

شرح المعروف لمذهب التصوف

نور المریدین و ضیاء الدین

خواجہ امام ابو ابراہیم اسماعیل بن محمد ستی بخاری

زنج اول

بامقدمات و مستحکم و تحشیہ

محمد روشن



انتشارات اسلامیہ

فهرست مندرجات

۳- ۳۲	پیش گفتار مصحح
۳۳-۱۱۹	مقدمة مؤلف
۱۲۱-۱۹۳	الباب الاول: قوله لم سميت الصوفية صوفية
۱۹۵-۲۳۷	الباب الثانى: فى ذكر نعت رجال الصوفية
۱۹۵-۲۱۰	و من اهل خراسان و الجبل
۲۱۱-۲۲۱	و ممن نشر علوم الاشارات كتبها و رسائل
۲۲۲-۲۳۴	و من صنف فى المعاملات
۲۳۵-۲۳۷	
۲۳۹-۳۰۵	الباب الثالث: شرح قولهم فى التوحيد

٣٠٧-٣٣٩

الباب الرابع:

٣٠٧-٣٢٩

قولهم فى الصفات

٣٣٠-٣٣٩

اختلافهم فى انه لم يزل خالقاً

٣٤١-٣٧١

الباب الخامس:

٣٤١-٣٤٣

اختلافهم فى الاسماء

٣٤٤-٣٤٩

قولهم فى القرآن

٣٥٠-٣٧١

اختلافهم فى الكلام ما هو

٣٧٣-٤٠٨

الباب السادس:

٣٧٣-٤٠٠

قولهم فى الرؤية

٤٠١-٤٠٨

اختلاف قولهم فى رؤية النبى عليه السلام

٤٠٩-٤٢٩

الباب السابع

قولهم فى القدر و خلق الافعال

٤٣١-٤٤٣

الباب الثامن

٤٣١-٤٥١

فى خلق القدرة - فى الاستطاعة

٤٥٢-٤٤٣

فى استحالة بعضهم الجبر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب «شرح التعرّف لمذهب التصوف» خواجه امام اجل زاهد فقيه عالم ابو ابراهيم اسماعيل بن محمد بن عبدالله مستملى بخارى، کهنترين متن صوفيانه زبان فارسي است؛ و امروز ديگر شمار کساتي که ندانند اين کتاب ارجمند پيشتر از ديگر آثار نامبردار تصوف: «کشف المحجوب» نگاشته ابو الحسن علي بن عثمان بن ابی علي جلابي غزنوي هجویری، درگذشته به سال ۴۶۵ هجری؛ و «طبقات الصوفيه» املاي شيخ الاسلام امام الاثمه ابو اسماعيل عبدالله بن ابی منصور محمد انصاري مروي زاده أدینه ۲ شعبان ۳۹۶ هـ، و درگذشته أدینه ۲۲ ذی الحجة سال ۴۸۱ هـ، نوشته شده است، چندان نیست.

آنچه گفتنی است اين است که گذشته از کهنگی متن اين الربزرگست و بنيادين تصوف، نسخه‌ای خطی از آن، به اعتباری، در شمار دومين نسخه خطی تاريخ دار زبان فارسي است که من به جای خود از آن گفتگو خواهم کرد.

کتاب التعرّف

چنانکه از عنوان کتاب «شرح تعرف» برمی آید، اين کتاب شرح گسترده و مبسوطی است بر کتابی فشرده و موجز با نام «التعرف لمذهب التصوف» یا «التعرف لمذهب اهل التصوف» نوشته شيخ امام الزاهد العارف ابوبکر بن ابی اسحق محمد بن ابراهيم بن يعقوب البخاري کلابادی.

آگاهی ما بر احوال ابوبکر بن ابی اسحاق کلابادی بخاری، اندک است. از سال زادن وی خبری در دست نیست. آنچه از وی دانسته است آن است که وی وابسته کلاباد است که محلی بزرگ در بخارا بوده است؛ و بسیاری از عالمان بدان منسوب اند.

سال مرگ کلابادی را هر چند به روز آدینه ۱۹ جمادی الاولی ۳۸۰ هجری نوشته اند، داراشکوه از سالهای ۳۸۴ و ۳۸۵ ه نیز یاد کرده است. به استنباط عالمانه آقای دکتر زرین کوب، از این سالها، سال ۳۸۵ ه درست می آید که ۱۹ جمادی الاولی آن برابر آدینه می افتد.

ابوبکر بن ابی اسحاق محمد بن ابراهیم بن یعقوب کلابادی بخاری مردی فقیه و عالم و اصولی بود و بر مذهب حنفی. لقب تاج الاسلام داشت. وی از پیشوایان تصوف بود و از حافظان حدیث. کتابی داشت در حدیث با نام «بحرالنفایده» که به «معانی الاخبار» اشتباه یافته است.

این کتاب مجموعه ۵۹۲ حدیث است. قولی دیگر بر آن است که «معانی الاخبار» از جمع و تلفیق ۲۲۲ حدیث نبوی از بین اخبار و احادیث متعارض و متشابه فراهم آمده بوده است.

در باز شناختن شرحی از «معانی الاخبار» دانشمند معاصر افغانی، استاد عبدالهی حبیبی، به وصف نسخه ای که خود آن را یافته است پرداخته است و می نویسد:

«من نسخه قلمی از شرح آن در کتبخانه اسلامیة کالج پیشاور یافتم که به خط عبدالکریم بن عبدالله شادمانی به جمادی الاولی ۸۰۳ ه در ۵۶۱ صفحه بر کاغذ خوقندی قدیم نوشته شده و این شرح را شخصی بر مشهد مصنف به زبان عربی نوشته است. بر سر ورق شرح «معانی الاخبار» شخصی چنین نوشته که می توان از آن به مقصد تألیف کتاب و شهرت روحانی کلابادی پی برد:

«منقول است که شیخ کلابادی ابواسحاق قدس الله روحه پیغامبر را صلی الله علیه وسلم به خواب دیده اند. ایشان را دسته گل با دسته ریحانی دادند و فرمودند: مادام که تازه باشد و خشک نشده، احادیث مرا شرح نویس. چون از خواب بیدار شده اند، دسته گل حاضر بوده، و ایشان به موجب فرموده «معانی الاخبار» نوشتند.»

— ملفوظات خواجہ احرار —

شرح معانی الاخبار در مکتبه اسلامیة کالج پیشاور تحت نمبر ۳۵۴ محفوظ است... نسخه دیگری از «شرح معانی الاخبار» در کتبخانه میر واعظ محمد یوسف کشمیری در مرینگر موجود بود که در صفر ۷۰۱ ه

به خط محمد بن حجاج العبدسی نوشته شده بود، و این نسخه در قدمت عهد تحریر از نسخه پیشاور پیشتر بود، و اکنون روتوگراف آن در کتبخانه دانشگاه لاهور موجود است. اصل این کتاب ۲۷۴ ورق بود، و چنین آغاز می شد:

«قال الشيخ الزاهد العارف ابوبكر بن ابي اسحاق الكلّابادی البخاری رحمه الله، حدثنا ابو الفضل محمد بن احمد بن مزك قال حدثنا محمد بن عيسى الطرسوسي الخ...»

«در الفوائد البهیة راجع به کلابادی چنین گوید:

«محمد بن اسحاق ابوبكر البخاری الكلّابادی تفقه علی الشیخ محمد بن الفضل و كان اماما اصوليا و له كتاب التعرف جمع فيه اقوال اصحابنا فی التوحید.»

«علی کاشفی هروی در رشعات گوید که مزار ابوبکر اسحاق کلابادی بیرون دروازه کلاباد بخارا است.»

— پایان گفتار آقای عبدالحی حبیبی —

کتاب «التعرف لمذهب التصوف» ابوبکر کلابادی از همان روزگار تألیف چندان نام و آوازه یافته بوده است که در وصف آن گاه گفته اند: لولا التعرف لما عرف التصوف؛ و گاه گفته اند: لولا التعرف لبطل التصوف. چنانکه یاد کردم «کتاب التعرف» از آثار کهن و بنیادین صوفیان است و از گویاترین و دقیقترین آنها. اهتمام کلابادی نیز به مانند همتای هم عصر خود، ابونصر عبداللّه بن علی بن محمد بن طوسی، نامور به طاووس الفقراء، در گذشته به سال ۳۷۸ هـ در کتاب «اللمع فی التصوف» بر آن است تا با استناد بر آیات و احادیث و گفتار پیشوایان دین و بزرگان عرفان، اثبات کند طریقت تصوف از شریعت اسلام جدایی ندارد و سخت به آن وابسته است.

ابوبکر کلابادی که بر اصول شریعت و آداب طریقت چیرگی بسیار داشت، در بابهای شصت و هفتاد و اندکانه کتاب خود، بر حسب گونه گونی نسخه هادر باب بندی، همه نکته های باریک شریعت و طریقت را باز شکافته است. روی آوردن بسیار آگاهان و صاحب نظران به «کتاب التعرف» انگیزه نوشتن شرحهایی به تازی و فارسی بر آن گردید؛ و گویا کلابادی خود نخستین کس بود که بر کتاب خود شرح نوشت و آن را «حسن التصوف» نام نهاد.

از شرحهای دیگری که بر «کتاب تعرف» نوشته اند، شرحی است از شیخ الاسلام عبداللّه بن محمد انصاری هروی در گذشته به سال ۶۸۱ هـ،

که آن را شرحی لطیف دانسته‌اند.

قاضی علاءالدین علی بن اسماعیل تبریزی قونوی نیز که مردی شافعی اصولی بوده است و به سال ۷۲۹ هـ درگذشته، شرحی بر «کتاب‌التعرف» نوشته است.

باید وی همان شیخ علاءالدین علی بن اسماعیل قونوی باشد که صاحب کشف‌الظنون، حاجی خلیفه، آنجا که از «تصرف فی التصوف» یاد می‌کند، نام او را می‌آورد.

بروکلمن در «تاریخ تألیفات عربی» در ذیل نام کلابادی نیز از «حسن‌التصرف» نوشته علی بن اسماعیل قونوی متوفای سنه ۷۲۹ هـ که بر آن تعلیقاتی نوشته‌اند که منسوب به شیخ علی بن احمد بن محمد بن احمد، درگذشته سال ۸۸۰ هـ است، نام می‌برد، و به فوزالمیریدین حواله می‌دهد.

شرح فارسی «کتاب‌التعرف» از امام ابو‌ابراهیم اسماعیل بن محمد بن عبدالله مستملی بخاری، درگذشته به سال ۴۳۴ هـ، «نورالمیریدین و فضیحة‌المدعین» خوانده شده است.



شرح تعرف

این کتاب به چند نام خوانده شده است. در بررسی و مذاقه نسخه‌های خطی بدین نکته برخوردیم که کتاب در یکی از نسخه‌ها «نورالمیریدین و فضیحة‌المدعین» نام گرفته است؛ و در دیگری «نورالمیریدین شرح‌تعرف لمذهب التصوف»؛ و در نسخه‌ای «کشف‌المحجوب شرح‌التصوف» خوانده شده است. و من بدرستی ندانستم که این‌گونه‌گویی نامها از کجا ریشه گرفته است.

خواجه امام اجل زاهد فقیه عالم ابو‌ابراهیم اسماعیل بن محمد بن عبدالله المستملی بخاری خود در سرآغاز شرح نامدار خود می‌نویسد: «اصحاب از من درخواستند تا کتابی جمع کنم مشتمل بر دیانات و معاملات و حقایق و مشاهدات و اشارات به پارسی تا فهم ایشان مرآن را اندر یابد و به عبارت غلط نکنند. که غلط اندر توحید کفر باشد. اجابت کردم به حسب طاقت، و بنا کردم بر کتابی که شیخ ما ابوبکر بن ابی‌اسحاق محمد ابن ابراهیم بن یعقوب البخاری الکلابادی رحمه‌الله تألیف کرده است نام وی «کتاب‌التعرف لمذهب التصوف»، و من آن

کتاب را به شرح کردم تا به سخن پیران متقدمان تبرک کردم
باشم، و نیز مقتدی باشم نه مبتدی، تا کس بر من عیبی نکند،
و هرچه گفتم مؤکد کردم به آیتی از کتاب خدای عزوجل، یا
به خبری از رسول صلوات‌الله علیه و علی‌آله، یا به مسأله‌ای
از فقه، و اندر این کتاب یاد کردم اعتقاد در توحید و دیانات
و احوال و مقامات و حقایق و مشاهدات و رموز و اشارات
و سخن مشایخ و حکایات بر طریق منت و جماعت.»

مثن. ص ۲۴-۲۳

از اشاره شارح در این مقدمه پیدا است که «شرح‌التعرف لمذهب
التصوف» نمتی برای کتاب است، و مؤلف دست‌کم بر کتاب خود در این
مقدمه، و چه بسا بر این نسخه، نامی ننشاده است. و گویا گونه‌گونی‌ناهایی
کتاب از اینجا ریشه گرفته باشد.

مستملی بخاری

خواجه امام اجل زاهد فقیه عالم ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد بن
میدالله المستملی البخاری از بزرگان دین و دانش و عرفان به روزگار
خود بود.

سمعانی درباره مستملی بخاری با امتداد به مأخذی کهن در «انساب»
خود می‌گوید:

«وی اهل فقه و حدیث بوده است و در اصول فقه تمایل به مذهب
متکلمین داشته است، و در این کتاب شرح‌تعارف بمضی بدعتها ذکر کرده
است که باید از آنها پرهیز بود.»

تاریخ درگذشت مستملی بخاری را سماعانی به سال ۴۲۴ هـ دانسته
است؛ و اگر این سخن درست باشد، می‌توان مستملی را از هم‌معمران
خواجه عبدالله انصاری و ابوسعید ابی‌الخیر و ابوریحان بیرونی و
ابوعلی‌سینا و فرخی و منوچهری شاعر شمرد.

استاد علامه شادروان مجتبی مینوی درباره آثار مستملی بخاری
نوشته است:

«دو کتاب دیگر به او نسبت داده شده است: یکی کتابی است در
تفسیر قرآن به زبان فارسی، که آن را رشیدالدین وطواط شاعر و دبیر
معروف به او نسبت می‌دهد؛ و دیگری کتابی است موسوم به «کشف
المعجوب»، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه قلیچ‌علی پاشا در استانبول
موجود است و محتمل است که این هم فارسی باشد، ولی در چه موضوعی

است نمی‌دانم؛ و از مأخذی که در دسترس من است اطلاع کافی در این باب به دست نمی‌آید».

بی‌گمان استاد فقید سمید وصف «کشف‌المحجوب» مستملی بخاری را که در کتابخانه قلیچ‌علی‌پاشا محفوظ است، از روی فهرستها خوانده بود که پی به محتوای آن نبرد و به بازشناختن درست آن که به زبان فارسی است یا تازی موفق نیامد؛ چه بعدها آن بزرگوار خود میکروفیلمی از کتاب را، که اینک هکس آن در زیر دست من است و در معرض مشاهده خواننده گرامی، برای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران فراهم ساخت و بر آغاز آن مشخصات دقیق کتاب را مرقوم داشت. روانش از بخشایش ایزدی برخوردار باد.

این کشف‌المحجوب که یاد آن در گفتار استاد مینوی آمده است، نسخه‌ای از شرح تعرف است که ربع اول کتاب را در بر می‌گیرد و حاوی چهارده باب است.

بر پرگت اول آن به خطی که می‌پندارم خط کاتب نسخه نباشد نوشته شده است: «المجلد الاول من کشف‌المحجوب». من به‌جای خود آنجا که از نسخه‌ها سخن می‌گویم، وصف دقیقتر نسخه را خواهم آورد. درباره اثر دیگر ابوالبراهیم اسماعیل‌بن محمد مستملی بخاری، تفسیر قرآن، شایسته‌تر می‌دانم نوشته گویای استاد شادروان مجتبی‌مینوی را بیاورم:

«و اما رشیدالدین وطواط چندین مرسله عربی در باب تفسیر کشف زمخشری نوشته و بر آن کتاب اعتراضها کرده و ایرادها واردآورده است، از آن جمله اینکه می‌گوید که در آیه:

«وَلَنُعَلِّمُ الْاِیُّمَ الْعَرَبِیْنَ اَحْصٰی لِمَا لَبِثُوا اَمَدًا» - ۱۸/۱۲ (کهف) - زمخشری کلمه اَحْصٰی را فعل ماضی گرفته است، و حال آنکه صیغه اَفْعَل التَّغْضِیل از ماده اَحْصَاء است، و بر این عقیده خود چندین دلیل می‌آورد، من‌جمله اینکه امام زاهد اسماعیل مستملی در تفسیر قرآنی که به فارسی نوشته است، این کلمه را «شمارگیرتر» ترجمه کرده است.

«پس می‌گوید که این امام در فضل و سداد آیتی بود و در عقل و رشاد غایتی، و این کتاب تفسیر او در فرط صحت و کمال جودت متفق علیه جمهور است.

چاء، افسوس و دریغ است که این تفسیر قرآن اسماعیل مستملی به دست ما نرسیده».

- پایان گفتار استاد مینوی -



اینک به گفتگو از اصل کتاب «شرح تعرف» و شیوه کار مؤلف ارجمند آن، ابوالبراهیم مستملی بخاری می‌پردازم. مستملی در سرانجام اثر خود طی مقدمه‌ای کوتاه که بر کتاب نوشته، انگیزه خود را باز نموده است:

«اصحاب از من درخواستند تا کتابی جمع کنم... اجابت کردم به حسب طاقت، و بنا کردم بر کتابی که شیخ ما ابوبکر بن ابی‌اسحاق... بخاری کلابادی... تألیف کرده است... من آن کتاب را به شرح کردم».

متن. ص ۳۳

آنگاه به شرح متن کتاب «تعرف» ابوبکر بخاری کلابادی روی آورده، و در این کار دقت و امانت تمام به‌کار برده است. وی دیباچه کتاب کلابادی را نیز جمله به جمله نقل کرده است و سپس به ترجمه آن به پارسی پرداخته. در این ترجمه‌کردن مستملی شیوایی و روانی کلام ستایش‌انگیز است. روا است که نمونه‌هایی چند آورده شود:

«الحمد لله المحتجب یکبریائه عن درك المیون». سپاس مر آن خدای را که محتجب است به بزرگواری خویش از اندر یافتن چشمها».

متن. ص ۳۴

«طهر عن ادناس النفوس اسرارهم». پاک‌گردانید از پلیدیهای تنها مرهای ایشان را».

همانجا. ص ۴۵

«وانتخب من اراد لوحیه و سفارته». و بگزید آن را که خواست مر وحی خود را و آشتی اوگندن را، که سفیر آن بود که میان دو تن آشتی افکند».

همانجا. ص ۴۸

«اذانهم واعیه». گوشهای ایشان یاددار است».

همانجا. ص ۸۹

«صفیه». ایشان را صفی خواندند از بهر آنکه اصحاب صفة پیغامبر علیه‌الصلوة والسلام بودند. و صفة پیغمبر صلوات‌الله علیه جایی است به مدینه که آنجا را قبا خوانند. از مدینه تا آنجا دو فرسنگ است. درویشان و یاران پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم آنجا وطن ساخته بودند و از دنیا اعراض کرده، تا

در اخبار ایشان چنین آمده است که روز بودی که ایشان به چهل تن يك خرما خوردند. هريك بمزیدی و به یسار خویشتن دادی، و بیشتر برهنه بودند و خود را در میان ریگ پنهان کرده بودند، چون وقت نماز درآمدی، آن گروه که جامه داشتندی نماز کردند و در ریگ پنهان گشتندی و جامه دیگران را دادندی تا نماز کردند. و بیشتر وصف ایشان از پس این بگویم ان شاء الله تعالی.

همانجا، ص ۹۳

«ودائع الله بین خلقه». زندهایان خدایند اندر میان خلق وی. و معنی این سخن آن است که ایشان را حق تعالی در میان خلق زنده نهاده است تا خلق را به برکت ایشان از بلاها نکه دارد.

و در اخبار آمده است که هیچ وقت این امت از چهارصد مرد ابدال خالی نباشد. در این چهارصد، چهل اوتاداند؛ یعنی میخهای زمینند، چنانکه حق تعالی کوهها را میخهای زمین خواند و گفت: والجبال اوتادا. اگر کوهها نیستندی زمین را آرام نبودی، و اگر این اوتاد نیستندی، از شومسی مصیبت هاصیان عالم ویران گشتی. و از این چهل، چهار نقباند. و از این چهار، یکی قطب است.

سلامت کافران در برکت مؤمنان است؛ و سلامت عامه مؤمنان در برکت ابدال است، و سلامت ابدال در برکت اوتاد است؛ و سلامت اوتاد در برکت نقبا است؛ و سلامت نقبا در برکت قطب است. چون قطب را وفات رسد، یکی را از نقبا به جای او رسانند. و چون یکی را از نقبا وفات آید، یکی را از اوتاد به جای او رسانند؛ و چون از اوتاد یکی را وفات رسد، یکی را از ابدال به جای او رسانند؛ و چون یکی را از ابدال وفات رسد از عامه نیک مردان یکی را به جای او رسانند. بدین معنی ودایع خدایند در میان خلق، که خلق را به برکت ایشان نگاه می دارد.

همانجا، ص ۹۴

«وسئل جنید عن التصوف فقال تصفية القلب عن موافقة البرية». جنید را رحمه الله پرسیدند که تصوف چیست، گفت دل پاک کردن از موافقت خلق». همانجا، ص ۱۷۱

نصاحت و روانی و نیز امانت در ترجمه از کلام مستملی پیدا است. اما اصراری در آوردن واژه‌های سره‌فارسی ندارد. قصد و غرض او رسایی کلام است نه زیبایی آن.

آنگاه که ترجمه عبارت کلابادی را می‌آورد، به شرح عبارتهای او می‌پردازد. شرحها گاه کوتاه و گاه بلند است. آوردن نمونه‌هایی از آن دردرس افزودن است. همه کتاب خود نمونه کار مستملی است.

گوتاهی و بلندی شرحها نیز ناآنیز است، ضرورت گستردگی مطلبی سخن او را به درازا می‌کشاند. در باب دوازدهم، که سخن از معراج پیامبر گرامی است، با آنکه سخن کلابادی در يك دو عبارت آمده است، شرح مستملی بر آن بیش از شصت صفحه است؛ اما شرح او بر باب سیزدهم کتاب تعرف، که در رؤیا است، در پنج برگ است.

از سوی دیگر همهجا مستملی با کلابادی همداستان نیست. جایگاهی، نه‌چندان کم، دیده می‌شود که با رأی و نظر کلابادی موافقت ندارد. گاه از سر هم‌دلی به توجیه رایهای کلابادی می‌ایستد؛ اما در بیشترین موارد خود به استدلال می‌پردازد و تارسایی امتنباط کلابادی را باز می‌نماید. اما حکم کلی آن است که با کلابادی در کلیت هم‌رای و همداستان است.

کلابادی و مستملی هر دو حنفی‌اند و بر مذهب سنت و جماعت، مستملی جایی از «ابوالحسن اشعری» با عنوان «شیخ ماه ص ۳۳۹» یاد می‌کند. در بزرگداشت خلفای راشدین به مبالغه می‌پردازد، اما هیچگاه احترام خاندان گرامی پیامبر را صلی‌الله‌علیه و آله وسلم فرو نمی‌گذارد. هرچند امام علی را امام برحق می‌داند و معاویه را باغی می‌خواند، دشنام بر معاویه را روا نمی‌شمارد.

در این باب توجیه وی همچنان ساده‌دلانه است که توجیه پسینیان وی چون امام محمد غزالی درگذشته ۵۰۵ ه. تلقی مستملی شگفتی‌آور و عبارت او خواندنی است:

«... مذهب معتزله آن است که چون سلطان جور کند معزول گردد، و چون از سلطانی معزول گشت طاعت داشتن وی از مؤمنان خاست؛ باز بنزدیک اهل سنت و جماعت آن است که به جور معزول نگردد و به هر طاعتی که مرا بخواند طاعت داشتن بر من واجب گردد».

مثن. ص ۴۲-۵۱

و سپس می‌گوید:

«هیچ ظالمی بتر [از] آن نباشد که کسی بر سلطان عادل
بیرون آید و باغی گردد. و چون معاویه بر علی خروج کرد
و علی رضی‌الله عنه امام حق بود باتفاق خلق معاویه باغی
بود. با همین هر دو طایفه اتفاق کردند بر جواز احکام
معاویه...»

همانجا، ص ۵۴۲

بر همین پندار نادرست است که خلیفگان عباسی را امامان برحق
می‌شناسد:

«باز نزدیک ما خلفایی که از این‌عباس‌اند رضی‌الله عنهم
همه امامان حق‌اند.»

همانجا، ص ۵۴۲



کتاب شرح تعرف در چهار بخش است. بیشترین نسخه‌ها بر این
معنی گواه است، در پایان بخشهای نسخه‌ها، که با دریغ هیچیک بنسبت
کامل نیست، خبر از پایان بخشهای چهارگانه می‌دهد.
نثر کتاب «شرح تعرف» نثر استوار و ساده و بی‌تکلف سده پنجم
است. همان‌گونه که در نوشته‌های سده پنجم همیشه هماهنگی و همسانی
نیست؛ و نوشته‌های علمی و فلسفی ابوریحان بیرونی و ابوعلی سینا در
التفهیم و دانشنامه علایی با شعرهای پازمانده از عنصری و فرخی و
منوچهری در یک راستا نمی‌ایستد، نثر کتاب شرح تعرف نیز خبر از این
ناهماهنگی می‌دهد.

«شرح تعرف» در به‌کار بردن واژه‌های تازی دست‌ودلباز است.
نسج عبارتهای مستملی بخاری و پرداخت جمله‌های او، با به‌دیده‌گرفتن
تصرفهایی که همه‌گاه از کاتبان نسخه‌ها مشهود افتاده است و این کتاب
نیز از این منقصت به دور نیست، نشان از نثر کهنه سده پنجم می‌دهد.
اما شمار به‌کارگیری واژه‌ها و ترکیبات عربی اندک نیست. گویا در
کتابهای صوفیانه به اعتبار مضمون و پیوستگی آن با آیات و احادیث و
اخبار، و نیز پیوند خانقاهها با مردمان کوی و برزن، آن اهتمام در
به‌کارگیری واژه‌های ناب و نادر، و آن تقید در پرهیز از واژه‌ها و
ترکیبهای عربی کمتر دیده می‌شود.

هرچند نسخه‌های به‌دست آمده از «شرح تعرف» از جهت تاریخ
کتابت پیشتر از سده ششم نیست، اما آن نسخه هم که مورخ ۴۷۳ ه است

از ویژگیهای نشر علمی و گاه تفسیری عصر خود به‌دور است.
 واژه‌ها و ترکیبهای نادر در کتاب بسیار نیست:
 گمانی: «از اندریافتن گمانیها..» ص ۳۶
 خبو: «بسرزید و خور برآورد و بینداخت..» ص ۱۱۱
 خستبانه: «خویش را چنان ریاضت می‌کرد که خستبانه‌ای پوشیده
 داشت..» ص ۱۲۶

پنسان: «محب‌گریان و پنهان باید..» ص ۱۳۲
 بادافگان: «از کسرتکی بی‌بوش بیفتادندی تا کس ایشان را
 نشناختی گفتی دیوانگان اند یا بادافگان اند..» ص ۱۴۰
 فام: «باید که تخت فام بگزارد پس طمع دارد..» ص ۱۶۷
 ماده‌مویی: «شوخ‌رویی فعل صغرا است؛ و پغلی و سقلگی فعل
 سودا است؛ و خفته‌رویی و ماده‌مویی (۴) فعل خون است؛ و
 کندفیمی و فرامش‌کاری طبع بلغم است..» ص ۱۷۳
 خویشتن پیمان: «خویشتن پیمان را این پند بسته است..» ص ۱۷۹
 بشبر: «حسن (بصری) بشبر بود بگریستی. ام‌لمله او را بر کنار
 گرفت و پستان خویش در دهان او نهاده تا خاموش گردد..»
 ص ۲۰۱

ژفیدن: «ام‌لمله را بدان مهر و ژفیدن او شهر آمد..» ص ۲۰۱
 زاستر: «پیش درخت است زاستر و لب آب..» ص ۲۰۳
 شامد: «می‌قطره‌ای شامد و عقوبت وی هشتاد تازیانه..» ص ۴۷۷
 مردگی: «مرد را مردگی نیکوتر، زن را زنی نیکوتر..» ص ۴۹۹
 وخشد - یغستد (۴): «بندگان اندر این عمر مشیت وخشد و همی
 جوشند..» ص ۵۰۹

سپوز: «غنی چون حق سپوز کند ظالم گردد... ملل الغنی ظلم..»
 ص ۵۱۸

همین = عذلك: «با همین هر دو طایفه اتفاق کردند..» ص ۵۴۲
 شاه: «شاه را از عروس مهر به‌کار است نه‌پیرایه..» ۱۸۶ الف ۶۹۷
 خویدره، خیدره، خدره: «خردی و بزرگی خویدره بر خردی و
 بزرگی آتش دلیل کند..» ص ۷۷۹

و استعمال‌گونه‌ای از فعلها دیده می‌شود چون:
 نبودمانی: «اگر ما شایسته صحبت وی نبودمانی...» ص ۵۳
 نخوردمانی، نگردمانی: «اگر این‌ماه رمضان تا آخر عمر بکشیدی
 نخوردمانی... و اگر دوست بر ما حکم ناخوردن کردی خلاف

نگردمانی. ص ۹۰

گفتمانی، نگفتمانی: «اگر شریعت نیاسدی نگفتمانی که دیدار خدای عزوجل لابد واجب است و نه نیز گفتمانی که ممتنع است. ولیکن گفتمانی جایز است..» ص ۲۸۱

بدانستمائی: «اگر بایستی که ما کپیوت وی بدانستمائی همچنانکه اصل وجود بدانستیم...» ص ۵۳۰ و ۸۰۱

ندانستمائی: «اگر اختلاف بیان ایشان نبودی ما ندانستمائی که ما را اندر اهل قبله چه باید کرد.» ص ۵۶۱

یام: «این سخن از ایشان به نقل درست هست یام نه.» ص ۸۸



نسخه‌ها

نسخه‌هایی که از شرح تعرف شناخته شده است اندک نیست:

نسخه موزه ملی پاکستان:

پیشتر اشاره کردم که نسخه‌ای کپی از شرح تعرف، در موزه ملی پاکستان است که تاریخ کتابت آن ۲۴ شوال ۱۳۷۳ هجری است؛ و با درین ناقص است و تنها ربع سوم کتاب را در بر می‌گیرد. استاد افغانی آقای عبدالحی حبیبی وصف آن را چنین آورده است:

«این نسخه بر کاغذ قدیم خوقندی خیلی ستبر و کهن... به خط قدیم مشابه خطوط قرن پنجم نوشته شده، که بر ورق اول آن به همان خط نوشته‌اند: «المجلد الثالث من شرح کتاب التعرف فی مذهب التصوف ماسارحه الشیخ الفقیه الامام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد بن عبدالله البخاری رضی الله عنه».

ختم نسخه به شرح ذیل است:

«وقع الفراغ عند نصف النهار من يوم الرابع والعشرين (۴) من شوال سنة ثلث و سبعین و اربع مائه».

امید فراوان دارم این نسخه که به اعتباری پس از «الابنیه در مفردات طبری» نوشته شده به سال ۱۴۴۷ هـ دومین نسخه خطی زبان فارسی است، و سالی است در تلاش به دست آوردن آنم به دستم برسد.

نسخه آماسیا:

آشنایی من با این نسخه و مشخصات آن، تاریخ ۲ اردیبهشت ۱۳۳۷

دارد. سپاسگزار دانشمند گرامی آقای دکتر امین ریاحی‌ام که مشخصات و شماره این نسخه، و دو نسخه قلیچ‌علی‌پاشا و یوسف‌آقا را در همان‌روزگار در اختیار من نهاد.

و صف خصایص نسخه، که اینک عکسی از آن در زیر دست من است، همان است که استاد شادروان مجتبی مینوی بر برگت اول نسخه نوشته بوده است:

«مجلد اول شرح تعرف مستملی بخاری مورخ ۵۶۷ هجری. اماسیا، بایزید، ۷۲۰، ۲۴۹ برگت، اردیبهشت ۱۳۳۵.»
بر صفحه عنوان کتاب آمده است:

«المجلدة الاولى من شرح التعرف لمذهب التصوف الفه شیخ الامام ابواسحق (۴) اسمعيل بن محمد بن عبدالله المستملی البخاری رحمه الله و المصنف الكتاب التعرف هذا شرحه الشيخ الفقيه الامام ایوب کر محمد بن ابی اسحق البخاری الکلابادی رحمه الله علیه.»

در پایان نسخه، کاتب چنین نوشته است:
«آخر المجلدة الاولى و يتلوه في المجلدة الثانية از شاء الله قولهم فيما اضيف الى الانبياء من الزلل.

و الحمد لله رب العالمين و العاقبة للمتقين و الصلوة والسلام على نبيه خير خلقه محمد وآله الطيبين.

وقد فرغ من كتبه العبد المذنب الفقير المحتاج الى رحمة الله تعالى محمد بن علی بن زیاد بن ملكان الساوی فی یوم الجمعة السادس شهر ذي القعدة سنة سبع و ستين و خمس مائه. غفر الله له و لوالديه و لجميع المسلمين و لمن قال آمین رب العالمین.»

از رقمهای مالکیت کتاب بر صفحه عنوان تاریخ «غرة شهر جمادی الآخر سنة ست عشر و سبع مائه» دیده می‌شود.

از مشخصات کتاب و نوع کاغذ و جلد چیزی نمی‌دانم. در کتابشناسی‌هایی که به آنها دسترسی داشتم، نکته‌ای نیافتم. آنچه پیدا است این است که نوشته هر صفحه ۲۷ سطر است. خط آن نسخ کهنه است. کاتب در نقطه گذاشتن کشاده‌دست نیست. شیوه کتابت قدیم را رعایت می‌کند:

✽ ب و پ را با يك نقطه می‌نویسد و ج و چ را.

✽ دال و ذال در هجا رعایت می‌شود.

✽ ک و گ را یکسان می‌نویسد.

✽ که را که می‌نویسد و من جز این ندیده‌ام حتی در زیر کاه.

* آنك، هرك، چنانك، دچنانك می نویسد و آنج و هرج.
 * در بسیار جایها «ش» را در واژه های فارسی بی نقطه می نویسد:
 بیمار کسته بود، تنگی، می سمرند، قدرت نداشتی، روا داستند،
 فرستگان، ...

* ی را گاه قی می نویسد: خدای، رقی، کتی، جبارتی؛ و گاه ساده؛ و
 موز شخصی برای اصول دستوری شناخته نیست.
 نسخه بر رویهم کم غلط است و مضبوط، افتادگی آن اندک است،
 نسخه ای با اعتبار است و از جهت تاریخ پیشتر از دیگر نسخه ها، شایسته
 دانستش که اساس کار من قرار گیرد؛ هرچند که از تعیین بابها تن زده
 است. نشان این نسخه «ا» است.

نسخه قلیچ علی پاشا:

این نسخه نیز از یادگارهای شادروان مینوی، رحمه الله علیه است.
 از این نسخه نیز در کتابشناسیها برای بازشناختن خصایص آن خبری
 نیافتیم. آگاهی من به تعرفه استاد فقید است که بر برگی نوشته بوده:
 «شرح التعریف اول تا باب ۱۴، مورخ ۷۱۴ هجری. قلیچ علی پاشا،
 ۶۰۴، ۲۵۵ برگ. برای دانشگاه طهران عکس گرفته شد».
 بر برگ اول نسخه با خطی که پیدا است از کاتب نسخه نیست
 ولی کهنه است نوشته اند: المجلد الاول من کشف المحجوب شرح التعریف،
 در صفحه عنوان کتاب آمده است:

«کتابه شرح التعریف لمذهب...» در مهر که بر اینجا زده اند کلمه
 متمم را مخدوش ساخته است - من تألیف الامام الفاضل الكامل المعقود المحقق
 المدقق سلطان العارفين قدوة السالکين ابو ابراهيم اسماعيل بن محمد بن
 عبد الله البغاري قدس الله روحه العزيز».

در زیر این نوشته به خطی نونویس آمده است:

«المجلد الاول من کشف المحجوب».

نسخه «قلیچ علی پاشا» نیز به خط نسخ است و کهنه است و در هر
 صفحه ۱۹ سطر نوشته دارد. شیوه کتابت نسخه کهنه است و مشخصاتی
 را که درباره نسخه «اماسیاء» بر شمردم در این نسخه نیز کم و بیش دیده
 می شود؛ جز آنکه که را جای به جای کی می نویسد، اما دال و ذال را
 رعایت نمی کند.

کاتب نسخه، عبارتهای کلابادی را به خطی درشت تر می نویسد و
 سپس ترجمه و شرح آن را به خطی ریزتر می نویسد.

این نسخه نیز معتبر است و شایستهٔ منجش یا نسخهٔ اساس است. گفتنی است که این نسخه در پاره‌ای جایها در به‌کار بردن ادات تأکید مر و اندر، و همی و... کهنه‌تر از نسخهٔ اساس ما می‌نماید؛ هرچند که نسخهٔ اساس پس از حدود صد برگت همسان و هماهنگ این نسخه می‌شود. نشان این نسخه «ق» است.

امیدوارم که شرح این اختلافات را در شرح نسخه‌بدلها در پایان کتاب بیاورم، تا محققان را مجال بررسی فراهم‌تر باشد. در پایان این نسخه آمده است:

«تم کتاب الشرح ربيع الاول بحول الله عزوجل و حسن تيسيره والصلوة على رسوله محمد وآله خير البريه و ذلك في شهر جمادى الاولى من شهر سنة اربع عشر و سبعمائه على يد اضعف الخلايق و افقرهم الى الله تعالى محمد بن الحاج حسن بن ابي البركات رحم الله من نظر فيه و دعا لكاتبه بالخير».

نسخهٔ يوسف‌آقا:

بازشناسی این نسخه را مدیون اهتمام دو دانشمند درگذشته‌ایم: احمد آتش از ترکیه که مقاله‌ای با عنوان «بعض کتابهای خطی مهم در کتابخانه‌های قوتیه» نوشته بوده است، و دکتر عبدالرسول خیام‌پور از دانشگاه آذربایجان که به ترجمه و نشر آن - نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، مال ۷، شمارهٔ ۴ - پرداخته بود، خاک پر آنان خوش‌باد.

در وصف این نسخه در آن گفتار آمده است:

«نسخه‌ای که مورد بحث ما است ترجمه و شرح فارسی این کتاب است و نسخهٔ دیگری از آن تاکنون برای ما معلوم نشده است. و چون در این نسخه قید وقفی به تاریخ ۶۱۶ گذارده شده است بدیهی است که تاریخ ترجمه و شرح قبل از آن باید باشد.

این نسخه در کتابخانهٔ يوسف‌آقا و به شمارهٔ ۵۴۶۷ است و چنین آغاز می‌شود:

«بسم الله... الحمد لله المحتجب بكبريائه عن درك الميون...»

روی صفحهٔ سفیدی در برگت ۵۲ ب نوشته شده است:

«البياض صحيح ما نسيت ولكن لا يصلح». و از این عبارت چنین به نظر می‌رسد که این نسخه نسخهٔ خود مؤلف باشد.

