٢٧/٢٩٧ ، ٢٢/٣٠٤ ، ١٠/٣٤٦ ،
٢٢/٧٧٤ - ظاهره ١٤/٥٢٧ -
موجوده مبدعه ١٦/٥١٥ .

- مدعو: ١١/٣٧٤ - اليه ١٩/٣٧٤.
 مدلول: ١٢/٨٦، ١٠/٣٥٣.
 مذل: ٧/٣٠٤.
 مذهب: ٢٤/٣٩.
 مراقبة: ٢١/٤٣٧ - تامه ٢٦/٤٣٧.
 مـربـوب: ٧/١٩٩، ١٦/٢٨٨، ٢٠/٢٨٩، ٣/٢٩١، ٥/٢٩٠، ٢٥/٣١٧، ١٧/٣٤٥، ٥/٣٢١، ٢٢/٣٩٢، ٧/٤٢١، ٢٢/٤٢٠، ١٨/٧٧٥، ٢٨/٢٠، ١١/٧٥، ٢/٢٤٤، ١٤/١٦٨، ١٠/٦١٤.
 مرتبه: - احديث ٧/١١٦، ١٢/٣٩ - احديث ذاتيه ٩/٣٩ - الهيه ٢٠/٢٣، ١٩/٥٤، ١١/٦٨، ١٠/١٠٦، - الوهيت ٦/٢٢ - روح ١٢/٢٤ - قطبيت ٥/٤٢ - عقل كل ٢٠/٢٣ - عمال ٢٤/١٨ - عمائيه ١/٣٨ - قلب ١٢/٢٤ - واحديث ١٧/٥٥، مراتب ٧/٢٣ - اسماء ٧/٢٣ - الهى ٢٤/٢١ - الوهيت وربوبيت ٨/٢٢.
 مرجعيت: ٢٠/١٣.
 مركب: ٦/٢٢٨، مركبات ٢/٢٢٥، ٦/٢٦٦، ٤/٧٥٨، ٢٤/٢٦٧.
 مرید: ٢٦/١٢، ١٥/٣٩، ١٢/٢٢٦، ١٩/٥٦٠.
 مزاج: - عنصرى ١٩/١٤٦.
 مسدول الغطاء: ١٣/٣٧١.
 مسلوک اليه: ١٨/٣٨٢.
 مسمى: ٢٣/٢٢.
 مشاء: ٦/٢٤٩.
 مشاهدہ: ٤/١١٧، ٤/٣٠٢، ٤/٣١٦، ٧/٣٣٣، ٢٦/٦٠٧، ١٧/٦٨٦، مقام - جمال حق - ٢١/١٨٣، ٤/٢٩ -
- ١٣/١١ - حقانى ١٤/٣٧٥ - عيانى ٢٠/٥٩٩ - كشفى ١٣/٣٠٢، مشاهدات ١٠/٣٦٨.
 مشبه: ٨/٤٢٨، ٣/٣٩٨.
 مشرکين: ١٢/٢٠٨.
 مشهود: ٣/١٣، ٩/٢٤٦، - حقيقى ١٦/٣٨٩.
 مشيت: ١١/٥٥، ١٧/١٥٥، ٢/١٥٦، ٥/٢٤٩، ٩/٢٥١، ١١/٣١٨، ٢٥/٤٧٠، ١٧/٦٠٣، ٨/٦٨٧ - الهيه ٤/٢٩٣، ١/٥٩٦ - واحده عامه ٤/٢٥١ - وارادت ٥/٦٨٨، ١/٥٩٧، ٤/٥٩٧.
 مصون: اسم - ٢٢/٢٠.
 مضل: اسم - ٤/٣٠٠، ٦/٣٠٤، ١٢/٣٣٨.
 مطالع: ٢٤/٢٤، ١٨/٢٥.
 مظهر: ٢٥/٢٥٩ - اسم ٧/٢٤ - اسم رحمن ٢٠/٢٣، مظهريت ٢٢/٢٥٩، مظاهر ٢٥/٣١، ٩/٣٦، نيزرك: مقام تفصيلى، ٢٣/٢٩٨، ٢١/٣٩٢، اكمل - ٢٣/٤٥، ايدى - ١٢/٤٥٢ - الهى ٢٣/١٩٨، - الهيه ٥/٣٧٠، - جزئيه ٣/٦٧١، حق ١١/٢٦، ٢٩/١٦٣، - خلقى ٢٨/٢٥، - خلقيه ٨/٢٢، ١/٢٣٠، ١٧/٢٨١، ٢٣/٣٠٤، ٥/٣٠٦ - ذاتيه ٢٤/٧٤٢ - روحانيه و جسمانيه ٢٥/١٩٠، ٢٣/١٩٤ - سماويه ٣/٥٩ - ١٦/٧٨٦، كليه ١٦/٧٨٦ - كونه ٢٦/٢٣٥، - متكثره ١٧/٢٢٥، - محموده و مذمومه ٢١/٣٩٤، - موجوده ١/٣٥٢، - واسماء ٢/٢١٣، ١١/٦٩٦، مظلوم:

- معاد: ۳/۱۳ ، ۴/۶۷۷ ، معلولات ۱۰/۱۴۵ ،
معاینه: ۱۴/۳۰۲ ، ۲/۳۰۴ ، معلولیت ۱۲/۵۶۸ .
- معبود: ۲۳/۱۸۸ ، ۱۲/۱۸۹ ، ۱/۱۹۰ ، ۱۶/۲۴۲ ، ۱۲/۷۰۸ ، ۲۲/۸۱۵ ،
حضرت - ۱۹/۲۹ ، ۱۴/۲۷ ، -
بالذات ۱۲/۷۰۸ ، - مطلق
۲۲/۸۱۵ ، معبودیت ۱۸/۲۴۲ ،
۲/۲۴۴ ، معبودات ۲۳/۷۰۸ .
- معجزه: ۱/۴۰ ، ۸/۴۶۱ ، ۲/۶۴۱ ، معجزات
۱۶/۴۶۰ ، ۷/۶۵۳ ، ۲۳/۷۱۷ ، صور
۱/۴۰- .
- معدوم: ۵/۲۲ ، ۹/۵۶ ، ۲۴/۴۶ ، ۱۰/۶۹۱ ، -
فی الخارج ۲۵/۶۴۶ ، - مطلق
۲۵/۶۴۶ ، معدومة العين ۲۳/۸۳ .
- معراج: ۸/۲۶ ، ۴/۲۰۸ ، ۵/۳۰۶ ، معارج
۵/۳۰۶ .
- معرفت: آب حیات - ۱/۳۲۷ ، طور -
۲/۲۵۲ ، - اجمالیه ۱۳/۱۷۰ ،
محدود ۱۱/۶۵ .
- معارف: - الهیه ۵/۱۹۲ ، ۱۵/۲۷۷ ، - حقیقیه
۱۴/۶۷ ، ۱۰/۱۰۲ ، - عقلیه
۱/۱۸۲ ، - نافع ۳/۱۴۱ ، - یقینیه
۱۴/۴۱ ، ۲۱/۳۸ .
- معز: ۶/۳۰۴ .
- معصیت: ۵/۷۶۱ ، ۲۴/۷۹ .
- معفوعه: ۱۵/۶۰۵ .
- معقول: ۶/۸۱ ، ۱۵/۳۷۲ ، ۹/۴۲۶ ، ۲۱/۶۵۱ ،
امر - ۲۰/۴۰۹ ، معقولات ۲۱/۵۰ ،
۱۸/۶۵ ، ۷/۷۳ ، ۲۳/۶۵۱ ، -
غیبیه ۱۵/۸۳ ، معقولیت ۷/۸۱ ،
۵/۸۲ ، ۲۰/۴۰۹ .
- معلول: ۱۰/۸۶ ، ۱۹/۲۸۳ ، ۱/۳۵۳ ،
۱۴/۵۲۳ ، ۲۲/۶۶۷ ، ۲۳/۶۷۶ ،
۱/۶۷۷ ، ۴/۶۷۹ ، معلولیت -
- معلوم: ۲۶/۱۱۹ ، ۲/۳۰۹ ، ۷/۳۲۹ ، ۱۳/۴۰۷ ،
۱۹/۴۱۷ ، ۱/۴۶۷ ، معلومات
۲۰/۶۹۰ ، - علمی ۲۰/۶۹۰ .
- معنی: ۹/۲۸۳ نیزک: صورت. - کلی
۱۵/۱۵۹ ، معانی ۱۴/۶۵۱ ، -
باطنیه ۱۴/۶۵۱ ، - جزئیه ۵/۶۴ ،
۲۲/۱۱۴ ، ۲۵/۲۸۱ ، ۱۲/۶۷۵ ، -
حقیقیه ۴/۷۲۳ ، - روحانیه
۶/۶۶۰ ، - عینیه ۱۰/۵۷۸ ،
۴/۷۵۸ ، - غیبیه ۲۴/۵۰ ،
۷/۲۶۹ ، ۲۲/۳۳۸ ، ۱۶/۳۳۹ ، -
کلیه ۱۳/۶۵۱ ، ۱۰/۶۶۱ ، ۲/۶۶۲ ،
- کلیه و جزئیه ۲۴/۲۸۱ ،
۷/۴۱۸ ، ۷/۶۰۲ ، ۲/۷۲۲ .
- معیت: ۲۵/۵۳۸ ، ۸/۵۷۴ ، مقام - ۱۴/۳۰۵ .
- مفاتیح غیب: ۱/۱۱۶ ، ۳/۱۵۷ .
- مفردات: ۴/۷۵۸ .
- مقام: ۱۹/۱۷ ، - احديث ۱۱/۱۶۴ ، -
احديث جمع الجمع ۱۳/۴۹ ، -
الهیة ۱۰/۱۶۴ ، - تجرید ۴/۲۹ ،
- تفرید ۴/۲۹ ، - تفصیل
۲۷/۱۷۵ ، - تفصیلی ۹/۳۶ ، -
تقدیس ۱۲/۴۹ ، - جمع ۲۶/۱۷۵ ،
- جمع و تفصیل ۹/۱۶۴ ، -
جمعی الهی ۱۰/۳۶ ، - خلافت
عظمی ۳/۳۷ ، - مجاهده ۴/۲۹ ،
- مشاهده ۴/۲۹ ، مقامات ۱/۴۱ ،
- اسمائیه ۶/۱۸۰ ، - برزخیه
۸/۷۷۱ ، - جزئیه ۲۴/۱۴ ، -
علویه و سفلیه ۹/۷۹ ، - کلیه
جامعه ۲۲/۳۱۰ .
- مکاشفه: ۱۸/۱۱۸ ، مکاشفات ۱۳/۵۰ ، -

- روحیه ٦/١٩٢ .
 منقول: منقولات ٢٠/٥٠ .
 مکالمه: - حسیه ١٢/٧٧ .
 موت: ٢٣/٧٧٠ ، - ارادی ١٦/٢٠٠ ،
 مکان: ١٩/١٥٩ ، ٢١/٢١١ ، ٢/٢١٣ ،
 ١٧/٢٣٣ ، مکانت ٢١/٢١١ ،
 ٢/٢١٣ ، ١٧/٢٣٣ ، ٩/٦٤٨ .
 مکز: ١٥/١٨٥ ، ٦/١٨٧ ، طریق - ١٣/١٨٥ .
 مکشوف الغطاء: ١٠/٣٧١ .
 مکون: ٢٠/٥٥ نیزرک: کون. مکونات
 ٢/١٦٤ ، ١٥/٢٦٥ .
 ملامتی: ١٤/٢٠٥ .
 ملأ اعلی: ٢٧/٥١٩ .
 ملک: ٦/٦٤٣ ، ١١/٣٨ .
 ملک: (= شدت) ٦/٤٥١ .
 ملکات: - فاضله ٣/٣١٦ .
 ملکوت: ١١/٣٨ ، ١٨/٩١ ، ١١/٦٨١ ، - اعلی
 ٦/١٦ ، - سماوات ١١/٤٩ .
 ملیک: ٦/٦٤٣ .
 مماثلت: ١٣/٣٠١ .
 ممتنع: ١٢/٦٩١ ، ممتنعات ٣/١٥٧ ،
 ١٨/٥٥٨ .
 ممکن: ٦/٨٦ ، ١٢/٦٩١ ، ٢٣/٧٠٩ ، وجود -
 ١٨/٢٤٣ ، - الرؤیة ٢٢/١٨٣ ،
 ممکنات ١١/٩٠ ، ٢٣/١٤٣ ،
 ١/١٥٧ ، ٨/٢٦٦ ، ١١/٣٢٧ ،
 ٢٧/٣٤٥ ، ١/٣٤٦ ، ٥/٤٦٤ ،
 ١٩/٥٥٨ ، ١٤/٦٢٢ ، - موجوده
 ٢٦/١٥٦ ، - موجوده و معدومه
 ٢١/٦٤ .
 منام: ٥/٢٦٩ ، ١٢/٢٧٤ ، ٢/٢٧٥ ، منامات
 ١٦/٢٦٩ .
 منت: - کبری ٥/٥٨٧ .
 منتقم: ٢/١٤٠ ، ٧/١٤١ ، ١٢/٣١١ .
 منزه: ٢/٣٩٨ ، ٧/٤٢٨ ، نیزرک: مشبه .
 منصات: ٢/٢٤ ، ١٨/٢٥ .
 منطق: علم - ٨/٤١٢ .
- منقول: منقولات ٢٠/٥٠ .
 موت: ٢٣/٧٧٠ ، - ارادی ١٦/٢٠٠ ،
 ٢١/٧٨١ ، - طبیعی ١٧/٢٠٠ ،
 ١٥/٧٦٧ ، ١٩/٧٨٠ ، ٢١/٧٨١ ، -
 فجاءت ٨/٧٦٨ .
 مؤثر: ٢٣/١١٠ ، ٤/١٤٤ ، ١٤/٦٦٧ ،
 ٢٢/٦٦٨ ، ١١/٦٦٩ ، مؤثر
 ١٤/٦٦٧ ، - فيه ١٤/٦٦٧ ،
 ٢٢/٦٦٨ ، ١١/٦٦٩ .
 موجد: ١٤/٢٠ ، ٢/٨٦ ، موجدیت ١٤/١٠٦ .
 موجود: ٥/١٢ ، ١٩/٢٩ ، ١٢/٥٥ ، ٩/٥٦ ،
 ١٣/٥٨ ، ٣/٥٩ ، ٣/٩٨ ، ١٦/١٥٦ ،
 ٤/١٧٤ ، ٢٤/١٨٧ ، ٢٣/١٨٨ ،
 ٢٥/١٩٣ ، ١١/٦٩١ ، - أول
 ٥/١٣٦ ، - حقیقی ١٠/٢٤٠ ، -
 خارجی ١٥/١٥٦ ، ٢٢/٣٠٤ ،
 ١٨/٣٥٠ ، ٩/٦٩٠ ، - علمی
 ١٥/٥٨ ، ١٨/٦٩٠ ، - عینی
 ١٥/٥٨ ، ١/٨٣ ، ١٨/٦٩٠ ، -
 فی الباطن ٢٦/٦٤٦ ، - مقید
 ٩/٩٠ ، - ممکن ١٨/٢٤٣ ،
 موجودات ٤/٢٨ ، ٢٥/٤١ ، ١/٨٤ ،
 ٢/٩١ ، ٢٨/١٦٣ ، ١٧/١٨٧ ،
 ١٨/١٩٤ ، ١٠/٢١٧ ، ٤/٢٢٢ ،
 ١/٢٦٦ ، ١٢/٢٨٩ ، ٢٥/٢٩٣ ،
 ١٦/٣١٧ ، ١٠/٣٨٤ ، ١٩/٤٥٣ ،
 اعیان - ١٠/٣٧٧ ، ٧/٤١٠ ،
 ١٤/٦٤٩ ، صور - ٧/٣٩١ ، -
 حسیه ٤/٢٢٢ ، - خارجی ٦/٩٣ ،
 ٥/٢١٥ ، ٢٣/٣٤٣ ، ٢٨/٣٤٤ ،
 ١/٤١٤ ، - روحانی و جسمانی
 ١٣/٤٤٣ ، ٢١/٥١٧ ، - عالم
 ٣/٩٨ ، - عالم غیب و شهود
 ٥/١٢ ، - عینی ١٦/٨١ ، ١٠/٨٢ ،