در معرفی شادروان آتش چند نکته قابل گفتگو است. نخست آنکه پنداشته است «نسخه نسخهٔ خود مؤلف باشد»، و امروز دیگر تردیدی نیست

که مؤلف، مستملی بخاری به سال ۴۳۴ هـ درگذشته است. از سوی دیگر نسخه‌هایی چند از این کتاب به دست آمده است و دیگر نمی‌توان آن را نسخه‌ای منحصر دانست. آغاز نسخه نیز فاقد مقدمه مستملی است. با مشخصاتی که در خصایص کتابتی نسخه مشربود است بدواری می‌توان پذیرفت که کهنگی نسخه از تاریخ ۶۱۶ فراتر رود.

گفتنی است که نسخه به دو خط است و اوراق آن در وضع کنونی مفشوش است. از سطر ۱۴ برگت ۱۳۴ ب خط نسخه دگرگون می‌شود. خط ریز نسخ نزدیک به نستعلیق، که در هر صفحه ۲۹-۳۱ سطر نوشته دارد، به خط نسخ درشت بدل می‌شود که عموماً بیش از ۱۷ سطر جای نمی‌گیرد. در بخش نخستین نسخه اختصاصات کتابتی چنین است:

✱ دال و ذال را یکسان می‌نویسد، ولی گاه رعایت تمایز آن دو را می‌کند.

✱ در نقطه‌گذاری ممسک است و نقطه پاره‌ای حرف‌ها را نمی‌گذارد.

✱ ك و گت را یکسان می‌نویسد و ج و چ را هم به يك نقطه.

✱ عموماً که می‌نویسد اما چنانك، آنك.

در بخش نونویس که به خطی درشت‌تر نوشته شده همان مشخصات کم و بیش دیده می‌شود جز آنکه گاه پ را به مه نقطه می‌نویسد. رعایت تمایز دال و ذال در این بخش بیشتر دیده می‌شود.

با دریغ نسخه یوسف‌آقا نیز ناتمام است و برابر برگت ۲۱۶ ب اساس ما - امامیاء در نیمه‌های باب هفدهم، پایان می‌پذیرد. نشان این نسخه «یو» است.

نسخه خراجچی اوغلو:

این نسخه را نیز شادروان مینوی عکسبرداری کرده است و بر پشت آن چنین نوشته:

«شرح تعرف فارسی از قرن نهم یا دهم، خراجچی اوغلو، ۷۸۰، در ۲۹۴ برگت. برای کتابخانه دانشگاه طهران عکس گرفته شد.»

بر صفحه عنوان آنچه نوشته شده است و من توانسته‌ام بخوانم چنین است:

«کتاب شرح‌التعرف لمذهب... الشیخ‌الاسام ابو‌ابراهیم اسمعیل بن محمد بن ابراهیم المستملی البخاری رضی‌الله عنه... کتاب نور‌المریدین شرح تعرف لمذهب اهل‌التصوف».

نسخه به خطی ریز مابین نسخ و نستعلیق است. در هر صفحه ۳۸

سطر نوشته دارد. نکته دلپذیر در این نسخه نام کتاب است که بتصریح می‌گوید:

«من آن کتاب را شرح کردم تا به سخن پیران تبرک کرده باشم و نیز مقتدی باشم نه مبتدی تا کس بر من عیب نتواند کردن و هرچه گفتم مؤکد کردم به آیتی از کتاب خدای عزوجل یا به خبری از رسول علیه‌السلام یا به مسأله‌ای از فقه؛ و نام کردم این کتاب را نورالمیریدین و فصیحة المبدعین و قسح المبتدعین و... در این کتاب یاد کردم اعتقاد اهل توحید و... الخ».

از همین عبارتها پیدا است که نسخه از خصوصیت‌های کهنگی به دور است. به جای «اندر» «در» می‌آورد؛ «که» می‌نویسد و گاه آنک، برانک، از بهر آنک... دال و ذال را کم و بیش رعایت می‌کند، اما ج و چ را عموماً به يك نقطه می‌نویسد. پایان نسخه ناتمام است و مخدوش. بابها را در حاشیه و گاه در متن مشخص می‌دارد، چنانکه در برگت پایان در متن نوشته است: «باب الرابع و السبعین».

نسخه قریب به ۲۰ برگت از آخر در اواسط اوراق پارگی داشته است که وصالی کرده‌اند و به خطی دیگر بازنوشته‌اند. نشان این نسخه «خ» است.

نسخه کتابخانه ملی:

این نسخه به اعتباری دنباله نسخه قلیچ‌علی‌پاشا است که بخش میانی آن افتاده است. چنانکه یاد کردم نسخه «قلیچ‌علی‌پاشا» ربع اول کتاب شرح تعرف است از باب اول تا باب ۱۴؛ و این نسخه محفوظ در کتابخانه ملی ایران، ربع‌موم کتاب است از «باب الثالث والعشرون: قولهم فی الملائكة والرسل علیهم السلام» تا «فی الشکر» که بظاهر «باب السادس و الثلاثون» است، در ۲۶۰ برگت.

اگر ظاهراً گفتیم از آن است که در هیچیک از نسخه‌ها در باب‌بندی کتاب دقت لازم به کار نرفته است. کاتب این بخش نیز «محمد بن الحاج حسن بن ابی البرکات» است که در پایان نسخه نوشته است:

«تم کتاب الشرح ربع الثالث بعون الله و حسن تيسيره والصلاة على رسوله محمد وآله خير البریه و ذلك في شهر ربيع الاول من شهر سنة خمس عشر و سبعمائة على يد اضعف الخلايق و افقرهم الى الله تعالى محمد بن الحاج حسن بن ابی البرکات رحم الله من نظرفيه و دعالكاتبه بالخیر لوالديه بالمغفرة و الرحمة و للمؤمنين و المؤمنات والمسلمين

آمین».

شیوه کتابت این ربع نیز همچنان است که در ربع اول - قلیچ علی پاشا - برشمردم، از آنکه کاتب يك تن است و شیوه کتابت همانند و یکسان و به فاصله يك سال نوشته است.

نسخه کتابخانه ملی مهر «کتابخانه دولت علیه ایران» دارد و نمره آن ۱۷۳۱ است. در صفحه عنوان تاریخهای اول محرم ۷۹۲ و ۷۷۲ و غره رمضان سنه اربعین و سبعه دیده می شود.

در وسط برگ عنوان آمده است: «ثبت کتابچه کتابخانه مبارکه است ۱۲۸۲». از مالکان نسخه دو نام عمرین عبداللطیف اوجانی و عوض ابن محمد مسعود الاوجانی خوانده می شود.

مشخصات دقیقتر نسخه را کتابشناس گرامی آقای سید عبدالله انوار در «فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی» ج ۳. ص ۵۰۴ آورده است: «نستعلیق و نسخ، ۷۱۵ هـ، ق. محمد بن الحاج حسن بن لیبی (؟) ساده. صرفصلا با خط درشت تر. جلد تیماج قرمز. ترنج و نیم ترنج. کوبیده. مقوایی، ۱۵۰ × ۲۳۰. کاغذ اصفهانی، ۱۱۰ × ۱۶۵، ۲۵۳ برگ، ۱۹ سطر. کامل. ۹۹۱ ص ۱۴۷۱».

نسخه مجلس:

نخستین نسخه ای که در فراهم آوردن آن کوشیدم و عکسی از آن تهیه دیدم همین نسخه مجلس است. وصف آن بیرون از توصیف دو کتابشناس ارجمند آقای دانش پژوه در «فهرست میکروفیلیمها» ج ۱. ص ۱۳۰ و آقای احمد منزوی در «فهرست نسخه های خطی فارسی» ج ۲. ص ۱۲۲۴ نیست.

«مجلس شماره ۱۳۷. کتابخانه امام جمعه خویی. نسخ، ثلث محمود بن حبش بن یونس رومی معروف به حاجی نظام در روز آدینه و عرفة ماه ذی حجه سنه ۶۶۷، و مقابله در بغداد روز پنجشنبه ۱۱ صفر سنه ۶۶۸، تملك در سیواس. [ف. مجلس: ۱۵۰]».

پس از بررسی و مذاقه عکس نسخه و سنجش آن با نسخه های دیگر که سپس به دست آوردم، دریافتم که این نسخه مجلس، از آغاز افتادگی دارد و آغاز آن برابر باب بیستم - در ایمان - است.

گفتگوی از این نسخه و ویژگیهای آن را از جهت دستوری و شیوه کتابت و دیگر اختصاصات به بعد می گذارم و به جای خود باز می گویم.

نسخه چاپی شرح تعرف

شرح تعرف به سال ۱۳۲۸ هـ، چنانکه در صفحه عنوان کتاب آمده است، به چاپ سنگی «حسب فرمایش بنده درگاه رب‌الصدی و امت محمدی صلی‌الله علیه‌وسلم و خدمتگار علمای دینی یعنی حاجی الحرمین الشریفین صدیق خواجه خجندی تاجر کتب در مطبع نامی منشی نولکشور واقع لکهنو طبع گردید».

در پرگت پایان کتاب آمده است:

«خاتمة الطبع، الحمد لله کتاب شرح تعرف در علم تصوف در هر چهار جلد اول بار به مطبع نولکشور لکهنو به اهتمام بابومنوهر لال بهار گومینجر در سنه ۱۹۱۲ ع طبع شد».

نخستین بار علامه شادروان مجتبی مینوی به معرفی کتاب و نسخه چاپی آن، در مجله یغما، سال ۲، شماره ۹، آذر ۱۳۲۸ اهتمام فرمود.

پس از آن دانشمند افغانی آقای عبدالحی حبیبی گفتاری با عنوان «یکی از قدیمترین نسخ زبان پارسی دوره سامانی»، در مجله دانش، سال ۳، شماره ۴، بهمن ۱۳۳۳، نگاشت و نسخه کهن و معتبر مورخ شوال ۷۳ هـ شرح تعرف را که در پیشاور و در کتابخانه مولانا صمدانی دیده بود معرفی کرد و از نسخه چاپی هم سخن گفت.

باز نویس همین گفتار است که در ارمغان علمی—به خدمت پروفیسور داکتر محمد شفیق، لاهور ۱۹۵۵، آمده است.

چنانکه شادروان مینوی در گفتار خود باز نموده‌اند، نسخه چاپی خالی از تصرفات و بی‌امانیه‌های کاتبان نیست، اما بر رویهم نسخه‌ای کامل است و مراجعه به آن ناگزیر است.

چاپ بخش مقدمه «شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف» به تصحیح و تحشیه آقای دکتر حسن مینوچهر، استاد دانشگاه طهران به گونه‌ای انتقادی و زیبا، بی‌مقدمه و شرح و وصف نسخه‌ها، به سال ۱۳۴۶ از سوی بنیاد فرهنگ ایران منتشر گردید.

روش تصحیح

برای عرضه‌داشت متنی پاکیزه و استوار از «شرح‌تعارف»، پس از بررسی‌های مجدانه‌ای که به کار داشتیم، روا دانستیم که نسخه «اماسیه» را که تاریخ کتایت آن به روز ششم ماه ذی‌قعدة ۵۶۷ هجری است، و گذشته از کهنگی نسخه، از جهت درستی نیز نسخه‌ای معتبر و شایان اعتنا است،

اساس قرار دهم. آنچنانکه در وصف آن در بالا گذشت، با دریغ بسیار، این نسخه کهن مضبوط نفیس، تنها نیمی از کتاب را در بر گرفته است و به باب هفدهم: قولهم فی الملائكة والرسل، پایان می‌پذیرد. نشان این نسخه در بازنوشت شرح نسخه بدلها «ا» است.

پس از رونویس کردن نسخه اساس، پایه ستجیدن را بر نسخه «قلیچ علی پاشا» گذاشتم که مورخ جمادی الاولی سال ۷۱۴ ه است و بتصریح کاتب ربع آغازین کتاب است و ۱۴ باب را فرا می‌گیرد. گفتنی است که باب ۱۴ در «قلیچ علی پاشا» همان باب هشتم نسخه اساس ماست، من به این نابسامانی باینها در نسخه‌ها اشاره کرده‌ام. نشان نسخه «قلیچ علی پاشا» «ق» است.

در کار تصحیح و مقایله از نسخه چاپی «کتاب التعرف، کلابادی به تصحیح و تحقیق دکتر عبدالعلیم محمود و طه عبدالباقی» که در ۱۳۸۰ ه - ۱۹۶۰ م در قاهره به طبع رسید و از سوی مؤسسه نصر در تهران افست گردید سود جست.

عبارت‌های کلابادی را در دو کمانك « » جای دادم، و نارساییها و کامتیه‌های متن را از نسخه‌های «قلیچ علی پاشا» و «یوسف آقا» و «خراجچی اوغلو» تدارک دیدم و در میان دو قلاب [] جای دادم. شرح دقیق اینگونه‌گونیهای متن را، به تأییدات او، در پایان متن خواهم آورد.

امید بسیار دارم که نارسایی اعراب‌گذاری عبارت‌های عربی متن را، از آیات و احادیث و اخبار و اشعار، که در امکانات چاپخانه نبود، با معنی‌کردن و توضیح‌دادن جبران کنم.

متن کتاب را، چنانکه در اصل به چهار بخش بود در چهار دفتر منتشر می‌کنم، و شرح نسخه بدلها و فهرستها و نکته‌های بازگفتنی را از تعلیقات و توضیحات در دفتر پنجم می‌آورم.



در فراهم آوردن دو دفتر حاضر از شرح تعرف، که اینك به‌دسترس خوانندگان گرامی و صاحب‌نظر است، گذشته از تأییدات یزدانی، از مپروزیما و یاورهای عزیزانی برخوردار یافتم، که بی‌گمان بی‌راهنماییهای لطف‌آمیز آنان، حصول چنین دفتری آسان نمی‌نمود. سپاسگزار هئایت‌های بیدریغ ایشانم و به‌جای خود نام و یاد عزیزشان را زیب این کتاب خواهم ساخت.

از کوششهای کارکنان ارجمند حروفچینی پیشگام امتنان فراوان

دارم؛ و مزید توفیقات شرکت نشر اساطیر را در انتشار آثار سودمند و نفیس مسألت دارم.

از این‌که حاصل کوششها و رنج‌بردنهای من بر چشم پذیرش نشیند، البته شادمان‌خواهم بود، اما شادکامی بزرگ‌تر من آنگاه خواهد بود که نکته‌سنجان دانش‌پژوه و خوانندگان دانشمند کاستیهای کار مرا باز نمایند و از پرشمردن منقصتهای آن دریغ نورزند. والعاقبة للمتقين.

محمد روشن، نوروز ۱۳۶۳

ماخذ دیده شده برای پیش‌گفتار

آتش، احمد. «چند کتاب خطی مهم فارسی در قونیه». ترجمه و تلخیص دکتر خیام‌پور. نشریه دانشکده ادبیات تبریز. شماره ۴، سال ۷، ۱۳۳۴

انصاری، خواجه عبدالله. طبقات صوفیه. با مقابله و تصحیح دکتر محمد سرور مولایی. انتشارات توس. تهران. ۱۳۶۲

انوار، سید عبدالله. فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی. ج ۳. تهران. ۱۳۵۱
بروکلمن، کارل. تاریخ تألیفات عربی. مبحث مورد نظر به لطف دوست گرامی آقای رضا زاده لنگرودی از آلمانی ترجمه شد.

حاجی‌خلیفه. کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون. بامقدمه‌ایه... العظمی سید شهاب‌الدین نجفی مرعشی. افست کتابخانه جعفری تبریزی. تهران. ۱۸۲۷ ه. ق

حبیبی، عبدالحی. «یکی از قدیمترین نسخ زبان پارسی دوره سامانی». مجله دانش. سال ۳. شماره ۳. بهمن ۱۳۳۱

حبیبی، عبدالحی. بازنویس گفتار بالا است در «ارمغان علمی». به خدست پروفیسور داکتر محمد شفیع. مرتبه داکتر سید عبدالله. لاهور، ۱۹۵۵

زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین. جستجو در تصوف ایران. انتشارات امیرکبیر. تهران. ۱۳۵۷

سنا. دکتر ذبیح‌الله. تاریخ ادبیات در ایران. از آغاز عهد اسلامی تا دوره سلجوقی. کتابفروشی ابن‌سینا. چاپ دوم. تهران. ۱۳۳۵

صفا، دکتر ذبیح‌الله. تاریخ ادبیات در ایران. از میانه قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم هجری. کتابفروشی ابن‌سینا. چاپ اول. تهران. ۱۳۳۶

کلابادی، ابوبکر محمد. التعرف لمذهب التصوف. تحقیق دکتر عبدالعلیم محمود - طه عبدالباقی سرور. افست. مؤسسه نصر. تهران. بی‌تا
مستملی یغاری، ابوابراهمیم. شرح تعرف. حسب فرمایش صدیق خواجه خجندی. لکهنو. ۱۳۲۸ ه. ق

مینوی، مجتبی. «کتاب شرح تعرف». مجله یغما. سال ۲۰. شماره ۹. آذرماه ۱۳۲۸

اَلْبَارِئُ لَهُ فِي الْمَلَايِكَةِ وَالرَّسَالِ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّاسُ وَالْمَلَائِكَةُ
 سَكَتُوا بِحُجَّتِهِمْ وَرَفَعُوا عَنْ تَفْضِيلِ الرِّسَالَةِ عَلَى الْمَلَايِكَةِ
 وَتَفْضِيلِ الْمَلَايِكَةِ عَلَى الرِّسَالَةِ وَقَالُوا الْفَضْلُ
 لِمَنْ وَصَلَهُ اللهُ لَيْسَ خِدْمَتُكُمْ وَكَذَلِكَ بِالْعَمَلِ
 وَلَمْ يَرَوْا أَحَدًا مِنْهُمْ وَجِبَتْ لَهُمْ الْخَيْرُ بِخَيْرٍ وَلاَ يَعْمَلُ
 وَابْنُ مُسْلَمَةَ اسْتَكْرَاهُ أَهْلَ قُبْلَةٍ زَا اَنْدَرَهُ اِخْتِلَافُ كَلِمَةٍ فَرِيضَتَانِ فَاضِلٌ
 تَرْتَدُّ بِاَدَمِيَّانِ اَمَّا عَمَلُهُ وَجِبَتْ عَنْهُ اَزْ اَهْلٍ سَنَدًا بِاِيْشَانْدِ كَلِمَةٍ
 تَفْضِيلُ كَلِمَةٍ بِرَفْعِ اَدَمٍ وَقَوْلُ بَشَرٍ عَنْ اَهْلٍ سَنَدٍ جَعَلَتْ اَنْتِ
 كَلِمَةً اَدَمِيَّانِ رَا بَرْمَلَةَ فَاضِلٌ تَرْتَدُّ اَمَّا اَلْكَلِمَةُ كَلِمَةٌ رَا فَاضِلٌ وَاشْتَدَّ
 بِرَا دَمِيَّانِ تَعْلُقُ كَرْدَنْدِ يَقُولُ خُدَايَ تَعَالَى كَلِمَتِ لَنْ يَسْتَكْفِ الْمَسِيحُ
 اِنْ يَكُوْنُ عَبْدُ اللهِ وَلَا الْمَلَايِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ كَقَوْلِهِ اِنْ يَكُوْنُ لَدَيْهِ
 بِرَا اَنْتِ فَرِيضَتَانِ فَاضِلَتَرْتَدُّ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ
 جَعَلَتْ كَلِمَةً وَزِيْرَ اَزْ دَرْتِ مِنْ تَنْكَرِ نِدَارِ وَنَهْ نِيْزِ اَمِيْرٍ اَزْ مَفْضُولِ
 سَا زُوْ وَفَاضِلِ رَا بَرُوْ عَطْفُ كَلِمَةٍ وَاسْتَقْبَلُ نَبَا شُدْ كَلِمَةً اَمِيْرٍ اَزْ دَرْتِ
 مِنْ تَنْكَرِ نِدَارِ وَنَهْ نِيْزِ وَزِيْرَ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ اَنْتِ
 خُطْرُ نَبَا دَرْتِ بِمَنْ خُدَايَ تَعَالَى اَزْ مَسِيحِ سَلَخَتْ وَبَا زَا اَلِكَلِمَةُ رَا بَرُوْ
 عَطْفُ كَرْدِ دَرْتِ شُدْ كَلِمَةً فَرِيضَتَانِ مَقْرَبِ اَزْ وَفَاضِلِ تَرْتَدُّ اَهْلِ
 سَنَدِ وَجَعَلَتْ اِيْزْ رَا مَنَاقِضُ كَرْدَنْدِ يَقُولُ خُدَايَ عَرُوْ طَلِ كَلِمَتِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الْقَاهِرِ الْقَادِرِ الْقَوِيُّ الْكَفِيُّ الْغَفُورُ الْأَوَّلُ الْأَخِيرُ
 الْأَوَّلُ الْأَخِيرُ الْأَوَّلُ الْأَخِيرُ الْأَوَّلُ الْأَخِيرُ الْأَوَّلُ الْأَخِيرُ
 اللَّهُ وَجْهَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ الْعَلِيِّ شَانَهُ الدَّامِ سُلْطَانَهُ انْقِطَاعُ بَرْهَانِهِ وَتَشْدِيدُ
 أَنْ مَجْرِدُ عَبْدِ الْقَرِيبِ وَرَسُولُهُ الْخَبِيرُ وَنَبِيُّهُ الْخَبِيرُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ
 وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا وَحَسْبِيَ اللَّهُ وَكَفَى خَوْلَجَهُ فَقِيهَ عَالِمِ الْبُورِهِمِ اسْمَاعِيلَ
 بْنِ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَفَى مَحَابِّ مِنْ لُزْمِنِ أَنْدَرُ خَوَاسْتَنْدِ
 كِتَابِ جَمْعِ كَمِ شَتَبِلِ مَرْدِيَانَاتِ وَمَعَامَلَاتِ وَحَقَائِقِ وَمَشَاهِدَاتِ
 وَإِشَارَاتِ يَارِسِي نَافِهُمِ إِشَارَاتِ مَرَاتِ أَنْدَرِ يَارِدِ وَبِعَارَاتِ غَلْطِ كُنْندِ
 كِ غَلْطِ أَنْدَرِ تَوْحِيدِ كَفَرِ مَسْتِ اجَابَتِ كَرْدَمِ نَحْسَبِهِ وَنَا كَرْدَمِ بَرَكَاخِ
 كِ شَيْخِ مَالِ بُو كَرِ بْنِ لُيْ سَحَارِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بَرِهَمِ بْنِ يَعْقُوبِ الْخَارِ
 الْكَلَاوِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَرَضِيَ عَنْهُ تَالِيفِ كَرْدِ اسْتِ نَامِ وَيِ كِتَابِ
 التَّعَرُّفِ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ، وَمِنْ لَيْزِ كِتَابِ رَاشِحِ كَرْدَمِ،
 نَا بَحْثِ مَرَاتِ مَسْقُوعَاتِ تَبَرُّكِ كَرْدِ بَاشِمِ وَتَبَرُّقُودِ بَاشِمِ نَبَسْتِ
 نَا كَسِ رَا بَرِ مَرْغَبِ نِيَا بَرِ دَمَرْجِهْ كَفَرِ مَرْدِ كَرْدَمِ بَاقِ الْكِتَابِ خَلَاكِ
 عَرَجِلِ الْخَبِيرِ لَزِ رَسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ وَيَا
 بَسْلَةَ لَزِ فِقْهِ وَانْدَرَايِنِ كِتَابِ بَا كَرْدَمِ اعْتَفَاوَانْدَرِ تَوْحِيدِ

آغاز نسخه فلیج علی پاشا - مورخ ۷۱۴ هـ

متن کتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

الحمد لله القاهر الملى القادر القوى الملك الغنى الاول الازالى
الاخر الايدى، نعمده و نستعينه و نؤمن به و نتوكل عليه و نشهد ان
لا اله الا الله وحده لا شريك له، العلى شأنه الدائم سلطانه الظاهر
برهانه و نشهد ان محمدا عبده القريب و رسوله النجيب و نبيه الحبيب
صلوات الله عليه و على آله وسلم تسليماً.

- ۵ اسمعيل بن محمد بن عبد الله رحمه الله گفت: اصحاب از من
درخواستند تا كتابى جمع كنم مشتمل بر ديانات و معاملات و حقائق و
مشاهدات و اشارات به پارسی تا فهم ايشان مر آن را اندر يابد و به
عبارت غلط نكنند، كه غلط اندر توحيد كفر باشد. اجابت كردم به
حسب طاقت، و بنا كردم بر كتابى كه شيخ ما ابوبكر بن ابى اسحق
محمد بن ابراهيم بن يعقوب البخارى الكلابادى رحمه الله تأليف کرده
۱۰ است نام وى كتاب التعرف لمذهب التصوف. و من آن كتاب را به
شرح كردم تا به سخن پيران متقدمان تبرك کرده باشم؛ و نيز مقتدى
باشم نه مبتدى؛ تا كس بر من عيبى نكند. و هرچه گفتم مؤكد كردم
به آيتى از كتاب خداى عزوجل، يا به خبرى از رسول صلوات الله

علیه و علی آله، یا به مسأله‌ای از فقه.

و اندر این کتاب یاد کردم اعتقاد در توحید و دیانات و احوال و مقامات و حقایق و مشاهدات و رموز و اشارات و سخن مشایخ و حکایات بر طریق سنت و جماعت. و انا اشکرالله تعالی علی الحق والصواب و استغفرالله من الخطأ والزلل و ما یوجب العقاب.

۵

قال الشيخ ابوبکر رحمه الله: «الحمد لله المحتجب بکبریائه عن درک العیون.» سپاس مر آن خدای را که محتجب است به بزرگواری خویش از اندر یافتن چشمها. و محتجب و محبوب هر دو آن باشد که مر او را نبینند، و لکن مر خدای تعالی را محتجب شاید گفتن و محبوب نشاید گفتن؛ از بهر آنکه محبوب آن باشد که حجاب دیدار وی را از کسها باز دارد؛ و محتجب آن باشد که خویشتن را به کس ننماید. پس محبوب مقهور باشد و محتجب قاهر. خدای سبحانه و تعالی قاهر است و مقهور نیست. وی از خلق محبوب نیست و خلق از وی محبوب اند.

۱۰

و کبریا، بزرگی و بزرگواری باشد، یعنی از آن بزرگتر نیست که کسی مر او را بتواند دیدن تا وی نخواهد. و معنی درک العیون دو وجه باشد، شاید که مراد از وی دیدار باشد، زیرا که دیدار چشم را ادراک بصر گویند، و شنیدن گوش را ادراک سمع گویند. اگر مراد از درک العیون این است، اندر دنیا خواهد نه اندر آخرت. از بهر آنکه خلق اندر دنیا خدای را نبینند و مؤمنان اندر آخرت ببینند چنانکه گفت: وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة.

۱۵

۲۰

و دیگر معنی ادراک العیون اندر یافتن باشد از پس دیدار. اگر مراد این است اندر [ا ب] هر دو جهان شاید رویت روا بود و ادراک روا نبود، زیرا که رویت بر موجود افتد، و خدای عزوجل موجود است، شاید که وی را ببینند؛ و ادراک بر کیفیت افتد، وی را کیفیت نیست، شاید که وی را اندر یابند. دیدار اندر عقبی برابر معرفت است اندر دنیا. [اندر دنیا] شناسند و اندر نیابند، و اندر عقبی ببینند و در نیابند، و این موافق است مر قول خدای تعالی را: لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار. تفسیر این آیت بر این دو

۲۵

وجه است که یاد کردیم.

«المتعزز بجلاله و جبروته عن لواحق الظنون». عزیز است به بزرگواری خویش و به جباری خویش از اندر یافتن گمانیه‌ها. متمزز متفعل بود از عزت، یعنی به خود عزیز است نه به غیر، زیرا که همه عزیزان به چیزی عزیزاند، که [چون] آن چیز از ایشان [به] زوال آید، ذلیل گردند. و خدای سبحانه و تعالی عزیزی است به خود نه به کس دیگر، عزیزی ورا زوال نیاید.

و دیگر معنی آن بود که همه عزیزان به وی عزیزاند. هر کرا یوازده، عزیز گردد؛ و هرکرا یراند، خوار گردد. هرکرا وی عزیز کرد کس وی را خوار نتواند کرد، و هرکرا خوار کرد کس ورا عزیز نتواند کرد، چنانکه گفت: تعز من تشاء و تذل من تشاء. و نیز گفت: ومن یهن الله فماله من مکرم.

و یاز وی به کس عزیز نیست که وجود خلق وی را عز نیفزاید، و عدم خلق وی را عز نکاهد. و تفسیر عزت به کلام عرب شدت بود و قوت. و معنی عزیز کینه آهنج بود از دشمنان خویش و سخت گیرنده بود، چنانکه گفت: والله عزیز ذوالانتقام. و نیز گفت: ان بطش ربك لشدید. و دیگر معنی عزیز آن بود که جزاوی دیگر چون وی نباشد. پس همه چیزها را بدل است، و خدای سبحانه و تعالی را بدل نیست. درست شد که عزیز وی است و جزاوی کس عزیز نیست. کسی که خدای تعالی را بیابد، فوات همه خلق ورا زیان ندارد؛ و گر خدای را نیابد، وجود همه خلق ورا سود ندارد. اگر هر دو جهان ورا بود بی‌خدای عزیز نیست، و گر خدای ورا بود بی‌هر دو جهان عزیز است. درست شد که عزیز وی است غیر وی عزیز نیست.

و جلال بزرگی بود، یعنی سلطان و قهر و غلبه. چنان که هر که امر وی نافذتر باشد و حکم وی روانتر باشد، پادشاهی وی بیشتر باشد، گویند فلان جبار است. و معنی جبروت از جبر گرفته‌اند، و جبر بر دو گونه بود: یکی قهر کردن بود و قهر خدای را است، بدین معنی وی را جبار گویند. چنانکه گفت: و هو القاهر

فوق عباده. و نیز گفت: العزیز الجبار. پس جبار است بدان معنی که همه آن باشد که وی خواهد. و کس خواست و را خلاف نتواند کردن. و وی آن کند که خواهد. به خواست کس کار نکند. همه مشیتها از پس مشیت وی است، و همه مرادها تبع ارادت وی است. چنانکه گفت: و ما تشاءون الا ان یشاء الله. و اجماع خلق بر آن است، ۵ [۲ الف] ما شاء الله کان و ما لم یشأ لم یکن.

و معنی جبر شکسته بند [ی] باشد. و شکسته بند را به زبان عرب جبار گویند، از این معنی خدای عزوجل را جبار گفتند. معنی وی آن باشد که همه شکسته‌های مردمان وی درست کند، و تقصیرهای مطیعان وی راست کند، و گناهان عاصیان وی آمرزد، و تباهیها را وی به صلاح آرد. بدین معنی وی را جبار خوانند. ۱۰

و باز گفت: «عن لواحق الظنون»، از اندر یافتن گمانیها. شاید که معنی این آن باشد که وی را به ظن نتوان شناختن و لکن به یقین توان شناختن. و یقین آن باشد که بدانی هرآینه که هست؛ و ظن آن باشد که به گمان باشی به هستی وی. و معرفت بی یقین درست نیاید. پس ظن را دو طرف باشد: یک طرف شک و دیگر طرف یقین. و شک را دو طرف باشد: یک طرف جهل و یک طرف ظن. و معرفت به یقین درست باشد. و دیگر معنی آن باشد که ظننها و درنیابد. یعنی اگر معرفت خویش خلق را کرامت نکردی، به گمان خلق نگذشتی که ورا بتوان شناختن، زیرا که هرکه ورا بشناسد به شناسا کردن وی شناسد، چنانکه گفت: من یمهد الله [قماله من] مضل، و من یضلل [الله] فلا هادی له. پس به راه نمودن وی کس گمراه نماند، و باز گمراه گردانیدن وی کس راه نیابد. پس درست گشت که کس وی را نشناخت و لکن وی شناسا گردانید؛ و کس وی را گم نکرد. وی گمراه گردانید. ۲۰ ۲۵

[قوله]: «المتفرد بذاته عن شبه ذوات المخلوقین». یگانه است به ذات خویش از مانندگی ذات مخلوقان. و متفرد متفعل بود از فرد، و فرد یگانه بود، آنکه با وی دیگری نبود به هر معنی که باشد. پس خدای سبحان و تعالی یگانه است به ذات خویش، و ذات هستی بود

همچون موجود و شیء. و تفسیر این همه عبارت از هستی بود. و باز هستی وی به هستی کس نماند، زیرا که همه هستیها آندر مکان آمد و آندر زمان. و ذات‌خدای تعالی آندر مکان و زمان نیست. همه مکان‌ها را ابتدا است و انتها، و ذات‌خدای را عزوجل ابتدا و انتها نه.

و بزرگی را پرسیدند که توحید چیست؟ گفت: افرادالقدم عن الحدث [گفتا: توحید یگانه داشتن است قدیم را از حدث]

[قوله] «فالمتنزه بصفاة عن صفات المحدثین». گفت: پاک

است به صفات خویش از صفاتهای محدثان. متنزه متفعل بود از نراحت. معنیش آن بود که به خود پاک است نه به چیزی دیگر. پس

وی پاکتر از آن است که هیچ صفت وی به صفت محدثان ماند. ۱۰

زیرا که صفت محدثان عرض است، و صفت‌خدای عزوجل عرض

نیست؛ و لکن وی قدیم است، زیرا که ذات وی [۲ب] قدیم است، و

صفت قدیم قدیم بود؛ و باز غیر وی محدث‌اند، و صفت محدث محدث

بود. پس صفت محدثان همه اعراض‌اند، و بر عرض یقا روا نبود،

و صفت‌خدای قدیم است؛ و بر قدیم فنا روا نبود. و صفت‌خدای ۱۵

سبحانه و تعالی واجب‌البقا است ممتنع‌الفنا. و صفات محدثان واجب

الفنا است ممتنع‌البقا. هرگز ماندگی باشد چیزی را که واجب‌البقا

بود ممتنع‌الفنا مر چیزی را که ممتنع‌البقا بود واجب‌الفنا؟!]

[قوله] «القدیم الذی لم یزل». قدیم بود همواره، زیرا که لم یزل

بر ماضی افتد. و قدیم بر دو گونه بود: یک قدیم آن بود که متقدم ۲۰

بود آندر وجود چنانکه گویند: شیخ قدیم و دار قدیمه. و یک قدیم

آن بود که وی را اول نباشد چون‌خدای عزوجل و صفات وی. و لفظ

قدیم باطلاق آنجا گویند که ورا اول نباشد، آنچه ورا اول باشد مقید

گویند. پس چون قدیم بر دو وجه آمد، در کلام عرب لم یزل گفت تا

بدانند که‌خدای عزوجل قدیم است که ورا اول نیست. ۲۵

[قوله] «والباقی الذی لایزال». باقی باشد همارا. از بهر آنکه

لایزال بر مستقبل افتد. و باقی بر دو گونه باشد: یکی آنکه ورا

به وقت ثانی بقا باشد، یکی آنکه ورا نهایت نباشد. گفت لایزال،

تا بدانند که حق سبحانه و تعالی باقی است که ورا آخر نیست. و جمله

سغن اندر این آنست که ازل عبارت است از ابتدای وقت، و ابد عبارت است از انتهای وقت. و وقت گشتن فلک است. آنگاه که فلک به جنبش آمد به جنبانیدن حق سبحانه و تعالی، آن را ازل خوانند، و آن را ابتدا است، و هرچه را ابتدا است، نام قدیمی بر وی مجاز است. ۵ پس قدیم بحقیقت حق است که بود پیش از ابتدای اوقات. زیرا که آفریدگار وقت وی است، و فاعل پیش از فعل باشد لامحاله. و ابد عبارت است از آن وقت که فلک از گشتن باز استد به باز داشتن حق. پس بقای ورا نهایت است، و آنکه بقای ورا نهایت بود، [باقی به] مجاز باشد نه بحقیقت. باقی بحقیقت خدای است که مر بقای ورا نهایت نیست، زیرا که نیست کننده اوقات وی است، ۱۰ و نیست کننده از پس نیست کردن باقی پماند لامحاله. و اول مکان عرش است و آخر مکان ثری. و از عرش برتر مکان نیست، و از ثری فروتر مکان نیست. و از عرش تا ثری مر حق را مکان نیست، زیرا که آفریدگار مکان وی است. پس بود که مکان نبود و آفریدگار مکان بود، زیرا که آفریدگار پیش از آفریدن بوده ۱۵ باشد، که مکان نباشد و حق باشد، زیرا که نیست کننده مکان وی است، و نیست کننده چیز باقی ماند از پس نیست کردن چیز. [و قوله] «المتعالی عن الاشباه والاضداد والاشکال». برتر است از آنکه ورا شبه بود یا ضد [۳ الف] یا شکل. پس خدای را سبحانه و تعالی شبه نیست از بهر آنکه شبیهین آن بوند که مشارک بوند اندر حکم، از آن روی [که] شبه باشند. اگر مر او را شبیه بودی یا به کل وجوه بودی یا به بعض وجوه. اگر به کل وجوه مر او را شبیه بودی به کل وجوه اله بودی، آنگاه الهین لازم آمدی؛ و الهین محال است، چنانکه از این پس یاد کنیم. و اگر شبیه بودی به بعضی وجوه، ۲۰ از آن وجه اله بایستی و این نیز هم محال است، زیرا که چون الهیت مر غیر وی را جائز نیست به کل وجوه، هم جایز نیست به بعضی وجوه. از بهر آنکه فسادی که به کل وجوه لازم آید، همان فساد به بعضی وجوه لازم آید.

و نیز ورا ضد نیست از بهر آنکه حقیقت ضدین آن باشد که

متنافیین باشد. و متنافیین لایجتماعان فی مکان واحد ولا فی زمان واحد. چون حرکت با سکون، و بیداری با خواب، و موت با حیوة، و آنچه بدین ماند.

- پس اگر مر حق را ضد بودی، نشایستی وجود خلق با وجود حق به يك وقت. و اگر بشایستی وجود خلق با ضد حق، فنای حق لازم آمدی؛
 ۵ از بهر آنکه هر ضدی که موجود آید مر ضد خویش را نفی کند لامحاله. چون خلق موجود آمدند و حق باقی است، درست شد که [خلق] مر حق را ضد نیست.

- و نیز دیگر معنی آن است که اگر ضد روا باشد، مثل روا باشد،
 ۱۰ زیرا که هر دو چیزی که ضدین باشند، این مر آن را مثل باشد از روی ضدی، زیرا که این ضد آن باشد و آن ضد این باشد. پس درست شد که اندر اثبات ضدین اثبات مثلین لازم آید؛ و ما درست کردیم که مر او را مثل روا نیست، به همان دلیل درست شد که مر و را ضد روا نیست. و معنی شکل هم به معنی مثل باشد. آنچه اندر مثل یاد کردیم
 ۱۵ جواب اندر شکل همان است.

- و قوله: «الدال لخلقه علی وحدانیته باعلامه و آیاته». راه نماینده است مر خلق خویش را بر یگانگی خویش به نشانیمها و حجتهای خویش. اندر این سخن بیان آنست که راه نماینده خدای است نه آیات و علامات. از بهر آنکه اگر آیات و علامات راه نماینده بودی، هر که آیات و علامات دیدی راه یافتی. پس چون کافر آیات
 ۲۰ و علامات همی بیند همچنان چون مؤمن، و مؤمن راه می یابد و کافر نه؛ درست شد که نفس آیات [و] علامات راه نماینده نه اند؛ که سبب اند مر راه یافتن را، و راه نماینده خدای عزوجل است. این است معنی قول خدای عزوجل. و ماتغنی الایات والنذر عن قوم لایؤمنون. و نیز گفت: ولو اننا نزلنا الیهم الملائكة و کلمهم الموتی و
 ۲۵ حشرنا علیهم کل شیء قبل ما کانتوا لیؤمنوا الا ان یشاء الله. پس درست شد که علت هدایت، مشیت خدای است تا وی نخواهد، بنده به راه باز نیاید؛ و تا ننماید، راه نبیند.