۶/۴۸۲ ، ۲/۴۸۷ ، — تشریعیه
 ۶/۵۰ ، ۱۷/۱۳۰ ، ۹/۱۳۴ ،
 ۲۵/۴۸۷ ، ۱۵/۴۹۰ ، — خاصه
 ۷/۴۹۰ ، — عامه ۶/۴۸۲ ، ۷/۴۹۰ ،
 ۱۷/۵۸۲ ، — عامه ازلیه ۱۶/۴۹۰ ،
 — قبل الوجود ۳/۱۳۶ ، — مطلقه
 ۸/۱۳۴ ، ۴/۱۳۸ ، — ورسالت
 ۲۸/۱۲۹ ، ۳/۱۳۱ ، — نبویات
 ۲۶/۳۶۴ ، انبیا ۱/۳۳ ، ۱۵/۳۵ ،
 ۲۰/۳۸ ، ۱/۶۶ ، ۱۸/۱۲۹ ،
 ۸/۱۳۰ ، ۱۳/۱۳۴ ، ۲۸/۱۳۵ ،
 ۱/۱۳۶ ، ۳/۱۳۸ ، ۱۱/۲۰۱ ،
 ۱۲/۲۶۹ ، ۸/۳۱۱ ، ۲۵/۳۲۶ ،
 ۷/۳۳۱ ، ۹/۳۳۷ ، ۲۵/۳۵۹ ،
 ۲۱/۳۸۰ ، ۱۹/۳۷۶ ، ۲۱/۳۶۳ ،
 ۲۷/۳۸۱ ، ۹/۳۸۴ ، ۱۶/۴۹۰ ،
 ۱۰/۵۰۸ ، ۱۲/۷۱۷ ، ۱۱/۷۲۱ ،
 ۱۵/۷۴۴ ، ۱/۷۷۵ ، ۱۶/۷۶۸ ،
 — خاتم ۸/۱۳۰ ، ۲۵/۶۵۹ ،
 ذوات — ۲۴/۴۶۹ ، طریقه —
 ۳/۸۹ ، قلوب — ۱۸/۳۹ ، — واولیا
 ۲۱/۱۳۰ ، ۲۲/۴۵۵ ، ۱۶/۴۸۰ ،
 ۲۱/۷۰۲ ، ۱۶/۷۱۶ ، — و رسل
 ۳/۴۷۰ .

نساء: ۱۲/۷۷۶ ، ۱۰/۷۸۶ ، ۲۶/۷۸۹ ،
 ۱۷/۷۹۰ ، ۶/۷۹۴ .

نسب: ۱۲/۱۱۹ ، ۲۱/۲۹۴ ، — اضافیه
 ۲/۴۶۷ ، — اضافیه و سلبیه
 ۱۶/۲۳۱ ، — الهیه ۱۰/۳۹۱ ، —
 ذاتیه ۱۱/۱۱۹ ، ۳/۷۲۷ ، — کثیره
 ۹/۳۷۷ .

نسخه: — انسانی ۱۵/۱۶۰ ، — نامه الهی
 ۱۱/۱۶۰ .

نشأت: — آخرت ۱۰/۶۸۱ ، — اخراویه ۱۸/۷۲ ،

۲/۸۳ ، ۱۳/۲۸۲ ، ۲۴/۲۸۸ ،
 ۱۴/۲۹۹ ، ۱۵/۳۶۲ ، — غیر حسیه
 ۴/۲۲۲ ، — مجرّده ۸/۲۰۷ ، —
 م عینه ۲۱/۴۴۶ ، — متکثره
 ۱۹/۱۹۰ ، — مقیده ۱۷/۲۱۷ ،
 ۹/۲۸۱ ، — نامتناهی ۱۷/۲۶۷ .

موضوع: ۱۲/۸۶ .

مؤمن: ۱/۳۸۲ .

مهمیم: ۶/۲۳۵ ، مهیمین ۵/۱۹۸ ، ۷/۲۱۴ ،
 ۱۶/۲۳۰ .

میت: ۲۳/۳۷۱ .

نابود: ۳/۱۳ ، عین — ۲/۱۳ .

ناز: ۲۴/۳۱۰ ، اهل — ۱۱/۳۰۸ ، ۳/۳۱۲ .

ناسوت: ۵/۴۹۶ ، — ادنی ۶/۱۶ ، ناسوتیت

۱۸/۴۸۵ ، ۲/۵۰۰ ، رسوم

۱۰/۳۷۱ .

ناموس: ۲۳/۳۱۶ .

نبات: ۷/۳۶۲ ، نباتات ۲۵/۲۶۷ .

نبی: ۲/۳۲ ، ۲/۳۳ ، ۱۱/۳۱۴ ، ۲۸/۱۳۵ ،

۱۱/۴۷۹ ، ۷/۴۹۰ ، ۲۲/۵۳۲ ،

۱۳/۶۹۹ ، ۱۴/۷۰۲ ، روح —

۵/۲۷۴ ، مقام — ۶/۴۸۳ ، —

حقیقی ۲۲/۳۱ ، — غیر مرسل

۲۰/۳۲ ، — مرسل ۲۰/۳۲ ،

۶/۲۹۷ ، نبوت ۲۵/۳۱ ، ۶/۵۰ ،

۲۶/۱۲۹ ، ۱۸/۱۳۳ ، ۶/۱۳۵ ،

۷/۱۳۶ ، ۹/۲۹۵ ، ۱۴/۳۳۳ ،

۲۱/۳۴۰ ، ۲۰/۴۷۵ ، ۹/۴۷۹ ،

۱/۴۸۰ ، ۴/۴۸۳ ، ۲/۴۸۴ ،

۱۷/۴۹۰ ، ۱۱/۵۸۲ ، ۴/۶۸۲ ،

۲۴/۶۹۹ ، ۱۴/۷۰۲ ، ۱۵/۷۳۶ ،

۱۴/۷۷۰ ، باطن — ۱۹/۳۲ ،

۲۲/۱۳۰ ، علم — ۲۱/۷۵۰ ، —

تشریع ۱۷/۱۳۴ ، ۲۴/۴۸۰ ،

فصوص الحکم

نفخ: ٢١/٥١٦، ١١/٥٠٨، ١/٥٠٧، ١٢/٥٨، ١/٥١٨.

نفخه: - الهه ١١/٧٩٥.