و این آیات و علامات سبب اند راه یافتن بنده را. وجه آن است

- چون بنده بنگرد اندر چیزها و اندر تغییر حال ایشان، دلیل گردد
 ورا بر حدث ایشان. [۳ب] از بهر آنکه تغییر دلیل حدث است، و بر
 قدیم تغییر روا نیست. چون تغییر دلیل گشت بر محدثی این جواهر و
 اجسام، باز از آنجا بگذرد، دلیل کند بر آنکه مر ایشان را محدثی
 ۵ است. از بهر آنکه محدث مفعول بود، و مفعول را از فاعل چاره
 نیست، و مصنوع را از صانع چاره نیست. و محدث را از محدث چاره
 نیست. پس چون درست گشت که عالم را صانع است، از آنجا بگذرد
 دلیل کند بر یگانگی صانع. و آن اتفاق تدبیر است که عالم بر يك
 نهاد می باشد، از آن حد که نهادند همی نگذرد. درست شد که صانع
 ۱۰ و مدبر یکی است، از بهر آنکه چون مدبران بسیار گردند، اندر
 تدبیر اختلاف افتد. و چون تدبیر مختلف افتد، خلل اندر مدبران آید.
 و چنانکه منافع آسمان با منافع زمین متصل است، اگر صانع دو
 بودندی منفعت آسمان با منفعت زمین متصل نگشتی، بلکه منقطع
 گشتی، و خلل به ملك اندر آمدی. پس چون فلك همی گردد بر نهاد
 ۱۵ خویش، نه کاهد و نه فزاید. روز را حدی است که از وی نگذرد، و
 شب را همچنین، و سال و ماه همچنین. درست شد که مدبر عالم یکی
 است. بیان این آنست که مردی به بیابانی بگذرد و او را تمنایی
 افتد که بایستی که این خاک خشت گشتی و برهم نشستی تا دیوار
 گشتی تا اندر این بیابان رباطی گشتی بی آنکه کسی ورا بانی
 ۲۰ بودی، این مرد از شمار دیوانگان بود و مر او را از عقل نصیب
 نباشد. پس اعجوبه اندر نهاد زمین و آسمان از آن رباط بیشتر، و
 اعجوبه اندر آفرینش آدمی از این هم بیشتر. چون همی روا نباشد
 رباطی بی بانی، محال باشد آسمان و زمین بی صانع؛ یا آدمی با
 چندین تدبیر لطیف اندر وی بی مدبر.
- ۲۵ باز از آنجا بگذرد دلیل کند بر بی چگونگی صانع از بهر آنکه
 چون دلیل قایم گشت بر آنکه همه مصنوع اند و مفعول، نیز هیچ صنع
 به صانع نماند، درست شود بی چونی صانع. چون بنا به بانی نماند
 و محیط به حائط نماند و مصنوع به صانع نماند. باز از آنجا بگذرد
 دلیل کند بر علم صانع به اتفاق تدبیر. از بهر آنکه هر صانعی که

عالم نباشد تدبیر وی متفق نباشد بلکه مختلف افتد. باز دلیل کند بر قدرت صانع. و آن محکمی تدبیرهای وی است، زیرا که فعل محکم و متقن موجود نیاید مگر از فاعل عالم قادر. این است معنی قول قایل، و قوله

- ۵ و فی کل شیء له آیه دلیل علی انه واحد
و قوله «المتعرف الی اولیائه باسمائه ونعوته و صفاته». گفت:
شناخته گرداننده است خویشان را به دوستان خویش به نامها و
نعتها و صفتهای خویش.

- و نعت و صفت هر دو یکی باشد. و فائده این سخن آنست که مر
۱۰ و را دوستان که شناختند به آن شناختند که خویشان را به دوستان
شناخته گردانید، تا علت معرفت خلق، دادن وی باشد نه طلب کردن
خلق. چنانکه خدای عزوجل گفت: و ما کنا لنهتدی لو لآ ان هدانا الله.
و یاران پیغمبر صلوات الله علیه و سلم گفتند: واللہ لو لالله ما
اھتدینا ولا تمصدقنا ولا صلینا. [ء الف] باز گفت «باسمائے و نعوتہ
و صفاتہ». ۱۵ خویشان را به نامها و نعتها و صفتهای خویش شناسا
گردانید. و بدان قبل باول گفت: «باعلامه و آیاتہ». و آیات مر عام را
باشد، اسما و نعوت و صفات مر خاص را باشد. زیرا که اعلام و
آیات فعل است، و از آیات بر فاعل دلیل کردن مر عام را است، و از
اسم و نعت و صفت بر مسمی و منعت و موصوف دلیل کردن مر
۲۰ خاص را است.

- و دیگر معنی آنست که درجه اول از فعل بر فاعل دلیل کردن
است و درجه ثانی از صفت بر موصوف دلیل کردن است. و معنی
شناختن به اسم و نعت و صفت آنست که چون دانستند کمال قدرت
وی و عجز خلق از وی بترسیدند و از غیر وی نترسیدند. و چون
۲۵ دانستند کمال علم وی و قصور علم خلق، هیبت از وی داشتند نه از
غیر وی. و چون دانستند کمال غنائی وی و فقر خلق طمع به وی
داشتند نه به غیر وی. چون دانستند بسیاری منت وی و فضل وی،
شرم از وی داشتند نه از غیر وی. و چون دانستند که از وی بی نیازی
نیست و از غیر وی بی نیازی است، بر در وی ملازم بودند نه بر در

غیر وی.

و بدین معنی همه اسما را بتوان گفتن زیرا که همه اسامی به دو معانی اشارت کند یا به لطف یا به هیبت. و مقتضای لطف رجا است و مقتضای هیبت خوف. و حقیقت رجا مشغول بودن به طاعت است، و حقیقت خوف ترك معصیت است. هرچند رجا قویتر، بنده مطیع تر. ۵ و هرچه خوف قویتر، بنده از معصیت دورتر.

قوله: «المقرب اسرارهم منه». نزدیک کننده است سرهای دوستان خویش به خویش. این [سخن] اشارت است بدانکه علت قرب خلق به حق تقریب حق است مر ایشان را نه تقرب ایشان به وی، از بهر آنکه همه خلق مر او را همی جویند، و لکن آن می باید که وی ۱۰ راه دهد. پس چون نزدیک گرداند نزدیک شوند. بدان مقدار که به وی نزدیکی افزایش از غیر وی دوری افزایش. و را بر همه بدل آرند، کس را بر وی بدل نیارند. تا به خدمت وی راه یابند، به خدمت غیر وی مشغول نگردند. تا روزگار ذکر وی یابند، غیر وی را یاد نکنند. و تا از وی توانند اندیشیدن، از غیر وی نه اندیشند، زیرا که با وی غیر وی یاد آوردن محال است. ۱۵

و علامت صحت معرفت آنست که عزیز را بر ذلیل بدل نیارند، و غنی را بر فقیر. پس هرگاه که فقیر را بر غنی بدل آرند و ذلیل را بر عزیز، دلیل آنست که آنجا معرفت نیست. پس بدان مقدار که حق سبحانه و تعالی دوستان را به خویشان نزدیک می گرداند از غیر خویش دور می گرداند، و بدان مقدار که از خلق بپرانند، به خویشان نزدیک و آشنا گرداند. چون از خلق بپرانند، بظاهر به یکسوی اند، و بحقیقت با کس ایشان اند. و چون از همه چیزها روی بگردانند بظاهر درویشانند، و بحقیقت توانگر ایشان اند. زیرا که توانگر آنست [ء ب] که خدای عزوجل را دارد نه آنکه چیز دارد. و غنی آنست که با خدای است نه آنکه با خلق است. پس فقیر با خدای ۲۵ غنی است و غنی با غیر خدای فقیر است. و ذلیل با خدای عزیز است و عزیز بی خدای ذلیل است.

و قوله: «العاطف بقلوبهم علیه». گرایاننده است دلهای ایشان

- به خویشتن. معنی این سخن آنست که دلها سوی خدا گرایند بدان گرایند که وی ایشان را سوی خود گرایاند. و آن گراییدن به دو معنی بود: یا با هرچه بسازند بلا گرداند تا بگریزند و بدو باز آیند، چون آدم که با بهشت آرام گرفت بر وی محنت گشت تا از بهشت ورا زوال آمد، و آدم با یاد مولی بماند؛ و چون یعقوب با یوسف آرام گرفت فراق آمد، تا یعقوب با یاد مولی بماند؛ و چون مصطفی صلوات الله علیه طمع افکند به مکیان که مرا بنوازید و به من ایمان آرید و به من بازگردید و مرا نصرت کنید، ایشان را بر وی بیرون آورد تا طمع از ایشان ببرید و مجرد دل بر خدای بست. آنگاه بر مکیان نصرت کردش.
- ۵
- يك وجه این بود که با هرچه بخواهند آرامیدن بلا گرداند تا جز با وی نیارامند؛ و دیگر وجه آن بود که آنچه از پیش بردارد یا خواهند یا نخواهند باید باز آیند؛ و دیگر وجه آن که هر جا که نیکویی امیددارند، حق از آن نیکوتر کند با ایشان تا از شرم اینجا باز آیند.
- ۱۰
- این دلیل آنست که هر که بر در حق است نه به اختیار خویشتن است چه بسته بند حق است. اگر بند خویش از ایشان بردارد، يك تن بر در نباشد.
- و قوله: «المقبل عليهم بلطفه والجاذب لهم اليه». اقبال کننده است بر دوستان خویش به مهربانی خویش و کشنده است مر ایشان را سوی خویش.
- ۲۰
- اقبال به پارسی روی آوردن باشد نه به معنی جارحه، چه به معنی تیمار داشتن و نیکویی کردن، و بدانچه نیکو باشد راه نمودن، و از آنچه زشت باشد نگاه داشتن. و این چنان است که گویند که فلان روی به فلان آورده است و اقبال به وی کرده است، یعنی همی سازد کار وی را، دوستداری همی نماید به کار وی. و نیز گویند روی به فلان کار آورده است چون صلاح آن کار طلب کند و فسادها از آن کار دور کند تا نظام گیرد. پس بدین معنی که یاد کردیم اقبال حق به اولیای خویشتن دوست داشتن باشد مر ایشان را، و توفیق دادن
- ۲۵

بدانچه ایشان را نیک آید، و معصوم کردن از آنچه ایشان را بد آید، و نگاه داشتن بر کاری که ستوده گردند، و دور داشتن از کاری که بدان نکوهیده گردند، تا به اقبال حق اندر دو جهان نیکنام گردند و از بدنامی دور گردند.

۵ باز گفت: «بلطنه». اقبال بر ایشان به لطف خویش کرد، یعنی لطف او بود که اقبال واجب کرد نه هنر ایشان.

باز گفت: «والجاذب لهم الیه». چون به ایشان اقبال کرد [الف] ایشان را به خود کشید تا ایشان نیز اقبال به وی کردند. بباطن به محبت و بظاهر به خدمت. اقبال حق تعالی به بنده ربوبیت است و اقبال بنده به حق تعالی عبودیت است. چون از حق عزوجل به خویشتن اقبال دیدند، ایشان نیز به حق اقبال آوردند. و هرچه ایشان را از حق ببرید از آن چیز ببریدند، و هرچه ایشان را به حق رسانید دست به وی در زدند تا به حدی که بظاهر خلاف نکردند و به باطن خلاف نه اندیشیدند. قدم از حد امر بیرون ننهاده و جز با حق تعالی صحبت نداشتند. و در سر خویش جز او را راه ندادند، و سزاوار این بودند از بهر آنکه ایشان بیافتند آنکه بسیار خلق بجستند و نیافتند.

و در این سخن که گفت «الجاذب لهم الیه» اشارت است که ایشان چون به حق رسیدند نه به آمدن خود رسیدند چه به ربودن حق رسیدند. چون حق تعالی کسی را به خویشتن جذب کرد، چون تواند که نیاید، و که تواند که او را باز دارد؟! که حق تعالی غالب است و مغلوب نیست؛ و قاهر است و مقهور نیست. و اقبال کردن به دوستان به لطف صفت حق است، و صفات حق ربوبیت است و باز آمدن بنده به حق صفت بنده است. و صفت بنده عبودیت است، و عبودیت تأثیر ربوبیت است نه ربوبیت تأثیر عبودیت.

۲۵ و صفت حق تعالی حقیقت است و صفت خلق مجاز. و مجاز را بر حقیقت راه نیست. ولکن چون حقیقت بر مجاز مستولی گردد، مجاز را جذب کند، صفتش صفت حقیقت گرداند. و این چنان است که چون آتش پلیدی را بسوزاند، خاکسترش پاک گردد، و مردار

- چون در نمکسار افتد و بگدازد و نمک گردد، پاك گردد. پس سلطان مخلوقی که بر مخلوقی غلبه گرفت و او را از صفت او جدا کرد و به صفت خویش گرداند، پس سلطان حق چون بر مخلوقی غلبه گیرد او را به صفت او کی باز گذارد؟! از صفات بشریت و از رعونات نفس و از شهوات طبع و از وساوس شیطان و از ریای خلق او را ۵ پرهنه گرداند، و به صفات حقیقت او را بیاراید تا در باطنش جز معیت حق تعالی نماند. و بر زبانش بجز یاد حق نماند، و بر دلش همچنین. و بر ارکانش جز خدمت حق نماند. هرچه خلق را به وی انس بود او را از آن چیز وحشت باشد و از او گریزان بود، و هرچه خلق بجویند او از آن چیز گریزان گردد و ترسان، تا به خاطر وی ۱۰ ذکر غیر حق نگذرد، از بیم آنکه در آن ساعت از حق یریده گردد و صفت او مخالف صفات خلق گردد، تا هرچه خلق به وی قرب جویند، او از آن بعد جوید. و هرچه خلق را از آن شادی بود او را از آن غم بود، و غم خلق او را شادی گردد، و بلای خلق او را نعمت گردد، و نعمت خلق او را بلا گردد، و راندن خلق او را نواختن گردد، و ۱۵ نواختن خلق او را راندن گردد. از خلق فانی گردد و به حق باقی [۵ ب] ماند.

- چون حق اقبال کند و بنده را جذب کند، صفاتش این باشد. و هرکرا صفت این است، امید اقبال حق است؛ و هرکه را صفت غیر این است، مخاطرهٔ اعراض حق است. از بهر آنکه چون مخلوق کسی ۲۰ را دوست دارد و به وی اقبال کند، نخواهد که او را با کسی ببیند؛ و چون دشمن گیرد اعراض کند هرکجا باشد و با هرکه باشد روا دارد. پس حق تعالی بدین صفت اولیتر که مخلوق؛ که صفت مخلوق رسم است و مجاز، و صفت حق تعالی حق است و حقیقت. چون صفت ۲۵ رسمی و مجازی این واجب کند که یاد کردیم، صفت حق و حقیقت اولیتر. زیرا که حق تعالی از رسم قویتر و حقیقت از مجاز قاهرتر. و قوله: «طهر عن ادناس النفوس اسرارهم». پاك گردانید از پلیدیهای تنها سرهای ایشان را. معنی این سخن آنست که سرهای خود را به چیزی مشغول نگردانند که مراد نفس است. و لکن همواره

سرخویش را مشغول دارند بدانکه موافقت و مراقبت حق است، زیرا که نفس جز بدی نفرماید. چنانکه خدای تعالی از یوسف پیغامبر علیه الصلاة والسلام خبر داد که: [و ما ابرئء نفسی] ان النفس لامارة بالسوء. پس چون پیغامبر صلی الله علیه و سلم از نفس خویش چنین خبر کرد، پس که را از نفس خویش ایمنی ماند؟! ۵

و خبر است از پیغامبر صلی الله علیه و سلم که گفت: من مقت نفسه فی ذات الله، آمنه الله من عذاب يوم القيامة. [هر که دشمن گرفت نفس خود را در راه خدای ایمن کرد خدای تعالی آن بنده را روز قیامت از عذاب خود]. و نیز گفت علیه الصلوة والسلام: اعدی عدو لابن آدم نفسه التي بین جنبیه. و نیز گفت علیه السلام: رجعتا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاکبر یعنی مجاهدة النفس. ۱۰

پس جهاد کافر را جهاد خردترین خوانند، و جهاد نفس را جهاد بزرگترین خوانند، از بهر آنکه کافر را از خود به شمشیر دور توان کردن، و دیو را به یاد خدای عزوجل از خویشتن دور توان کردن، و نفس را از خویشتن دور کردن روی نیست و از شر او ایمنی نیست مگر از خدای تعالی یاری خواهی. و خدای تعالی یافت بهشت را در خلاف نفس نهاد، چنانکه گفت: و نهی النفس من الهوی فان الجنة هی المأوی. ۱۵

و بزرگان چنین گفته اند در معنی قول پیغامبر صلی الله علیه و سلم که دشمن ترین دشمنان فرزند آدم را نفس است. معنی این آنست که با هر دشمنی که بسازی از شر او ایمن گردی؛ و چون با نفس بسازی ترا هلاک کند. و هر که را نیکو داری به قیامت شکر گوید، و چون بد داری شکایت کند. و حال نفس بر ضد این است. چون او را بدین سر نیکو داری، بدان سر خصمی کند، و چون بد داری بدان سر شکر گوید. ۲۵

و در حکایت آورده اند از خواجه بایزید بسطامی قدس الله روحه که او گفت: اگر خدای تعالی بدان جهان مرا گوید آرزویی بخواه پس از آمرزیدن آن خواهم که دستوری دهد تا به دوزخ درآیم و این [الف] نفس را به آتش یکی غوطه ای دهم، که اندر دنیا از وی

بسیار پیچیده‌ام و رنجیده‌ام و بسیاری مقاسات چشیده‌ام.

- و بزرگان چنین گفته‌اند که النفس مرائیة فی الاحوال كلها منافقة فی اکثر احوالها مشرکة فی بعض احوالها. چون صفت نفس این بود حق تعالی پاک گردانید سر اولیای خود را از پلیدیهای نفس. و پلیدیهای نفس الوان است. یکی با دنیا آرام گرفتن است و ۵ دیگر به معصیت شتافتن است؛ و معصیت را خرد داشتن است و از معصیت نااندیشیدن. و به طاعت کاهلی کردن و عجب آوردن، و ریای خلق جستن و از حق تعالی باک نداشتن، و آنچه پدین ماند. و هر يك از این خصلتها آنست که چون بنده با وی بیارامد، بیم زوال ایمان بود. پس خدای تعالی سرها از این خصلتها نگاه دارد تا در طاعت منت حق بینند نه طاعت، و در جفا بزرگی حق بینند نه خردی جفا. و خود را در خدمت مقصر بینند تا عجب نیارند؛ و دنیا را به چشم فنا بینند تا با وی نیارامند؛ و خلق را به چشم عاجزی بینند تا ریا نیارند. و نفس را دشمن دارند تا با وی موافقت نکنند. و چون خویشتن را بنده دانند، دانند که بنده را اختیار نبود و مراد نباشد ۱۵ پای از حد بتدگی بیرون نهند.

- و اگر در معنی نفس هیچ چیز نیستی مگر آنچه پیغامبر صلی الله علیه و سلم گفت: ان الله تعالی لا ینظر الی صورکم ولا الی اعمالکم ولكن ینظر الی قلوبکم. گفت: حق سبحانه و تعالی به دل نگرد و به نفس ننگرد، و نگرستن تأثیر محبت است، و نانگرستن تأثیر عداوت. ۲۰ اگر بر نفس عداوت نبود، آنجا نظر بودی چنانکه به دل: پس اگر از نفس چندین بلا نیستی که ما یاد کردیم مگر آنکه حق تعالی گفت من بدو ننگرم، و اجبستی بر آن کس که دعوی محبت حق کند که بدو ننگریدی موافقت دوست را که کمتر درجه‌ای در محبت موافقت است. و نگرستن بدانکه دوست ننگرد محال است. و دوستی کردن ۲۵ با آنکه دوست او را دشمن دارد محال است.

قوله: «و اجل عن موافقة الرسوم اقدارهم». بزرگ گردانید از موافقت کردن رسمها قدر ایشان را. یعنی قدر ایشان از آن بزرگتر است، بنزدیک حق تعالی که ایشان را بر نهاد خلق دارد. و رسم نهاد

بود، و نهاد خلق بر آن است که ستایش خلق طلب کنند و از نکوهش خلق بترسند. و نهاد این بزرگان بر آن است که از ستایش خلق بترسند و نکوهش خلق به آرزو خواهند. از بهر آنکه چون خلق را قبول کنند از حق بازمانند. و چون خلق را از دل بیرون نهند، صحبت حق را فراغ یابند. و نیز رسم خلق آن است که با خلق انس گیرند و از قراق خلق وحشت گیرند. باز عارفان به صحبت خلق وحشت گیرند و به فراق خلق انس یابند. و رسم خلق آن است که با نعمت بیارامند و از بلا بگریزند، و باز بزرگان با بلا بیارامند و از نعمت بهره‌یزند.

و نیز رسم خلق آن است که دنیا جمع کنند و از خلق منع کنند. و این [۶ ب] بزرگان آنچه دارند ایثار کنند، و آنچه ندارند طلب نکنند. و نیز رسم خلق آنست که راحت و آرزو و مراد نفس جویند، و این بزرگان نفس را خلاف کنند و عمر بگذرانند و قدم بر پی يك مراد ننه‌ند.

۱۵ قوله: «اصطفی من شاء منهم لرسالته». بگزید از ایشان آن را که خواست از بهر پیغامبری.

«وانتخب من اراد لوحیه و سفارته». و بگزید آن را که خواست مر و حی خود را و آشتی او گندن را که سفیر آن بود که میان دو تن آشتی افکند. پس گفت از جمله اولیا بگزید پیغامبران را علیه السلام، از بهر آنکه همه پیغامبران ولی باشند، لیکن هر ولی پیغامبر نبود.

و پیغامبر فرستادن حق است، و پیغامبران همه حق بودند. از بهر آنکه چون خدای تعالی خلق را بیافرید و از جمله ایشان آدمیان را مخصوص کرد به گونه گونه کرامتها، چنانکه گفت: ولقد کرمنا بنی آدم. برایشان بر منت بسیار واجب گشت. و شکر منعم در عقل واجب است، ولیکن شناختن کیفیت شکر پوشیده است. پیغمبران بایستند تا بیان کنند وجوه شکر، تا خلق بدانند که شکر منعم چگونه باید کردن. و نیز راه طاعت پدید کنند تا مستوجب ثواب گردند، و راه مصیبت پدید کنند تا مستوجب عقوبت نگردند. این همه غایت کرم است.

و نیز در فرستادن پیغمبران علیهم السلام حکمتی دیگر است، و آن به آشتی خواندن است بندگان را، و در این تمامی فضل است و تمامی کرم، که بنده نیازمند به جفا مشغول گردد، و خداوند بی نیاز آشتی جوید. و بر مقتضای عقل خلق آن است که چون نیازمندی نیاز را بیازارد، به بسیار شفیعان این بی نیاز با او آشتی نکند. باز حکم ۵ کرم خلاف حکم عقل آمد که جفا نیازمند کرد، و رسول بی نیاز فرستاد و به آشتی خواند.

و دیگر معنی آن است که از شفقت و رحمت آمد که اگر ترا به جای بگذاشتی و رسول نفرستادی و راه پدید نکردی، از تو همان آمدی که عذاب و هلاک واجب کردی. رسول را فرستاد تا راه پدید کند تا گم نگردی، چنان است که گویی پدید می کند که اگر ترا بر خویشتن رحمت نیست، ما را بر تو رحمت است. مثال این آنست که اگر نگهداشت مادر و پدر نباشد، کودک خویشتن را هلاک کند. اینست معنی قول خدای عزوجل: *ولا تقتلوا انفسکم ان الله کان بکم رحیماً*. و جای دیگر گفت: *ولا تعلقوا بایدیکم الی التهلکة واحسنوا ان الله یحب المحسنین* گفت: خویشتن را هلاک مکنید به بدی. لیکن نیکویی کنید تا نجات یابید که من نیکوکاران را دوست دارم. و معنی این آنست که چون بد کنی، تو هلاک گردی نه من، و من دشمن دارم هلاک تو. و چون نیکویی کنی، ترا نیک باشد نه مرا، و من دوست دارم نیک آمدن تو. و نیز حکمت در فرستادن پیغمبران علیهم السلام ۲۰ دوست کردن است، از بهر آنکه [۷ الف] پیغمبران به ایمان و طاعت خوانند، و ایمان و طاعت سبب دوستی است. و از کفر و معصیت باز دارند، و کفر و معصیت سبب دشمنی است.

چنانستی به معنی گویی که حق تعالی با بزرگواری خویش دوستی بنده می جوید، ندانم که کدام عجب تر است؟ بنده ضعیف عاجز فقیر گریزان، یا خداوند قوی قادر غنی کریم آشتی او را جویان؟ این است حکمتهای پیغمبران فرستادن که یاد کردیم.

و مراتب خلق بر آن است که مقام عامه مؤمنان برتر از مقام کافران است، و مقام اولیا برتر از مقام عامه مؤمنان است. و مقام

- شهیدان برتر از مقام اولیا است، و مقام صدیقان برتر از مقام شهیدان است، و مقام انبیا علیهم السلام برتر از مقام صدیقان است، و مقام رسل برتر از مقام انبیا است، و مقام اولوالعزم برتر از مقام عامه انبیا است، و مقام مصطفی صلی الله علیه وسلم برتر از همه مقامها است. ۵ پس نهایت مقام کافران بدایت مقام مؤمنان است، و نهایت مقام مؤمنان بدایت مقام اولیا است، و نهایت مقام شهیدان است، و نهایت مقام صدیقان است، و نهایت مقام صدیقان بدایت مقام انبیا است، و نهایت مقام انبیا بدایت مقام رسل است، و نهایت مقام رسل بدایت مقام اولوالعزم است، و نهایت مقام اولوالعزم بدایت مقام مصطفی است صلی الله علیه وسلم؛ و مقام مصطفی را نهایت نیست، جز حق سبحانه و تعالی نهایت مقام او نداند، و در ازل مقام ارواح ایشان هم بر این مراتب بود که یاد کردیم. و روز اخذ میثاق هم بر این مراتب بودند و در دنیا به طاعت هم بر این مراتب بودند. و در قیامت هم بر این مراتب باشند، و درجات ایشان در بهشت هم بر این مراتب باشد. و اسرار ایشان در محبت حق سبحانه و تعالی هم بر این مراتب باشد. و سر آنکه به مقام فروتر است بر سر آنکه به مقام برتر است، مطلع نیست. و آنکه به مقام برتر است مطلع است بر سر آنکه فروتر است، بر همین ترتیب که یاد کردیم تا آنجا که به مصطفی رسد. پس مصطفی صلی الله علیه وسلم بر سر همه مطلع است، و کس بر سر مصطفی صلی الله علیه مطلع نیست مگر حق سبحانه و تعالی.
- قوله: «انزل علیهم کتباً امر فیها و نهی و وعد من اطاع و اوعد من عصی». غرض فرستاد برایشان کتابها، اندر آنجا امر کرد و نهی کرد و وعده کرد آن را که طاعت دارد، و وعید کرد آن را که عاصی شود، و کتابها که از آسمان آمدند بیان شریعت را آمدند به هر امتی درخور ایشان، با یکی آسانتر و با یکی دشوارتر درخور مصلحت ایشان، تا خلق مهمل نباشد. و از جمله خلق پیغامبر نبود، [۷ ب] مگر از آدمیان و فرشتگان. و کتاب نیامد مگر بر آدمیان. و این کرامتی
- ۱۰
- ۱۵
- ۲۰
- ۲۵

- بود خاص آدمیان را. تا بعضی از مفسران گفته‌اند در قول خدای تعالی: ولقد کرّمنا بنی آدم، [یعنی] یا نزال الکتب علیهم و ارسال الرسل الیهم. به کس رسول نفرستادم مگر به آدمیان، و بر کس کتاب فرو نفرستادم مگر بر آدمیان. و این دلیل باشد بر خصوص ایشان. و تا کسی را با ملکی در محبت خاصیت نباشد به وی کتاب و رسول ۵ نیاید. و نیز در کتاب فرستادن تا امر و نهی بیان کند، آراستن است و از عیب دور کردن. امر تزیین است، و نهی از عیبه‌ها نگه‌داشتن است. و این نیز هم دلیل محبت است تا ایشان پاک باشند و به عیبی آلوده نگردند.
- و نیز الزام حجت است تا حجت خدای تعالی بر خلق درست گردد ۱۰ و کس را بر خدای تعالی حجت نماند. و چنانکه گفت: لنلایکون للناس علی الله حجة بعد الرسل. و بزرگان چنین گفته‌اند که امر و نهی بند است مر پنده را، و بنده دربند نیکوتر. و نیز مؤمن در دنیا در زندان است، و پیرایه زندانی بند است. و عزیزان را به بند ببندند تا نگرینند. پس امر بند است [تا] بر بساط قرب پایند، و ۱۵ نهی بند است تا در بعد نیفتند، آنگه این امر و نهی را مطلق به جای نگذاشت، لکن بر وفا و وعد کرد و برخلاف وعید کرد تا زیادت کرم باشد بر کرم، و زیادت حجت باشد بر حجت. و این وعد و وعید عام را بایست که با حق سبحانه و تعالی صعبت به طمع و خوف کردند، چنانکه خدای تعالی گفت: ویدعوننا رغباً و رهبا. تا به بهشت وعده ۲۰ نکرد به طاعت نیامدند؛ و تا به دوزخ بیم نکرد از معصیت دور نبودند. و این صفت لثیمان است که بی طمع با خدای تعالی صعبت نکنند، و بی بیم خدای را حرمت ندارند.
- تا از یحیی بن معاذ حکایت آورده اند که چنین گفت که کرم خدای تعالی ۲۵ در آفریدن دوزخ ظاهرتر از آن است که در آفریدن بهشت، از بهر آنکه اگرچه به بهشت امید داد، اگر بیم دوزخ نیستی، یک تن از خلق به طاعت نباشدی، که صفت عام این است که یاد کردیم. فاما خاص را، چون امر دانستند وعد به کار نیاید و چون نهی دانستند وعید به کار نیاید از بهر آنکه حکم بندگی جز فرمانبرداری و جز گردن نهادن

- نیست. و جز مرادهای خویش را زیر قسدم آوردن نیست، و جز اختیار خویش به یکسو نهادن و جز ذل کشیدن نیست. هرکه را مراد و اختیار است و مطلب کردن عز است نه بنده است، از بهر آنکه نام عبد را اشتقاق از ذل گرفته اند، و عرب گوید: طریق معبد یعنی منزل بکثرة الوطن. و شتری که پیرگشته بود و از بسیاری کار کردن ۵ هزار گشته و از کار باز مانده، عرب او را بعیر معبد گوید. پس بنده را با مراد کار نیست و صفت بندگی اختیار نیست. نینیی که در شریعت اگر خداوند بنده را بفروشد اگرچه بنده نخواهد، و بخرد اگرچه بنده نخواهد، و چنان دارد او را که خداوند خواهد نه چنانکه [۸ الف] بنده خواهد. و اگر خواهد تا روز مرگش او را در ۱۰ حکم بندگی بدارد، و اگر خواهد آزاد کند، و اگر خواهد به سفر بیرون آید با بنده. به نیت خداوند بنده مسافر گردد اگرچه بنده را مراد سفر نباشد. و اگر خداوند نیت اقامت کند بنده مقیم گردد و بنده را خود از نیت خداوند خیر نه.
- این است نشان آن کس که بنده مخلوقان است، پس دعوی بندگی ۱۵ حق کردن و به خلاف این وصف بودن محال است. و نیز بندگی اسیر بودن است از بهر آنکه بسته اسیر بود. مثل امر و نهی مثل بندی است با دو حلقه بر هر دو پای نهاده. آن را که بند بر پای نهادند، جز هر دو پای راست داشتن روی نیست، نه قدمی از قدمی پیش توان نهادن نه از پس. اسیر چنانکه بدارندش بو[د] نه چنانکه خواهد. ۲۰ پس اگر وعد و وعید نبودی به حکم بندگی این واجب آمدی که یاد کردیم، و با این همه وعد و وعید کرد و طاعت بنده را مزد پدید کرد و عام بر این وعد و وعید بترسیدند؛ و خاص چون امر و نهی بشنیدند و وعد و وعید را گوش باز نداشتند، تا چون بنده بی اصل نباشند که بی زخم فرمان خداوند نکنند. و اگر هرگز وعد و وعید ۲۵ نبودی بر بنده خود جز وفا چه واجب آمدی؟!

تا روزی پیش شبلی رحمة الله علیه ذکر بهشت و دوزخ می رفت. گفت: اللهم اخبني الجنة والنار في خبايا غيبك حتى تعبد بغير واسطة. گفت: یارب، بهشت و دوزخ را پنهان کن تا ترا بی واسطه پرستند.

- بزرگان چنین گفته‌اند خدمت کردن به طمع و خوف، خویشتن پرستیدن است نه حق پرستیدن. اگر هرگز بهشت نبود و همه خلق را در دوزخ کردی و بفرمودی که مرا مطیع باشید، جز طاعت چه روی بودی؟! بزرگان این بدیدند قدم در موافقت بفشردند و طمع از میانه برداشتند. و نیز چون دعوی محبت کردند، آرزومند بودند که سببی یابند که بدان سبب به دوست رسند؛ و آن سبب وصال نبود مگر امر و نهی. محب چون وصال حبیب یافت طمع دیگر محال است. و چون دیدند به عین حقیقت که چون او دیگر نیست، چون در او بیافتند، خویشتن را بر در او بیفکنند. چنانکه به شاهد دیده باشی که بچه‌ای را مادر و پدر بیرون کنند، بر آستانه بختسبد که جز شما دیگر ندارم کجا روم؟! و کسی که عاشق باشد معشوق او را جفا گوید و بزند، عاشق پیش او در خاک می‌غلتد. محبت مخلوقان را نشان این است. دعوی محبت حق کردن و يك نفس خلاف کردن یا يك قدم از پس نهادن نشان دروغزنی است.
- و از این نیکوتر نیز هست. و آن آنست که چون بدیدند که ما را امر کرد و نهی کرد بدانستند که اگر ما شایسته صحبت وی نبودمانی از میان هجده هزار خلق عالم به ما رسول تفرستادی، که رسول به نابایستگان نفرستند. و ما را نخواندی که نابایستگان را نخوانند، و ما را کاری نفرمودی که نابایستگان را [۸ ب] و ناپسندیدگان را ملك کار نفرماید. چون بدیدند که ما همی بشاییم صحبت ملك را، جانها بر میان بستند خدمت را، و گفتند ما را خود آن فخر بسنده است که ما امر ترا بشایستیم. چیزی دیگر در میانه به کار نمی‌آید.
- قوله: «أبان فضلهم علی جمیع البشر و رفع درجاتهم ان یبلغها قدر ذی خطر». و پیدا کرد فضل ایشان بر همه خلق و برداشت پایگاههای ایشان را از آنکه برسیدی به وی مقدار هیچ با خطری. و مراد از این سخن آن است که بهترین خلق پیغامبران اند علیهم الصلوة والسلام، و محل ایشان بنزدیک خداوند برترین همه محلها است. و در این که ایشان فاضلترین همه آدمیان اند خلاف نیست، از

- بهر آنکه ایشان داعیان خلق اند و مقتدی اند دیگران را. و بر دیگران واجب است بدیشان اقتدا کردن. پس هم چندان ثواب که امت را بود ایشان را باشد. و ثواب ایشان خود برجای بود چنانکه پیغامبر گفت علیه الصلوة والسلام: من سن سنة حسنة كان له اجرها و اجر من عمل بها الى يوم القيامة من غير ان ينقص من اجورهم شيئاً و من سن سنة سيئة كان عليه وزرها و وزر من عمل بها الى يوم القيامة من غير ان ينقص من اوزارهم شيئاً. پس چون وحی به پیغامبران آرند و ایشان آن را قبول کنند ثواب بیابند، و از پس آن هر که بر آن کار کند هم چندان ثواب که این کار کننده را باشد پیغمبر را باشد. پس او فاضلترین همه گردد. و از بهر آن گفتند اهل سنت و جماعت که صدیق اکبر رضی الله عنه فاضلترین همه امت است از بهر آنکه نخستین کس که به پیغامبر علیه السلام ایمان آورد او بود، و این سنت نیکو بنهاد. و هر که بر این سنت برفت تا قیامت [هم چندان] ثواب و مزد [که] ابوبکر صدیق را باشد او را نیز باشد. تا پیغامبر گفت صلی الله علیه وسلم، ما طلعت الشمس ولا غربت بعد الانبيين والمرسلين على ذی لہجة افضل من ابی بکر. بدین خبر درست گشت که پیغامبران فاضلترین همه خلق اند و از پس پیغامبران ابوبکر صدیق فاضلترین همه خلق است. و در ترتیب خلق سخن یاد کردیم پیش از این.
- ۲۰ قوله: «ختمهم بمحمد صلی الله علیه وسلم». گفت: ختم کرد پیغامبران را علیهم الصلوة والسلام، چنانکه خدای تعالی گفت: ولکن رسول الله و خاتم النبیین. چون خاتم به نصب خوانی، مهر پیغامبران باشد؛ و آخر پیغامبران علیهم الصلوة والسلام چون خاتم به کسر خوانی، مهر کننده باشد و آخر کننده.
- ۲۵ و نیز پیغامبر صلی الله علیه وسلم امیر المؤمنین علی را رضی الله عنه گفت، انت منی بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي. و نیز گفت: انا العاشر يحشر الناس على عقبي و انا العاقب لا نبي بعدي و انا الماحي يمحوا الله تعالى بي الكفر.
- قوله: «و امر بالایمان به و بهم والاسلام». و بفرمود ایمان

- آوردن به وی و به ایشان و اسلام آوردن. معنی این سخن آنست که به همه [۹ الف] پیغامبران ایمان باید آوردن. اگر به یکی ایمان نیارد، به همه کافر گردد. چنانکه خدای تعالی گفت در ستایش این امت: لانفرق بین احد من رسله. و گفت: اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده. و چون جهودان گروهی را منکر گشتند، و آن عیسی و محمد بود علیهم السلام، و ترسایان بعضی را منکر گشتند، و آن محمد بود صلی الله علیه و آله وسلم؛ خدای تعالی ایشان را کفر ثابت کرد و دشمن خویش خواند، چنانکه گفت: من كان عدوا لله و ملائکته و رسله و جبریل و میکال فان الله عدو للکافرین. معنی در این آیت آنست که دو ذات که به معنی متفق گردند به حکم شریک باشند. پس چون ایمان آوردن به یک پیغمبر واجب گشت از بهر نبوت او به سایر انبیاء علیهم السلام هم این واجب آید. و آنکه یکی را منکر شود همه را منکر باشد. از بهر آنکه همه پیغامبران یکدیگر را مصدق بودند. چون به یک پیغامبر ایمان آوردی واجب شود که او را استوار داری به آنچه گفت. چون دیگری را منکر گردی، این را که به وی ایمان آورده‌ای دروغ‌زن کردی، پس به هیچ پیغامبر ایمان نیاورده‌ای. و این خود دو چیز است: جمع و تفریق. هرچه را جدا باید داشتن در شرط ایمان، چون بیامیزی کفر گردد. چنانکه خدا را یکی باید دانستن نامانده به خلق هم به ذات و هم به صفات، چون کسی را با او شریک کنی کفر گردد.
- ۵ باز ایمان آوردن به پیغامبران علیهم الصلوة والسلام از بهر نبوت ایشان است. و ایشان در معنی نبوت مجتمع‌اند. چون تفریق کنی کفر گردد. و خدای تعالی عیب کرد آن کسان را که میان پیغامبران تفریق کردند، گفت: ان الذين یکفرون بالله و رسله و یریدون ان یفرقوا بین الله و رسله و یقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلك سبیلا. و باز ثنا کرد و وعده نیکو داد آن کسان را که میان ایشان تفریق نکرد. گفت: والذین آمنوا بالله و رسله ولم یفرقوا بین احد منهم اولئك سوف یؤتیهم اجرهم.
- ۱۰
- ۱۵
- ۲۰
- ۲۵

قوله: «فدينه خيرالاديان». گفت: دین او بهترین همه دینها است. شاید که معنی بهترین آن باشد که آسانتر است، و هرچه آسانتر بود آن را بهتر گویند. و خدای تعالی با این امت هیچ تنگی نکرده است، چنانکه گفت: وما جعل عليكم في الدين من حرج. و همه آسانی کرده است چنانکه گفت: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر. و بر ایشان بار گران ننهاده است، چنانکه گفت: ويضع عنهم اصرهم. و در اخبار آمده است که مردی پیش پیغمبر علیه الصلوة والسلام چنین گفت: یا رسول الله، چه باشدی اگر خدای تعالی توبه ما همچنان کندی که توبه بنی اسرائیل؟ پیغامبر را علیه السلام خشم آمد و در روی مبارک او اثر کرد و گفت: یارب، نخواهیم، یارب، نخواهیم، یارب، نخواهیم. از بیم آنکه نباید که بر موافقت آن مرد وحی آید و کار بر امت سخت گردد.