نفس: ٦/٣٩١، ٢/٤٢٠، ١٩/٤٢٢، - الهی

٦/٤٢٠، ٣/٥٢٢، ٥/٥٢٦، -

انسانی ٥/٣٨، ١٢/٣٩٢، ٦/٤٢٠،

١٨/٤٩٧، ١٥/٥٠٩، - انسانی

١٨/١٧٠، ٢/١٧١، ٢٣/٧٢٢، -

رحمان ١٦/٥٢٦، - رحمانی

٣/٣٨، ١٢/١٠٦، ٢٣/٣٤٦،

٤/٣٩١، ١١/٣٩٢، ١٩/٤٩٧،

١٦/٥٠٩، ٢٤/٥١٦، ١٦/٥١٧،

١/٥١٨، ٥/٥٢٠، ٤/٥٢٧،

٩/٥٢٨، ٣/٥٢٩، ١٥/٥٣٠،

٢٣/٥٥٣، ٢/٦٠٣، ١١/٦١٧،

٩/٦١٨، ٢٤/٦٢١، ٢/٦٢١،

٢٦/٦٨٤، ٢٦/٧٨٤، ٣/٧٨٥،

٥/٧٩١.

نفس: ٢٠/٢٠، ٥/٣٦، ١٦/٤٨، ١٢/٦٣،

٨/٧٧، ١١/٧٨، ٩/١٢٣، ٤/١٤١،

٢١/١٤٦، ١٣/١٥٠، ٨/١٦٤،

١٣/١٧٠، ١٧/١٩٢، ٤/٢٠١،

١٦/٢٠٣، ١١/٢٠٤، ١٦/٢٠٩،

١٣/٢٢٦، ٩/٢٤٨، ١/٢٥٨،

٢٦/٢٦٤، ٢٨/٢٩٨، ١/٢٩٩،

٢٢/٣١٥، ٦/٣١٨، ٧/٣٢٣،

٢٢/٤٤٣، ١٧/٦٠٢، ١٨/٦١٨،

٢/٧٧٧، ٢/٧٧٧، ٥/٧٨٨، اهل -

٢٣/٣٨٠، بقای - ١٥/١٢٥،

تطهير - ٢/٢٠٨، طهارت -

١٣/١٠١، مدرکات / ٣/٢٩،

معرفت - ٢٢/١٧٠، مقام -

٢١/١٠٧، - حیوانی ٢١/٤٠٥،

حیوانیه ١٦/١٦١، - ردیه ٢٣/٣٧٠،

- کلیه ٥/٢٠، ١٠/٢٤، ٨/٦٣،

٦/٢٠١، ٢٢/٣٨٠، ٢١/٤٥٦،

١٣/٤٨٤، ٢/٦٨٠، - انسانی

٢/٢٩، ١١/٦٣، ١٢/٦٤، ٢/٧٣،

٩/٦٠٣، ٣/٦٠٨، - برزخیه و

اخرویه ٣/٢٩٢، - جسمانی

١/٦٧، ٤/١٠٠، ١٣/٧٨٤، -

دنیاوییه ٣/٢٩٢، ٧/٣٠٦،

٢٤/٣٨٠، ١٥/٤٥٤، ٢٠/٤٥٦،

١٣/٤٨٤، ٣/٥٢٨، ١/٦٨٠، -

روحانییه ١/٦٧، ٣/١٠٠،

١٥/١٦٠، ١١/٤٥٤، - روحانی

جزئی ٢٢/٥٨، - روحانی کلیه

٢٠/٥٨، - طبیعی ١٥/٧٨٥، -

طبیعی نوری ٢١/٧٨٤، - عنصریه

١١/٤٩، ١٨/٥٨، ٢٥/٦٤، ٦/٦٩،

١١/١٠٠، ٧/١٣٦، ٢٦/٣٣٠،

١٧/٤٣٢، ١٠/٤٥٤، ١٧/٦٦١،

٩/٦٦٩، ٢٤/٧٢٢، ٢١/٧٣٥،

١٦/٧٦٤، ١٩/٧٧٠، - عنصریه و

روحانی ٣/٧٣، - علمی ١٩/٥٨،

- مثالی ١/٦٧، نشآت دنیا

٢٦/٥٠، نشأتین ١٤/٤٥٤.

نشر: ١/٦٠٠.

نطفه: ١٥/١٤٩، - انسانی ٦/٤٦٩.

نطق: ٦/٤٨، - انسانی ٦/٤٨.

نظر: - اعتباری ٨/١٨٢، - عقلانی ٩/٥٢٨،

- عقلی ٢٢/١٨٣، ١٩/٣٤٩،

٢٠/٤٧٣، ٢٧/٦٧٨، - فکری

٨/٦٥، ٧/٦٦، ١٩/١٢٠،

١٢/١٨٣، ٨/٦٨٤.

نعت: نعت ٢٦/١٢، حضرت پادشاهی

٢٦/١٢، - متقابل ١٠/٢٢.

نعم: - روحانی ٢٤/٦٠٢.

نفت: ٦/١٠٦، - رحمانی ١٥/١٠٦

- نمایش: ۷/۴۴ ، ۱۶/۱۰۰ ، ۳/۱۰۱ ، ۱۳/۲۰۹ ،
 نواهی: ۱۲/۳۱۵ ، ۸/۲۲۸ ، ۳/۳۱۴ ، ۲۱/۵۱۹ ،
 نور: ۱۶۲/۵ ، ۳۴۳/۱ ، مظاهر - ۱۹/۱۶۶ -
 ازلی ۱۷/۳۶ ، الهی ۳/۴۱ ،
 ۸/۶۶ ، ۸/۱۶۲ - جمال الهی
 ۲/۱۶۲ - حق ۳/۴۱ - ربانی
 ۶/۶۵ ، سماوات ۱۰/۲۰۰ -
 محمدی ۱۳/۷۱۶ - "انوار
 ۲۳/۲۹۴ ، نورانیت ۲۵/۳۶۱ ، انوار
 ۱۰/۵۱ ، ۳/۱۸۲ - الهیه
 ۱۰/۴۹ - حقانیه ۷/۱۳۵ -
 ذاتیه ۸/۱۹۱ - قدسیه ۲/۳۱۶ -
 - مختلفیه ۹/۱۳۶ ، ملکوتیه
 ۱/۱۸۲
 نوع: انواع حقیقیه ۸/۲۴ ۳/۱۴۴
 نوم: ۲۲/۳۳۳ ، ۱۵/۳۳۶ ، ۱۹/۵۲۸
 نیستی: ۱/۱۳ ، ۸/۲۳۶ ، خلوتخانه - ۱۸/۶۰ ،
 - در هستی ۲۱/۱۷۷
 نیت: ۴/۷۷۳
 واجب: ۱۸/۸۵ ، ۴/۸۶ ، ۱۶/۱۵۶ ، غنای -
 ۱۶/۹۵ - بالذات ۱۶/۱۵۶ ،
 ۱۱/۱۵۷ ، ۲۲/۲۶۵ ، ۲۱/۳۵۴ -
 بالغير ۲۳/۸۵ ، ۱۶/۱۵۶ ،
 ۱۱/۱۵۷ - بذاته ۱/۳۵۷ -
 الوجود ۱/۱۵۷ - الوجود لذاته
 ۱۹/۸۵
 واحد: ۹/۱۲ ، ۹/۲۲۱ ، حقیقی ۶/۲۲۴ ،
 ۱۷/۲۹۳ ، ۲/۴۴۳ - قهار
 ۱۸/۴۲۴ ، واحدیت ۲۷/۲۵ ،
 ۴/۲۶ ، ۱۷/۵۵ ، ۸/۱۱۶ ،
 ۲۲/۲۵۶ ، ۷/۴۲۲ ، ۴/۶۴۸ ،
 ۱/۶۵۲ ، ۴/۶۹۶ - حضرت -
 ۱۶/۲۵ ، مرتبه - ۲/۴۶۷ ،
 وارث: ۱۰/۱۳۴ ، - محمدی ۱۸/۱۳۴
- ۱۶/۱۰۰ ، ۳/۱۰۱ ، ۱۳/۲۰۹ ،
 ۸/۲۲۸ ، ۳/۳۱۴ ، ۲۱/۵۱۹ ،
 ۱۹/۷۱۶ ، ۹/۷۹۹ - مجرد
 ۱۹/۲۰ ، ۲۶/۶۰۲ - مطمئن
 ۱۹/۲۹۵ ، ۱۶/۷۶۰ - منطبعه
 ۸/۲۰ ، ۱۶/۱۰۱ ، ۸/۲۰۴ ،
 ۵/۲۷۶ - منطبعه حیوانی
 ۲۱/۲۰ - منطبعه مطمئن
 ۴/۲۰۵ ، ناطقه ۵/۶۳ ، ۷/۷۷ ،
 ۸/۱۴۹ ، ۲۱/۴۰۵ ، ۶/۴۱۸ ، نیز
 رک قلب ، ۲۲/۴۴۳ ، ۲۰/۴۵۴ ،
 ۲۱/۷۶۰ ، ۱۴/۷۸۴ - ناطقه
 انسانی ۸/۴۸ ، ۶/۶۰۲ ، ناطقه
 عالمه ۱۹/۲۶۷ - واحد
 ۱۰/۱۰۰ - وجودی ۴/۳۸ ، و
 روح ۳/۱۷۴ - یقطی ۲/۲۹۷ ،
 نفوس ۱/۴۵۲ ، حیوانیه ۱۱/۴۸ ،
 ۱۹/۴۰۵ - خبیثه ۲/۳۱۰ -
 سماویه ۲/۷۱۷ ، طیه ۲/۳۱۰ ،
 - فلیه ۲۳/۵۸ ، کلیه و جزیه
 ۲۷/۲۰ - مجرد ۲۳/۴۰ ،
 ۷/۲۷۶ ، ۱۲/۵۱۷ ، ۲۰/۵۱۸ -
 مجرد جزیه ۱۰/۲۲۸ ، مجرد
 کلیه ۱۰/۲۲۸ - منطبعه ۶/۱۰۱ ،
 ۱/۵۱۹ ، ۱/۶۰۹ ، ۲۴/۷۱۶ ،
 ۳/۷۲۱ ، ۱۸/۷۲۵ - ناطقه
 ۱۶/۲۰ ، ۲۳/۲۸۱ ، ۲۰/۴۰۵ ،
 ۱۶/۵۱۹ ، ۲/۷۲۱ - ناطقه انسیه
 ۲۱/۷۱۶ - ناطقه مجرد ۵/۱۰۱ ،
 ۲۶/۶۰۸ ، ۲۰/۷۱۶ - ناطقه و
 منطبعه ۱۷/۷۲۷
 نفی: - و اثبات ۳/۵۶۱
 تقایص: - امکانیه ۷/۱۶۳ ، ۷/۲۰۷ - کونیه
 ۷/۲۰۷

- وارد: ١/٦٦٨، - الهى ١/٦٦٨، واردات الهى
١٣/٦٢٠، - رحمانى ٩/٦٨٢، - غيبى
١٥/١١٥، - قلبه ١٤/٢٠٤
واصل: واصلان ٩/٣٢
واقعه: ١٧/١٥٢.
- وجدان: ١٨/١٩٥، ٢٦/٧٤٠، - اجمالى
١/٣١٥، - اعيانى تفصيلى
٢/٣١٥، وجدانيات ٦/٣٩٥
١١/٤٦٩، ٢٣/٤٧٣، ٢٠/٤٧٨
١٣/٦٢٠، ٣/٧٢٢.
- وجوب: ١/٢٢، ١/١٥٦، ٢٥/١٥٧، ٥/٣٩٦
- بالامكان ١٥/١٥٧، - بالغير
١٧/١٥٧، - ذاتى ٥/٨٦، ٢٣/٨٧
٢/٢٦٦، ٢١/٩٥، ١/٩٦،
١٢/٦٣٩، - وامكان ١/٣٠١،
٨/٣٩٦.
- وجود: ١٠/١٧، ٤/٢٢، ٢٠/٤٦، ٩/٥٦
٣/٦٩، ٨/٨٦، ٨/٩٠، ٤/١١٦
١٣/١٥٠، ٢٤/١٥٦، ١/١٦٤،
٢٠/١٧٥، ٨/١٧٦، ١١/١٨٥،
٢٤/١٨٧، ١٩/١٨٩، ١٧/١٩٥،
٧/٢١٦، ٢١/٢٣١، ١٠/٢٤٩،
٤/٢٥٥، ١٧/٢٦٧، ٢٢/٢٩٤،
١٧/٣٠١، ٢/٣٠٢، ١١/٣٠٦،
١٧/٣٠٧، ٧/٣٩٠، ١/٤١٣،
٨/٤١٩، ١٥/٤٣١، ٣/٤٥٣،
١٩/٤٦٢، ١٧/٤٨٥، ١٣/٥١٤،
٢٥/٥٢٢، ١٩/٥٦٦، ٦/٥٨١،
١٨/٦٤٣، ٢/٧١٦، ٢٧/٧٢٩،
اسرار - ٢٢/٥٠، ١٠/٥٦،
١٣/١٩٨، اطلاق - ١١/٢٦،
انبساط - ٤/٣٨، تنزلات -
٢٦/٢٠، ٢٤/٢٥، حضرت -
٢٤/١٨، دائره - ٩/٧٠،
- ٢٥/١٩٣، قيود - ١/١٣، كثرت -
١٥/٧٣٠، ١٥/٧٣٠، مبرآت -
٢٨/٣٤٦، ٢٥/٣٥٠، مراتب -
٤/٤١، ٥/٤٨، ١٨/١٥٧، وسائط
- ٢٠/٢٩، - اجمالى ١٠/٦٨،
- ازلى ٦/٧٤٣، - اصافى
١١/٣٤٢، ٢٤/٣٤٦، ١٥/٣٤٧،
١٠/٣٥٣، - اعيانى ١٥/١٠٦، -
الهى ٢/٣٠١، - انسانى
٢٤/٦١٠، - باقى حقانى
٢٦/٦٣٨، - بالعدم ٢٣/١٥٦،
- برزخى و اخراوى ٢١/٤١٥، -
تفصيلى ١٢/٦٨، - نيزرك: وجود
اجمالى، - حق ٢٠/١٧٥، -
حقانى ٣/٤١، ٢٠/١٩٨،
١٨/٣٤٢، ٢٧/٣٤٦، - حقيقى
٢٣/٣٤٧، ١٢/٤٢١، ٢١/٥٢٧، -
خارجى ١٤/٦٩، ٢٢/١٠٦،
٢/١١٤، ٢٠/١٥٥، ٨/١٥٧،
١٠/٢١٥، ٩/٢٣٨، ١٨/٢٥٢،
١٢/٢٨٣، ٢٤/٣٤٣، ٢/٣٤٤،
٥/٣٤٦، ٤/٤١٠، ١٣/٤٦٤،
٦/٥١٥، ٥/٥٢٠، ٦/٥٨٢،
١٣/٦٤٤، ٢/٦٤٥، ٢٥/٧٨٤،
١/٨١٠، - عام علمى ٥/٥٥١، -
عام منبسط ٦/٣٩١، - علمى
٥/١٥٧، ٥/٤٦٤، ٣/٤٥٦،
علمى الهى ٤/٤١٠، - علمى و
عينى ١٣/٥٩٦، ٨/٥٩٩، - عينى
١٧/٧٣، ٧/٨١، ٢٦/٨٣، ٤/٨٥،
١٧/٨٧، ١٥/١١٦، ١/١٣٧،
١٩/١٤٦، ٥/١٥٧، ٣/٢٨١،
٢٨/٣٤٣، ٢/٤٥٦، ١٨/٤٦٣،
٥/٤٦٤، ٢٥/٦٤٤، ٤/٦٤٥،

فهرستها

٩١٣

٤/٣٣٣ ، ٧/٣٣٦ ، ١/٤٥٩ ،
 ٢١/٤٦٨ ، ١٣/٤٧٤ ، ١٠/٤٧٩ ،
 ١٩/٥٠١ ، ١٠/٥٨٦ ، ٧/٥٩٤ ،
 ٢٥/٧٤٠ - خاص الهی
 ١٨/٤٧٣ .