باز گفت: امتان [۹ ب] پیشین را چنان بود که اگر کسی گناهی کردی، بامداد چون برخاستی، آن گناه بر در خانه او نبشته بودی و عقوبت با وی هم نبشته. اگر آن را فرمان کردی بدین جهان رسوا گشتی، و اگر فرمان نکردی بدان جهان رسوا گشتی. با شما بهتر از این کرد و شما را یکی دعا داد که به هر دو جهان گناه را ببوشاند: ربنا آتنا فی الدنيا حسنة و فی الآخرة حسنة و قنا عذاب النار.

و شاید که این دین بهتر باشد بدان معنی که ثواب بیشتر باشد چنانکه خدای تعالی گفت: ليلة القدر خير من الف شهر. چون پیغمبر علیه الصلوة والسلام یاران را خبر داد که در بنی اسرائیل بود که هزار ماه به روز روزه داشت و به شب نخفت، و شمشیر از گردن فرو ننهاد و جهاد می کرد، یاران غمناک گشتند که در بنی اسرائیل چنین مردی باشد و در امت ما نباشد. آیت آمد: ليلة القدر خير من الف شهر. در این يك شب طاعت کردن شما را ثواب دهم بهتر از آن هزار ماه.

و شاید که بهترین دینها بدان معنی باشد که خداوند عزوجل اندر این دین و شریعت چیزها کرامت کرد مر این امت را که دیگران را نکرد. چنانکه هیچ امت را نماز آدینه نبود جز این امت را. و نیز

بسیار است چون تیمم که کسی را نبود جز این امت، و سورت فاتحه هیچ کس را نبود جز این امت، و غنیمت کس را نبود جز این امت را، و هیچ امت را صفهای جماعت نبود مگر این امت را، و هیچ امت را جمعه‌ها عید نبود مگر این امت را.

- ۵ و شاید که بهترین دینها بدان معنی باشد که همه شریعتها بدین شریعت منسوخ کرد و این شریعت را منسوخ نکرد. و منسوخ کردن بدل آوردن است و کامل را بر ناقص بدل آرند و بهتر بر بتر. هرگز بتر را بر بهتر بدل نیارند و ناقص را بر کامل بدل نیارند.
- قوله: «وامته خیر الامم». امت او بهترین امتان‌اند. از بهر آنکه خدای تعالی گفت: کنتم خیر امة اخرجت للناس. این امت را بهترین امتان خواند. و علمای مسلمانان در معنی «کنتم» اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند که معنی کنتم، صرتم است یعنی شما بهترین امتان گشتید بدین چیزها که یاد کردیم تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تؤمنون بالله. یعنی شما بهترین بدین شرطها گشتید که این فعلها به جای آوردید و دیگران نیاوردند. و گروهی دیگر گفتند این امت که بهترین امتان گشتند بدان گشتند که بر ایمان ثبات کردند و خلق را ایمان فرمودند. تأمرون بالمعروف آن باشد که یعنی بالایمان، و از کفر باز داشتند. و تنهون عن المنکر یعنی عن الکفر. و دیگر امتان را حال جز این بود که ایشان از پس مرگ پیغامبران خویش علیهم الصلوة والسلام زود مرتد گشتند، و این امت بر دین ثبات کردند و این دین را نصرت کردند. و تا قیامت این دین را نگاه داشتند چنانکه پیغامبر گفت صلی الله علیه وسلم لا تزال طایفة من امتی علی الحق حتی تقوم الساعة.
- و اگر کنتم را بر ماضی برانی از بهر آنکه کلمة کان ماضی را بود در وضع لغت، و این را تأویلها باشد. يك تأویل آن باشد که شما بهترین امتان بودیت در ذکر. من شما را پیش پیغامبران دیگر و امتان ایشان [یاد کردم] چنانکه در انجیل یاد کرد امت احمد را: حلماء رحماء علماء کانهم من الفقه انبیاء. و چنانکه در زبور یاد [الف ۱۰] کرد امت احمد: لا یصلون بالطنائیر ولا یقدسون بالاولتار.
- ۱۰
- ۱۵
- ۲۰
- ۲۵

و نیز در اخبار آمده است بدین امت که خدای تعالی گفت: و ما کنت بجانب الطور اذ نادینا ولكن رحمة من ربك.

مفسران چنین گفته‌اند که صد و چهارده بار موسی را ندا آمد که یا موسی! هرباری چنین می‌پنداشت که مگر حدیث امت موسی می‌کند و ایشان را می‌ستاید پیایی در آن ثنا که حق تعالی گفت چنین یاد کرد: تلك امة احمد. هرباری ثنای این امت یاد کرد تا کار بدان جا رسید که موسی علیه الصلوة والسلام هرباری چنین گفتی: اللهم اجعلنی من امة احمد. تا ندا آمد که یا موسی! من امت ترا امری کردم، سمعنا و عصینا گفتند. و هرچه امت احمد را گویم سمعنا و اطعنا، گویند. این را با آن چگونه برابر کنم؟! و کدام شرف بود از آن بزرگتر که پیغامبری را چون موسی علیه السلام آرزو کند که از این امت باشد.

پس خدای موسی را خبر داد که بدیشان نرسی، لکن اگر می‌خواهی تا آواز ایشان ترا بشنوانم؟ گفت: خواهم. حق سبحانه و تعالی ندا کرد که یا امت احمد! جواب دادند که: لبيك اللهم لبيك لاشريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك. جواب آمد: یا امت احمد! اجبتكم قبل ان تدعوني واعطيتكم قبل ان تسألوني وغفرت لكم قبل ان تستغفروني فمن لقيني منكم بقرب الارض خطيئة و هو يشهد ان لا اله الا الله غفرتها له ولا يالي.

و گروهی گفتند: کنتم خير امة يوم الميثاق. و گروهی گفتند: کنتم خير امة حين كتب ذكر الامم في اللوح المحفوظ. تا اندر خبر آمده است که چون خدای تعالی قلم را فرمود تا ذکر امتان پیشین در لوح محفوظ بنوشت، چون به ذکر این امت آمد، مداد نور گشت، تا ذکر امتان پیشین سیاه است در لوح و ذکر این امت روشن است. قلم را فرمان آمد که بنویس که این امت دو چندان گناه کنند که امتان دیگر. بنوشت. باز امر آمد که بنویس که من با این امت دو چندان بر و کرم کار بندم که با امتان دیگر. بنوشت. باز امر آمد که بنویس که این امت گلوی فرزندان پیغامبر خویش صلی الله علیه وسلم ببرند همچنانکه قصاب گلوی گوسفند برد. قلم بلرزید و بایستاد از هیبت.

- فرمان آمد به هیبت که برو. از این هیبت سر او بشکافت؛ و سنت گشت قلم را سر بشکافتن، از آن روز باز تا نشکافی نتویسد. پس بنوشت. باز امر آمد که زیر آن بنویس که: امة مذنية و رب غفور. قلم سجده کرد خدای را عزوجل شکر آن را که خدای تعالی یا امت احمد این نیکویی کرد و گفت: یارب! اگر من دانستمی که ترا با این امت ۵ چندین فضل است باک نداشتی که جفای امتان دیگر نیز بر ایشان نبشتمی، تا بدانی که کار به عنایت است نه به خدمت. اندکی عنایت بهتر از بسیار خدمت. جنایت [۱۰ ب] با عنایت خدمت گردد، و خدمت بی عنایت جنایت گردد. و گفته اند: العناية تهدم الجناية و العناية توجب الولاية والعناية توجب الهداية.
- ۱۰ و گروهی گفته اند: کنتم خیر امة فی علمنا و مشیتنا. شما بهترین امتان بودید در علم و مشیت ما. از این معنی بود که بهترین رسولان را بدین امت فرستاد و کرامت کرد، از بهر آنکه رسول عزیزترین بنزدیک دوست عزیزترین فرستند. و خدای تعالی هر چه نزدیک او عزیزتر بود بدین امت داد چون کعبه که عزیزترین بقاع بود، قبله ۱۵ ایشان کرد؛ و چون مؤمنان که عزیزترین خلق بودند برادران ایشان کرد؛ و چون آدینه که عزیزترین روزها بود عید ایشان کرد؛ و چون ماه رمضان که عزیزترین ماهها بود ماه ایشان کرد، چنانکه پیغامبر علیه الصلوة والسلام گفت: رجب شهر الله و شعبان شهری و رمضان شهر امتی. و چون قرآن عزیزترین کتابها بود منشور ایشان کرد، و ۲۰ چون محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم عزیزترین پیغامبران بود در دنیا او را هادی ایشان کرد، و در عقبی شفیع ایشان کرد. و از این بزرگتر آنست که ایشان را به خود مضاف کرد و گفت: یا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم. و نیز گفت: قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلوة. و نیز گفت: فيشرع عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه. و نیز گفت: يا عباد لا خوف عليكم اليوم ولا انتم تحزنون. اگر يك بار بیش اضافه نکردي قطعیت روا نبودی. پس با چندین ۲۵ اضافه قطعیت کی روا بود؟! و از این بزرگتر آنست که خود را به ایشان مضاف کرد و گفت:

- ریکم اعلم بکم. و نیز گفت: ربکم الذی یزجی لکم الفلک فی البحر. و نیز گفت: فذلکم الله ربکم. و نیز گفت: و الهکم اله واحد. و نظایر این در قرآن بسیار است. از این بزرگتر چه باشد که خداوند هفت آسمان و هفت زمین بنده ضعیف بیچاره را گوید: تو آن منی و من آن تو! و فایده اضافه کردن ایشان به خود طمع دشمن بریدن است از ایشان، و زبان بدگویان از ایشان کوتاه کردن است. و فایده خود را به ایشان مضاف کردن آنست که چون از ایشان خیانت آید نوید نگردند که مگر خدای تعالی از ما بدین جفا نبرد. و دلیل این سخن آنست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: من اعطی القرآن فکانما ادرجت النبوة بین جنبیه الا انه لا یوحی الیه. و نیز گفت: علماء امتی کالانبیاء الا انه لا یوحی الیهم. ایشان را محل پیغامبران نهاد. و دیو را بر هیچ پیغمبر دست نبود که او را از خدای بتوانستی بریدن. و نه نیز هیچ پیغامبر را بیم قطعیت بود از خدای تعالی. حکمت عبادی [و] ربکم این باشد که یاد کردیم.
- ۵ و قوله: «لا نسخ لشریعت». شریعت او را نسخ نیست. و نسخ بدل کردن بود چنانکه گویی نسخت الکتاب. چون از جای به جای بگردانی. [۱۱ الف] و نیز عرب گوید: نسخت الشمس الظل. آفتاب سایه را بگردانید. پس معنی این آن باشد که مر این شریعت را گردانیدن نیست، از بهر آنکه شریعت بر دست پیغامبران باشد. و یاد کردیم از پس پیغمبر ما محمد صلوات الله علیه، هیچ پیغمبر نیست.
- ۱۵ و در نسخ شریعت مردمان را سخن بسیار است. جهودان در اصل خود نسخ شریعت روا ندارند. چنین گویند که چون چیزی یفرماید و دیگر بار باز دارد پشیمانی باشد، و بر خدای تعالی پشیمانی روا نیست، از بهر آنکه پشیمانی صفت کسی باشد که عاقبت کار نداند، و خدای تعالی عاقبت کارها همه داند و بر وی پشیمانی روا نباشد. پس محال باشد که چیزی فرماید و پس باز دارد.
- ۲۵ و اهل اسلام گفته اند نسخ شریعت روا باشد و پشیمانی نباشد، از بهر آنکه پشیمانی صفت کسی باشد که چیزی نهد دوام را، باز

- پدید آید او را که صلاح دیگر است. و همان را بردارد پشیمانی باشد. و اما چون کسی چیزی سازد بر آنکه سالی آن را بدارد و باز بگرداند، سالی بداشت و بگردانید، این پشیمانی نباشد. و خدای تعالی چون شریعتی بفرماید خلق را، داند که صلاح این شریعت تا کی است. چون وقت بیاید بردارد، این پشیمانی نباشد. و نیز شریعت نهادن صلاح بندگان جستن است، و بندگان مختلف و اوقات مختلف مستحیل باشد شریعت بر يك سان. لکن خدای تعالی صلاح هر وقتی و صلاح هر گروهی داند. به هر وقتی هر گروهی را درخور صلاح ایشان کار فرماید. این چنان است که طیبی که عالم باشد به داروی بیماران، همه را یکی دارو نفرماید که خطا باشد. لکن هر بیماری را درخور علت او دارو فرماید تا صواب آید.
- و نسخ شریعت نباشد مگر به دو زمان یا به دو مکان یا به دو قوم. فاما يك تن را به يك زمان و به يك مکان گفتن که کن و مکن، محال است. درست شد که نسخ بر معنی مصلحت دیدن است. و اگر تبدیل امری به امری پشیمانی باشد، تبدیل فعلی به فعلی هم پشیمانی باشد. پس چون خدای تعالی فعلها را به فعلها بدل می کند همچون حیات به موت و موت به حیات، و بیداری به خواب و خواب به بیداری، و روز به شب و شب به روز و آنچه بدین ماند، و در این پشیمانی نیست لکن مصلحت دیدن است، امر به امر بدل کردن همچنین باشد.
- و دیگر سخن با معتزلیان است که اگر خدای تعالی امری بفرماید و پیش از آنکه بندگان آن را کار بندند آن را منسوخ کند، اهل سنت و جماعت روا دارند، معتزلیان روا ندارند و چنین گویند که امر از بهر کار بستن است. چون امری بفرماید پس باز دارد، هنوز کار ناپسته فایده ای نباشد. و این امر هذیان باشد. و از خدای تعالی کار بی فایده محال باشد که او حکیم است و هر چه حکیم کند و گوید، آن را فایده ای باید، و این خطا است. از بهر آنکه بی فایده نباشد. چون امری فرمود از قبول یا از رد چاره نیست. و قبول ایمان است و رد کفر. [۱۱ ب] و کار بستن طاعت، و ترك امر معصیت. و کفر و ایمان مهمتر از طاعت و معصیت اند. پس چون امری فرمود بندگان

را، هرکه قبول کرد مؤمن آمد، و هرکه باز زد کافر آمد؛ پس فایده حاصل آمد.

و قوله: «ولا امة بعد امته». و امت نیست پس امت او. از بهر آنکه یاد کردیم تا قیامت پیغمبری دیگر نیست، و این شریعت را نسخ نیست، و در حکمت این سخن گفته‌اند. ۵

و گروهی چنین گفتند که از پس این امت امتی دیگر نیست از بهر آنکه تا همه امتان در گور منتظر ایشان باشند، و این امت منتظر کسی نباشد. و همیشه که‌تران را در بند مهتران کنند، و مهتران را در بند که‌تران نکنند. و نیز گفته‌اند حکمت در این آنست تا عیب همه امتان این امت بدانند، و عیب ایشان کس بدانند. و شکایت بیگانگان با دوستان کنند، و شکایت دوستان با بیگانگان نکنند. و نیز گفته‌اند حکمت در این آنست که کار به آخر آسانتر باشد. ۱۰

خواست تا با ایشان آسان کاری کند. چنانکه پیغامبر صلی الله علیه وسلم گفت: نحن اقل عملا و اکثر اجرا. و هذا وجه ضعیف. و نیز در خبری آمده است که پیغامبر صلی الله علیه وسلم گفت: انما مثلنا و مثل اهل الکتابین کمثل رجل بنی داراً فاستاجر اجیراً الی نصف النهار بقیراط ثم استاجر اجیراً الی وقت العصر بقیراط ثم استاجر اجیراً الی غروب الشمس بقیراطین فقال الاولان ما بالنا اکثر عملا و اقل اجرا فقال صاحب الدار هل نقصتکم من اجورکم شیئاً قالوا لا قال فذلك فضلی اوتیه من اشاء. و نیز گفته‌اند حکمت در این آنست که چون ۲۰

[به دنیا] آخر باشند، به قیامت سابق باشند. از بهر آنکه چون سپاه برگردد، مقدمه ساقه گردد و ساقه مقدمه گردد. این است معنی قول پیغمبر صلی الله علیه وسلم: نحن الآخرون السابقون یوم القیامة. چنانستی که می‌گویدی: بدین جهان آخر باشید تا کار آن کنید که از دیگران ماند. و بدان جهان اول باشید تا دیگران رحمت آن یابند ۲۵ که از شما ماند. و دلیل این قول پیغمبر است صلی الله علیه وسلم، ان الجنة حرام علی الخلق کلهم حتی ادخلها انا و امتی.

و نیز گفته‌اند نسخ کردن بدل آوردن است، و از پس این امت امتی دیگر نیارد، تا ایشان را بر همه بدل آرد و برایشان بدل نیارند.

همواره عزیزان را بر خوارتران بدل آرند.

قوله: «جعل فيهم صفوة و اخيارا و نجباء ابراراً». در این امت پاکان نهاد و گزیدگان و نیکوکاران. این امت هرگز خالی نگردند از آنکه در میان ایشان گزیدگان باشند تا خدای تعالی به دعای ایشان و برکت ایشان از دیگران بلا بگرداند. خبر پیغمبر است صلی الله علیه، مثل امتی مثل المطر لایدری اوله خیر ام آخره.

قوله: «سبقت لهم منه الحسنی». پیش رفته است ایشان را از او نیکویی. یعنی این امت را از خدای تعالی، و این موافق است قول خدای را عزوجل: [۱۲ الف] ان الذين سبقت لهم منا الحسنی اولئك عنها مبعدون. علت نجات خلق در کثرت خدمت نهاد، در سبقت عنایت نهاد. نگفت هرکه ما را مطیع تر او از عذاب دورتر. چه گفت هرکه را از ما به سابق نیکویی رفته است او از عذاب دورتر، تا آزاد کرده فضل ما باشد، نه آزاد کرده هنر خویش.

قوله: «و الزمهم كلمة التقوى». و الزام کرد ایشان را کلمه تقوی. [و کلمه تقوی] لاله الا الله است، و آن را کلمه تقوی بدان معنی خوانند که هرکس که این کلمه را بیاورد، خود را در وقایه کرد، در این جهان از شمشیر رست و از شر گزیت رست و از کفر رست، و اهل و فرزندان وی از اسیری رستند، و اموال او از استغنام رست. کدام وقایه باشد از این بزرگتر؟! این تأثیر شهادت است در دنیا، تا تأثیر عقبی در او بیاید. و اگر تصدیق با این قول یار بود در آن جهان اگر به حق این کلمه تقصیر نکرده باشد، خویشتن را از عذاب وقایه کرد، و اگر تقصیر کرده باشد خویشتن را از خلود دوزخ وقایه کرد. زیرا که مؤمن در دوزخ جاودانه نماند، بدین معنی آن را کلمه تقوی خواند. پس خبر کرد که ایشان را این کلمه الزام کردم.

و الزام آن باشد که چیزی در گردن کسی کنی چنانکه قاضی مسلمانان بر کسی حکمی کند گوید: الزمه کنذا. و قایده [این] سخن آنست که بیان می کند که ما ایشان را الزام کردیم تا ما را بخواستند، و اگر الزام ما نبود کسی ما را نخواستی. پس هرکه ما را به الزام ما خواهد، نه او ما را خواسته باشد، ما او را خواسته

باشیم. و معنی الزام هدایت بود یا توفیق باشد یا قضای سابق بود یا مشیت ازلی بود یا علم قدیم، تا ما ندانستیم نخواستیم و قضا نکردیم و توفیق ندادیم و به راه نیاوردیم و هدی ندادیم. ما را نخواستید پس منت ما را است بر تو نه ترا بر ما. این همه کردیم و ما را به تو نیاز نه، تا يك بار به در ما آمدی با نیازمندی خویش. ۵

نظیر این آنست که گفت: ولكن الله حبيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم و كره اليكم الكفر والفسوق والعصيان. پس گفت: ايمان را دوست تو من گردانیدم و در دلت من آراستم، و كفر و فسوق و عصيان بر دلت دشمن من کردم تا بدانی که همه من کردم و آنچه داری از من داری. باز با تو همین فضل کردم و خویشتن را نستودم، همه ترا ستودم و گفتم: اولئك هم الراشدون. نظیر این آنست که گفت: اولئك كتب في قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه. گفت در دل مؤمنان ايمان من نبشتم که اگر تو بنوشتی هم تو به جفا محو کردی. و اگر مخلوقی نبشتی هم مخلوقی پاک کردی، لکن خود نبشتم تا کس نبشته ما را پاک نتواند کرد. نبشته ما دو است: يکي در آسمان، ۱۵ و آن لوح است؛ و دیگر در زمین، و آن دل مؤمنان است. همچنانکه خلق عاجزاند از پاک کردن کتابت [لوح، عاجزاند از پاک کردن کتابت] قلب. و از این لطیف تر [۱۲ ب] آنست که چون در لوح قضا و قدر نبشتم، قلم را فرمودم؛ و چون در دل ايمان نبشتم خود نبشتم. ۲۰ و معنی به خود اضافت کردن واسطه از میان برداشتن است، و چون بهشت را بیاراستم، رضوان را فرمودم. و چون دل مؤمنان را بیاراستم خود آراستم و کس را نفرمودم. باز لوح به اسرافیل سپردم و دوزخ به مالك سپردم و بهشت به رضوان سپردم، و دل مؤمن به کس نسپردم. آنکه او را رضوان نگه می دارد، و آنکه مالك او را نگه می دارد. و آنکه او را اسرافیل نگه می دارد به امر من دارد. و ایشان ۲۵ مخلوقانند، کس را بر آن چیزها دست نیست. پس دل مؤمنان را که من نگه می دارم، که را بر او پادشاهی باشد؟!

چون ظاهر صورتت بیاراستم خود را ستودم گفتم: فتبارك الله احسن الخالقين. چون دلت را بیاراستم ترا ستودم گفتم: اولئك هم-

الراشدون، و کانونا احق بها و اهلها. چه اگر ترا نستودمی و خود را ستودمی، بترسیدی که آن را تباه کنم چنانکه ظاهر صورتت را به موت. پس ترا ستودم تا دانی که تباه نکنم به جفای تو، که اگر خواستمی بریدن، ترا نستودمی. چه ستایش من ازلی است. و چیزی که خود ستودم، ستوده خود را کی تباه کنم؟! و من ستودگان خود را ۵ ننکوهم.

اکنون باز گردیم به معنی الزام. و گوییم که او الزام کرد، و هرچه حق کند حقیقت بود. و الزامی که آن بحق باشد باز افگندن آن الزام روا نبود. نبینی که اگر حاکم مسلمانان الزامی کند بحق پس خواهد که الزام خود را باز افگند نتواند. پس از کرم مولی کی روا ۱۰ باشد که چیزی الزام کند بحق و آن را باز افگند؟!

و دیگر معنی آن است که هرگاه که قاضی ای حکمی الزام کرد و قاضی دیگر خواهد که آن را باز افگند، و هر دو مجتهد و هر دو مثل يك دیگر باشند، نتواند فسخ کردن [حکم] قاضی اول. پس حکمی که حق تعالی الزام کند، شیطان کی تواند که آن را فسخ کند؟! مگر که ۱۵ حاکم اول خطا کند پس ثانی به صواب حکم او را فسخ کند. پس هرگز صواب را به خطا فسخ نکنند، و حق را به باطل فسخ نکنند. چه باطل را به حق فسخ کنند و خطا را به صواب. و آنچه حق تعالی کند حق و صواب بود، و آنچه شیطان کند خطا و باطل باشد.

و نیز گفته اند معنی دیگر آن است که قوی تواند که کرده ضعیف ۲۰ را تباه کند، و ضعیف نتواند که کرد قوی را تباه کند. قوت صفت حق است و عجز صفت خلق، و قدرت صفت حق است و ضعف صفت خلق. محال باشد که قادری قوی حکمی کند که ضعیف عاجز آن را باز افگند. آنگاه چون این منت یاد کرد دانست که بترسند که او را چون ۲۵ به الزام او یافتیم، نباید که هم او ما را از خود دور کند. دل ایشان خوش کرد و گفت: و کانونا احق بها و اهلها. ایشان سزای این بودند، و آن دیگران سزاتر بودند.

چنان است که گویی بیان می کند که ما سزا به سزا [۱۳ الف] دادیم. چون سزا به سزا دهند، شکافتن روا نباشد. چون زنان خویشان

را به ناکفو دهند، اولیا بشکافند، چون به گفو دهند اولیا را شکافتن نرسد. و در این سخن معنی لطیف است و آن آنست که بنده ضعیف عاجز را، لئیم عاصی مقصر مغطی را می‌گوید: تو سزای ما بودی و شایسته صحبت ما بودی. کدام شادی از این برتر باشد، و کدام ملک از این بزرگتر باشد که ملک هفت آسمان و هفت زمین، با بی‌نیازی ۵ خویش بنده ضعیف نیازمند را سزای صحبت خود گرداند؟! شاید اگر عارفان بدین بنازند و دل‌های ایشان ببرد. دون همت بنده‌ای باشد که حق تعالی او را رقم زند که تو صحبت ما را شایی، و از همه کون او با چیزی دیگر صحبت کند.

- ۱۰ قوله: «وعزف بنفوسهم عن الدنيا». دور کرد تنهای ایشان را از دنیا. و دوری از دنیا نه آن باشد که از دنیا بیرون شوند لکن آن باشد که با دنیا نیارامند و مراد دنیا نجویند. که هر که چیزی را طالب بود، اگر چه او غایب باشد، با آن چیز باشد. و هر که چیزی را ناخواهان باشد بی‌وی باشد، اگر چه آن چیز یافته باشد. و این موافق آنست که در خبر آمده است از پیغامبر صلی الله علیه و سلم که حارثه ۱۵ را گفت: کیف اصبحت؟ چون خاستی؟ قال اصبحت مؤمناً حقاً. گفت: خاستم مؤمنی بر راستی. قال صلی الله علیه: ان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك؟ گفت: هر راستی را نشانی است، نشان راستی تو چیست؟ قال: عزفت نفسي عن الدنيا. گفت: دور کردم تن خویش را از این جهان. فاسهرت لیلی. بیدار گردانیدم شب خویش را. و اعظمت نهاری. و تشنه گردانیدم روز خویش را. واستوی عندی حجرها و مدرها و ذهبها و فضتها. گفت: یکسان گشت نزدیک من سنگ و کلوخ و سیم و زر او. و کانی انظر الی عرش ربی بارزاً. چنان است که گویی می‌بینم عرش خداوند خویش را آشکارا. ۲۰ و کانی انظر الی کل امة جائیة کل امة تدعی الی کتابها. چنانستی که گویی می‌نگرم به هر امتی که او را به نامه خواندن می‌خوانند. و کانی انظر الی اهل الجنة يتزاورون. پنداری می‌نگرم در بهشتیان که یکدیگر را زیارت می‌کنند. و کانی انظر الی اهل النار يتعاونون. پنداری می‌نگرم به دوزخیان که بانگ می‌کنند چون بانگ سگ. قال

- صلی الله علیه وسلم: ابصرت فالزم، و روی: اصبت فالزم. گفت: دیدی، استوار باش. اینکه حارثه دعوی حقیقت ایمان کرد و مصطفی صلی الله علیه وسلم از او دلیل طلب کرد، تا بدانی که به دعوی هیچ چیز ندهند تا یا دعوی معنی نبود. حارثه نشان درستی دعوی خویش آن کرد که گفت: از دنیا دور گشته‌ام. و دوری او از دنیا نه آن بود که از دنیا رفته بود، لکن مراد دنیا از دل بیرون کرده بود، زیرا که از دنیا مر دنیاجویان را راحت و نعمت باید، و او بدل خفتن، بیداری طلب کرده بود، و بدل خوردن، گرسنگی. و دل از محبت دنیا خالی کرده بود، [۱۳ ب] تا چون به دنیا او را طمع نمانده بود، سیم و زر او را با خاک و سنگ یکسان گشته بود.
- ۵ و ناخواستن بزرگان دنیا را يك معنی آن است که چون خدای تعالی بر زبان مصطفی صلی الله علیه وسلم خبر کرده بود: ان الله تعالی منذ خلق الدنيا لم ينظر اليها بفضاً لها. گفت: خدای تعالی تا دنیا را بیافرید به وی ننگریست از دشمنی او را. و نظر رحمت باشد اگر به حکم بندگی خویش نگاه کردید. نگرستن به چیزی که خداوند ۱۵ ننگرد محال است. و اگر به حکم دوستی نگاه کردید نگرستن به چیزی که دوست ننگرد محال است، و دوست داشتن چیزی را که دوست آن را دشمن دارد محال است. از بهر آنکه کمترین مقامی در محبت موافقت است. پس با دعوی محبت مخالفت کردن محال است. و آنکه قدم بر موافقت فشارد او را هزار خطر است، مخالفت را چه ۲۰ امید ماند؟!

- و دیگر معنی آن است که چون دانستند که حق تعالی به دنیا نظر نمی‌کند و او را از دنیا هیچ زیان نیست، لکن دوستان او را از او مشغول می‌گرداند، گفتند ما اولیتر که به دنیا ننگریم تا ما را از او مشغول نگرداند که ما را نیاز به او است نه او را به ما. چون او از ۲۵ بهر ما دنیا را دشمن می‌دارد، ما اولیتر که دشمن داریم. چون دشمن گرفتند، با او صحبت نکردند و بر او اقبال نکردند. از بهر آنکه صحبت کردن با دشمن سخت است، و اقبال کردن بر دشمن دشوار است. همه عالم‌جویان دنیا گشتند، و چون بیافتند نگاه داشتند، و

ایشان از دنیا گریزان گشتند، و چون بیافتند به جای بگذاشتند. همه خلق عز خویش در وجود دنیا دیدند، و ایشان در ترك دنیا دیدند. همه خلق از زوال دنیا ترسیدند، و ایشان از وجود دنیا ترسیدند، تا صفت ایشان ضد صفت خلق گشت. عز خلق ایشان را ذل گشت، و ذل خلق ایشان را عز گشت. و غنای خلق ایشان را فقر گشت، و فقر خلق ایشان را غنا گشت. و انس خلق ایشان را وحشت گشت، و وحشت خلق ایشان را انس گشت، از بهر آنکه طالب گشتند بهتر چیزی را. تا ترك نکردند کمتر را، به بیشتر نرسیدند. و تا از بتر اعراض نکردند به بهتر نرسیدند.

۱۰ باز آمدم به حدیث حارثه. گفت: چون خویشتن را از دنیا دور کردم، قیامت و احوال قیامت مرا معاینه گشت، تا بدانی که دنیا حجاب عقبی است. تا این حجاب حاضر از پیش برنغیزد، غایب حاضر نگردد. تا نفس را از دنیا فراق نیاید به عقبی نرسد. همچنین تا دلت از دنیا جدا نگردد عقبی نبیند. همیشه نزدیکتر حجاب دورتر است. ۱۵ چون آن حجاب برداری به دورتر رسی. پس عقبی جوی پا دنیا نیارامد، زیرا که دنیا سرای سفر است. چون مسافر به منزل مقیم گردد هرگز به مراد نرسد. آن کس که ذره‌ای از دنیا در بینایی ظاهر نهد بینایش چنان کور گردد که نیز هیچ نبیند. پس آن کس که محبت دنیا در دل نهد، در آن دل حقیقت کی ماند؟

۲۰ امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه گفت: اگر دنیا از زرستی و عقبی از خاک، بایدی که این [۱۴ الف] زر را که فانی است به جای بگذاشتندی از بهر خاک باقی، که خاک باقی بهتر از زر فانی. بس عجب کاری است که چنگ به خاک فانی در زده‌اند و زر باقی را به جای بگذاشته. پس چون حارثه از فانی اعراض کرد، باقی او را ظاهر گشت. ۲۵ و چون موجود را معدوم کرد، معدوم او را موجود گشت. و چون خویشتن را از حاضر دور داشت، غایب او را حاضر گشت. چون حال بنده این گردد این حال گردد، در دل او بیش از دنیا اثر نماند. از بهر آنکه با دنیا صحبت آن را است که از عقبی خبر ندارد. آنکه او را عقبی حقیقت گشت، از او به دنیا باز آمدن محال

است. از بهر آنکه همه ارباب دنیا مشتاق عقبی اند. محال باشد که واجد عقبی به دنیا باز آید.

- این خود صفت دنیا و عقبی است که یاد کردیم و هر دو نصیب نفس اند، تا آنکه که کتاب را فروتر رویم و صفت آن کسان یادکنیم که هر دو را تارك اند. پس چون حارثه نشان داد از حقیقت آنچه ۵
دموی کرد، مصطفی صلی الله علیه وسلم گفت: دیدی سخت باش، یعنی دیده ای و هنوز نرسیده ای! و آنکس که ندیده باشد و نیابد، او را چندان حسرت نبود که کسی را که ببیند و بگذارد. و آنکس که نبیند و برهاند و ترك کند چندان حسرت نباشد او را که آنکس را که یافته باشد و گم کند، اینك طرفی یاد کردیم که دور بودن از دنیا ۱۰
چگونه بود عارفان را.

- و قوله: «صدقت مجاهد اتمم فنالوا علوم الدراسة». هر راستی بود جهد ایشان تا بیافتند علم درس کردن، یعنی درآموختن جهد کردند به راستی. و راستی در آموختن آن باشد که از بهر خدای آموزد، و ۱۵
از بهر آن جهان و از بهر عز مسلمانان، نه از بهر جاه و ریاست و دنیا طلب کردن. چون چنین کند از علم برخوردار یابد، و برکت علم به وی رسد و علم دراست علم شریعت است که به درس کردن و جهد کردن توان آموخت، و هرکس که علم چنین آموزد که یاد کردیم، ثوابش ثواب پیغامبران بود علیهم السلام، که این صفت پیغامبران ۲۰
است که در خبر آورده اند که پیغامبر صلی الله علیه وسلم گفت: من زار عالماً فکانما زار العلم و من زار العلم فکانما زار الله تعالی و من زار الله حرمه الله علی النار. و نیز روایت کرده اند از پیغامبر صلی الله علیه وسلم که گفت: اذا کان یوم القیامة جمیع الله العلماء فقال علمانی انا لم ۲۵
اضع علمی فیکم الا لعلی بکم و انا لم اضع علمی فیکم و انا زید ان اعذبکم ارجعوا فقد غفرت لکم فبقولون نحن و محبوبنا فبقول اتمم و محبوبکم. و اگر علم را هیچ فضل نیست مگر آنکه خدای تعالی چون آدم را صلی الله علیه وسلم علم کرامت کرد بی عبادت، و ملائکه را عبادت کرامت کرد بی علم، و بفرمود تا آدم را علیه السلام سجود

کردند تا بدانند که عالم ناعاید بهتر از عابد ناعالم. و علم آدم به اسماء چیزها بود چندین فضل یافت، آنکس که علم او به شریعت بود [۱۴ الف] فضل او که داند؟! و اگر علم را هیچ فضل نیستی مگر آنکه سگک پلید چون علم بیاموزد، صید او حلال می‌گردد و کشتار او، چنانکه آن مؤمن موحد می‌گردد، خود بسنده استی. دین و دنیا را ۵ هر دو به علم توان یافتن. این محل کسی باشد که چنان آموزد که ما یاد کردیم هر که غیر آن آموزد که ما یاد کردیم، علم بر او وبال‌گردد، و نمودباله من ذلك.

و قوله: «وخلصت علیها معاملاتهم فمئحوا علوم الوراثة». ۱۰ خالص گشت بر آن علم معاملات ایشان تا بدانند سر ایشان را علم وراثت. یعنی آن علم را که بیاموختند باخلاص کار بستند تا علم سر بیافتند. علم درست علم ظاهر است و علم وراثت علم باطن. هر که علم ظاهر بیاموزد و آن را باخلاص کار نپندد، علم باطن نیابد و علم ظاهر بر او وبال‌گردد. و هر که علم ۱۵ ظاهر بیاموزد و آن را کار بندد، علم ظاهر حجت او گردد و علم باطن عطا یابد، چنانکه در خبر آمده است: من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم. از بهر آنکه اگر عمل نیایستی، از آسمان علم نیامدی و پیغمبری نیامدی. و پیغمبران را علیهم الصلوة والسلام که فرستادند و علم که از آسمان آمد، از بهر عمل آمد. و هر که علم را کار بست، ۲۰ شکر نعمت به جای آورد و مستحق زیادت گشت و برکت زیادت در سر او پدید آمد. و هر که کار نیست آن نعمت نیز بر او زوال آمد و مستوجب عذاب گشت. و این معنی چنان است که خدای تعالی گفت: لئن شکرتم لازیدنکم و لئن کفرتم ان عذابی لشدید. دلیل این سخن آنست که خدای تعالی گفت: والذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا. مجاهده ظاهر را است، و هدایت باطن را. گفت تو به ظاهر ۲۵ جهاد کن، به باطن من خود راه نمایم.