ورع: ٨/٦٣٦ .

وسائط: ١٧/٢٦٥ .

وصال: زلال - ٣/٤ .

وعد: ٣/٣٠٧ ، ٦/٣٠٨ ، ٨/٤٧٩ ، ٥/٤٨٦ -
 ووعيد: ١/٧٦٨ .

وعيد: ٦/٣٠٨ ، ١/٣٠٩ ، ١١/٣١١ ، ٨/٤٧٩ ،
 ٥/٤٨٦ ، طالب - ٢٥/٣٠٨ .

وکیل: ٢٥/١٨٥ .

ولایت: ٦/٣٢ ، ١٠/١٣٠ ، ٢١/١٣١ ، ١/١٣٧ ،

١/٢٩٨ ، ٢١/٣٤٠ ، ١٢/٤٧٩ ،
 ١٢/٤٨٠ ، ٣/٤٨٣ ، ٢/٤٨٤ ،

١٠/٤٨٥ ، ٢٥/٤٨٧ ، ١٧/٤٩٠ ،

١٧/٥٨٢ ، ١٣/٧٠٢ ، ١٤/٧٥٢ ،

اهل - ١٥/١٣٥ ، جمال -

١١/١٣١ ، خاتم - ٢٦/١٣٠ ،

١٢/١٣١ ، ٢٢/١٣٢ ، ٣/١٣٤ ، ختم

- ٢٥/١٣٣ ، ١٢/١٣٥ ، علوم -

٢١/٧٥٠ ، ٢/٧٥١ ، مرتبة -

٢٨/١٢٩ ، مقام - ٢١/١٣٣ ،

٢٠/٤٧٥ ، تامه ٧/١٣٠ ، جان

و دل ٢٥/١٣٦ ، حقیقی

١٤/٤٨٠ ، خاتم رسل ٥/١٣٨ ،

خاصه ٩/٣٢ ، ٢٢/٤٨٢ ، خاصه

محمدیه ٢٢/١٣٣ ، ١/١٣٤ ،

٢٥/٣٤٠ ، عامه ٧/٣٢ ،

٢٦/١٣٧ ، ٢٤/١٥٨ ، ٢/١٥٩ ،

٢٥/١٦٠ ، ٢٢/٤٨٢ ، عامه و

خاصه ١/١٣٨ ، کلیه ١٨/١٤٩ ،

- محمدی ٢١/٣٣ ، ١/٣٤ ،

١٤/٦٥١ ، ١١/٦٩٠ ، ١٠/٧٤٢ ،

٢٤/٧٨١ - عینی خارجی

١٧/٦٩ - فی الاذهان ٤/٤٨ ، -

فی العبارة ٣/٤٨ ، - فی الکتابه

٣/٤٨ - کونی ٧/٧٠٧ ، متعین

٢١/٥٧٤ ، مضاف ٥/٣١٥ ، -

مطلق ٣/١٢ ، ٢٦/١٢٠ ، ١١/١٢٤ .

٦/٢٢١ ، ١٦/٢٢٥ ، ٢٦/٢٣١ ،

٥/٢٥٩ ، ٢٤/٢٧٩ ، ٢/٤٤٣ ،

٢٦/٤٧٢ ، ٧/٤٧٨ ، ٣/٧١٦ ، -

موهوم فانی ٢٦/٦٣٨ ، وعدم

٢٦/١٥ ، ٢٠/١٦ ، وجوودات

٢٨/١٦٣ ، ١٧/١٧٧ ، ٨/٢٠١ ،

١٠/٤٦٤ ، - اعیان ١٠/٣٩ ، -

خاصه ٢٣/٣٠٧ ، متوهمه

٦/١٨١ ، مقیده ٩/١٦٣ .

وجه: - الله ١٧/٤٠١ ، ١٤/٤٠٢ ، باقی

١٨/٢٠٥ ، وجوه اسمائی ١٩/٤٠١ .

وحدانیت: ٢٧/١٧٠ ، ١٤/٢٢١ ، ٢١/٦٠٢ .

وحدت: ٤/١٧٨ ، ٢٠/١٨١ ، ١٤/٢٠٣ ،

١/٢٢٦ ، ٢/٢٣١ ، ١٥/٢٥٣ ،

٢١/٢٥٦ ، ٢٥/٢٥٩ ، ٢١/٢٧٩ ،

٢/٣٠٢ ، ٧/٣٠٣ ، ٢٧/٣٥٣ ،

١٧/٤٣٥ ، ٢٦/٦١٣ ، ١٢/٦٣٩ ،

٢٣/٦٧٠ ، سلطنت - ٢٣/١٨ ،

مقام - ٤/٢٠٢ ، ٢٧/٢٥٣ ،

٢٧/٢٥٥ ، ٣/٢٦٠ ، ٣/٤٣٢ ، -

حقیقیه ٢/٢٠٠ ، ١٢/٢٦١ ،

١٤/٦٨٧ ، ذات ١٠/١٢ ، -

ذاتییه ١٣/٣٠١ ، ٢٦/٣٠٤ ،

١/٣٠٥ ، زاید بر ذات ٩/١٢ ، -

مطلقه ١٢/٢٦١ ، و کثرت

٦/١٨٠ .

وحی: ٢٤/٣٢ ، ٢٢/٤٤ ، ١٥/٢٦٩ ، ٢٢/٣٠٦ ،

شرح فصوص الحكم

- ١٣٤/٧ ، ٢٥/١٣٧ ، ١٥/٣٨٤ ، —
 مطلقه ١٣٤/٧ ، ٥/١٤٦ — مطلقه و
 مقيدة ١٣٨/١ ، — مقيدة شخصية
 ١٣٨/٥ ، ولايات ١٣٠/٩ .
- ولى: ٣٢/٦ ، ٣٣/١ ، ١٣٤/٨ ، ١٣٥/٣ ،
 ١٣٦/٢٥ ، ٤٦٤/٢٦ ، ٤٧٩/١١ ،
 ٤٨٢/١٩ ، ٤٨٦/٩ ، ٥٩٠/٧ —
 خاتم ١٢٩/٢٠ ، — غير نبى
 ٣٢/٢١ ، اوليا ٦٦/١ ، ١٣٠/١ ،
 ١٣٤/١٣ ، ١٣٧/١ ، ١٣٨/٣ ،
 ١٦٠/٢٥ ، ١٩٣/٤ ، ٢٦٩/١٢ ،
 ٣١١/٨ ، ٣٣١/٧ ، ٣٥٩/٢٥ ،
 ٣٦٣/٢١ ، ٣٧٦/١٩ ، ٣٨١/٢٧ ،
 ٤٩٠/١٧ ، ٥٠٧/١٠ ، خاتم —
 ١٢٩/١٤ ، ١٣٠/٧ ، ١٣١/٢٠ ،
 ١٣٣/٢٠ ، ١٣٥/١٦ ، ١٣٦/٢٥ ،
 ١٣٧/١٧ ، ١٤٦/٤ ، ١٦٠/١٦ ،
 ٤٨٢/١٩ — الله ٣١٣/٧ ،
 ٣٨٠/٢٦ .
- وهاب: ٥٨٣/١٣ .
- وهم: ٦٣/٦ ، ٦٤/٥ ، ٢٦٩/٢٦ ، ٢٧٦/٥ ،
 ٢٨٤/١٩ ، ٣٩٥/٧ ، ٤٣٨/١٧ ،
 ٦٤٧/٢٦ ، ٦٦١/١٦ ، ٦٧٠/٢ — و
 شباهات ٤٤٥/٥ .
- هادى: ٣٠٤/٦ .
- هدايت: ٢٥١/٦ ، ٦٣٨/١٥ ، ٧٢٩/١٢ ،
 ٨١٤/٥ — ازلى ١٦٦/١٥ ، —
 حقيقه ٢٥٠/١٤ .
- هستى: ١٣/١ ، ٦٠/١٨ ، ١٧٦/١٠ ، ١٩٥/١٨ ،
 ٢٣٦/٨ ، ٢٣٩/٨ ، ٢٨٦/١٩ ،
 ٢٩٧/٢١ ، ٣٩٤/٢ ، ٤٨١/١٣ ،
 ٤٨٦/٦ ، ٦٨١/١٤ ، آثار —
 ٢٩٩/٣ ، قيد ١٠١/٢٣ ، قيود —
 ١٢٣/١٣ ، حقيقى ٣٦٠/٧ —
- موهوم ١٦٧/١٩ ، ١٩٦/٩ ،
 ٢٩٤/٢١ ، ٢٩٩/٣ ، ٣٠٣/١٤ ،
 ٣٦٠/٧ ، ٣٧٥/٧ ، ٦٠٨/١٠ ،
 ٢٩٩/٣ .
- همت: ٤٥٥/١ ، ٤٥٨/٢٢ ، ٤٦٠/١٢ ، — مؤثره
 ٤٥٤/٢٥ .
- هوى: ٧٠٨/١١ ، ٧١٠/٣ ، عابد — ٧٠٩/٨ ،
 وهوس ٤٠٦/٣ .
- هويت: ٢٥/٢٨ ، ٢٦/١ ، ٢٥٩/٦ ، ٣٤٨/١٣ ،
 ٢٣٧/١ ، ٤٣٠/٢٦ ، ٤٤٠/١٠ ،
 ٥١٠/٧ ، حضرت — ١٨/١٤ ،
 ٢٦/٢ — احديت ٢٤٢/٢ ، —
 الهيه ٢٨٩/١١ ، ٤٢٧/١٣ ،
 ٤٣٥/١٩ ، ٥٠٦/٩ ، ٥٠٧/٦ ،
 ٥١٠/٦ ، ٥٣٢/٢٠ ، ٥٣٥/١٥ ،
 ٥٥٩/١٦ ، ٥٦١/١٦ ، ٦٠٩/٩ ،
 ٦٤٨/٢ ، ٦٢٨/١٦ ، ٦٨٧/٢١ ،
 ٦٩٠/١٧ ، ٦٩٣/٦ ، ٧٠٢/١٦ ،
 ٧١٤/١٧ ، ٧٢٧/٢٤ — ذاتيه
 ٢٣٥/٢٦ — عدميه ٥٣٥/٥ ، —
 عيسويه ٥٣٥/١٤ — متعينه
 ٦٣٤/٩ ، ٧٨٤/٢ ، — مطلق
 ١٥/١٨ .
- هيأت: — بشريه ٢١٠/١١ ، — روحانيه
 ٢١٠/١١ .
- هيكل: — انساني ٧٨٩/١٩ ، هياكل مظلمه
 ٣٧٨/١٧ .
- هيولى: ٣٩١/٦ ، ٤٤٣/١٢ ، ٥١٧/٢٢ ،
 ٥٢٢/٢٥ ، ٦١٨/٩ ، ٦٢١/٢ —
 حسيه ٧٩٩/٦ ، — كلى ٦١٧/٢٦ ،
 — كليه ١١/٢٠ ، ٤٤٣/١٣ .
- يددين: ٢٢/٩٢ ، ٩٣/٤ ، ٩٦/٧ ، ٢٥٠/٢٠ ،
 ٥٢٣/٥ ، ٥٢٤/١ ، ٨٠٠/٢٣ .
- يقين: ٣٦/١٤ .

يوم جزاء: ۱/۲۳۶.

يگانگی: ۷/۴۸۶، ۲۳/۳۷۳، ۲۳/۲۹۴.

آدم (ابوالبشر): ۵۴، ۵۵، ۶۱، ۷۵، ۷۹، ۹۶،
۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۶۱،
۲۰۴، ۲۲۷، ۴۹۸، ۵۸۱، ۶۳۷،
۷۹۷.
آسیه: ۶۳۷، ۷۳۲.
آصف بن برخیا: ۵۶۴، ۵۶۸.
ابراهیم خلیل (ع): ۳۳، ۱۳۴،
۱۳۹، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۳۸،
۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۴۸،
۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲،
۲۷۳، ۲۷۵، ۳۴۰، ۴۷۵، ۵۸۳،
۵۸۸، ۶۱۲.
ابن سینا (بوعلی): ۶۵، ۲۴۳.
ابن عباس: ۲۷۰، ۷۴۶.
ابن عربی + شیخ: ۹، ۱۷، ۲۳، ۳۳، ۳۸، ۶۶،
۱۳۱، ۱۴۰، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۶۹،
۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۹۱، ۲۰۲،
۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۴، ۲۸۸، ۲۹۰،
۵۱۹.
ابن فارض: ۱۵۹، ۲۵۵، ۲۹۶، ۶۲۹.
ابن مسرّه: ۲۵۸.
ابوامامه: ۲۶۷.
ابوبکر صدیق: ۶۶، ۱۳۲، ۲۷۰، ۲۷۱.
ابوجهل: ۴۸۹، ۷۶۷.
ابوسعود بن شبل: ۴۵۷، ۴۵۹.
ابوسعید خدری: ۲۶۷.
ابوسعید خراز: ۱۴۷، ۱۹۲، ۲۱۸، ۲۱۹.
ابطالب: ۴۵۲، ۴۶۱.
ابوعبدالله بن قاید: ۴۵۷.
ابوالقاسم بن قسی: ۲۳۲، ۲۳۳، ۶۵۶.
ابوقدین: ۴۵۸.
ابوالوفا (خواجہ): ۵۷، ۷۹، ۹۴، ۱۰۲، ۱۲۱،
۱۲۲، ۱۵۱، ۲۲۶، ۲۶۰، ۲۹۱،