و در اختیار روایت کرده‌اند: فضول العلم اکثر ضرراً من فضول المال. علم فزونی زیان بیش دارد از مال فزونی، از بهر آنکه مال فزونی بر تو حجت نگردد، و علم فزونی بر تو حجت گردد. و

- نادان را بدوان صعبی نگیرند که دانا را گیرند. از بهر آنکه دانا را هرچه به دانش کند ثواب بیشتر بود و چون تقصیر کند عقوبت سخت تر بود. زیرا که عقوبات بر اثر ثوابات است. نبینی که چون طاعت در ماه رمضان بزرگتر آمد، معصیت نیز هم بزرگتر آمد. و نبینی که چون زنان پیغمبر را علیه السلام به طاعت ثواب بیشتر آمد، به معصیت عقاب سخت تر آمد. چنانکه خدای تعالی گفت: یا نساءالنبی من یأت منکن بفاحشة مبینة یشاعف لہا العذاب الضعیفین. عذاب ایشان را دو چندان دیگران آمد اگر فاحشه ای کنند. از بهر آنکه به طاعت ایشان را ثواب هم چنین آمد، چنانکه خدای تعالی گفت: و من یقنت منک الله و رسوله و تعمل صالحا نوتہا اجرہا مرتین. ۵ پس عالم چون به علم کار کند بر خلق حجت گردد، و چون به علم کار نکند علم بر او حجت گردد. چند فرق است میان آنکه او حجت باشد بر دیگران و میان آنکه حجت بود بر وی. و از این معنی [۱۵ الف] بود که در خبر آمد: ان العالم اذا زل هلك بزلته العالم. و به روایتی دیگر: زل بزلته عالم. فساد جاهل خاص او را بود، و فساد عالم ۱۵ عالمی را هلاک کند. و چون عالم علم را کار بست، برکات عمل او در خلق برکات پدید آرد. و نیک آمد او در خلق برکات پدید آرد به نیک آمدن ایشان، و در سر او چیزها نهد حق تعالی که آن را به تعلم نیابد. علم وراثت این باشد، و این را نتوان یافت مگر به صدق و مجاهده و اخلاص معاملت.

- ۲۰ [قوله] «وصفت اسرارهم فاکرموا بصدق الفراسة». صافی گشت سرهای ایشان تا کرامت یافتند به راستی فراست. و به فراست سخن گفتن روا بود، از بهر آنکه پیغامبر صلی الله علیه وسلم گفت: اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله. و ابوبکر صدیق رضی الله عنه در آخر عمر چنین گفت: ان ذا بطن بنت خازجة جاریة. گفت در دل من چنین می آید که این بچه که در شکم زن من است دختر است. و کان کما تفرس. و از پس مرگ او دختر آمد. پس هرکه را سر صافی تر، فراست او درست تر. و پاکی سر و روشنی آن به لقمه حلال توان یافت.

و مثل فراست دل چون دیدار چشم است. هرچند چشم روشن تر، دورتر و نیکوتر و راست تر ببیند. و سر هرچند صافی تر بود فراست او نیز درست تر آید. و هرچند چشم تیره تر کمتر و بتر و کج تر بیند. سر نیز هرچند تیره تر فراست او نادرست تر. چشم را دیدار ۵ معاینه است و سر را دیدار غیب است. آنچه مشاهده و معاینه است بر يك حال است. لکن چون حال چشم مختلف گردد، دیدار نیز مختلف گردد. غیوب نیز راست است و بر يك حال است لکن چون حال سر مختلف گردد، فراست نیز مختلف گردد. مثال این هوا است و آب. زیر آب روشن چیزی خرد بتوان دید، و زیر آب تیره چیزی بزرگ ۱۰ نتوان دید. و چون هوا صافی گردد، ذره‌ای بتوان دیدن، و چون هوا تیره گردد، آفتاب نتوان دیدن. همه سال صفوت سبب دیدار است و کدورت سبب حجاب. پس دلی صافی باید تا بتوان دیدن. و صفوت دل آن باشد که از کدورت رعونات او را پاک گرداند. و کدورات و رعونات مختلف‌اند چون حب دنیا و طلب ریاست و شهوت طبع و ۱۵ ریای خلق و عجب نفس، و آنچه بدین ماند. هر دلی که در او از این چیزها چیزی قرار گیرد، تیره گردد و از دیدار بازماند. چون از این همه خالی گشت روشن گردد و همه چیزها بیند. و آنچه بیند راست بیند، از بهر آنکه پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم گفت: فانه ينظر بنورالله تعالی. و نور خدا خطا نکند، و نور خدا را هیچ چیز حجاب ۲۰ نکند. و دلیل بر آنکه شاید که دل تیره گردد خبر مصطفی است صلی‌الله علیه وسلم که گفت: ان للقلوب صدأ كصدء النحاس قيل فما جلاءها یارسول الله قال جلاءها الاستغفار. و خلق در فراست مختلف‌اند بر مرتبت اختلاف اسرار. هرچند صفوت بیشتر، ضیا و روشنی بیشتر. [۱۵ ب] و هر چند ضیاء بیشتر دل بیناتر، و هرچند دل ۲۵ بیناتر فراست او درست تر.

و ابو عبدالله الانطاکی گوید: اذا جالستم اهل الصدق فجالسوهم بالصدق فانهم جواسیس القلوب یدخلون فی هممکم و یخرجون من اسرارکم.

قوله: «ثبتت اقدامهم». استوار شد قدمهای ایشان. از این جا

مراد از این نه قدم ظاهر است، لکن مراد قدم باطن خواهد، یعنی آنچه یافتند از آنجا برنگشتند. از بهر آنکه همه خلق در جهد آند که آن یابند که ایشان یافته‌اند. و آنجا رسند که ایشان رسیده‌اند، و آن بینند که ایشان دیده‌اند. محال باشد که ایشان یافته را به جای بگذارند، یا از رسیده باز گردند، یا از دیدار چشم یغوابانند، که ۵ برگشتن از دو بیرون نیست یا علامت ملال است، و ملال صفت محبان نیست، یا از آن معنی است که بهتر از آنکه یافته‌اند چیزی یابند، یافته را بر او بدل آرند. و از حق عزیزتر هیچ چیز نیابند تا برگردند که وایابند، که با ایشان چندان برکنند که حق تعالی کند، یا چندان جفا که درگذارد، یا چندان لطف که کار بندد که حق ۱۰ تعالی بندد. تا بزرگان چنین گفته‌اند که هر که بازگشت از راه بازگشت، فاما آنکه رسید، هرگز بازنگردد. و اگر بغواستی گذاشتن ایشان را تا بازگردند، خود راه ندادی.

قوله: «وَذَكَتْ أَفْهَامُهُمْ». و تیز شد فهمهای ایشان. از بهر آنکه کندی فهم از تیرگی سر باشد، و سر ایشان صافی است. و هر چند ۱۵ سر صافی‌تر، فهم تیزتر، و دیگر معنی آن است که کندی فهم از پراکندگی همت باشد. و ایشان را همت یکی گشته است، و آن همت حق است. از این معنی فهم ایشان تیز باشد. و دیگر معنی آن است که حق سبحانه و تعالی اولیای خود را از آلودگیها نکه دارد و نپسندد که به سر ایشان در جز آن نماید که باشد، و سر ایشان آنچه گیرد از ۲۰ حق تعالی گیرد. و زبان ایشان آنچه عبارت کند از سر کند، و زبانشان با سر راست باشد، و سر با حق تعالی راست. هر چه پدید آید همه صواب پدید آید، و این نشان تیزی فهم باشد.

قوله: «وَأَنَارَتْ أَعْلَامُهُمْ». و روشن گشت علامتهای ایشان. شاید که معنی این آن باشد که از میان خلق پیدا باشد که ایشان ۲۵ خاصگان حق‌اند، از بهر آنکه برایشان چیزی نرود که در آن مخالف حق باشند. و پاکی ظاهر نشان درستی باطن است چنانکه آلودگی ظاهر نشان ویرانی باطن است. پس به پاکی ظاهر ایشان دلیل توان کردن بر درستی باطن. و باطن درست نباشد مگر اولیا را.

و دیگر معنی آن است که علامتهای ایشان روشن است در هفت آسمان، و اهل آسمان ایشان را بشناسند به پاکی طاعت و به نیازمندی دعوت و به روشنی سر. چون اهل آسمان این چیزها را ببینند دانند که ایشان اولیای حق تعالی اند.

۵ و قوله: «فهموا عن الله». فهم کردند از خدای تعالی. معنی این آن است که خدای تعالی هر چیزی را که بیافریده است در او حکمتی نهاده است. ایشان چون در آنجا نگرند، به سر صافی نبینند. مراد خدای تعالی در آن چیز دیدن ایشان را [۱۶ الف] فهم کردن است از خدای تعالی. و معنی دیگر آن است که هر حالی که حق تعالی برایشان پدید آرد، بدانند که مراد حق در آن چیست. اگر لطف باشد نظاره منت کنند به شکر مشغول گردند؛ و اگر اعقوبت باشد، نظاره ذلت خویش کنند، به عذر مشغول گردند؛ و اگر عتاب باشد، محبت کنند به تعلق مشغول گردند. فهم کردن از حق تعالی بدین معنی بود که یاد کردیم.

۱۵ و قوله: «وساروا الی الله» برفتند سوی خدای تعالی. و این رفتن نه به اقدام باشد که رفتن به اقدام سوی کسی باشد که او در مکان باشد، یا قرب او به ملازمت باشد و بعد او به مسافت، و حق تعالی از این صفات پاک است. پس رفتن سوی او به اقدام نباشد لکن به سر باشد. و آن چنان است که ابراهیم خلیل علیه الصلوة والسلام گفت: انی ذاهب الی ربی سیهدين. من سوی خدای خویش خواهم رفتن به ظاهر به خدمت. او را پرستم و غیر او را نپرستم، و به دل محبت او را خواهم و غیر او را نخواهم، و به سر به مشاهدات او را بینم و غیر او را نبینم. شاید که رفتن به سوی خدای تعالی بدین معنی بود. و شاید که رفتن به سوی خدای تعالی به معنی دیگر باشد. و آن

۲۵ آنست که هر چه بینند با آن چیز نیارامند و از آن چیز بگریزند و نظاره صنع او کنند، و هر چه ایشان را از حق تعالی بخواهد بریدن، با آن چیز نیارامند، چنانکه خدای تعالی گفت: ففروا الی الله. و شاید که معنی این آن باشد که نظاره صنع او کنند، و چون از صنع او بگذرند، نظاره صفات او کنند. باز از صفات بگذرند و نظاره

ذات کنند. فعلی بینند بی‌غایت و صفاتی بینند بی‌نهایت، و ذاتی بینند بی‌مثل و بی‌شبه. و این چنان است که مصطفی صلی‌الله علیه وسلم گفت: اعوذ بعفوك من عقابك. اول نظاره فعل کرد، باز گفت: اعوذ برضاك من سخطك. از نظاره فعل به نظاره صفات رفت، باز گفت: و اعوذ بك منك. از نظاره صفت به نظاره ذات رفت. باز گفت: لا احصى ثناء عليك. خویشتن را از صفات خویش مجود کرد، باز گفت: انت كما اثنت على نفسك. فردانیت او یاد کرد. اول مقام استدلال است، دیگر مقام افتقار است، سه دیگر مقام مشاهدت است، چهارم مقام حیرت است، پنجم مقام فنا. اینک رفتن سوی خدا چنین باشد.

۱۰

قوله: «وأعرضوا عما سوى الله». و روی بگردانیدند از جز خدای تعالی. معنی این آنست که با هرچه مشغول گشتند جز حق بهتر از آن چیز از ایشان فایست گشت، و آن حق است عز و جل. و از بیم فراق حق به هیچ چیز نگه نیارند کرد. ترسند که با آن چیز بمانند و نیز به حق راه نیابند. تا یکی را از بزرگان پرسیدند: کیف الطريق الى الله قال عطفيتين و قد وصلت. گفتند راه به خدا چگونه باید برد؟ گفت: دوبار برگرد و به خدای رسیدی! يك بار از دنیا برگرد، و دیگر از عقبی، که دنیا و عقبی هر دو نصیب نفس‌اند. نفس پرستان را با حق تعالی صحبت نبود. نبینی که حق تعالی در صفت مصطفی علیه‌السلام [۱۶ ب] چنین یاد کرد: مازاغ البصر و ماطفی. گفتند مازاغ فی الدنيا و ماطفی فی العقبی. اگر چشم از دنیا نخواهانیدی پیش از مرگ به عقبی نرسیدی. و اگر چشم از عقبی نخواهانیدی به قاب قوسین او ادنی نرسیدی. از همه اعراض کرد تا همه بیافت. هرکه به غیر از حق اقبال کند، حق را برهاند؛ و آنکه به وی اقبال کرده است پا وی نماند. و هرکه از غیر حق اعراض کند و به حق اقبال کند با حق بماند. و آنچه از او اعراض کرد به خیر مر او را مسخر گردد. و هرکه به ملك مشغول گردد، ملك را برهاند. و هرکه به ملك مشغول گردد چون ملك او را گشت، ملك خود او را گردد.

۲۵

۲۰

وقوله: «خرق الحجب انوارهم» بدرانید حجابها را نورهای ایشان. شاید که معنی این آن باشد که هرچه ایشان را از حق تعالی حجاب کند آن را از پیش سر برداشته باشند تا نور سر ایشان جز به حق ننگرد. و حجابها چهار است: دنیا و نفس و خلق و شیطان. دنیا ۵ حجاب عقبی است، هرکه با دنیا بیارامد عقبی را برهاند. و خلق حجاب طاعت است، هرکه به ریای خلق مشغول گردد طاعت را برهاند. و شیطان حجاب دین است، هرکه موافقت شیطان کند دین را برهاند. و نفس حجاب حق است، هرکه به هوای نفس رود، خدای را برهاند. چنانکه خدای تعالی گفت: افرأیت من اتخذ الیه هواه. و آن کس که ۱۰ بر هوای نفس خویش رفت گفت: هوای خویش را خدای خویش گرفته است. تا این چهار حجاب از پیش دل برنخیزد، نور معرفت در دل راه نیابد.

و شاید که معنی این آن باشد که نور سر ایشان از حجابهای عرش در گذشته است، از بهر آنکه عارف امروز به سر همان بیند که ۱۵ فردا به معاینه خواهد دیدن. و اگر عارفان را به قیامت به نظاره حجب مشغول کنند طاقت ندارند. و امروز نیز اگر دل ایشان را بجز حق تعالی مشغول گردانند، طاقت ندارند و فریاد برآرند.

از بایزید بسطامی قدس الله روحه العزیز حکایت آورده اند که او گفت: اگر حق تعالی مرا در بهشت طرفة العینی از دیدار خود ۲۰ محبوب کند چندان فریاد کنم و بنالم که دوزخیان را بر من رحم آید. و جمله سخن در حجاب آن است که هرچه بنده را از حق مشغول گرداند حجاب است، و هرچه به حق رساند حجاب نیست. و نور معرفت قویترین همه نورها است. هرچیز که خواهد که عارف را از حق محبوب کند، نور معرفت آن را بسوزاند و بگذرد. و اگر نور معرفت در سر پنهان نیستی و آشکاراستی، زمین و آسمان با او ۲۵ طاقت نداردی.

قوله: «وجالت حول العرش اسرارهم». جولان می کند و می گردد گرد عرش سرهای ایشان. و عرش قبله دلها است در آسمان، چنانکه کعبه قبله تنها است در زمین. تن به خدمت قصد کعبه کند و مراد نه

- کعبه بلک خداوند کعبه. دل به قربت قصد عرش کند و مراد نه عرش که خداوند عرش. و خداوند کعبه در کعبه نه، و خداوند عرش بر عرش نه. چون تن به کعبه رسد گرد کعبه طواف بیارد، از شوق خداوند کعبه متحیر بماند نیاید و باز گردد. دل تا عرش برود از شوق خداوند عرش گرد عرش طواف سازد و خداوند عرش را نیابد. هم ۵
- آنجا بایستد و باز [۱۷ الف] نگردد. اگر دل از عرش باز گردد چنانکه تن باز گردد از کعبه هرگز بیش راه نیابد. نفس ظاهر و کعبه ظاهر، ظاهر را به ظاهر مشغول کرده اند. دل غیب و عرش غیب. غیب را به غیب مشغول کرده اند. بسیار تکلف و مدت باید تا تن به کعبه رسد، و دل را تکلف و مدت نباید تا به عرش رسد. ۱۰
- و گروهی چنین گفته اند که کعبه قبله آدمیان است و عرش قبله فرشتگان است. چون آدمیان به خدمت در آیند، روی به کعبه آرند، و چون فرشتگان به خدمت آیند روی به عرش آرند. زمینیان به کعبه درمانده و آسمانیان به عرش درمانده. نه زمینیان را مراد کعبه، و نه آسمانیان را مراد عرش. متحیر گشته از دریافتن خداوند عرش ۱۵ و کعبه.
- و گروهی چنین گفته اند: ان الله تعالی خلق العرش اظهاراً لعظمته لامکاناً لذاته. عرش را بیافرید تا بزرگی خود را به آفریدن او خلق را بتماید، تا سر همه خلق در بزرگی عرش که مخلوق است چنان متحیر گردد که از عظمت خدای نیارند اندیشیدن. و در صفات ۲۰ عرش سخن بسیار است.
- و در بعضی اخبار چنین آمده است که عرش را به عدد همه خلائق زبان است، به هر زبانی خداوند را تسبیح می کنند. به لغتی که این زبان آن نداند و آن زبان این در نیابد، و حق تعالی همه بشنود و داند. و در اخبار چنین آمده است که اسرافیل علیه السلام تمنا کرد ۲۵ که کاشکی من عظمت خداوند را بدانم. خدای تعالی چندان قوت که همه خلق آسمان را داده بود او را پداد و بفرمود تا ببرد. پنج هزار سال بپرید به سال آن جهان. سیکی پایه عرش نتوانست پریدن. هم چندان نیروی او زیادت کرد ده هزار سال دیگر بپرید، به نیمه

ساق عرش نتوانست رسیدن. عاجز فروماند. درخواست تا حق سبحانه و تعالی او را به جایگاه خود باز آورد، کن فیکون هم آنجا بردش که بود، گفت: سبحان ربی الاعلی. نخستین کس که این کلمه گفت او گفت. آن کس که عظمت خلقتی از خلق او چنین باشد، عظمت او را که دریابد؟! ۵

و بعضی گفته اند که کعبه در زمین و عرش در آسمان نشانی است و دلیلی که راه نماید بنده را به حق. چون کعبه قبله است در زمین و عرش در آسمان، هر دو همه روی اند هیچ قفا نه. از هر کدام سوی که روی بدیشان آری مقصود به حاصل آید. جهانیان را بنمود که مخلوقی که به ما مضاف است، از هر کجا که قصد او کردی درست آمد. خداوند عرش و کعبه اولیتر که از هر جای که بنده قصد او کند به وی رسد. ۱۰

قوله: «وجلّت عند ذی العرش اخطارهم». بزرگ گشت بنزدیک خداوند عرش خطرهای ایشان. بزرگ گشتن خطر بنده بنزدیک خدای تعالی به بزرگ داشتن امر خداوند باشد. هر چند بنده خداوند را با حرمت تر و امر او را بزرگ دارتر، نزدیک خدای تعالی با مقدار تر. و هر کس که او را بنزدیک خدای تعالی مقدار بزرگ گردد، در دل او حق را تعظیمی افتد [۱۷ ب] که دون حق را بنزدیک او مقدار نماند. و بزرگی خطر بنده بنزدیک خدا، معنی وی آن باشد که از او به خلق آزادی کند. چنانکه به خبر آمده است از پیغامبر صلی الله علیه و سلم: یقول الله تعالی من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی و من ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منهم. ۲۰

و دیگر معنی آن باشد که حق تعالی و را دوست گیرد، [و چون دوست گرفت به دل خلق دوست گرداند.] چنانکه به خبر آمده است از پیغامبر علیه السلام: ان الله تعالی اذا احب عبداً امر جبریل فقال انی احببت فلاناً فاحبه فیحبّه جبریل ثم ینادی فی السماء ان الله تعالی احب فلاناً فاحبوه فیحبّه اهل السماء ثم یلقى معبته علی وجه الماء فلا یشر به بر او فاجر الا احبه و اذا ابغض الله تعالی عبداً امر جبریل فقال انی ابغضت فلاناً فابغضه فیبغضه جبریل علیه السلام ثم ینادی ۲۵

في السماء ان الله تعالى ابفض فلاناً فابفضوه فيبفضه اهل السماء ثم يوضع له البفض على وجه الماء فلا يشربه بر او فاجر الا ابفضه.

و ديگر معنی آن بود که خدای تعالی دعای ایشان مستجاب گرداند

چنانکه پیغامبر گفت علیه السلام: رب ذی طمرین اشعث اغبر لایؤبه

له ولا یزوج له المنعمات ولا یفتح له السدد لو اقسام على الله لایره. ۵

و از این بزرگتر محلی چه باشد بنده را که به جایگاهی رسد که خدای

تعالی سوگند او را نخواهد که تباه کند، و هرچه وی مراد کند همان

کند. و اندر این لفظ که پیغامبر صلی الله علیه گفت: لو اقسام على

الله لایره. اگر سوگند خورد بر خدای عزوجل راست گوی گرداندش،

دلیل است که این بنده خود این نکند که اگر بکردی گفتی: که اگر ۱۰

چنین کند فایده نبود. پس هرچند اولیا را محل بیشتر گردد نزدیک

حق عزوجل ایشان را با حرمت تر گرداند. و هرچه حرمت بیش گردد

حشمت بیش گردد، و هرچه حشمت بیش گردد، انبساط کم گردد.

چه کثرت انبساط نشان بعد است. هرکه قریب تر باحشمت تر.

چنانکه فضیل عیاض گوید: جوانی را دیدم در عرفات که اندر ۱۵

وی فراست خیر بردم. همه دعا می کردند وی خاموش. فراز رفتم

گفتم لو سالت الله شیئاً لعل الله تعالی یرحم هولاء ببرکة دعائك. قال

انی اذا لمحتشم قلت لا بد فان الوقت قد فات فاخرج یدیه من عبائته

کالمحتشم کلما اراد ان یرفع یدیه استرخت یداه حتی رفعهما بعد

مدة فقال یارب فقبل ان یصل الراء بالباء سقط مغشياً علیه فحرکته ۲۰

فاذا هو میت فقلت عملت فی دمک یا سیدی. این در عرف خلق خود

همه ظاهر است که هرکه به ملوک نزدیکتر با حرمت تر و با حشمت تر،

و هرکه دورتر گستاخ تر و بی ادب تر، زیرا که دوران از سر ملوک خبر

ندارند، گستاخی ایشان از جهل بود. و نزدیکان از سر خبر دارند،

گستاخی نیارند کردن. ۲۵

و ديگر معنی آن باشد که چون ایشان را بنزدیک حق تعالی

مقدار بزرگ شود هیبت ایشان در خلق بزرگ شود تا خلق از ایشان

می ترسند، و ایشان را خود از خلق خبر نباشد.

و در حکایت آورده اند که پیری بگذشت به جایی. کودکان بازی

همی کردند، پیران آنجا نشسته بودند. گفت از این پیران شرم نمی‌دارند؟ کودکی جواب [۱۸ الف] داد اگر خداوند را نزدیک ایشان حرمت بودی، ایشان را بنزدیک ما هیبت بودی. پس هم‌بدان مقدار که بنده خدای را بزرگ دارد، خلق او را بزرگ دارند. و ۵ بدان مقدار که از خدای خود بترسد، خلق از ایشان بترسند؛ و بدان مقدار که امر خدای را سبک دارند، خدای تعالی ایشان را به چشم خلق سبک دارد. و قیل للنبی صلی الله علیه وسلم هل یعرف العبد منزلته عند ربّه قال یعرف انظر ما منزلة الله عندك.

و قوله: «وعمیت عما دون العرش ابصارهم». نابینا گشت از هر چه فرود عرش است بیناییهای ایشان. معنی این آن است که به ۱۰ هیچ چیز باز ننگرند دون حق تعالی. از این نابینایی مراد ننگرستن است نه حقیقت نابینایی. و از این بصر بصر یاطن خواهد نه بصر ظاهر. یعنی سر خود را به هیچ چیز مشغول نگردانند از جمله مخلوقان. از بهر آنکه شغل حق تعالی ایشان را چنان گردانیده است ۱۵ که به هیچ چیز نپردازند. و اگر قوت همه خلق یک تن را بود، و به گزارد حق خدای تعالی مشغول گرداند، حق خدا افزون آید و او عاجز آید. پس یک تن ضعیف از حق تعالی چگونه فراغت یابد تا به غیر او پردازد؟! ۲۰

و شاید که این را معنی آن باشد که از بزرگی حق که در سر ایشان افتاده است غیر حق را بنزدیک ایشان چندان مقدار نمانده است که ۲۵ به وی باز نگرند. و همواره به چیزی نظر کردن غفلت باشد از غیر آن چیز. و بنده یا از همه کون غافل باید تا به حق تعالی نظر تواند کردن، یا از حق تعالی غافل باید تا به غیر او نظر تواند کردن. و شاید که معنی این آن باشد که ایشان نظر سر بدان یافته‌اند که از ۲۵ غیر حق اعراض کرده‌اند، بترسند که اگر طرفه‌العینی به غیر حق اقبال کنند از حق اعراض کنند و هم در آن اعراض بمانند و بیش راه نیابند.

یکی از بزرگان چنین گفته است: من غمض عن الله طرفه عین لم یهد الیه ابدًا. پس آن کس که در همه عمر خویش طرفه‌العینی

- چشم از حق تعالی برهم نهد هرگز به وی راه نیابد. آن کس که به همه عمر خویش روی سوی حق تعالی نیاورده باشد راه چگونه یابد؟! و شاید که معنی این آن باشد که از عرش تا ثری همه مشتی عاجزاند، به دست ایشان هیچ چیز نیست. مسخران و اسیران اند، از ایشان منفعتی و مضرتی نه، چنانکه خدای تعالی گفت: **و ان یمسك الله بضر فلا كاشف له الا هو و ان یردك بغير فلا راد لفضله.** از این معنی به ایشان باز ننگرند. نبینی که خلیل علیه السلام گفت: انسی ذاهب الی ربی سیه دین. رفتن او سوی خدای تعالی نه از جای به جای انتقال کردن بود، لکن از خلق اعراض کردن بود. و در هوا جبریل را علیه السلام گفت: **اما اليك فلا.** گفت: به تو حاجت ندارم که تو مرا بی او نگه نتوانی داشتن و مرا او [۱۸ ب] بس، که بی تو نگاه تواند داشتن.

- و ابویزد بسطامی رحمه الله گوید: چهل سال روی به خلق آوردم و ایشان را به حق خواندم. کس مرا اجابت نکرد. روی از ایشان بگردانیدم و قصد حضرت کردم. همه را پیش از خویشتن **آنجا یافتم.**

- قوله: «فهم اجسام روحانیون». ایشان کالبدها اند روحانی. و به روحانیان شان مانده کرد. و روحانیان فرشتگان اند، از بهر آنکه اگرچه به خلقت بشر اند، صفات روحانیان دارند بر موافقت قدم فشاردن، و از مخالفت دور بودن، و به شهوت باز ننگرستن، و خدمت بی طمع کردن این همه صفت ملایکه است. ایشان از طاعت نیاسایند و امر او را خلاف نکنند و ایشان را خود هوا و شهوت نیست، و با کثرت خدمت ایشان را خود ثواب نیست و با راستی ایشان خوف ایشان از همه خلق بیشتر است. هر که خویشتن را بدین صفت گردانید، روحانی گشت به معنی و صفت، هر چند به ظاهر خلقت بشر است.

و شاید که معنی این آن باشد که ایشان روحانی اند به معنی لطف. از بهر آنکه روح لطیف ترین همه مخلوقات است. و از لطف اوست که کس او را در نمی یابد که چیست. پس ایشان همچنان

لطیف گشتند چون روح نام روحانیان گرفتند. و شاید که معنی آن باشد که روح اصل همه نورها است. تبیینی که حیات به وی ثابت شود و سمع و بصر و دیگر حواسها به وی منور گردند. پس چون ایشان همه نور گشتند به صدق معاملات و به اخلاص سریرت، نام روحانی گرفتند. ۵

و قوله: «و فی الارضی سماویون». و اندر زمین آسمانیانند. یعنی به صفت آسمانیانند چنانکه در پیش یاد کردیم. و شاید که معنی این آن باشد که به تن در زمین اند و به دل آسمانی اند. خلق ایشان را می بینند، پندارند که با ما اند و ایشان غایب. سر ایشان در ملکوت حلوف و جولان می کند، و تن ایشان در زمین خدمت می کند اهل زمین در پاکی خدمت ایشان متحیر، و اهل آسمان در علو همت ایشان متحیر. ۱۰

قوله: «ومع الخلق ربانیون». و با خلق خدایانند. یعنی به ظاهر با خلق همچون خلق می گردند، و سر ایشان با حق تعالی. طرفه العینی از او جدا نگردد. به عشرت با خلق و به حقیقت با حق. با خلق معاملات می کنند چنانکه حکم شریعت است به ظاهر، و با حق صحبت همی کنند به باطن چنانکه حکم حقیقت است. و شاید که معنی ربانی آن باشد که با خلق صحبت چنان کنند که حق تعالی کند. به جفای خلق در گذاشتن و به مکافات مشغول ناگشتن و خلق را نیکو خواستن و بار نانهادن و بار کشیدن. چون دیدند که حق تعالی با خلق معاملات از این سان می کند که ما یاد کردیم، ایشان نیز با خلق به موافقت حق تعالی صحبت کردند، ربانی بدین معنی بودند. ۱۵

و شاید که معنی این آن باشد که خدایانند، بدان معنی که چون رضای حق تعالی یافتند، از سخط خلق باک ندارند، و چون موافقت حق یافتند از ملامت خلق نه اندیشند. و چون حق تعالی ایشان را باشد، همه خلق بر ایشان باشند، نترسند. [۱۹ الف] ۲۵

قوله: «سکوت نظار» خاموشان و نظاره اند. یعنی دانند لیکن نگویند. خاموشی ایشان نه از نادانستن است. معنی این سخن آن است که به خلق نظاره می کنند و ظاهر و باطن خلق می بینند، لکن سخن

نگویند. و ناگفتن را با دیدن معنی آن است که در گفتن پرده دریدن است و در خاموشی پرده پوشیدن. و طریقت عارفان پرده دریدن نیست. آنک به آشکارا کردن سر مشغول خواهند گشتن، شفقت کنند و به دعا مشغول گردند. و دیگر معنی آن است که تا از خویشتن نپردازند به کسی دیگر مشغول نگردند. و بنزدیک ایشان معیوب‌ترین ۵ کسی تن ایشان است. پس به خلق نیکو گمان باشند و به خویشتن بدگمان. چون کسی خود را از دیگران معیوب‌تر داند محال باشد که به دیگران مشغول گردد.

و دیگر معنی آن است که اگر در کسی خیر بینند به تن خویش مشغول گردند تا آن خیر خود را حاصل کنند، و اگر شر بینند به تن ۱۰ خویش مشغول گردند تا خود را از آن شر نگاه دارند. پیوسته در خویشتن مانده باشند و به غیر نپردازند. دیگر معنی آن است که خلق را اسیر قدرت حق بینند و مجرای قضای حق. چون بدین معنی نظاره کنند سخن گفتن نماند زیرا که اسیر را ملامت کردن محال است، و بر خدای تعالی اعتراض کردن کفر است. پس جز خاموشی ۱۵ روی نیست.

و دیگر معنی آن است که هر جزوی از ایشان به خدمتی از آن حق تعالی مشغول است، و همه اوقات ایشان در مراعات رضای حق سبحانه و تعالی مستغرق است، نه از ایشان جزوی فارغ است شغل غیر حق را، و نه از اوقات ایشان ساعتی ضایع است خصوصت خلق ۲۰ را. بزرگی را چنین گفتند که خدای را دوست داری؟ گفت دارم. گفتند دشمن او ابلیس را دشمن داری؟ گفت من از محبت او فراغت می‌نیایم تا به عداوت غیر او مشغول شوم.

قوله: «غیب حضار». غایبان حاضراند. معنی این آن است که به تن یا خلق حاضراند و به دل از ایشان غایب‌اند. چنانکه مصطفی صلی‌الله علیه وسلم گفت: انی اظل عند ربی یطمعنی و یستقینی. و نیز گفت: انی ابیت عند ربی. گفت: من همه شب و روز نزدیک خداوند خویشم. و این بودن او به حضرت به سر بود. فاما ظاهر شخص او میان یاران و اهل بود. و به شخص یا خلق بود گزاردن ۲۵

شریعت را، و به سر با حق بود غلبات محبت را. چون محبت غلبه گیرد محب از محبوب هرگز جدا نگردد. و دیگر معنی آن است که به سر حاضرانند نزدیک حق، و به نفس غایبانند از حضرت. یعنی هرچند به سر نزدیکتر شوند، خویشان را دورتر دانند، از بهر آنکه هرکه خود را به حق تعالی نزدیکتر داند دورتر گردد، و هرکه خویشان را دورتر داند نزدیکتر گردد.

۵

و دیگر معنی آن است که خلق ایشان را حاضر دانند و ایشان غایبانانند، و خلق پندارند که با مانند، و ایشان با خلق نباشند. ابویزید بسطامی رحمه الله [۱۹ ب] گوید چهل سال است تا من با خلق سخن نگفتم چه هرچه گفته‌ام با حق گفته‌ام، و هرچه شنیده‌ام از حق شنیده‌ام.

۱۰

و دیگر معنی آن است که غایبان حاضرانند بدان معنی که به هر مقامی که بزرگان حاضر گشته‌اند حاضر شوند، لکن در آن مقام نیارامند. پیشتر روند تا عین ایشان حضرت غیب گردد. ساکن‌جنبان باشند. خاموش گویا باشند. اگر به خویشان نگرند جز جستن روی نه، و اگر به حق نگرند جز آرام روی نه. آرمیدن حکم بندگی است که بنده را جز تسلیم کردن روی نیست؛ و اضطراب حکم محبت است که محب را جز تك و پوی روی نیست. به حکم بندگی حاضر، و به حکم محبی دوان.

۱۵

قوله: «ملوك تحت اطمار». ملکانانند زیر جامه‌های خلقان. ایشان را از بهر آن ملك گفت که نشان ملکی بی‌نیازی است. همه را به ملك نیاز باشد، و ملك را به کس نیاز نباشد. پس همه کس به دعای ایشان نیازمند، تا بلاها از خلق به دعای ایشان بازگردد و خیر و برکات خلق در دعای ایشان اندر باشد. و اسباب خلق، دینی و دنیایی، به برکت دعای ایشان نظام گیرد. صفت ملك ایسن بود که کارهای رعیت بدو نظام گیرد، و چون ملك نباشد خلق ضایع مانند و فساد ظاهر گردد و خرابی بسیار گردد. و همچنین اگر برکت دعای اولیا نبود از آسمان عذاب آید و خلق هلاک گردند، بدین معنی ایشان ملکانانند.

۲۰

۲۵

و دیگر معنی آن است که ایشان را هیچ چیز به کار نیاید. پس ملکان به ملك ملك اند. و ایشان بی ملك ملك اند. ملکان را چون ملك برود نام ملكی [به] زوال آید؛ به علت ملك نام ملكی گیرند، و عارفان بی ملك نام ملكی گیرند، بی آنکه هیچ چیز دارند همه ایشان دارند. و شاید که ملك بدان معنی باشند که بزرگ همتان اند. و ۵ بزرگ همتی نشان ملکان است. ملکان به چیز حقیر باز ننگرند. و این طایفه از حقارت دنیا به همه دنیا باز ننگرند. همت ایشان برتر از همت ملکان آمد. پس ایشان بدین نام اولیتراند.

و شاید که معنی این آن باشد که ایشان صحبت با حق می کنند و صحبت ملك را ملکان شایند. که اگر ایشان بدون حق تعالی به چیزی ۱۰ باز نگرند صحبت حق را بپرهانند. از بیم زوال این مقام اگر هر دو کون پیش ایشان بنمهی نیارند نگرستن. و بدین سخن شاگرد مصطفی اند صلی الله علیه وسلم، که چون او را امر آمد: تختار ان تكون عبداً نبیاً او ملكاً نبیاً قال بل اکون عبداً نبیاً اجمع یوماً و اشبع یوماً اذا جمعت صبرت و اذا شبعت شکرت. پندگی بر ملكی اختیار ۱۵ کرد، از بهر آنکه ملك را اعتماد بر خزانه خود بود، و بنده را اعتماد بر خزانه خداوند خویش باشد. پس گفت: چون ملك باشم آنچه دارم سپری شود و چون بنده باشم از آن تو بردارم و خزانه تو سپری نگیرد.

و دیگر اعتماد ملك بر خویشتن باشد و اعتماد بنده بر خداوند. ۲۰ و دیگر چون ملك باشم آنچه با من کنی بر من منت باشد، و چون بنده باشم آنچه با من کنی بر من منت نباشد. چون ملك باشم زیر منت بنده گردم، و چون بنده باشم بی منت آزاد گردم. و دیگر چون ملك باشم از من مکافات طلب کنند، و چون بنده باشم خداوند را ۲۵ بر بنده مکافات نیاید. [۲۰ الف] و دیگر به چشم حقارت به کون نظاره کردن که این کونک را چندان مقدار نیست که دو ملك باید، هزار چنین کون را تو ملك بسنده ای، این مقدار را هم تو ملك بسنده باشی. و دیگر به چشم شفقت بدین خلق نظاره کرد و گفت: اگر ملك من گردم خلق هلاک شوند که من از نگهداشت عاجز آیم. ملك تویی

که همه را نگه توانی داشت، و بر تو احوال و اسرار ایشان پوشیده نگردد، و همه دانی و همه توانی. ملك چون تو باشد نه چون من که من خویشتن را نگاه نتوانم داشتن غیر خویش را چگونه نگاه توانم داشتن؟!

۵ و در زیر این سری دیگر است که از ملك بزرگ بنده‌ای را ملك دادن بزرگ نه است لکن هرگاه که بنده دست پیش کند و منشور ملك بستانند ملك یابد. ولکن حضرت ملك برهاند. پس بندگی با قرب ملك و اندر حضرت ملك برتر از ملکسی و از حضرت غایب گشتن. پس عارفان چون اسرار بدیدند در اختیار مصطفی صلی الله علیه وسلم [راه او برگرفتند. هرچه پیش ایشان نهادند چشم فرو گرفتند که اگر مصطفی] علیه السلام به ملك دنیا چشم باز کردی پیش از مرگ به عقبی نرسیدی. و اگر به عقبی چشم باز کردی به قاب قوسین او ادنی نرسیدی.