- سلمی (ابوعبدالرحمن): ٣٣.
 سليمان (ع): ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٤، ٥٥٥،
 ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٥، ٥٦٨، ٥٦٩،
 ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤،
 ٥٧٥، ٥٨٠.
 سوفسطائيه: ٤٤٦.
 سهل تسترى: ٢٦٨، ٢٩٠، ٢٩١، ٣١٧.
 شام: ٦٦٠.
 شبلي: ٤٤١.
 شرح السنه: ٢٧٠.
 شرح حكمة اشراق: ١٥٩.
 شرح فصوص (قيصري): ٦٦٠.
 شرح فصوص (كاشاني): ٢٩١.
 شرح مثنوى (= جواهر الاسرار و زواهر الانوار):
 ٣٧.
 شعيب (ع): ٤١٨، ٤٣٩، ٧٤٤.
 شيث (ع): ١٠٦، ١٤٦، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٨،
 ١٥٩، ١٦٠، ٦٣٧.
 صالح (ع): ٤٠٥، ٤١٥.
 عاد: ٣٧٧.
 عايشه: ٧٢، ٣٣٣، ٣٣٤.
 عبدالله بن سلام: ٣٨٥.
 عبدالله بن مسعود: ١٧٤.
 عدن: ٧٧١.
 عذرا: ٢٦١.
 عراقى (فخرالدين): ١٣، ١٨٨، ١٩٥، ٢٢٧،
 ٢٣٠.
 غزير (ع): ٤٦٦، ٤٧٤، ٤٧٨، ٤٨٦، ٤٩٨.
 عطار (شيخ فريدالدين): ١١، ١٣، ١٢١، ٣٣١.
 على (ع) + امير المؤمنين: ٢٢، ٦٢، ٧٢، ١١٦،
 ١٤١، ١٧٤، ٦٢٤، ٨١٢.
 عمر (خليفة دوم): ١٣١، ١٣٢، ٢٧٣.
 عنقاء مغرب: ١٣١، ١٦٠، ١٦٤.
 عيسى (ع): ٣٣، ٣٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٤، ١٣٧،
 ٥٢٠، ٧٣٧، ٨٠٩.
 تحفة الأبرار فى افضل الأذكار: ٢٣.
 ترمذى (حكيم محمد بن على): ١٣٤، ١٤٧،
 ١٨٦، ١٩٢، ٢٦٧.
 ترمذى (صاحب سنن): ٢٦٧.
 تقى بن مخلد: ٢٧٥، ٢٧٣.
 جابر بن عبدالله: ٣٣.
 جبرئيل (ع): ٣٣٧، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٨، ٤٩٩،
 ٥٠٣، ٥٠٧، ٥٠٩، ٥٢٤، ٥٧٨،
 ٦١٦.
 جعفر صادق (امام ع): ١٦٦، ٤٩٢.
 جعفر طيار: ١٣٢.
 جنيد قواربرى: ٨٩، ٢٠٣، ٢٦٠، ٤٢٥، ٤٤١،
 ٨١٢.
 چين + صين: ١٥٨، ١٦٠، ١٦١.
 حسابيه: ٤٤٦.
 حلاج (حسين منصور): ٨٨، ١٢٦، ٢٠٣، ٩٤.
 حوا: ١٠٠، ١٦١، ٢٠٤، ٢٢٧، ٤٩٨، ٧٩٧.
 خالد بن سنان: ٧٧١، ٧٧٠.
 خديجه: ٧٣٢.
 خضر: ٤٧٥، ٧٣٦، ٧٣٩، ٧٤٧، ٧٤٨.
 خلع نعلين: ٢٣٢، ٦٥٧.
 خوارزمى (كمال الدين حسين): ٨٨، ١٢٦،
 ١٧٢، ١٨٥، ١٩٢، ٢٠٣.
 داود (ع): ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٨١، ٥٨٣، ٥٨٤،
 ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٨، ٦٠٠، ٦٠١،
 ٦٠٤.
 درويش بدرى: ١٠.
 دمشق: ٩، ٤٥.
 زبدة [الحقائق]: ٣٣.
 زكريا (ع): ٦٣٧، ٦٣٨.
 زليخا: ١٧٢.
 سام بن نوح: ٥٠٤، ٦٣٧.
 سامرى: ٤٩٥، ٧٠٢.

فصوص الحكم

- ١٤٩، ١٥٨، ١٥٩، ١٦١، ٢٠٢، لوط (ع): ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٤.
- ٤٨٠، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، مثنوى: ٣٧، ١٢٩، ٥٢١، ٦٢٩.
- ٤٩٤، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، مجسمه: ١٧٠.
- ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، مجنون بن عامر: ٤٤.
- ٥٠٥، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١١، محمد (ص) + مصطفى + سيد البشر + رسول الله + حبيب الله + خير البشر...: ٣٣، ٤٠، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٥٠، ٦٦، ١٠٣، ١٢٧، ١٣٤، ١٣٨، ١٣٩، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٧، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٢٩، ٢٣٧، ٢٤٣، ٣٠٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٥٥، ٣٥٩، ٣٧٤، ٣٨٥، ٤٥٨، ٤٨٠، ٤٩٣، ٥٤١، ٥٥٤، ٥٧٧، ٥٨٥، ٥٨٩، ٦٠٧، ٦١٦، ٧٦٧.
- ٦٣٩، ٦٦٠، ٧٣٦، عين القضاة همداني: ٣٣، ٣٨٣.
- غزالي (محمد): ٢٤٣.
- فاطمه زهرا (ع): ٧٣٢.
- فتوحات: ٣٨، ٩٠، ١٠٠، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٦، ١٥٨، ١٧٤، ٢١٤، ٢٩٠، ٣٦٤، ٣٨٤، ٤٣٤، ٥١٩، ٥٢٥، ٥٨٢، ٦٤٦، ٧٠٨، ٨٠٨.
- فتح مكي: ٨٠٠.
- فراعنه: ٥٣٢.
- فرعون: ٤٣، ٥٧٣، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٨، ٧٣١، ٧٣٣، ٧٤٤، ٧٤١، ٧٣٤، ٧٥٢، ٧٥٥، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٦، ٧٦٧.
- فصوص الحكم: ٩، ٤٥.
- قرآن مجيد: ٣٧، ٣٨، ٧٢، ١٦٦، ١٦٧، ١٨٠.
- قربطه: ٣٨٤.
- قونوي (صدر الدين)، ٢٩، ٧٣.
- قيصري (شرف الدين داود): ١٧، ٢٦، ٤٧، ٧٤، ٢٤٣، ٢٥٥، ٣٠٩، ٥٢١، ٥٩٢، ٧١٠، ٧٤٠.
- كاشاني (عبد الرزاق): ٢٩١، ٤٥٨، ٥٢١.
- كعبه: ٤٠٢.
- لبنان: ٦٦٠.
- لقمان: ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٤.
- لمعات: ١٦، ٢٦٠.
- محمود فقيه: ٣٣.
- مدينة منوره: ٢٧٤، ٥٥٥.
- مريم بنت عمران: ١٦١، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠٣، ٥٠٦، ٥٠٩، ٦٤٠، ٧٣٢.
- مسجد حرام: ٤٠٢.
- مسلم (صاحب صحيح): ١٨٥.
- مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم: ٢٦.
- مغرب: ٣٨٤.
- مفتاح الغيوب: ٧٣.
- مكه: ١٣٢، ١٧٤.
- مكي (ابو طالب): ٥٩٦.
- موسى (ع): ٣٣، ١٣٤، ٢٢٠، ٢٣٨، ٣٤٠، ٣٨٠، ٤٨١، ٥٣٠، ٥٧٣، ٥٨٣، ٦٢٠، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٧، ٧١٥، ٧١٧، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢٢، ٧٢٨، ٧٣١، ٧٣٥، ٧٣٨، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٤، ٧٤٨.

٧٥٠، ٧٥٢، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٧
٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٩
٧٨٤

مولوی (جلال الدین محمد بلخی): ١٣، ١٩،
٢١، ٣٧، ٧٣، ١٢٩، ١٦٠، ٢٦٤،
٤٤١، ٥٦١، ٦٢٩، ٦٧٧، ٦٨٠،
٧٢٨

مهدی (عج): ١٣١، ١٦٠، ٥٧٠.
میکانیل (ع): ٢٥٨، ٥٢٤.
نثر الجواهر: ١٢١، ١٢٢، ٥٢١.
نجم الدین کبری + شیخ: ٣٠.
نقش فصوص: ٩٠.

نسوح (ع): ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠،
١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥

١، ١٨٨، ١٩١، ١٩٢، ١٩٩، ٢٠١،
٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٥٠٤،
٥٨١، ٦٣٧، ٦٨٢

وامق: ٢٦١.

هارون: ٥٧٣، ٥٨٣، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢،
هرمس حکیم: ١٥٩.

همام الدین تبریزی: ٩٤.

هود: ٣٥٩، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨٤، ٣٨٥.

یحیی بن معاذ رازی: ٢٨٠.

یحیی (ع): ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٤٢.

یعقوب (ع): ٣١٤، ٣٣٨، ٥٨٣.

یوسف (ع): ١٧٢، ٣١٥، ٣٣٢، ٣٣٧، ٣٣٨،
٣٣٩، ٣٤٠، ٥٠٤.

یونس (ع): ٦٠٢.