در حکایت آورده‌اند که یکی از ملوک بفرمود تا بنده او را شراب دهند. نگرفت. حاجب را بفرمود تا بدهد. نگرفت. بفرمود تا وزیر بدهد. نگرفت. به دست خود بداد. نگرفت. برپای خاست، تا مگر فرا گیرد، هم نگرفت. وزیر او را گفت: چرا از دست خداوند فرانگیری؟ گفت: ناگرفتن ما است که خداوند را پیش ما برپای کرده است. هر کس که دست پیش کرد و از خداوند خویش چیزی بستد، بیم زوال صحبت خداوند باشد. پس ملك نه آن باشد که دنیا و عقبی دارد. ملك آن باشد که قرب مولی دارد، و با حق تعالی آشنایی دارد. قوله: «نزع قبائل». بیرون کردگان قبیله‌ها اند. ایشان خود گریزان باشند از قبیله‌ها و آبادانی‌ها، از بیم آنکه نباید که خلق ما را مشغول گردانند که در آن ساعت که به خلق مشغول گردیم از حق و ازمانیم. ۲۵

چنانکه ابراهیم ادهم رحمه الله علیه گوید که سخت‌ترین حالی که مرا پیش آمد آن بود که به هر جای که درآمدی تا خلق مرا شناختندی به هر تهمتی که بودی مرا گرفتندی. و چون بشناختندی. مرا مشغول کردند از وقت خویش. بیایستی گریختن. ندانم کدام

- صعب‌تر بودی. به وقت ناشناختن ذل کشیدن یا به وقت شناختن از عز گریختن؟ یا از قبیله‌ها رفتن بدین معنی باشد که یاد کردیم، یا بدان معنی باشد که خلق با ایشان نیارامند، و ایشان را از خویشتن دور دارند و از ایشان بگریزند، و از وطنها بیرون کنند. از بهر آنکه ایشان قدم بر بساط حقیقت نهاده‌اند و خلق بر بساط مجاز. ۵
- اهل مجاز با اهل حقیقت صحبت نتوانند کردن، از بهر آنکه مجاز با حقیقت ضدین‌اند، و ضدین به یک جای صحبت نکنند. ایشان از خلق گریزان، از بهر آنکه حال‌خلق نمانند و طاقت صحبت خلق ندارند [۲۰ ب] و خلق از ایشان گریزان‌اند. از بهر آنکه از حال ایشان خبر ندارند. گروهی ایشان را دیوانه خوانند و گروهی ایشان را ۱۰ ابله خوانند، و گروهی ایشان را بی‌دین خوانند. و ایشان از همه خلق عاقل‌تر و زیرک‌تر و بادین‌تر. لکن خلق بدانچه گفتند معذورانند، از بهر آنکه از معدن دوراند.
- حسین منصور را چون بر دار کردند و بکشتند، شبلی رحمه‌الله او را خواب دید. گفت: حق تعالی با تو چه کرد؟ گفت: مرا فرود آورد و اکرام کرد. گفت: به کدام محل فرود آورد؟ گفت: فی مقعد صدق عند ملک مقتدر. گفت: با این خلق چه کرد؟ گفت: هر دو گروه را بیامرزید، هم آن را که بر من شفقت برد، و هم آن را که بر من عداوت کرد، زیرا که آن را که بر من شفقت برد مرا ندانست، از بهر او بر من شفقت برد؛ و آنکه با من عداوت کرد مرا ندانست، هم ۲۰ از بهر او با من عداوت کرد، هر دو معذور گشتند.
- پس هر که را صحبت حق تعالی باید دو چیز را دل بیاید نهادن، بلای حق را و جفای خلق را. و اگر طاقت ندارد گرد در حق سبانه و تعالی نباید گشت.
- قوله: «و اصحاب فضائل». و خداوندان فضیلت‌ها اند. یعنی ایشان ۲۵ را که از میان خلق بیرون می‌کنند نه به عیبی بیرون می‌کنند، لکن ایشان را فضیلتها است که دیگران را نیست. طاقت ندارند با ایشان صحبت کردن، نخواهند که ایشان عیب دیگران بینند و بدانند. از میان خودشان بیرون کنند. و به هر وقتی چنین بوده است. به اول

اسلام چون مسلمانان اسلام قبول کردند، کافران ایشان را از خان و مان بیرون کردند تا ایشان فضل هجرت یافتند، چنانکه خدای تعالی گفت در قصه لوط: اخرجوهم من قريبتکم انهم اناس يتطهرون. و در قصه ابراهيم خليل عليه الصلوة والسلام یاد کرد که پدر او را چنین گفت:

۵ يا ابراهيم لئن لم تنته لارجمنك و اهجرني ملياً. و نیز مصطفی را عليه الصلوة والسلام از مکه بیرون کردند تا حق تعالی از بهر حق او بر همه خلق هجرت فریضه کرد و هجرت را مزدی یزرگ نهاد و گفت: و من ینخرج من بيته مهاجراً الى الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره على الله. و به آخر زمانه نیز همین است هر که اسلام را به حقیقت کار بندد. آن کسان که ایشان به رسم و مجاز مشغول اند

۱۰ از ایشان ببرند و ایشان را از خود دور کنند. این است معنی قول پیغامبر صلی الله علیه وسلم که گفت: الاسلام بدأ غریباً و سیمود غریباً. یعنی بدأ غریباً تصدیقاً و سیمود غریباً تحقیقاً. پس آن کسان که بر مقام صدق اند با کاذبان طاقت صحبت ندارند. همچنین آن کسان که کاذبان اند با صدیقان طاقت صحبت ندارند. این از او گریزان

۱۵ و آن از این گریزان. هر يك با جنس خود سازند. تا خبر پیغمبر است صلی الله علیه وسلم که اگر [۲۱ الف] منافقی به مزگت درآید و در مسجد همه مخلصان باشند و یکی منافق بود، پس این منافق جز با آن منافق تنشیند. و اگر مؤمنی مخلص به مسجد درآید و در مسجد همه منافقان باشند و مؤمن خود یکی باشد، پس این مؤمن جز با آن مؤمن ننشیند. چون باول اسلام غریب بود به تصدیق، مسلمانان جز با مسلمانان نیارامیدند، و چون امروز غریب گشت به تحقیق، اهل تحقیق جز با اهل تحقیق نیارامند. غریب را انس با غریب بود.

قوله: «و انوار دلائل». و نورها دلایلها اند. معنی این سخن آن

۲۵ است که دلیل را نور خوانند بدان معنی که به وی راه برند. و عرف لغت این است که گم کردن راه را تاریکی خوانند و یافتن راه را نور خوانند. چون کار پوشیده گردد، گویند این کار بر ما تاریک شد. چون گشاده گردد گویند، روشن شد. و دلیل چیزی باشد که به وی راه برند، چنانکه خدای تعالی گفت: و علامات و بالنجم هم یهتدون.

پس هر که راه گم کرده باشد دست در دلیل زند، تا راه باز یابد. و عارفان را دلیل به کار نیاید، از بهر آنکه خود راه یافته باشند. آنچه خلق از دلیل طلب می‌کنند، ایشان یافته‌اند و از دلیل مستغنی گشته و آن راه که خلق می‌روند تا به معدن رسند، ایشان آن راه بریده‌اند و رسیده. پس دلیل همه خلق را نور گشت. عارفان مر دلیل را نور ۵ گشته‌اند. از بهر آنکه دلیل خود آنجا نرسد که ایشان رسیده‌اند.

و شاید که معنی این سخن آن باشد که چون ایشان از اسلام حقیقت برداشتند و مجاز یک سو نهادند، ظاهر و باطن ایشان به حقیقت آراسته گشت. ایشان خود دلیل گشتند دیگران را. پس هر کس که به ایشان نگه کرد از ظاهر و باطن ایشان مراد یافت و به ۱۰ مقصود رسید که به راه نمودن و دلیلشان حاجت نیامد. چون به ذات خود دلیل گشتند، از دلیل مستغنی گشتند. و دلیل را دلیل به کار نیاید. بدین معنی نور دلیل گشته‌اند.

قوله: «آذانه‌م واعیة». گوشه‌ای ایشان یاددار است. و از آنجا گوش دل خواهد نه گوش سر. چه حفظ مر گوش سر را نیست که ۱۵ حفظ مر گوش دل را است. لکن چون سماع به گوش آرد تا دل یاد گیرد، گوش سبب گشت حفظ. را. و از بهر حفظ به گوش مضاف کردند. و معنی این سخن آن است که نگهدار باشند امرهای خدای را عزوجل، تا امری از ایشان ضایع نگردد، و یاددار باشند نهیهای او را تا ارتکاب نیفتد از بیم آن، تا بی‌ادبی [بر] ما نرود که سبب بعد ۲۰ و قطعیت گردد که بزرگان چنین گفته‌اند: همه امرها بزرگ باید داشتن که بتوان دانستن که قرب در کدام امر است. و از همه نهیها دور باید بودن که بتوان دانستن که بعد در کدام نهی است. و یاد داشتن [ب] ۲۱ امر از بزرگداشت امر باشد. هر چند مهتر را بنزدیک کهتر تعظیم بیشتر، او امر او را یاددارنده‌تر. ۲۵

و شاید که معنی این سخن آن باشد که پیوسته گوش نهاده باشند تا فرمان چیست. و این بر دو وجه باشد: یا حکم عبودیت باشد یا حکم محبت. که در حکم عبودیت جز گوش به فرمان داشتن روی نیست. و در حکم محبت آن است که هر که کسی را محب باشد آرزو مند باشد که

خدمتی را از آن او بشاید. پس حکم محبت برتر از حکم عبودیت است. از بهر آنکه بنده در خدمت مختار و مکره شاید؛ و محب در خدمت جز مختار نباشد. و بنده در خدمت گاه نازان و گاه نالان و محب در خدمت جز نازان نباشد. و بنده در خدمت مکافات طلب کند، و محب مکافات طلب نکند و منت پذیرد.

۵

قوله: «و اسرارهم صافیة». و سرهای ایشان صافی است. و پیش از این گفته بودیم که صفوت سر چه باشد. لکن فایده این سخن آن است که از بهر آن آذان ایشان واعی گشت که سر ایشان صافی گشت. چون سر ایشان از همه همتها صافی گشت جز همت حق یاددار نگشت حقوق حق را، که فراموشی صفت سری باشد که همتش متفرق بود، و در تفرق همت به غلط افتد فراموش کند. اما چون همه همتها یکی همت گردد، در یکی غلط نیفتد، فراموشی از میانه برخیزد.

۱۰

و نیکوتر از این آن است که هرکس که با کسی صحبت کند، از صفات وی خوی گیرد. پس عام با خلق صحبت کنند، و صفات ایشان نسیان است. و از بهر نسیانش انسان نام کردند. چون با ایشان صحبت کرد نسیان صفت او گردد. اما خاص با حق صحبت کنند، و صفت حق نسیان نیست، همین خوی گیرند. چنانکه خدای تعالی گفت مصطفی را علیه الصلوة والسلام: سنقرئك فلا تنسى. چو

۱۵

از ما گیری فراموش نکنی، لکن چون از فراموشکاران گیری فراموش کنی. و نبینی که چون مصطفی علیه السلام به سر با حق تعالی صحبت کرد و به چشم با خلق، خلق خسبنده بودند چشمش بخت. و حق تعالی ناخسبنده بود سرش نخفت تا گفت: تنام عینی و لاینام قلبی. و نیز چون به سر با حق صحبت کرد و صفت حق تعالی ناخوردن است، دهه آخر ماه رمضان نخورد و گفت: لو دام الشهر لواصلت. اگر این ماه رمضان تا آخر عمر بکشیدی نخوردمانی. معنی این سخن آن است که ما خوردیم موافقت شما را. و اگر دوست بر ما حکم ناخوردن کردی خلاف نکردمانی.

۲۰

۲۵

قوله: «و نعوتهم خافیه». و نعمتهای ایشان پنهان است. یعنی آن صفت که حق تعالی ایشان را کرامت کرده است از خلق پنهان است

کس بر سر ایشان مطلع نگردد. از آن عزیز تر دارند سر خویش را که با خلق نمایند. از بهر آنکه هرکه چیزی عزیز دارد بر آن چیز ضنین باشد. سبک داشتن نشان خواری است و استوار داشتن نشان عزیزی. آن چیز که او را صد هزار بدل است، چون کسی او را دوست [۲۲ الف] دارد عزیز دارد. پس چیزی که او را بدل نیست، ۵ خوار داشتن محال است.

دیگر معنی آن است که سر خویش پیدا کردن از دو بیرون نیست، یا پیش اهل پیدا کنند یا پیش نااهل. اگر پیش اهل پیدا کنند، اهل خود ناپیدا کرده داند، پیدا کردن محال است. و اگر پیش نااهل پیدا کنند بی حرمتی باشد، آن سر برهاند و هرگز در نیاید. ۱۰ و هرکه سر حق تعالی با نااهل بگفت، هرگز حق تعالی او را بر هیچ سر خویش ایمن ندارد. مثل این آن است که چون مودع امین سر ودیعت است، اگر با نااهل آن سر بگوید، آن امانت از او ببرند و نیز امانت را نشاید. و نیز چون راه نماید دزد را بر امانت ضامن گردد. و از این معنی است که در شریعت آمده است از آنکه مرد زن ۱۵ خود را پیش بیگانگان نستاید، یا زن شوی خود را پیش بیگانه نستاید که برهاند و ببش نیابد. سر بستر با کس نمی شاید گفت، سر حق تعالی با کس کی شاید گفتن؟! ۱۰

و نیز شاید که معنی این سخن آن باشد که حق تعالی ایشان را پنهان دارد تا بیگانگان از سر ایشان خبر ندارند از بهر آنکه چون ۲۰ خلق از سر ایشان خبر یابند بر ایشان اقبال کنند و ایشان را از حق تعالی مشغول کنند، و حق عزوجل نخواهد که ایشان را با غیر او مشغولی بود، که غیرت حق با اولیای خود بیش از غیرت خلق است. چنانکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حدیث سمد معاذ رضی الله عنه گفت: ۲۵ چون خدای تعالی قاذف را حد فرمود اگر چهار گواه تیارد، چنانکه گفت: والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة.

سمد معاذ رئیس انصار بود و مردی غیور بود، گفت: یا رسول الله، اگر من به خانه درآیم و مردی با زن من فجور می کند، اگر

- بروم تا گواه آرم، زن مرا آبتن کند و برود، و اگر سخن گویم تازیانه خورم، و اگر خاموش باشم در غم بمیرم، این چه حکمت است؟ پیغمبر را علیه الصلوة والسلام خشم آمد. انصار بترسیدند که هر زمان از آسمان عذاب آید. گفتند: یا رسول الله، سعد منافق نیست لکن مردی غیور است، هرگز زن روی گشاده به زنی نکرده است، از بهر آن که کسی او را نپسوده باشد. و هر زن که به زنی کرده است طلاق نداده است تا کس او را نپساید. خدای تعالی از دل سعد همین دانست. این حکم حد از میان زن و شوهر برداشت و حکم لعان بنهاد. پیغمبر صلی الله علیه چون دانست که خدای تعالی او را معذور داشت، او نیز خشنود گشت و گفت: اتمجبون من غیرة سعد والله انی اغیر من سعد والله اغیر منا و لغیرته حرم الفواحش کلها ماضی منها و ماضی. از این معنی گفتیم که خدای را عزوجل بر اولیای خود غیرت است، ایشان را به کس ننماید.
- جنید رحمه الله گوید: شبی خفته بودم. بیدار گشتم. سر من تقاضا کرد که به مسجد شونیزی روم. برخاستم و رفتم. بر درمسجد شخصی دیدم هایل. [۲۲ ب] بترسیدم. مرا آواز داد که ای جنید، از من بترسیدی؟ گفتم: آری. گفت: اگر خدا را بسزا شناختی، جز از وی نترسیدی. گفتم: تو کیستی؟ گفت: منم ابلیس. گفتم: مرا آرزوی بود که تو را ببینم. گفت: آن ساعت که از من بیندیشیدی خدای را برهائیدی و تو را خبر نیست. اکنون از دیدن من تو را مراد چه بود؟ گفتم: خواستم کز تو بیرسم که تو را بر فقرا هیچ دست باشد؟ گفتم: نه. گفتم: چرا؟ گفت: از بهر آنکه چون خواهم که به دنیاشان بگیرم به عقبی گریزند، و چون خواهم که به عقبی شان بگیرم به مولا گریزند، و مرا آنجا راه نیست. گفتم: اگر بر ایشان دست نیایی، باری ایشان را هیچ بینی؟ گفت: بینم، آنکه که ایشان را در سماع وجد افتد ایشان را بینم. یعنی بر سر ایشان مطلع گردم و بدانم که از کجا نالند. این سخن بگفتم و ناپدید گشت. به مسجد درآمدم. سری سقطی رحمه الله علیه در بیفوله ای نشسته بود سر بر زانو نهاده. سر برداشت و گفت: دروغ گفت آن دشمن خدای که

ایشان بر خدای عزیزتر از آنند که ایشان را به جبریل نماید علیه-
الصلوة والسلام، پس ایشان را به ابلیس کی نماید؟!

قوله: «صفویة». ایشان صفوی اند. ایشان را صفوی به دو معنی
خوانند: یا از بهر صفای اسرار ایشان، یا از بهر آنکه ایشان در
صف اول باشند به همت، و این هردو معنی پیش یاد کردیم. ۵

قوله: «صوفیة». ایشان را صوفی بدان معنی خوانند که ایشان
لباس صوف اختیار کردند. و صوف لباس پیغامبران است علیهم-
السلام، و این به جای خویش بگوییم ان شاء الله تعالی.

قوله: «نوریة». ایشان را نوری خوانند از بهر پاکی معاملات
ایشان و روشنی اسرار ایشان. و ابوالحسین نوری را رضی الله عنه ۱۰
که نوری خواندند [از بهر آن خواندند] که سخنان او روشن بود،
از بهر انفس او نوری خواندندش. و گروهی گفتند از بهر آن او
را نوری خواندند که سر او چنان منور بود که اسرار خلق چیزی بر
او پوشیده نگشتی. و گروهی گفتند از بهر آن او را نوری خواندند
که چون او به شب تاریک سخن گفتی نوری از دهن او بیرون آمدی ۱۵
چنانکه خانه روشن گشتی.

قوله: «صفیة». ایشان را صفی خواندند از بهر آنکه اصحاب
صفی پیغامبر علیه الصلوة والسلام بودند. و صفی پیغامبر صلوات الله
علیه جایی است به مدینه که آنجا را قبا خوانند. از مدینه تا آنجا دو ۲۰
فرسنگ است. درویشان و یاران پیغامبر صلی الله علیه وسلم آنجا
وطن ساخته بودند و از دنیا اعراض کرده. تا در اخبار ایشان چنین
آمده است که روز بودی که ایشان به چهل تن يك خرما خوردندی.
هر يك بمزیدی و به یار خویشتن دادی. و بیشتر برهنه بودند و
خود را در میان ریگ پنهان کرده بودند چون وقت نماز درآمدی، آن
گروه که جامه داشتندی نماز کردند و در ریگ پنهان گشتندی و ۲۵
جامه دیگران را دادندی تا نماز کردند. و بیشتر وصف ایشان از
پس این بگوییم ان شاء الله تعالی.

اصل مذهب تصوف از اینجا گرفتیم: اعراض کردن از دنیا و با
خلق خصومت نکردن و به یافته قناعت [۲۳ الف] کردن، و نایافته

- طلب ناکردن، و بر توکل زیستن و به وقت خویش اختیار ناکردن؛ و برخدای خویش از بهر نفس اعتراض ناکردن و از وطن و اهل و دوستان پریدن. این همه صفات اصحاب صفة مصطفی صلوات الله علیه است. اصل مذهبشان این بود تا به گشتن روزگار تباه گشت
- ۵ همچنانکه کارهای دیگر. در اصل مذهب طعن نیست. طعن در آنکس است که مذهب را خلاف کند چنانکه اگر بازرگان در بازرگانی خیانت کند اصل بازرگانی تباه نگردد؛ و اگر غازی غلول کند اصل جهاد تباه نگردد؛ و اگر عالم دنیا طلب کند شریعت تباه نگردد؛ و اگر سلطان جور کند اصل سلطانی تباه نگردد. به هر روزگاری هر گروهی درخور یکدیگر باشند. چون صوفیان به اصل بر این طریق بودند، و این طریق اصحاب صفة پیغامبر است علیه السلام، ایشان را صفی و صوفی خواندند.
- قوله: «ودائع الله بین خلقته». زندهایان خدایند اندر میان خلق وی. و معنی این سخن آن است که ایشان را حق تعالی در میان خلق زندها نهاده است تا خلق را به برکت ایشان از بلاها نکه دارد.
- ۱۵ و در اخبار آمده است که هیچ وقت این است از چهارصد مرد ابدال خالی نباشد. در این چهارصد، چهل اوتاداند. یعنی میخهای زمینند، چنانکه حق تعالی کوهها را میخهای زمین خواند و گفت: والجبال اوتادا. اگر کوهها نیستند زمین را آرام نبود، و اگر این اوتاد نیستند، از شومی معصیت عاصیان عالم ویران گشتی. و از این چهل، چهار نقباند. و از این چهار، یکی قطب است. سلامت کافران در برکت مؤمنان است. و سلامت عامه مؤمنان در برکت ابدال است، و سلامت ابدال در برکت اوتاد است، و سلامت اوتاد در برکت نقبا است، و سلامت نقبا در برکت قطب است. چون قطب را وفات رسد، یکی را از نقبا به جای او رسانند. و چون یکی را از نقبا وفات آید یکی را از اوتاد به جای او رسانند. و چون از اوتاد یکی را وفات رسد یکی را از ابدال به جای او رسانند. و چون یکی را از ابدال وفات رسد از عامه نیک مردان یکی را به جای او رسانند. بدین معنی ودایع خدایند در میان خلق، که خلق را به برکت ایشان

نگاه می‌دارد.

مثل این چنان است که اگر کسی را چیزی عزیز باشد چون گوهر در صندوق، آن صندوق را نگه دارند نه قدر صندوق را. لکن قدر آن را که در صندوق است. و ملوک را چون در خانه خزانه‌ای باشد پاسبان را گرد خانه بخواه‌انند نه قدر خانه. ولکن از بهر آنکه در خانه است. و همچنین خدای تعالی از هفت‌اندام مؤمن عاصی بلاها می‌گرداند نه قدر اندام را، لکن در میان تن خزانه‌ای است و آن دل است، و در آن خزانه عطایی است و آن معرفت است. حرمت آن عطا را ظاهر مؤمن را با هزار جفا از بلاها نگاه می‌دارد.

- ۱۰ و حکما چنین گفته‌اند: مثل دل مؤمن که در او معرفت باشد در تنی عاصی، چون فرزندی عزیز است در کنار [۲۳ ب] داماد بدخوی. آن فرزند پیشی پدر بنالد از شوی خویش، پدر جواب دهد که تا تو در کنار اویی او را آزدن روی نیست. همچنین نیز چون اندامها جفا کنند، دل به خدای تعالی بنالد. فرمان آید که تا تو در میان اویی ما را با او بد کردن روی نیست. تا از بعضی از علما این خبر را که پیغمبر صلی‌الله علیه وسلم گفت: ان الله تعالی لاینظر الی صورکم و لا الی اعمالکم ولکن ینظر الی قلوبکم. تاویل این نهادند که دل به شبانروزی سیصد و شصت بار به خدای تعالی نالد از جفای نفس. هر باری حق تعالی به وی نظر رحمت کند تا بیارامد. اگر نظر رحمت نیستی دل با نفس نیارامیدی. این است معنی قول پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم: ان الله تعالی فی کل یوم و لیلۃ لثمّانۃ و ستین نظرة فی قلب کل مؤمن و مؤمنة.

- و خدای تعالی فرزند را در رحم مادر ودیعت خواند گفت: ویملم مستقرها و مستودعها. گروهی گفته‌اند مستقر پشت پدر است و مستودع رحم مادر. و آن را بدان معنی مستودع خواند که پدر آب خویش را آنجا ودیعت نهاد. پس اگر پاره‌ای آب گنده را که به مجرای بول پدر به درآمد و در میان بول روان گشت، و در مجرای بول مادر آمد و در میان بول و دم قرار گرفت، چندین حرمت آمد که او را نگاه باید داشتن از آفات. و حق تعالی نپسندد که تا آن ودیعت آنجا بر جای

است او را المی رسد یا رنجی باشد یا کسی بر او دست یابد. آن ودیعت که پاك است و بی عیب است و نهنده او حق است و مستقر او دل است، و آن ودیعت معرفت است، کی روا دارد که او را ضایع بگذارد تا تباه گردد یا دشمن بر او راه یابد؟!

۵ قوله: «و صفوته فی بریته». و گزیدگان او اندر میان خلق او. چون بیان کردیم که ایشان ودیعت حق اند در میان خلق، درست شد، که ایشان گزیدگان اند که چیز خوار را زنهار ننهند. همیشه عزیز را زنهار ننهند. و مگر گزیدگان نبودندی سلامت دیگران در ایشان نبود. همیشه دوران را به شفاعت نزدیکان حاجت بود، و عام را به وسیلت خاص نیاز باشد، و نزدیکان نیابت دوران دارند، خاص پایمردی عام کنند.

مثالین چنان است که حق تعالی هیچ جوهر نیافرید از آب لطیف تر و از آب پاکتر. و حیات همه خلق به وی باشد، یاز این همه پلیدیها را سبب شستن او است. و اگر به ذات خویش پاك نبودی پلیدیها را پاك نکردی و پلیدیها به وی پاك نگشتی. پس هرکه نزدیکتر او پاکتر. و هرکه دورتر او پلیدتر. چون پاك پلید را پاك نکند، از پاکی او هیچ فایده پدید نیاید. از پاکی پاك فایده پاك کردن پلیدان است. و از عز عزیز فایده عزیز کردن ذلیلان است، و از غنای غنی فایده کار ساختن فقیران است. و از کرم کرم فایده تجاوز عاصیان است.

۲۰ قوله: «و وصایاه لنبیه». وصیتهای خداوند پیغمبر وی را صلی الله علیه وسلم یعنی پیغمبر خویش را وصیت [۲۴ الف] کرده است نیکو داشتن درویشان.

۲۵ قصه این آن است که توانگران مکه چون ابوجهل و عتبّه و شیبّه و ولید مغیره و لبید نزدیک پیغمبر صلی الله علیه وسلم آمدند و گفتند: ما را ایمان آوردن به تو باز نمی دارد مگر آنکه گرد بر گرد تو همه درویشان و ساسیان می باشند، ما را عار بود با ایشان نشستن که از گند ایشان ما را رنج رسد. نشستن ایشان را از خود دور کن تا ما به تو ایمان آریم مصطفی صلی الله علیه وسلم از حرص او بر

- ایمان خلق، عمر خطاب را پیغام داد به درویشان تاروزکی چند کمتر آیند تا مگر ایشان ایمان آرند. عمر رضی الله عنه سه گام بیش نرفته بود که جبریل آمد، گفت: ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه. ایشان را مران که من ایشان را نرانده ام، اینها خوانندگان من اند و آنها رانندگان من اند. خوانده ما را برانی و رانده ما را بخوانی خوب نباشد. اگر دعوی محبت ما داری آن را خوان که ما خوانده ایم و آن را ران که ما رانده ایم، که در محبت موافقت شرط است. باز گفت: يريدون وجهه. ایشان مرا می خواهند، من ایشان را چرا نخواهم؟! و آن دیگران بت را همی خواهند من ایشان را چرا خواهم؟! رسول صلی الله علیه وسلم عمر را باز خواند. ۵ همین کافران باز آمدند و گفتند اگر نمی رانی ایشان را نوبت نه میان ما و میان ایشان. روزی ما را و روزی ایشان را. این باری تفضیل ما نباشد بر ایشان، چه این مساوات باشد، و مساوات عدل بود. اگر این بکنی ایمان آریم. مصطفی صلی الله علیه عمر را رضی الله عنه پیغام داد. ۱۵
- جبریل آمد علیه السلام و گفت: واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي. گفت: هم با ایشان باش که من با ایشانم، هر که را من به کار باشم یا آن باش که من با اوام و روی بگردان از آنکه من با وی نه ام. عمر را باز خواند. باز آمدند و گفتند: اگر میان ما نوبت ننهی روا داریم و با ایشان بتشینیم. لکن ۲۰ روی سوی ما دار تا ایمان آریم. مصطفی صلی الله علیه و آله عمر را پیغام داد تا دل درویشان خوش کنند به این. و کافران بدین مکر می کردند تا دل درویشان از مصطفی صلوات الله علیه بیزارند تا تبرا کنند. چون مصطفی صلوات الله علیه تنها ماند ایشان نیز برگردند، با وی کس نماند. حق عزوجل سر ایشان دانست. و ۲۵ مصطفی صلی الله علیه وسلم ندانست. عمر را به درویشان پیغام داد تا دل ایشان نیازارد و بدانند که این اعراض جفا نیست که اعراض دوست افزون کردن است. بدین مقدار حق تعالی نپسندید. جبریل علیه السلام آمد و این آیت آورد: ولا تعد عيناك عنهم. چشم

از ایشان برگیر، بدیشان نگر که من هم بدیشان نگرم. نزدیک خلق درویش ایشان اند و توانگر این دیگران. و نزدیک من توانگران ایشان اند و درویش این دیگران. از بهر آنکه توانگر نه آنست که دنیا دارد، چه توانگر آن است که مولا دارد. چون من آن توانگران را نهام، توانگر کی اند؟! درویش ترین خلق ایشان اند. ۵ [۲۴ ب] و چون من این درویشان را باشم درویش کی باشد؟! توانگرترین خلق ایشان باشند.

تفسیر وصیت کردن خدای تعالی پیغامبر را صلوات الله علیه از بهر درویشان این است از پس آنکه این امرها بیامد، چون مصطفی صلوات الله علیه وسلم درویشی را بدیدی گفتی: بابی من و صانی ربی به. پدر من فدای آن کس باد که خداوند من او را به من وصیت کرد. چون عنایت حق تعالی بدید در کار ایشان، چون همه دنیا بر او عرضه کردند، اعراض کرد و فقر اختیار کرد تا گفت: لی حرفتان الفقر والجهاد. و چون بزرگی محل فقرا بدید به دعا درخواست تا حق تعالی او را بر همان نگاه دارد، گفت: اللهم احینی مسکیناً و امتنی مسکیناً و احشرنی فی زمرة المساکین. ۱۰

قوله: «و خبایه عند صفیه». و نهانیان او اند نزدیک دوست او. یعنی پیغامبر صلی الله علیه وسلم. معنی این سخن آن است که خدای تعالی این درویشان را بنزدیک پیغامبر صلی الله علیه وسلم پنهان کرده است و نزدیک وی زنهار نهاده است. و این دلیل باشد بر بزرگی محل و قدر ایشان و خصوص ایشان، که پنهان نکنند مگر خاصگیان را. و به مقدار محل زنهاری زنهاردار جویند تا بنزدیک او زنهار نهند. هر چند زنهاری عزیزتر، زنهاردار امین تر و بزرگتر. و چون در دو جهان کس از مصطفی صلی الله علیه وسلم بزرگتر نبود و از او عزیزتر و امین تر نبود، درویشان را بنزدیک او زنهار نهاد و او را نصب کرد به تیمار داشتن، و کار ایشان راست کردن دلیل گشت بر بزرگی جاه ایشان و محل ایشان. ۲۰

قوله: «هم فی حیات اهل صفته». ایشان در زندگانی پیغامبر صلی الله علیه وسلم اهل صفة او بودند. و این اصلی است در شرف

- فقرا که خلق ایشان را بدین طعن کنند که در خانگاهها نشسته‌اند و کاهلی پیشه کرده. و اصل این از اصحاب صفه پیغامبر بود صلی‌الله علیه و سلم که ایشان از همه عالم بریده بودند چنانکه حق تعالی گفت: للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم و اموالهم. و روی از خلق به حق تعالی آورده بودند و طمع از خلق بریده بودند ۵ و پشت به توکل باز نهاده، و خشنودی خدا را بر خشنودی خلق بگزیده چنانکه خدای تعالی گفت: يبتغون فضلا من الله و رضوانا. و هرچه خلق چنگ در او زده بودند، ایشان دست خویش از آن کوتاه داشتند. اجتماع ایشان بر این معنی بود نه بدان معنی که خلق گمان می‌برند.
- ۱۰ قوله: «و بعد وفاته خيار امته». و پس از مرگ پیغامبر صلی‌الله علیه و سلم بهترین امت او اند. از بهر آن معنی که در هر عصری فقیران گزیدگان خلق باشند. نبینی که چون اغنیا به بلا در مانند تقرب به فقرا کنند تا مگر حق تعالی آن بلا از ایشان بگرداند به برکت دعای فقیران. و هرگز هیچ فقیر به توانگر تقرب نجوید چون ۱۵ فقیر باشد نه گدا، و در فقر صادق کاذب نباشد، که حقیقت فقیر آن است که در هر دو کون صادق باشد و او را به هیچ چیز اعتماد نباشد و به هیچ کس [۲۵ الف] ایشان را طمع نباشد، و بر خدای تعالی بدل نیارد. این فقری باشد که عین فقر او غنا باشد. و اگر هیچ شرف نیستی فقرا را و فقر را، مگر آنکه توانگر را به بند شهوت و ۲۰ مراد بسته‌اند تا بر در خداوند بیستاده‌اند. و درویش را همه مراد بسته‌اند. و با بی‌مرادی بر دوست بدل نیاورده است. و آن کسان از جمله فقرا که مطعون‌اند بنزد خلق، بهترین اهل عصر خویشانند، از بهر آنکه منزله‌اند از اسبابی که خلق بدان آلوده گردند. از ایشان ۲۵ کس عوان نباشد و هرگز کس را سعایت نکنند و با کس خصومت نکنند، و حاکمی ندارند و وقف ندارند و وصیت ندارند و مایه و دوکان ندارند و دنیا جمع نکنند، و بر ایشان زکوة واجب نگردد و به شرب خمر و زنا و لواطت مشغول نگردند و دنیا طلب نکنند، و آنچه دارند ایشار کنند. مطعونان ایشان چنین‌اند، خیارگان ایشان

بنگر که چگونه باشند!

قوله: «لم یزل یدعوا لاول الثانی والسابق التالی بلسان فعله اغناه ذلك عن قوله». همیشه دعوت می‌کرد اول ثانی را و پیشرو پسرو را به زبان کردار بی‌نیاز کرده بود او را آن از گفتار خویش. ۵
معنی این سخن آن است که مشایخ این طایفه مریدان خویش را به فعل دعوت کردند نه به قول؛ تا هر که با ایشان صحبت کردی همه راستی دیدی، همان آموختی و همان خوی کردی. و به بیان قول حاجت نیامدی. و اگر از مریدی اندکی کژی پدید آمدی تجاوز نکردی تا بی‌ادب نگشتی. و راستی ظاهر نشان درستی باطن است. هر چند باطن درست‌تر، ظاهر راست‌تر. چنین گفته‌اند: من کان له باطن صحیح کان له ظاهر ملیح. ۱۰

و در حکایات ابو حفص حداد چنین آورده‌اند که او به زیارت شبلی رفت از نشابور به بغداد با اصحاب خویش. و اصحاب خویش را به سیاست داشتی. شبلی او را گفت: ادب اصحابك آداب السلاطین. ۱۵
از بهر آنکه اصحاب او پیش او سخن نیارستندی گفتن و چشم به روی او باز نیارستندی کردن. و اگر پیش او ایستاده بودند بی‌امر او نیارستندی نشستن. و این آداب سلطانیان است. از این معنی گفت شبلی او را: ادب اصحابك آداب السلاطین. جواب داد: لا یا ابابکر ولكن صفة العنوان دلیل صفة مافی‌الكتاب. از عنوان دلیل ۲۰
توان کرد که در نامه چیست. و ظاهر خلق عنوان باطن است. روا باشد که ظاهری باشد. آبادان و باطن پیران چون حال منافقان. فاما هرگز روا نباشد ظاهر پیران و باطن آبادان.

این که یاد کردیم ظاهر است، و سر این سخن آن است که جوارح تبع دل‌اند و دل ملك ایشان. و دل تبع حق است. هر گاه این ملك خردتر ملك بزرگ را حرمت دارد، رعیت او را حرمت دارند. اندامها به دل نگرند و دل به حق نگیرد. چون دل راست باشد، اندامها با او راست باشند. و چون دل کج گردد اندامها با او کج گردند. و هر مقامی که دل بدو رسید بر ظاهر همان احوال پیدا گردد. و نبینی که عمر رضی‌الله عنه چون خوف حق تعالی بر ۲۵

- سر او غالب گشت، آثار آن خوف بر ظاهر او پدید آمد تا خلق را از [۲۵ ب] هیبت او قرار نماند، و دیو چون او را بدید بترسید. چنانکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: مافی السماء ملك الا و هو یوقر عمر بن الخطاب رضی الله عنه و مافی الارض شیطان الا و هو یفر من ظل عمر. و چون حق تعالی را بنزدیک او توقیر بود او را بنزدیک ملایکه توقیر افتاد. و چون او را از حق تعالی خوف بود شیطان از او خایف گشت. و همچنین عثمان بن عفان رضی الله عنه چون او را از خدای تعالی شرم بود آن شرم بر ظاهر او اثر کرد تا ملایکه از او شرم داشتند، و خدمت خود را در جنب خدمت عثمان را تقصیر دیدند. معنی شرم این بود. از بهر این معنی گفتیم که بدان مقدار که سر را با حق تعالی راستی باشد بر ظاهر راستی پدید آید، و به مقدار پاکی سر بر ظاهر پاکی پدید آید. و تعظیم و حرمت و خوف و دیگر صفات هم چنین باشد. چون حال چنین گردد، ظاهر آن کس آینه خلق گردد تا هرگاه که به وی درنگرد یا با وی صحبت کند، همه مراد بیابد و از گفتار زبان مستفنی گردد، بر بیان حاجت نیاید که بیان پوشیده را باید، ظاهر را به بیان حاجت نیاید.
- و نیز شاید که معنی این سخن آن باشد که هم بدان مقدار که ایشان را به سر با حق تعالی حرمت و تعظیم بود به همان مقدار با مریدان شفقت و راستی بود. راستی و شفقت ایشان مریدان را چنان راست گرداند که به گفتار زبان حاجت نیاید. و اصل این آن است که انس رضی الله عنه گفت: واللہ مامست خزا ولا حریراً الین من لف رسول الله صلی الله علیه وسلم ولا شملت مسکا ولا عبیراً اطیب من ریح رسول الله صلی الله علیه وسلم ولا رایت احسن خلقاً منه خدمته تسع سنین فما قال لی لشیء فعلته لم فعلته ولا لشیء لم افعله الا فعلته. معنی این سخن آن است که نیکو نظری مصطفی صلی الله علیه وسلم به وی او را چنان گردانیده بود که حاجت نیامدی که چرا کردی و چرا نکردی.
- و از این معنی گفته اند بزرگان که مرید بدان بزرگ نگردد که پیران را بیند، چه بدان بزرگ گردد که پیران او را بینند. چون

پیران دیدند که ما بزرگت نه بدان گشتیم که حق را خواستیم چه بدان بزرگت گشتیم که حق تعالی ما را خواست و به ما نظر کرد، با مریدان همین معاملت کردند. شاگردی را فایده این بود که با مریدان خود آن کنی که مراد با تو کرده است. چون نظر کردند به راستی به مریدان خویش، نیکویی نظر ایشان مریدان را چنان راست گردانید که به تعلیم و پند حاجت نیامد.

قوله: «حتى قل الرغب و فتر الطلب». تا رغبتها کمتر گشت و طلب کردن سست گشت. یعنی خلق رغبت کمتر کردند، سست گشتند در طلب حقیقت. و به مجاز و رسم بسنده کردند. و این تنها در علم حقیقت نیست چه در همه اسباب دین همین است که هر چند روزگار از شریعت دورتر گردد به اسباب دین قصور بیشتر درآید، چنانکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: خیر الناس [۲۶ الف] القرن الذین أنا فیهم ثم الذین یلونهن ثم الذین یلونهن ثم یفشو الکذب حتی یحلف الرجل من غیر ان یشهد من غیر ان یشهد. و نیز پیغامبر صلی الله علیه وسلم گفت: طبقات امتی خمس طبقات کل طبقة اربعون سنة. پس هر طبقه را تفسیر کرد و گفت: ترویبه جرو فی ذلك الزمان خیر من ترویبه ولد و ان تلدا المرأة حیه خیر من ان تلدا ولدا. و نیز پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: یأتی علی الناس زمان لا یسلم للمؤمن دینه حتی یفر من شاهی الی شاهی و من جبل الی جبل. و فی روایة من واد الی واد. و نیز پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: یأتی علی الناس زمان یصلی فی المسجد صفوف من الناس لیس فیهم مؤمن. و این عصر آن عصر است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بدان اشارت کرده است.

پس حقیقت طلب کردن به اول اسلام غریب بود، امروز خود ایمان غریب است. از بهر آنکه خلق را خود شرم نیست. پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: مثل الحیاء من الایمان کمثل الرأس من الجسد. و تن بی سر بقا نیابد. و نیز خلق را امانت نیست که پیغمبر علیه الصلوة والسلام گفت: لا ایمان لمن لا امانة له. و نیز از دست و زبان یکدیگر خلق را ایمنی نیست که پیغمبر صلی الله علیه

- وسلم گفت: المؤمن من امن جاره بوائقه والمسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده. پس اهل خير صحابه رسول صلى الله عليه و سلم بود [ند] که شاهد وحی و تنزيل بودند و با مصطفی صلى الله عليه وسلم صحبت کردند و برکت نبوت در ایشان اثر کرد. تا چون مصطفی صلى الله عليه وسلم درگذشت نقصان در ایشان پدید آمد ۵ چنانکه در اخبار و روایت آمده است: ما سوينا التراب علی رسول الله صلى الله عليه وسلم حتی انکرنا قلوبنا. چون دل صحابه را حال این باشد با سابقه ایشان، دل دیگران را حال چگونه باشد؟! باز درجه ثانی تابعین بودند که برکت صحابه در ایشان اثر کرده بود تا غالب حال ایشان خیر بود، باز درجه ثالث تبع تابعین بودند که در عصر ۱۰ ایشان خیر و شر یافته شد. و برکت خیر شومی شر از ایشان بازداشت. باز درجه رابع کذابان آمدند تا سوگند ناداده خوردند و گواهی ناخواسته دادند. باز هر چند روزگار برآمد بتر گشت، چنانکه پیغمبر صلى الله عليه وسلم گفت: الاخير شر. پس چون حال چنین گشت خلق از آخرت روی به دنیا آوردند و از اخلاص به نفاق و از ۱۵ طاعت به معصیت و از حقیقت به مجاز. بیش حقیقت کس طلب نکرد، و اهل حقیقت در میان خلق پنهان ماندند.
- قوله: «فصار الحال اجوبة و مسائل و کتبا و رسائل». حالها جواب و سؤال گشت و نامه و پیغام گشت. معنی این سخن آن است که اهل حقیقت را باطنها بود راست و ظاهرها پاک. چون رغبت خلق ۲۰ در علم حقیقت کم گشت به سخن مشغول گشتند. و این علم حقیقت را زبان گردانیدند و گفتند محبت چنین باشد و خوف چنین باشد و رجا چنین باشد [۲۶ ب] و اهل حقیقت را بدین بیان حاجت نبود. چون حقیقت از میان برخاست حال عبارت گشت و سر زبان گشت.
- مثل این چنان است که هر که در گریبان مشک دارد او را به گفتن ۲۵ که مشک دارم حاجت نیاید. چون حال باطن درست باشد درستی باطن ظاهر را خود راست دارد. آن درستی باطن مشک است و آن راستی ظاهر بوی. هر که را حاسة شم درست بود بوی عطر بداند. باز گروهی باشند که طیب از تن باز دانند، لیکن میان طیب و طیب تمیز نکنند

مگر آنکه او را در آن حرفت حقیقت باشد. پس اهل حقیقت چنین اند به راستی و بدان محل اند که ذره ذره تمیز کنند که برایشان هیچ چیز پوشیده نگردد، و از اینها خاص خاص اند. از ایشان فروتر خاص اند که ایشان جمله طیب دانند و لکن تمیز کردن میان طیب و طیب ندانند. از ایشان فروتر عام اند که محل ایشان محل ستوران است که ستور را صفت دو باشد: نهمت و شهوت. و عام را صفت همین است. این کسانی اند که حقیقت و حال را یکسو نهاده اند و به بیان سخن قناعت کرده اند. این آن را پرسد و آن این را. از کتابها چیزی می گویند و از شنیده خبر می دهند. نه پرسنده را از معنی سؤال خبر، و نه جواب دهنده را از معنی جواب خبر.

قوله: «والمعانی لاریابها قریبة والصدور لفهمها رحیبة». [معانی مر خداوندان معنی را نزدیک است، و دلهای ایشان مر فهم را فراخ است. یعنی آن کسان که] خداوند معنی این معانی اند معنی این سخن را زود دریابند، از بهر آنکه هر که از حقیقت چیزی خبر دارد و را به بیان خبر حاجت بسیار نیاید، رمزی او را بسنده باشد. و این ظاهر است میان خلق که هر گروهی از خلق که در صنعتی خداقت دارند به رموز در آن صنعت سخن گویند، که دیگران به بیان بسیار آن را فهم نکنند.

قوله: «الی ان ذهب المعنی و بقی الاسم و غابت الحقیقة و حصل الرسم». تا معنی برفت و نام بماند، و حقیقت برخاست و رسم حاصل آمد. معنی این سخن آن است که رسم خلق را است و حقیقت حق را. معنی باطن را است و اسم ظاهر را. اهل حقیقت چنگ در حق زدند و رسم زیر قدم آوردند. و چون با حق راست توانستند بودن از کژی رسم باک نداشتند. به باطن صدیق وار بزیستند و به ظاهر نام زندیقی روا داشتند، تا حال برگشت و خلقی پدید آمدند که از تصوف نام صوفی بسنده کردند. و گر در باطن هیچ معنی نبود روا داشتند. و گر خلق ایشان را صدیق خواندند بسنده کردند، و در باطن زندیق وار زندگانی کردند.

قوله: «فصارالتحقیق حلیة و التصدیق زینة». تحقیق پیرایه

گشت و تصدیق آرایش گشت. یعنی چنانکه پیشینگان تحقیق باطن داشتند، حلیه و لباس چنان داشتند تا خلق از سر ایشان خبر ندارند. یاز متاخران پیامدند، تحقیق به یکسو نهادند و خویشتن را به لباس بیاراستند، تا خلق ایشان را از جمله عارفان شمرند. و آنکه بزرگان بودند تکلف کردند تا خلق از ایشان اعراض [۲۷ الف] ۵ کردند.

تا فقیه‌بی بود به اشتیغن، او را ابویکر اشتیغنی خواندندی، جاهی بزرگ داشت در میان خلق. بترسید که نباید این جاه مر او را هلاک کند. از پس آنکه اندر سر وی راستی پدید آمد، به سفری بیرون شد اندر ماه رمضان و روزه بگشاد به حکم شریعت. و آن‌گاه ۱۰ به شهر اندر آمد و روزه گشاد. و خلق را از عذر وی خبر نبود. و اندر شهر نان خورد میان بازار. خلق گرد آمدند و قفای وی اندر نهادند و گفتند که این مرد بی‌دین است، ورا بکلیت بیرون دادند. بعضی از مردمان حقیقت آن ساعت که وی را قفا همی زدند، نزدیک وی آمدند تا همی چه گوید، وی با خویشتن همی گفت: خلق را ۱۵ پرستی و به جاه خلق مغرور گردی یا نه؟ چگونه آوردمت تا خدای پرستی نه خلق را.

پس بزرگان چنین گفته‌اند: جاه خلق زنار است و هوای نفس بت. تا از بت تیرا نکنی موحّد نگردی، و تا زنار از میان نگشایی ۲۰ مسلمان نگردی.

قوله: «و ادعاه من لم یعرفه و تحلی به من لم یصفه». و دعوی کرد مر این مذهب را آنکه مر این مذهب را شناخت و خویشتن بدین مذهب بیاراست آنکه وصف این مذهب ندانست. و بیاید دانستن که ۲۵ هزگز مالک را دعوی به کار نیاید بی‌بینه. و چون دعوی بی‌بینه بود همیشه مال اندر دست منکران باشد و باد اندر دست مدعیان. و منکر را قول قول وی بود. و مدعی را اگر حجت ندارد هذیان بود. و این یاری حکم شریعت است. چنانکه پیغمبر صلی‌الله علیه وسلم گفت: لو ترك الناس و دعواهم لادعی ناس دماء قوم و اموالهم ولكن البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر. پس جبه‌ای از دنیا به دعوی مجرد

- نمی‌توان یافت. حقیقت و حق به دعوی کسی توان یافتن؟! آنکه خسیس‌تر اشیا است، و آن دنیا است، چون کسی دعوی کرد بی‌بینت، استوار نداشتند. چون بینت نیاورد جز ندامت و ملامت هیچ چیز به خانه نبرد. و آنکه صاحب ید بود به دعوی محتاج نگشت، یافتن مر او را از بینت مستغنی کرد، نه دعوی بایست و نه بینت. آن چیزی را که شاید که خلق بر وی مالک باشند و بر وی مستولی گردند و زیر حکم مخلوقان اندر آید به دعوی حاصل نمی‌آید. آنکه نشاید که ملک بندگان گردد یا خلق بر او مستولی گردد یا زیر حکم مخلوقان بود به دعوی کی حاصل آید؟! دعوی اندر چیزی توان کرد که شاید که ترا باشد نه اندر چیزی که تو او را باشی. مالک مدعی ملک باید نه ملک مدعی مالک. خداوند مدعی بنده باید نه بنده مدعی خداوند.
- قوله: «وانکره بفعله من اقر به بلسانه». و منکر گشت به فعل مر این راه را آنکه مقرر آمد به زبان که این حق است.
- «وکتمه بصدقه من اظهره ببیانه». و پنهان کرد مر این را به راستی آنکه ظاهر کرد او را به بیان و عبارت. معنی این سخن آن است که به زبان مقرر آمدند که این مذهب حق است، و به فعل مذهب را کار نیستند، و خلق را پیدا کردند به بیان و گفتار که راه حق این است، و صدق اندر وی پنهان کردند [۲۷ ب] و بدین راه نرفتند. و اگر از مقرر مطالبت آن فعل که به وی مقرر آمد نبایستی، اقرار را هیچ فایده نبود. چنانکه اگر از خلق عمل نبایستی. علم را هیچ فایده نبود. اقرار به صدق بی‌تحقیق صدق فصل منافقان است. چنانکه خدای عزوجل گفت: اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله. و این قول از ایشان به ظاهر صدق بود، چنانکه خدای تعالی گفت: والله يعلم انك لرسوله. لکن چون تصدیق با این اقرار یار نبود، خدای عزوجل این صدق را کذب نام کرد، و صادقان را کاذبان خواند، گفت: والله يشهد ان المنافقين لكاذبون. گواهی خدای عزوجل دروغ نبود، خلق ایشان را بدین قول صادق داشتند. و خدای عزوجل به کذب ایشان گواهی می‌دهد. کاشکی بنزدیک حق صادق بودندی و بنزدیک خلق کاذب. و نیز جایی دیگر مر قولی را که

فعل بر آن قول تصدیق نکرد، دشمنی مکافات آن قول کرد و گفت: یا ایها الذین آمنوا لم تقولون مالا تفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون. کاشکی گفתי دشمن است خود بزرگ بودی. بلکه گفت بزرگ دشمنی است. از صدق مراد محبت است، چون عداوت بار آرد، آن صدق کجا به کار آید؟! ۵

و بدین معنی خدای عزوجل عتاب کرد مرز علما را چون خلق را راستی فرمودند و خود راست نباشیدند. گفت: اتأمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم. پس هرکس که به چیزی اقرار دهد و بر آن کار کند، نشان درستی اقرار است. و هر که بدانکه اقرار داد کار نکند، با توانستن نه کار کردن نشان استهزاء باشد. و مستهزیء بر خلق ۱۰ کار وی مخاطره باشد، آن کس که استهزاء بر حق کند کار وی چگونه باشد؟! ۱۰

قوله: «وادخل فیه ما لیس منه و نسب الیه ما لیس فیه». و اندر آوردند بدین مذهب آنچه نه از وی است و به وی منسوب کردند آنچه اندر وی نیست. یعنی چون نااهلان دعوی این مذهب کردند و ۱۵ فعل را با زبان مخالف کردند تا به قول خلیق را صید کنند و مراد خویش از خلق حاصل کنند، این مذهب به چیزی منسوب کردند که مراد خلق بود تا خلق و عشیرت مر ایشان را به دست آید. و هرکس که خواهد که حق را صید کند اندر باطن، از خلق به کلیت برهنه بایده گشتن. چه حق و خلق به یک جای گرد نیایند. هر که را از حق ۲۰ خبر باشد، از صحبت خلق ملال گیرد و از خلق چنان گریزان گردد چنانکه از مار و از گزدم، که نظاره خلق صد هزار کس را بی ایمان کرده است. پس این طایفه که نمایش کردند بینایی نداشتند، مر این مذهب را به قول و قضیب بر بستند و به سماع و شاهد بر بستند، و ۲۵ به رقص و لهو بیالودند و مر این را تصوف نام کردند. فاسقی را نام اسلام نهادند و زندیقی را نام صدیقی نهادند. و این همه دام گرفتن خلق است نه راه خدای جستن.

قوله: «فجعل حقه باطلا و سمی عالمه جاهلا». [۲۸ الف] پس خلق حق این مذهب را باطل گردانیدند، و عالم این مذهب را جاهل

خواندند، از بهر آنکه همه خلق جویان حق بودند، و حق با اهل حقیقت توان یافتن. چون [با] این مردمان صحبت کردند تا مگر اندر ایشان اثر حقیقت بینند، همه هوس دیدند و محال کردن، و با کس بوی حقیقت نیافتند. روی از ایشان بگردانیدند. و هرچند که این مذهب حق بود گفتند باطل است، و هرچند کسی را دیدند که اندر این مذهب عالم بود گفتند جاهل است. و خلق را اندر این گناه نه. گناه مر آن کس را که مذهب دعوی کرد باز مذهب را خلاف کرد تا خلق را در غلط افکند. و اندر این جای دو چیز اصل است: صدق انبیا و غرور شیطان. انبیا بر صدق بودند و صدق فرمودند. هرکه با ایشان صحبت کرد، آن کس را نیک آمد. و شیاطین صدق نمودند و دروغ فروختند. هرکه با ایشان صحبت کرد هلاک گشت. پس متحققان بر راه انبیا اند علیهم الصلوٰۃ، و متحلیان بی حقیقت بر راه شیاطین.

قوله: «وانفرد المتحقق فيه ضناً به وسكت الواصف له غیره علیه». این کسها که اهل حقیقت بودند اندر این مذهب از خلق جفا کشیدند و بغیلی کردند به پیدا کردن این مذهب، عزیز داشتند و را. و آن کس که این مذهب وصف دانست کردن، خاموش گشت و وصف نکرد از رشک تا نااهلان از سر خبر نیابند.

معنی این سخن آن است که چون متحققان بدیدند که این نااهلان مر این را دعوی کردند، دریغ داشتند سخن به نااهلان دادن، که هرکس که چیزی به نااهل دهد از دو معنی یکی حاصل آید، یا خوار داشتن وی مر آن چیز را، یا استخفاف آن دیگران بدان چیز. اگر خوار داشت وی باشد، آن نعمت بر وی زوال آید. و اگر استخفاف آن دیگران باشد، بدان استخفاف اندر دو جهان بدبخت گردد. پس اهل حقیقت سر خویش را پنهان دارند، یا نگاهداشت حرمت را، یا بر دیگران شفقت بردن. و این چنان است که بزرگان گفته اند: ۷ تمنعوا العلم اهله فتظلموه ولا تصنعوا العلم عند غیر اهله فتظلموهم.

روزی سهل را گفتند رحمه الله ما را وصف صادقان بگوی. گفت: هاتوا اسرار الصادقین حتی اخبرکم بوصف الصادقین.

- و چون شبلی رضی الله عنه این سخن را بر سر عام آشکارا کرد استاد وی جنید رضی الله عنه او را ملامت کرد و دعای بد کرد و گفت: یا ابا بکر نحن جبرنا هذا العلم تعبيراً ثم تكلمنا به فی السرا دیب فحجت انت فافشيتہ علی رؤوس الخلاق لا یرك الله فیک. و اگر بزرگان روا داشتندی آشکارا کردن سر پیش نااهلان، این عتاب را و ۵ دعای بد را فایده نبود. شبلی جواب داد جنید را رضی الله عنهما گفت: انا اقول و انا اسمع فهل فی الدارين غیری. گفت: گوینده منم و شنونده منم، اندر دو جهان خود جز من [۲۸ ب] کیست؟ این سخن را دو معنی باشد یکی آنکه شبلی را وقت غلبه کرده بود و مشغول خویش گشته بود، در غلبات وقت خویش آنچه می گفت خویشتن را ۱۰ می گفت و خود سماع می کرد، و مراد او خلق نبود خلق به طفیل او سماع می کردند. دیگر معنی آن است که مگر شبلی از صفات خویش فانی گشته بود و مجرد گشته از مراد و اختیار خویش، و قایم گشته بود به صفات حق، تا حق بر او می راند آنچه می راند. زبان شبلی آلت بود و راننده حق، و شبلی خود فانی. و او را از راندن خود ۱۵ خبر نبود. و آنچه حق بر زبان او می راند خلق را خبر نه. اشارت هم آنجا کرد و گفت: من نه منم من ویم. یعنی به صفات خویش قایم نه ام به صفات او قایم. گوینده هم او است و شنونده هم او. ملامت بر من چرا است؟! ۲۰ شیخ رضی الله عنه گفت روزی عبدالرحمن داودی مرا گفت: ای پسر، هر گاه که ترا در سر چیزی پدید آید که اگر از آن وقت نفس زنی خلق در بلا افتند و تو در راحت، آن نفس را فروخور و بر خلق شفقت کن تا خلق در راحت باشند و تو در بلا. و نیز روزی مرا گفت: ای پسر، نگر این علم ترا زیان نگردد چنانکه مرا گشته است که فلاح از تو برخیزد و در دو جهان بدبخت گردی. پس پنهان داشتن ۲۵ بزرگان این سر را معنی این است.
- و چون حسین منصور را رحمه الله بکشتند، بر آن وجه که یاد کنیم ان شاء الله، شبلی گفت: من به سر گور او رفتم. همه شب نماز کردم. چون سحرگاه گشت مناجات کردم و گفتم: الہی، این بنده ای

بود مؤمن و عارف و دوست تو و موحد. باید که بدانم که این بلا بر وی چرا گماشتی؟ گفت خواب بر من غلبه کرد. چنان دیدم که قیامتستی و از حق تعالی مرا فرمان آمدی که یا ابابکر اگر مناه بسر من سرنا فابده لغیرنا فائزلنا به ماتری. او را به سر خود راه دادیم، دیگران را از سر ما خبر کرد. این بلا بر وی گماشتیم که می بینی. ۵ آنکه سر خلق بر خلق نگاه ندارد خلق با وی صحبت نکند آن کس که سر حق را نگاه ندارد صحبت حق را کی شاید؟! هر که يك سر آشکارا کرد از آن خلق نیز خلق با وی سر نگویند. هر که نیز سر حق آشکارا کند بیش حق با وی سر نگوید.

۱۰ روزی مردی را خبر دادند که در ابوالقاسم حکیم چندانی ادب نفس است که چهل سال است تا پیش عیال خود بینی پاك نکرده است. این مرد قصد زیارت او کرد. چون پیامد او را به مزگت یافت. ببود تا از درس فارغ گشت و بر اثر او بر رفت تا به خانه از او فایده گیرد. به راه درمی رفت. در دل این مرد بگذشت کاشک بدانستمی آنچه مرا گفتند زاست است یا دروغ! ابوالقاسم بدید. روی بگردانید و بینی پاك کرد. این مرد تعجب نمود و پس بیندیشید که آنچه مرا گفتند یا دروغ گفتند یا این تازیانه ای است مرا تا دیگر بار سر بزرگان نجویم. بوالقاسم این نیز بدید. روی با پس کرد و گفت: ای پسر، ترا راست گفته اند لکن اگر خواهی تا سر همه خلق بر طبق نهند و ۲۰ به تو نمایند محال است. سر خلق را بر خلق نگهدار که هر که سر بندگان باز گوید نیز سر ملکان را نشاید. و نشان این در شریعت آن است که هر کس که سر عاصیان آشکارا کند او را تازیانه زنند و قاسق گردد. و گواهی از عاصی نپذیرند و گواهی از برده در نپذیرند. کسی که سر عاصیان آشکارا کند او را چنین پیش آید، آن کس که ۲۵ سر حق آشکارا کند او را خود چه پیش آید؟!

قوله: «فنفرت القلوب منه وانصرفت النفوس عنه». دلها از این سخنان بر مید و تنها از صحبت این طایفه برگشت. یعنی چون خلق مدعیان نااهلان را بدیدند، از ایشان حقیقت طلب کردند [۲۹ الف] و نیافتند. و آن کسان که اهل حقیقت بودند پنهان بودند و آنچه

داشتند پنهان کردند، و این مذهب را پیش کسی حقیقتی نیافتند، از بهر آنکه به اهلان راه نیافت و با نااهلان حقیقت ندید. طبعها از این مذهب گریزان گشت و دلها او را منکر گشت. و هر که ایشان را دید از ایشان بگریخت. و گفتند این مذهب را اصل نیست و این طریق را حقیقت نیست. اگر حقیقتستی بر مدعیان بر نشان پیدااستی.

روزی شبلی رحمه الله علیه خبر یافت که جایی مردی بزرگ هست. به زیارت او رفت. چون او را از دور بدید برگشت و گفت: لیس من دواب الاصطبل. اسب آخری نیست. معنی این سخن آن است که اسبی که بران داغ ملك ندارد بر آخر ملك نبندند. پس ستوری ۱۰ که او را داغ ملك نیست ستورگاه ملك را نشاید، کسی که او را داغ حقیقت نبود حق را کی شاید؟!

و ابویزد را رحمه الله خبر دادند که جایی مردی یزرگ است. قصد زیارت او کرد و دو ماهه راه برفت. چون بدان مرد رسید او را یافت بانگ نماز می گفت. بسرفید و خپو برآورد و بینداخت. ۱۵ ابویزد هم از آنجا بازگشت. تا به بسطام نیامد کسی با او سخن نیارست گفتن. چون به بسطام رسید او را گفتند راهی بدین دوری برفتی، چرا آن مرد را نادیده بازگشتی؟ گفت: آنچه مرا بایست دیدم. بی ادب است و بی ادیان را با حق تعالی صحبت نبود. اگر این مقدار بی ادبی نزدیک بزرگان قطع صحبت بار می آرد، آن کس را ۲۰ که به همه عمر يك ادب به جای نیاورده است طمع کردن به صحبت وی محال است.

قوله: «فذهب العلم و اهله و البیان و فعله». این علم برفت و اهل این علم با این علم برفتند. و بیان این مذهب و کار کردن بدین مذهب از میان برخاست. یعنی چون آن کسان که اهل حقیقت بودند ۲۵ پنهان گشتند و آنچه داشتند پنهان کردند، و آن کسان که خویشان را بدین مذهب موصوف کردند حقیقت نداشتند خلق بیش از این مذهب جایی نشان نیافتند. مذهب مندرس گشت و از دل خلق یکبارگی برخاست. و آن کسان که اهل بودند از میانه برفتند و علم

- با خود ببرند. کس نماند که این مذهب را بیان کردی، و فعل نیز از میانه برخاست. از بهر آنکه فعل به بیان به جا می‌توان آوردن و بیان از علم توان کردن و علم از اهل توان گرفتن. چون اهل شد علم شد، و چون علم شد بیان شد، و چون بیان شد فعل شد. و این تنها در علم حقیقت نیست. در علم شریعت نیز همین است، چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت: ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ففسلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا. چون علم شریعت را حال این باشد که هر گاه نااهلان جای اهلان بگیرند خود گم گردند و خلق را گم گردانند. پس علم حقیقت خود چگونه باشد که نااهلان دعوی حقیقت کنند، که حقیقت خاص را است و شریعت عام را. فوات علم عموم چنین کند، فوات علم خصوص چگونه کند؟! علم شریعت شاید که فاسقی بداند، و علم حقیقت جز صدیقان ندانند. آن علم که فاسقان شاید که بدانند چون نااهلی در آن جا افتد ضال و مضل گردد تا گم شود و خلق را گم گرداند. پس آن علم که جز نصیب صدیقان نیامده است هرگاه نااهلی در آن جا خوض کند و خلق را [۲۹ ب] بر آن دعوت کند، مخاطره باشد که عالمی به سبب او بیراه گردد، و فتنه او در خلق بتر از فتنه ابلیس گردد. و نعوذ بالله من خذلان الله تعالى.
- ۲۰ قوله: «فدعاني ذلك الى ان رسمت في كتابي هذا وصف طريقتهم و بیان نحلتهم و سیرتهم من القول في التوحيد والصفات و سائر ما يتصل به مما وقعت فيه الشبهة عند من لم يعرف مذاهبهم ولم يخدم مشائخهم» گفت: بخواند مرا آن بدان که پدید کردم در کتاب خویش وصف راه ایشان و بیان مذهب ایشان و سیرت ایشان، از آنچه گفته‌اند در توحید و صفات و دیگر چیزها که بدین پیوندد از آنچه در او شبهت افتد نزدیک آن کس که مذهب ایشان نشناخته باشد، و پیران ایشان را خدمت نکرده باشد. معنی این سخن آن است که پدید می‌کند که علت چه بود مر تصنیف کردن این کتاب را و آن آن بود که در پیش یاد کردیم که چون نااهلان خویشتن را بدین مذهب منسوب کردند و

- اهل حقیقت آنچه داشتند پنهان کردند نزدیک خلق چنان افتاد که این مذهب را اصل نیست. بیرون دادند این مذهب را و اهل این مذهب را. و این حال بدان آورد تا آن کتاب را جمع کردم تا هر که در او نگردد داند که مذهب راست است و کژی در مدعیان مذهب است نه در مذهب تا اگر طمعنی کند در کژی مدعیان کند نه در اصل مذهب تا دین او را زیان ندارد. و این چنان است که اگر کسی از بازرگان خیانت بیند طعن خاینان را کند نه اصل تجارت را. چه اصل تجارت حق است و فرمان شریعت است، چنانکه خدای تعالی گفت: لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منکم. چون غیر تجارت را باطل خواند و تجارت را از او مستثنی کرد، درست شد که تجارت حق است. و نیز گفت: فاذا قضیت الصلوة فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل الله. بیشتر مفسران بر آنند که این فضل خدای تعالی کسب است، تا اهل سنت و جماعت بدین آیت حجت کردند که کسب فریضه است تا خویشتن را وبال خلق نکنند. چه فریضه تر فریضه ای بار کشیدن است و بار نانهادن.
- ۵ و نیز اگر کسی از اهل غزو در غزو تقصیر بیند عیب مقصران را کند نه جهاد را که جهاد برترین طاعتها است از پس ایمان. چنانکه خدای تعالی گفت: یا ایها الذین آمنوا هل ادلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب الیم تؤمنون بالله ورسوله وجاهدون فی سبیل الله. جهاد را قرینۀ ایمان کرد از بهر آنکه ایمان به جهاد برپای شد، و چون جهاد برخیزد مسلمانی برخیزد. و نیز جهاد پیشۀ پیغمبر است علیه السلام، چنانکه گفت: لی حرقان الفقر والجهاد. و نیز اگر کسی از سلطانان جور بیند طعن جور جایران را کند نه اصل سلطانی را. از بهر آنکه سلطان سایۀ خدا است. چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت: السلطان ظل الله فی الارض. و خدای تعالی فرمود طاعت داشتن سلطان، چنانکه گفت: اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم. بیشتر مفسران بر آنند که اولی الامر سلطان است.
- ۱۵ و نیز اگر کسی در فرزندان رسول علیه السلام محالی بیند طعن در کننده محال است نه در اصل قرابت رسول که دین او را زیان دارد.
- ۲۰
- ۲۵

- که پیغمبر علیه السلام همچنانکه کتاب خدای را به امت زنهار نهاد
فرزندان خود را نیز زنهار داد و گفت: کتاب الله تعالی و عترتی. و
نیز اگر کسی در علما محالی بیند آن کننده محال را عیب کند نه علم
شریعت را، که اسلام به علم شریعت برپای است، و ستون دین
۵ علما اند. بدانکه علما شریعت را [۳۰ الف] خلاف کنند شریعت ویران
نگردد. و جمله جواب آن است که چون سلطان عمر خطاب باشد و
غازی علی بن ابی طالب و تاجر عبدالرحمن بن عوف و فقیه عبدالله بن
مسعود و مقری ابی بن کعب و اهل بیت حسن و حسین، و اهل تصوف
سلمان و صهیب و بوذر و بلال [باشند] رضی الله عنهم. چون
۱۰ سلطان جایز گردد و تاجر خاین گردد و علوی فاسق گردد و عالم
مرتشی و غازی اهل غلول و صوفی سرودگوی و پایکوب گردد، اهل
هر زمانی به هم ساخته اند. اصول همه راست است، متحلیان کثر
گشته اند. آنچه هر طایفه ای عیب خود به يك سوی نهاده اند و به عیب
دیگران مشغول گشته اند.
- ۱۵ شیخ رحمة الله علیه گفت چون در این زمانه کسان بودند که
مذهب نشناختند و پیران را خدمت نکردند و اصول مذهب ندانستند،
مردمان را در مذهب به غلط اوگندند، ما این کتاب را تصنیف کردیم
تا اصول مذهب را بیان کنیم تا کسی به گزاف چیزی نگوید که دین
او را زیان دارد.
- ۲۰ قوله: «و کشف بلسان العلم ما امکن کشفه و وصف بظاهر
البیان ما صلح وصفه». و گشاده کردم به زبان علم آنچه بتوانست
گشادن و وصف کردم به ظاهر بیان آنچه وصف شایست کردن. معنی
این سخن آن باشد، والله اعلم، که ما آن مقدار بیان کردیم که در
وصف گنجید، و چندانی کشف کردیم که در عبارت گنجید. از بهر
۲۵ آنکه آنچه مقتضی حقیقت حق است در بیان و عبارت ننگید که بیان
معبّر سر است و سر مشیر حقیقت است، و حقیقت صفت حق، و
کمال حقیقت در سر ننگید. از حقیقت حق در سر چندانی پدید آید
که طاقت سر است، اگر فزون از طاقت سر مر سر را کشف افتد همه
اسرار عالم زیر و زبر گردد. باز از سر زبان چندانی بیان کند که

طاقت عبارت است، اگر کمال آنچه سر بیند به مشاهدت به بیان و عبارت پدید آید، مستمعان در سماع هلاک شوند. تا بعضی از بزرگان چنین گفته‌اند مثل عبارت چون قی است. آنچه از غذا طبع را بشاید با طبع قرار گیرد، و آنچه غذا را نشاید قذف کند. آنچه از مشاهدت نیز سر را بشاید با سر قرار کند، و آنچه سر را نشاید عبارت گردد. ۵ اگر کمال غذا با طبع صحبت نکند طبیعت ویران گردد و هلاک شود. اگر نیز کمال مشاهدت با سر صحبت نکند. چه همه عبارت گردد، سر ویران شود و هلاک گردد.

و نیکوتر از این مثال آن است که مثل مشاهدت سر مثل سوختن

- آتش است. اصل آتش مشاهدت است و زبانه زدن او چو جوشش اشتیاق است. خدره‌های او اشارت است و دود او عبارت است. چون آتش قوی باشد هم خود را سوزد و هم اغیار را. و چون ضعیف گردد بر غیر قدرت ندارد، از خود تعدی نکند. و چون قوی باشد هم خود را سوزد و هم اغیار را به حرارت بسوزد و به ضیا بنماید. یکی از او نمایش بردارد و یکی از او سوزش بردارد. نمایش عام را است و ۱۵ سوزش خاص را، آنکه نمایش بردارد به صفات خویش قایم است و آنکه سوزش بردارد از صفات خویش فانی است. سوخته را صفت نبود. هرچه را سوختند جوهری دیگر گردد جز آن جوهر که پیش از سوختن است. آمدیم به زبانه آتش. گفتیم زبانه آتش غلیان شوق است. هرچند آتش قویتر زبانه او صمبتر. از سرها سر است که ضیای آتش وی بیش از ساحت صدر را نور ندهد. چون چراغی که بیش از خانه روشن نکند. و از سرها سر است که عالمی را روشن کند چون آتش حریق. و از سرها سر است که زبانه او از عرش بگذرد. لکن ببايد دانستن که قوت ضیای زبانه آتش به مقدار بلا حرقت جوهر باشد. آنکه نظاره‌ای بود ضیا بیند [۳۰ ب] و از سوختن خبر ندارد. ۲۵ آمدیم به وصف خدره آتش که بزند. آن خدره که بزند چون سوخته را بیند هم آنکه بگیرد. سوخته را بوی آتش بسنده باشد، و ناسوخته را آتش قوی باید تا بسوزد. آمدیم به دود، که دود عبارت است. از دود فایده‌ای حاصل نیاید جز دانستن که از آنجا که دود

آید در آن جا آتش است. دانستن آتش گرمی آتش نکند. دانستن
حلاوت دهان را شیرین نکند. دانستن طعام شکم را سیر نکند، و
دانستن آب تشنگی نبرد. و اگر همه واصفان عالم گرد آیند تا چیزی
را وصف کنند به عبارت، پیش کسی که او آن چیز را ندیده باشد یا
مثال آن ندیده باشد هر چند وصف و عبارت بیشتر کنند کورت تر گردد. ۵
مثلا اگر به زمینی همه غذاها ترش باشد و واصفان شیرینی گفتن
گیرند هرگز ایشان را معلوم نگردد. از این معنی گفت که چندان
وصف کردیم که در بیان گنجید، و چندان کشف کردیم که در زبان
علم آمد نه چندان که مقتضی حقیقت حق است.

۱۰ قوله: «لیفهمه من لم یفهم اشاراتهم و یدرکه من لم یدرک
عباراتهم». گفت این کتاب را از بهر آن جمع کردیم تا فهم کند این
مذهب را آن کس که اشارات این طایفه را فهم نکرده باشد و دریابد
او را کسی که عبارات ایشان دریافته باشد. معنی این سخن آن است،
والله اعلم، که این طایفه هر چه گویند به اشارت گویند. که هر کس
۱۵ که در چیزی متحقق گشته باشد او را اشارتی در آن چیز بسنده
باشد. [به بیان] و عبارت حاجت نیاید. و این چنان است که متعارف
است میان خلق که چون کسی را با کسی دوستی باشد به رمز و اشارت
با وی سخن گوید که دیگران در نیابند. این طایفه نیز انقباس خویش
را بر رموز و اشارات نهادند تا اگر با اهل سخن گویند نااهل نداند
۲۰ که ایشان چه می گویند. آن کس که از این خبر ندارد ظاهر آن
اشارت را بر نیفتد، به جهل منسوب کند و هذیان.

شیخ رحمه الله گفت ما این کتاب را از بهر آن تصنیف کردیم تا
کسان در ایشان بدگمان نگردند، بدانند که اشارات ایشان محال
نیست.

۲۵ قوله: «وینتفی عنهم خرص المتخرصین و سوء تأویل الجاهلین». و تا دور شود از ایشان دروغ دروغ زنان و تأویل بد جاهلان. یعنی
این کتاب را از بهر آن تصنیف کردیم که هیچ طایفه ای نیستند که
برایشان چندان دروغ بستند که بر این طایفه، و چندان زور و
بهتان نهادند که بر این طایفه، و آن از حسد بود از بهر آنکه هر که

را نعمت بزرگتر حاسد بیشتر. و از این معنی بود که پیغمبر علیه السلام دعا کردی و گفتی اللهم اجعلنی محسوداً ولا تجعلنی مرحوماً. و نعمت این طایفه از آن همه خلق برتر است، از بهر آنکه هر گروهی به چیزی سیر کردند. و این طایفه را هر دو کون سیر نگرداند تا به حق نرسند.

۵

شبلی چنین گوید: اگر همه دنیا لقمه ای گردد و در دهان کودک شیرخواره ای نهند، مرا بر او رحم آید که گرسنه مانده است. و نیز شبلی گوید رحمة الله اگر همه دنیا مرا باشد و به جهودی دهم بزرگ منتی دادم او را بر خود، اگر آن از من بپذیرد. او را که غنای به حق چنین باشد که همت او را بدین جایگاه رساند. و این خود کمترین مقام است. پراهر آن نعمت چه باشد؟! از بهر این معنی محسود گشتند تا خلق بر ایشان زور و بهتان نهادند. و آن نیز که سخن به رموز و اشارات گفتند از بهر آن بود تا حاسد در نیاید، که پیغمبر علیه السلام گفت: استمعینوا علی انجاح العوائج بالکتمان فان کل ذی نعمة محسود. و از این معنی است که مصطفی علیه السلام چون او را ۱۵ مراد بود گردانیدن قبله به زبان بر نیآورد. از بهر آنکه دل به حق تعالی از زبان نزدیکتر است. دورتر سخن [۳۱ الف] نزدیکتر گوید، محال است. عبارت زبان آن را باید که از سر خبر ندارد. تا بزرگان چنین گفته اند: السؤال باللسان تهمة و بالقلب حجاب و بالسر شرك کفی بالسؤال علمه بصلاح عبده.

۲۰

قوله: «ویکون بیاناً لمن اراد سلوك طریقته مفتقراً الى الله فی بلوغ تحقیقه». و نیز چنین گوید ما این کتاب را برای آن جمع کردیم تا بیان گردد آن کس را که بدین راه بخواهد رفتن، و نیازمند باشد [به خدای] به رسیدن به حقیقت این. یعنی این کتاب را از برای آن نهادیم تا اگر کسی خواهد که بدین راه برود و کسی را نیاید که ۲۵ او را راه نماید، کتاب ما او را راهنمای گردد تا کسی به وی باز نخورد که او را از راه ببرد. چون طریقت و مذهب دانسته باشد بدین کتاب، اگر کسی او را تبلیسی کند و راهی نماید که راه این طایفه نیست قبول نکند. و باز گفت: مفتقراً الى الله تعالی، یعنی با نگرستن

- در کتاب ما باید که او را به خدای تعالی فقری بود صادق تا راه یابد که به کتاب خواندن و تعلم کردن بی صدق افتقار به حق تعالی راه نیابد. بل چون فقر صادق گردد بی کتاب و بی تعلم خود راه یابد. از بهر آنکه خدای تعالی گفت: یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله واللّه هو الغنی الحمید. هر کسی را صفت خویش نیکوتر. چون صفت حق غنا است هر که به غیر این وصف داند کافر است. چون صفت بندگی فقر است هر که خود را به غیر این صفت ببندد ضال است. هر که چنان داند که يك ساعت یا يك نفس یا يك لحظه یا يك خطرة یا نیز کم از این از حق تعالی بی نیاز است، او هنوز ایمان نیاورده است. چون صحت ایمان افتقار باشد، هر چند بنده خویشتن را به فقر موصوف تر داند نزدیکتر شود.
- قوله: «بعد ان تصفحت کتب الحذاق فيه و تتبعت حکایات المتحققین له بعد المشرّة لهم والسؤال عنهم». گفت این کتاب را از پس این تصنیف کردم که کتابهای استادان را نیکو نگه کردم و حکایتهای ایشان را تتبع کردم و با ایشان عشرت کردم و از ایشان سؤال پرسیدم. معنی این سخن آن است که اعتقاد ایشان از کتابهای ایشان برداشتم که هر کسی اعتقاد خویش در کتبها پدید کند. چون اعتقاد ایشان بدانستم تتبع حکایات کردم تا رموز و اشارات ایشان فهم کردم که رموز و اشارات در حکایات پدید آید. و با ایشان عشرت کردم تا خلق آموختم. که اخلاق در عشرت پیران مهذب گردد. هر چند پیر راضی تر مریدانش پاکیزه تر و اخلاقشان صافی تر. و سیاست و ریاضت پیران مریدان را از کمال شفقت باشد که نخواهند که بر مریدان ایشان عیبی پدید آید، تا ایشان به شفقت ناکردن متمم نگردند و حق صعبت گزارده باشند. و سؤال کردن برای حل اشکال بایده که تا مرید بر سؤال کردن حریص نباشد اشکالهاش گشاده نگردد.
- اینک این چهار فصل بر این چهار ترتیب است که یاد کردیم: اعتقاد از کتب برداشتن، و اشارات در حکایات جستن، و خلق در عشرت راست کردن، و اشکالها به سؤال به جای آوردن. تا این هر چهار جمع نگردد نام تصوف را اهل نگردد. این خود جستن نام را است، تا

آنگاه که از اینجا بگذرد. تا کتاب و حکایات و عشرت و سؤال او را همه حجاب گردد، که این همه صفات مریدان است. و ابتدای حال طالبان است. چون اثری از حقیقت و سر او پدید آید، اینهمه را خود با او نیاز افتد و او را بدین چیزها نیاز نماند.

- قوله: «وسمیته بکتاب التعرف لمذهب التصوف». و این کتاب را ۵
این نام نهادم، کتاب [۳۱ ب] تعرف کردن مذهب صوفیان است. و
این جستن مذهب است نه جستن حقیقت. مذهب هر کسی جوید و به
جستن یابد، و حقیقت هر کس نتواند جستن و هر جوینده‌ای نیابد.
قوله: «اخباراً عن الغرض بما فيه». بدین نام خواستم تا خبرکنم
۱۰ خلق را که غرض ما در تصنیف این کتاب چیست.

قوله: «و بالله استعین و علیه اتوکل و علی نبیه اصلی و به
اتوسل و لاحول و لا قوة الا بالله. و از خدای تعالی نیرو خواهم و
خویشتن را به وی سپارم و بر پیغمبر او درود دهم و به خدای تعالی
نزدیکی به وی جویم، و بازداشت نیست از معصیت و قرب نیست بر
۱۵ طاعت مگر به خدای سبحانه و تعالی.

الباب الاول

قوله لم سميت الصوفية صوفية

- «قالت طائفة انما سميت الصوفية صوفية لصفاء اسرارها و نقاء آثارها». صوفی را از بهر آن صوفی خوانند که روشن بود سرهای ایشان و پاک بود اثرهای ایشان. اسرار بواطن را است و آثار، ظواهر را. یعنی ظاهر و باطن ایشان روشن است و پاک است. پاکی سر ایشان آن است که سر خویش را از دون حق پاک گردانیده‌اند، ۵ نه بجز خدای امید دارند و نه از جز خدای بترسند، و نه جز او را دوست دارند، و نه جز با او [با] کسی بیارامند و نه جز بر وی اعتماد کنند، و نه جز او را بخواهند. هرچه ایشان را از حق تعالی ببرد دل به آن چیز مشغول نکنند. صفای اسرار این باشد و نقای آثار ظاهر را است. آنچه کنند بدان ریای خلق نخواهند و عجب نفس ۱۰ نیارند، و نیز به عوض آن طمع ندارند. از بهر آنکه هرچند خدمت بیشتر کنند خویشتن را مقصرت‌تر دانند. و مقصر را خوف باید نه طمع. تا عام با کثرت جفا اومید دارند، و خاص با کثرت وفا از بیم قرار نیابند.
- [قوله]: «قال بشر بن الحارث الصوفی من صفا قلبه لله». گفت ۱۵

صوفی آن باشد که دل خویش را صافی کرده باشد خدای را عزوجل. یعنی جز به خدای ننگرد و بجز خدای را نبیند، و بجز خدای را نخواهد. هرچند سر از دون خدای دورتر به خدای نزدیکتر. و هرچند از دون خدای متوحشتر او را با خدای انس بیشتر. و هرچند از ۵ دون خدای قارغتر به خدای مشغولتر، زیرا که آن کس که او را چیزی از چیزی مشغول نگرداند آن حق است.

و اما صفات مخلوقان آن است که به مقدار مشغول گشتن به چیزی از غیر او بازمانند. و نزدیک این طایفه دون حق را آن مقدار نیست که از بهر شغل او حق را به جای نباید گذاشتن.

۱۰ سهل بن عبدالله التستری گوید خدای تعالی مکانی نیافرید از عرش تا ثری از دل مؤمن عزیزتر، از بهر آنکه هیچ عطایی نداد خلق را از معرفت عزیزتر. و عزیزترین عطایی به عزیزترین مکان نهد. اگر از عرش تا ثری مکانی بودی از دل مؤمن عزیزتر، معرفت را آنجا نهادی. پس خسیس همت بندهای باشد که مکانی را که عزیزترین مکانها است بنزدیک حق به دون حق تعالی مشغول گرداند. ۱۵

و نیز صافی کردن دل خدای را معنی آن است که حق را نظر به قلب است نه به جوارح. و ظاهر نصیب خلق است و باطن نصیب حق. ترسند که اگر نصیب حق را به غیر حق مشغول گردانند چون حق نظر کند بجز خویشتن مشغول بیند یکبارگی ببرد. چنانکه در اخبار آورده اند:

۲۰ اوحی الله تعالی الی ابرهیم یا ابرهیم انی اتخذتك خلیلاً فانظر ان لا اطلع علی قلبك فاری فیه غیری فاقطعك. و این خود در شاهد متعارف است که کسی چون کسی را دوست دارد از بهر معنی ای را، چون آن معنی [سر] خود را خالص نیابد به قوای سایر معانی عتاب نکند. و اگر آن معنی را با غیر خویش بیند از دوستی تبرا کند. [۳۲ الف]

۲۵ [قوله]: «وقال بعضهم الصوفي من صفت لله معاملته فصفت له من الله كرامته». صوفی آن باشد که معاملت او خدای را صافی باشد تا کرامت خدای نیز او را صافی باشد. صفای معاملت نادیدن معاملت است، هرکه خدمت به جای آورد و آن خدمت را نبیند خدمت صافی است. چون بیند که من چه کردم شرك است. حق تعالی بندگان را

اخلاص فرموده است، چنانکه گفت: و ما امروا الایعبدوا الله مخلصین له الدین. و مخلص یکتا بود. زر پاک بی غش را ذهب خالص خوانند. چون بیند که من چه کردم، اخلاص کو؟! هرکرا نظر مخدوم از خدمت بازدارد [اندر] خدمت به اخلاص است. چون خدمت دیدی و مخدوم دیدی، دو دیدن یکتایی نبود. و گر خدمت بینی تنها محبوب باشی. ۵ به دیدن خدمت از مخدوم بازمانی، و محبوب موحد نباشد.

و اما صفا، کرامت از خدای تعالی بنده را آن باشد که هر کرامتی که او [را] عطا کند سر او را از نظر آن کرامت فارغ کند. از بهر آنکه همچنانکه نظر خدمت از مخدوم محبوب کند، نظر کرامت از معنی کرامت محبوب کند. ۱۰

[قوله]: «وقال قوم انما سموا صوفیة لانهم فی الصف الاول بین یدی الله عزوجل یعنی بارتفاع همهم الیه و اقبالهم بقلوبهم علیه و وقوفهم بسرایرهم بین یدیه». صوفیان را از بهر آن صوفی خوانند که در صف اولند پیش خدای تعالی، یعنی به بلندی همتهای ایشان و به اقبال کردن دلها به وی و ایستادن سرها پیش وی. ۱۵ ارتفاع همت آن است که دون همت صحبت بزرگان را نشاید. بزرگ همت باید تا با بزرگان صحبت تواند کرد. پس هرکس که همت او در کونین به چیزی بازنگرد، طمع از صحبت حقش ببايد بریدن. چنانکه گفته اند: کبرت همة عین طمعت فی ان تراکا

۲۰ بزرگ همت چشمی باید که دیدار ترا بشاید، و بزرگ همت تنی باید که خدمت ترا بشاید و بزرگ همت دلی باید که دوستی ترا بشاید. و شاعر چنین می گوید:

فلا تحتقر نفسی و انت حبیبها فکل امرئ یصبو الی من یجانس،
و اما اقبال قلوب آن است که طرفه العینی دل خویش را از حق

برنگردانند از بیم آنکه هم بر آن اعراض بمانند. [پس] چیزی که او را به دل نیابند از او اعراض محال است. و چیزی که همه خلق در طلب او اند، چون کسی یافته باشد، از او روی بگرداند خسر الدنیا والاخره گردد. نماز که خدمت است و توجه در نماز که سوی کعبه است، التفات از کعبه در خدمت حرام است. دل که محل مشاهدت است

و قبله او خداوند کعبه است اعراض از او محال تر. و اگر پشت به کعبه آرد بی خدمت گردد. چون دل نیز از حق تعالی اعراض کسرد بی معرفت گردد. خدمت را تن پاک باید از نجاسات، و مشاهدت را دل پاکتر باید از پلیدی هر دو کون. و نیز چون مر خدمت را تن پاک باید از احداث، دل نیز مشاهدت را پاک باید از خطرات و فکرات. ۵
بادی که از نفس جدا گردد از خدمت محروم ماند، فکرت غیر حق بر سر بگذرد از مشاهدت حق محروم گردد.

و اما وقوف اسرار پیش او آن است که يك لحظه یا يك خطرت بر هیچ مقام قرار نیابد زیرا که هر که بر مقامی قرار کرد از آنچه پیشتر است محبوب گشت. چنانکه گفته اند: من رضی بمقامه حجب ۱۰
عن امامه. و ملائکه گفتند: و ما منا الا له مقام معلوم.

و بعضی از بزرگان گفته اند که جبریل علیه السلام چون به صدره المنتهی رسید با مصطفی گفت علیه السلام: تقدم یا محمد. برنده برجای بماند و برده پیش رفت. اگر جبریل برنده بودی جبریل پیش رفتی و مصطفی بماندی. درست باشد که برنده ای [۳۲ ب] حق بود تا آن را که برنده بظاهر او بود برجای بداشت، و آن را که می بردند پیشتر برد. از زمین بظاهر چون برفتند جبریل متبوع بود و محمد تابع. چه همواره برنده مقدم بود. چون جبریل به مقام خود رسید کار قلب گشت. متبوع تابع گشت و تابع متبوع. کاشك چنین بودی بل که این عجبتر بود متبوع چنان گشت که تبعی تبع خویش را ۲۰
نمایشست. یاراش نبرد که قدم آنجا پیشتر نهادی. و مصطفی می ریخت تا آنجا که سر جبریل راه نیافت. پس گفت: تقدم یا جبریل. پیشتر آی. او را چندانی ادب بود که بی امر کسی را نگفتی که پیشتر آی. پس آن امر نبود ولیکن تنبیه بود از سری. و آن آن بود که جبریل بر زمین گفته بود که من ترا می برم، چون بدان مقام رسید گفت ما را

آوردی. جبریل جواب داد، ما مامنا الا له مقام معلوم. گفت از ما یعنی فرشتگان کسی نیست مگر او را مقامی معلوم است که از آن مقام گذشتن روی نیست. گفت منا نگفت من الخلق. در این دلیلی است که فرستگان اصحاب مقامات اند که سید ایشان گفت: منا. و از آدمیان ۲۵

كسانی هستند كه ایشان را هیچ مقام نیست، به هر مقامی كه رسند از آنجا بگذرند تا به رب برسند. هیچ جای نیارمند. منتهای عارفان تاخدای است عزوجل نه تامقام. چنانكه گفت: و ان الی ربك المنتهی، نگفت و ان الی المقام المنتهی. اگر جز این بودی تخصیص كردن به منا را فایده نبود.

۵

و نیز شاید كه وقوف اسرار را پیش او معنی آن باشد كه نیارند طرفه‌العینی یا كم از این سر خویش را از پیش حق تعالی برگردانیدن، از بهر آنكه نباید كه در آن ساعت از حق معنی پدید آید یا به امر یا به نهی یا به مشاهدت یا به كرامت، و ایشان غایب باشند و محروم گردند. از بیم این سر را موقوف می‌دارند پیش حق سبحانه و تعالی.

۱۰

[قوله]: «وقال قوم انما سموا صوفية لقرب اوصافهم من اوصاف اهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله [صلى الله عليه وسلم]». ایشان را از بهر آن صوفی گفتند كه نزدیک است اوصاف ایشان به اوصاف اهل صفة كه در روزگار پیغمبر بودند. و در اصحاب صفة سخن بسیار گفته‌ایم. یکی صفت ایشان آن بود كه خدای تعالی گفت: ۱۵ للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم و اموالهم. بیرون كردگانی بودند از خان‌ومان خویش و از اهل و مال و اولاد خویش. و صوفی حقیقی را صفت این باشد كه هر كجا رود جز قفا هیچ چیز نیابد. از همه جایه‌اش بیرون كنند كه تا خلق همه‌كس را بیرون ندهند بنزدك حق تعالی او را قبول نینند. اهل حق را جز اهل حق ۲۰ قبول نكند.

و دیگر وصف ایشان آن بود كه خدای تعالی گفت: للفقراء الذين احصروا فی سبیل الله. بازداشتگانند در طاعت خدای تعالی. لا یستطیعون ضربا فی الارض. نتوانند هیچ جای رفتن. و نیز گفت: لا یستلون الناس الحافا. از كس چیزی نخواهند، [نه به شوخی و نه بی شوخی]، یعنی با خلق انبساط نكنند. پس هر كه به حقیقت صوفی باشد اوصافش این باید تا این نام را مستحق گردد. و این خود معاملت ظاهر است.

۲۵

[قوله]: «وقال قوم انما سموا صوفية للبسم الصوف». گفت

ایشان را صوفی از بهر صوف پوشیدن خوانند. خبر است از پیغمبر علیه السلام: من لبس الصوف رق قلبه. و صوف پوشیدن این طایفه به قدیم در نه بر این وصف بود که امروز می پوشند. و مرقع نیز همچنین. جامه چنان پوشیدندی که تن را به وی تنعم نیفتادی.

۵ تا روزی جعفر صادق را دیدند رضی الله عنه خزی گرانمایه پوشیده. گفتند: یا بن رسول الله لیس هذا مسن زی اهل بیتك. دست آنکس بگرفت و به آستین اندر کشید. در زیر پلاسی داشت که دست او را بخلید. پس گفت: هذا للخلق و ذاك للحق. این خز برای خلق پوشیده ام و آن پلاس برای حق.

۱۰ و در حکایات حسین منصور چنین آورده اند که [۳۳ الف] در آن وقت که در حال ارادت بود خویشتن را چنان ریاضت می کرد که خستبانه ای پوشیده داشت، و بیست سال بیرون نکرده بود. روزی به ستم از او بیرون کردند. در او شیش یافتند. بسنجیدند. از او یکی نیم دانگ سنگ بیامد. ایشان نفس را چنین قهر کرده اند تا او را زیر مراد حق توانستند آوردن. از بهر آنکه ایشان خدای پرست بودند نه نفس پرست.

قوله: «واما من نسبهم الى الصفة والصوف فانه عبر عن ظاهر احوالهم و ذلك انهم قوم قد تركوا الدنيا فخرجوا عن الاوطان و هجروا الاخدان و ساحوا في البلاد و اجاعوا الاكباد و اعروا الاجساد». اما ۲۰ آن کس که ایشان را به صفت و صوف منسوب کرد عبارت از ظاهر احوال ایشان کرد، [از بهر آنکه ایشان] گروهی بودند که از وطنهای خویش بیرون شدند و از دوستان ببریدند، و در شهرها سیاحت کردند و جگر خود را تشنه و گرسنه داشتند، و تن خویش را برهنه داشتند و دنیا را به جای گذاشتن. معنی آن است که از دنیا بیرون رفتند لکن با دنیا صحبت نکردند. تا در دنیا بودند بی دنیا بودند، از بهر آنکه پیغمبر علیه السلام گفت: ما یصنع ابن آدم بالدنيا في حلالها حساب و في حرامها عذاب. دنیا کسی را باید که بدو تفاخر و تکاثر جوید. این طایفه گروهی اند که ذل را بر عز اختیار کرده اند. ظاهر حالشان بنزدیک خلق این است، و ایشان از همه اغنیا غنی تر

- و از همه عزیزان عزیزتر. پس چون دنیا از بهر تفاخر و تکاثر بایست، و ایشان را فخر نبود به هیچ چیز جز به حق تعالی نیارستند یا هیچ چیز بیرون حق تعالی صحبت کردن، تا صحبت حق نرہانند. و آن کس که تفاخر به دنیا کرد عین عز وى ذل گشت، زیرا که تعزز وى به چیزی بود که آن چیز خسیس است. به خسیس تعزز جستن ۵ جز ذل بار نیارد. و اگر هیچ چیز نیستی تفاخر دنیا را جز عقوبت آن سر، چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت: من طلب الدنيا حلالا استعفافا عن المسئلة و سميا على العيال و تعطفًا على الجار لقى الله وجهه كالقمر ليلة البدر و من طلب الدنيا حلالا مفاخرًا مکاثرا مراثيا لقى الله تعالى و هو عليه غضبان. آنکه دنیا حلال طلب کند حالش این ۱۰ است، آن کس که حرام طلب کند حالش چگونه خواهد بودن؟ نیز دنیا را به جای بگذاشتند، از بهر آنکه پیغمبر علیه السلام گفت: ان الله تعالى اوحى [الى] الدنيا ان اخدمى من خدمنى و استخدمى من خدمك. هر که مرا باشد تو او را باش، و آنکه ترا باشد او را به دنبال خود می دوان و او را مباح. گفت چون مرا باشی خود دنیا ترا است، که ۱۵ تواند که ترا نباشد، که ما فرمودیمش تا ترا باشد؛ و چون تو او را باشی او ترا نباشد؛ و که تواند ترا بودن که ما فرمودیمش تا ترا نباشد. خدای تعالی گفت: قل متاع الدنيا قليل. گفت هر که به قليل قناعت کند از قليل قليل تر باشد.
- و در حکایات چنین آورده اند که حاتم کر به بغداد درآمد. [خلیفه ۲۰ را خبر دادند که زاهد خراسان آمده است. کس کرد و او را بخواند تا ورا ببیند، چون اندر آمد] خلیفه را گفت السلام عليك يا زاهد. خلیفه او را گفت من زاهد نیستم که همه دنیا زیر فرمان من است. زاهد توای. گفت لابل توای زاهد که خدای تعالی گفت: متاع الدنيا قليل. زاهد آن باشد که به قليل قناعت کرده باشد، و تو به قليل ۲۵ قناعت کرده ای. من به دنیا و عقبی قناعت نمی کنم چگونه زاهد باشم؟!]

و نیز شاید که دنیا را ترك کردند از بهر خبر پیغمبر علیه السلام که روز قیامت دنیا بیاید آراسته و گوید: الهی اجعلنى لاخس

- عبادك جزاء فيقول يا دنيا يادنية يا لاشيء لارضاك له [۲۳ ب] چون حق تعالى نپسندد كه همه دنيا جزاء كمتري بنده گردد، اوليا كى پسندند تا جزوى از دنيا نصيب ايشان گردد، و گر نيستى مگر [خبر] پيغمبر عليه السلام: لو كانت الدنيا وزن عند الله جناح بعوضة ماسقى منها كافرا شربة من ماء. چيزى كه آن كم از جناح بعوضه اى باشد
- ۵ با چندين نصيب شريكان، نصيب يك تن چه مايه باشد تا بدان افتخار بايد كرد. و از اوطان بيرون رفتن از بهر آن است كه در وطن بودن مردم را عز بار آرد. و گفتيم كه ايشان خود از عز گريزانند. و نيز مردم را با وطن الف باشد، و اين طايفه را جز با حق تعالى الف نبود.
- ۱۰ و نيز بر وطن اعتماد افتد. و هر كرا بر چيزى بجز حق اعتماد افتد، به همان مقدار توكل او را نقصان آرد. و نيز از وطن برپيدن موافقت رسول باشد صلى الله عليه وسلم. و آن صحابه كه ايشان از وطنهاى خويش بريده بودند، به غريبي زيستند و در غريبي مردند، هر كه دعوى كند كه بر راه ايشانم، از موافقت كردن ايشان بد نباشد و برپيدن از دوستان از بهر آن است كه دوست اعتماد را بايد، و بر
- ۱۵ مخلوق اعتماد درست نيايد. از بهر معانى را يك معنى آن است كه آن كس كه بر او اعتماد كنى باشد كه وقت اعتماد او را برجاى نييني. از اين معنى گفت خداى تعالى: وتوكل على العى الذى لا يموت. توكل بر زنده اى كن كه نميرد، تا هر چون كه ترا بايد پيايى.
- ۲۰ و ديگر معنى آن است كه با هر كه صحبت كنى از تو مراد خويش جويد و چون نيايد از تو ببرد. صحبت با آن كس بايد كه به هر جفايى از تو برنگردد. ملكى را وزيرى بود. وقتى او را از خواب غفلت بيدارى آمد. از آن ملك پگريخت. او را طلب كرد بيافت و پيش خود برپاى كرد و گفت: چرا گريختى؟ گفت: زيرا كه خداوندى را به از تو يافتم [خشم گرفت گفت: بهتر از من كيست؟ گفت تو مرا بهتر بودى كه تا تو نخوردى مرا ندادى من خداوندى يافتم] كه مرا خوراندو خود نخورد؛ و تو تا نخفتى مرا خواب نبودى. خداوندى يافتم كه مرا بخوابند و خود نخسبد. و چون من گناهى كردمى مرا به تو شفيهان بايستى آوردن تا تو عفو كردى اى. من خداوند ترا بيافتم

که اگرچه بسیاری جفا دارم به يك عذر مرا عفو کند، و از من شفیع طلب نکند. و تا من ترا خدمت می‌کردم همه ارکان دولت ترا خدمتم بایستی کردن تا مرا از چشم تو نیفکنند. من خداوندی را یافتم که چون من او را خدمت کنم، همه جهان را خادم من گردانید. ملک گفت صدقت هذا خیر منی فالزم بابه والزم صحبتته.

۵

و سیاحت کردن در شهرها از بهر آن است تا آیات و عجایب بینند، و یا مکانی عزیز باشد که آنجا خدمتی به‌جای آرند، یا کسی فاضل را یابند که به وی تقرب کنند، یا چیزی بینند که به وی عبرت گیرند. یا این تن را گرد عالم گردان دارند تا با چیزی نیارامد. طبع نفس آن است که با هرچه الف یافت نیز از خدای نیندیشد. هر روز او را جایی نو ببرند تا خلقی نو بینند و جایی نو تا با هیچ چیز الف نگیرد.

۱۰

و گرسنه کردن جگر از بهر آن است تا نفس را قهر توانند کردن تا هرچه از او بخواهند بیابند که سیر خورده گردنکش و ملاغی بود، و گرسنه ذلیل و منقاد.

۱۵

و تنها را برهنه بدان داشتند تا از سرما و گرما خواب نیابد تا به شب با خدای تعالی مناجات تواند کردن. که آن يك ساعت که مؤمن در خلوت با حق تعالی مناجات کند کونین بهای آن نباشد. و جمله این سخنان که یاد کردیم در مخالفت نفس است، و این طایفه را جز ریاضت کردن نفس با هیچ چیز کار نیست، که نفس ریاضت ناکرده بر خدای تعالی خروج کند و نفس ریاضت کرده قدم از امر بیرون ننهد.

۲۰

قوله: «لم یأخذوا من الدنيا الا ما لایجوز ترکه من ستر عورة و سد جوعة». از دنیا نگرفتند مگر آن قدر که [۳۴ الف] نشایست دست بازداشتن عورت پوش یا گرسنگی نشان. و این مقدار از دنیا آن است که بنده بدین مؤاخذ و معائب نیست بلکه مثاب باشد بدین مقدار.

۲۵

حسن بصری را رحمة الله علیه پرسیدند که دنیا همه حرام گشت، چگونه کنیم؟ قال کل بحاجة وکل من وسطها. هر چیز که آن‌به

ضرورت باشد، حرام حلال گردد چون تناول مردار در بیابان در حال ضرورت؛ یا تناول می به حال ضرورت چون آب و طعام نیابد. پس بنزدیک این طایفه همه دنیا چون مردار و می است. روا ندارند دست به دنیا دراز کردن مگر به حال ضرورت. و ضرورت آن است که یاد کردیم. ستر عورت یا سد جوعت، دیگر معنی آن است، والله اعلم، که دنیا گرفتن بر سه وجه است، وجهی از او حرام است و وجهی مباح و وجهی فریضه. حرام نگیرند بیم عقاب را، و مباح نگیرند بیم حساب را، آن مقدار که گیرند گرفتن او فریضه است، و آن قدر ستر عورت است یا سد جوعت که بر این نه عقاب باشد و نه حساب. از بهر آنکه هرچه بیش از این است بنده برای خویش گیرد، و هرچه بنده قدم نهد برای خویش ملام و معاتب گردد. و این مقدار نه برای حق بود، چه برای خود بود. اگر عورت نباشد از خدمت بماند، و نماز با کشف عورت روا نباشد، چنانکه خدای تعالی گفت: خذوا زینتکم عند کل مسجد. و اگر چندان نخورد که گرسنگی پشاندن هلاک شود و از خدمت نیز فروماند. چنانکه خدای تعالی گفت: ولا تقتلوا انفسکم ان الله کان بکم رحیماً. و نیز گفت: ولا تلقوا باید یکم الی التهلكة.

و اگر برهنه خدمت روا استی هرگز خود را نپوشیدندی، و گر بی غذا زندگانی یا بندی هرگز چیزی نخور[د] ندی. یکی از درویشان چنین گوید که من جامه استاد خود را بکاویدم چیزی می جستم. شکسته ای سیم در آنجا بیافتم مقدار دانگی. عجب داشتم که استاد ما دنیا را پنهان کرده است. چون استاد بیامد، من او را بگفتم. مرا گفت: هم آنجا باز نه. بار دگر گفتا: بردار و به کار بر که پرده ما دریده گشت. گفتم قصه این مرا بگوی. گفت: در همه عمر مرا خدای تعالی دنیا افزونی بیش از این نداد. خواستم تا با خویشتن به کفن درنهم تا اگر شمار این از من بخواهند گویم که همین مقدار که مرا دادی باز آوردم. و جمله این سخن آن است که هرچه کنند برای حق تعالی کنند نه برای خویش، همه مراد خویش یکسو نهاده اند و مراد حق اختیار کرده.

- قوله: «فلخر وجههم عن الاوطان سوا غرباه». از آنکه از وطنها بیرون رفته اند، خلق ایشان را غریب خوانند. غربت کاری بزرگ است که بیشتر انبیا به غربت مبتلا گشتند. و سید اولین و آخرین را حال همین بود. به غربت آمد و در غربت مرد. این طایفه نیز غربت اختیار کردند موافقت رسول علیه السلام. و در غربت معنی لطیف است. و آن آنست که غریب همواره مستذل و مقهور باشد. و هرچند مردم مستذل تر و مقهور تر، خلق او مهذب تر. چنانکه رسول علیه السلام گفت: اغز مع غیر قومك یحسن خلقك. گفت: چون به غزو روی با قوم خویش مرو، با بیگانگان رو تا خویت نیک شود. معنی این آن باشد که قوم او با او مدارا کنند و بار او بکشند، خو گردد. و ۵ بیگانگان بار او نکشند و بار بر او نهند و بر او درشتی کنند، نکو خو گردد. و از این معنی بود که مصطفی علیه السلام گفت: حبيب الی من دنیاکم ثلاثة الطیب و النساء و جعلت قرة عینی فی الصلوة.
- و نماز نصیب حق بود، و طیب نصیب ملایکه بود و نسا نصیب آدمیان. و از بهر آن نسا را بر رجال اختیار کرد [۳۴ ب] به محبت که ایشان بدخوتر باشند، با بدخو صحبت کردن کرم است. و نیکخو در صحبت بدخوان پدید آید. هرچند با بدخوان صحبت بیشتر کنی ترا خو نیکوتر شود.
- و عایشه صدیقه را رضی الله عنها یتیمی بود در خانه که داشتی. بمرد. بسیار جزع نمود بر مرگ او. او را گفتند در مدینه یتیمان بسیارند، دیگری را بیار تا چندین جزع نباید کرد. گفت: باشد که بدان بدخوی نیابم که من او را برای بدخوی دوست داشتم تا بار او بکشیدمی تا مرا مزد بسیار بودی.
- یکی را از بزرگان پرسیدند که بدخو که بود؟ گفت آنکه بدخویان را به بدخوی آرد. و گر در عالم چیزی بودی از خوی نیکو پرتی، حق تعالی مصطفی را علیه السلام بدان ستودی. لکن چون به خوی نیکو ستود و گفت: و انک لعلی خلق عظیم، درست شد که از همه خصالمهای خیر خوی نیکو برتر است. پس غریبی را بدین معنی اختیار کردند.
- ۱۰
- ۱۵
- ۲۰
- ۲۵

- قوله: «ولكثره اسفارهم سموا سیاحین». از بسیاری سفر ایشان را سیاحان خوانند. و خدای تعالی سیاحت را در قرآن پستوده است و گفته: التائبون المابدون الحامدون السائحون. و نیز فرموده است سیاحت کردن، و گفته است: فسیحوا فی الارض. در زمین بروید. و چون مؤمنان مکه را کافران جفا کردند خدای تعالی با ایشان عتاب کرد به ترك سیاحت، و گفت: الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها. و كثرت سیاحت ایشان را معنی بسیار است. اندکی از آن بگوئیم. هر کس که او را شوق و محبت غالب باشد، بیقرار و بی آرام باشد. همواره گرد عالم می دود تا مگر جایی رسد که نشان دوست یابد یا کسی را ببیند که با او خبر دوست گوید و او را خبر دوست دهد. این خود بیقراری آن کس است که کسی را دوست دارد که از او خبر توان دادن یا نشان توان یافتن. پس حال کسی که کسی را دوست دارد که نه یا کسی خبر او یابد و بر چیزی نشان وی نیابد چگونه باشد، که از هرچه نشان او جوید آن چیز [خود] متحیرتر است. و از هرکه خبر او پرسد آن کس خود بیچاره تر است.
- یکی از درویشان چنین گوید که در بادیه می رفتم، مسردی را دیدم با مرقعی و عصایی و رکوه ای. گفتم: من این؟ قال من اندلس. گفتم: الی این؟ قال الی الصین. گفتم: وای بحاجة؟ فقال: فی زیارة حبیب. فقلت طریق بعید. فقال بعید علی کسلان اوذی ملالة فاما علی المشتاق فهو قریب. آنکه از شوق خبر ندارد بر قدم رود، و آنکه مشتاق است به دل رود. تا دل نیارآمد تن حاکم او است چگونه آرامد؟! هر محبی که او را آرام صفت گردد در دعوی محبت کذاب است. محب گریان و پخسان باید، غریوان و جوشان باید، بی خورد و بی خواب باید، بیقرار و بی آرام باید. و سیاحت را اصل است.
- نخستین سایح آدم بود علیه السلام که از دنیا به بهشت رفت و از بهشت به دنیا باز آمد. دیگر نوح بود علیه السلام که در کشتی نشست و همه عالم طواف کرد. دیگر ابراهیم بود علیه السلام که او را به منجنیق به آتش انداختند. دیگر موسی بود علیه السلام که او را به دریا بگذرانیدند. دیگر سلیمان بود علیه السلام، غدوها شهر و

رواحها شهر. دیگر عیسی بود علیه السلام که از بسیاری سیاحت مولی او را مسیح نام کرد. و سیاحت مصطفی علیه السلام از این همه عجبت که به شبی همه دنیا بگشت و هفت آسمان بگشت و از عرش و کرسی گذشت، و با دوست [۳۵ ب] مناجات کرد و به مکان خویش بازآمد. شخص را باز آورد اقامت شریعت را، و سر را هم آنجا ۵ پداشت درستی محبت را. کدام سیاحت باشد از این برتر؟! هرکس را سیاحت درخور همت او بود. اینجا همت عالیتر بود سیاحت عجبت بود.

قوله: «و من سیاحتهم فی البراری و اویمم الی الکهوف عند الضرورات سمام بعض اهل الدیار شکفتیه و الشکفت بلغتهم الفار و ۱۰ الکهف». و از گشتن ایشان در بیابانها و باز آمدن ایشان به غارها در وقت تنگی. گروهی ایشان را شکفتیان خواندند. و شکفت به لغت ایشان غار بود. معنی این سخن آن است که از میان خلق گریزان باشند تا دین خویش را به سلامت نگه دارند. چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت: یأتی علی الناس زمان لا یسلم للرجل دینه حتی یفر من ۱۵ شاهی الی شاهی و من جبل الی جبل.

و اختیار کردن در غار بودن اصل او از اصحاب الکهف گرفته اند. که ایشان چون از قوم خویش تنگ [دل] گشتند بگریختند و به غار رفتند. خدای تعالی ایشان را بخواهید سیصد و پنج سال. بلای قوم از ایشان دفع کرد و ایشان خفته، و جبریل علیه السلام به خدمت ایشان مشغول. و ایشان را نام جوانمرد نهاد و گفت: انهم فتیه ۲۰ آمنوا بریهم.

و نیز اصل او از پیغمبر علیه السلام گرفته اند که با ابوبکر صدیق رضی الله عنه به غار رفت چنانکه خدای تعالی گفت: ثانی ۲۵ اثنین اذهما فی الفار.

قوله: «و اهل الشام سموهم جوعیه لانهم انما ینالون من الطعام قدر ما یتقیم الصلب للضرورة کما قال النبی علیه السلام یحسب ابن آدم اکلات یقمن صلبه، و قال سری السقطی و وصفهم فقال اکلهم اکل المرضى و نومهم نوم الفرقی». چون بیماران خورند و چون غریقان

خسبند. بیمار خود نخورد، و غریق را خود خواب نیاید. پس شامیان ایشان را جوعیان خوانند از آنکه عمر خود بر گرسنگی می گذارند. طعام بیش از آن نخورند که قوت خدفت یابند.

[از] ابراهیم بن ادهم پرسیدند: الفقیر، اذا جاع یوما ما یصنع ۵ قال یصبر قیل فان جاع یومین قال یصبر قیل فان جاع ثلث ایام. قال الجوع بعد ثلاث قیل یموت قال دیته علی قاتله ثم قال من کان قاتله یولاه فدیته لقاؤه. معنی این سخن آن باشد که اگر نایستش که بکشتی نان بدادی، و در خزانه او نان بود. چون نداد مرادش کشتن بود. و هر که کسی را بکشد دیت بر او واجب آید.

و هم ابراهیم گوید که روزی طعام نیافتم. گفتم الهی اگر امشب ۱۰ مرا گرسنه داری چهارصد رکعت نماز کنم. آن شب طعام نیافتم. نذر وفا کردم. دگر روز برخاستم و عهد کردم که اگر امشب طعام نیابم چهارصد رکعت دیگر نماز کنم. هم طعام نیافتم و نذر وفا کردم و به روزه بودم. نذر کردم که اگر شب سه دیگر طعام نیابم چهارصد رکعت نماز دیگر باره بکنم. [طعام نیافتم و به عهد وفا کردم.] و ۱۵ عهد کردم که اگر شب چهارم طعام نیابم چهارصد رکعت دیگر نماز کنم. به روزه خاستم و طعام نیافتم. ضعیف گشتم. ترسیدم که از خدمت بازمانم. به مزگتی درآمدم و از خدای تعالی طعام خواستم. جوانی درآمد مرا گفت: به طعام حاجت هست؟ گفتم هست. مرا به ۲۰ خانه برد. چون به خانه او درآمدم، مرا گفت: چه نامی؟ گفتم: ابراهیم. گفت: پسر کیستی؟ گفتم: پسر ادهم. گفت: از کجایی؟ گفتم: از بلخ. پیش من به زانو درافتاد و گفت: من بنده توام. هر چه دارم ملک تو است که من غلام پدر تو بودم. مرا مایه داد و به

بازرگانی فرستاد. عاصی گشتم و باز ایستادم. ابراهیم گفت: اگر ۲۵ راست می گویی ترا آزاد کردم و هر چه با تو امت ترا بخشیدم، و این طعام بر خویشتن حرام کردم. باز روی به آسمان کرد، گفت: الهی ما سألک طعاما قط الامرۃ واحدة فصیبت علی الدنیا صبأ عاهدتک بعد هذا ان لا اسالک شیئا و ان قتلتنی جوعا. [۳۵ب] و این گرسنگی را بدین اختیار کردند که هر حیوانی که سیر شود طاغی گردد،

خاصه آدمی. چنانکه خدای تعالی گفت: ان الانسان لیطغی ان راه استغنی. همه فسادها و شهوتها از سیری خیزد. پس پیوسته نفس را گرسنه دارند تا به طاعت منقاد باشند و فضولی دیگرشان یاد نیاید. قوله: «و من تخلیهم عن الاملاك سموا فقراء». و از بهر آنکه از

- ۵ ملك خالی باشند فقراشان خوانند، که خبر پیغمبر است علیه السلام که گفت: الفقر ازین علی المؤمن من العذار الجید علی خد الفرس. و اگر فقر را هیچ فضل نیستی مگر آنکه توانگر را اعتماد بر دنیا بود و درویش را اعتماد بر خدای بود، و همه ساله که توانگران به خدای تعالی تقرب کنند، وسیلت درویشان را سازند. و اگر درویش به توانگران تقرب جوید، از خدای تعالی دوری یابد. پس چون ۱۰ بحقیقت بنگری ایشان را درویش خوانند و توانگر خود ایشانند، از بهر آنکه درویش نیازمند بود و توانگر بی نیاز. و این طایفه را به هر دو کون به هیچ چیز نیاز نیست جز به حق تعالی. و فقری که به حق بود غنا بود، و غنی چون به غیر حق بود فقر بود. غنی باید تا ترا غنی کند، و غنی جز خدای تعالی نیست. دیگران ۱۵ همه فقیراند، بر فقیر اعتماد کردن فقر افزاید.

قوله: «وقیل لبعضهم من الصوفی قال الذی لایملک ولا یملک یعنی لا یسترقه الطمع». گفت صوفی آن است که نه مالک باشد و نه مملوک.

- مالك نابودن نشان بندگی است، و مملوک نابودن نشان بزرگی همتی است. مالك نباشند از بهر آنکه دانند که ما بنده ایم به رقی که آن ۲۰ رق را زوال نیست و بنده را ملك محال است زیرا که بنده مملوک است و مملوک مالك محال باشد. و اگر شاید که مملوک مالك گردد شاید که آن مملوک نیز مالك گردد الی مالیتناهی. و این محال است. و اگر شاید که بنده مالك گردد شاید که خداوند ملك گردد، و این ۲۵ نیز محال است. و اگر هیچ فضل نیست بندگی را مگر [آنکه آزاد را] تیمار خویش باید بردن. و تیمار بنده خداوند دارد، و چون کسی حقیقت بندگی بیند در دو جهان از غم برهد. زیرا که بندگی کردن ترك اعتراض باشد بر خدای تعالی و فرمانبرداری باشد خداوند را، و گردن نهادن باشد حکم او را. هرکه این کار بست در دو جهان

رست. نبینی که عیسی علیه السلام نخست به بندگی افتخار کرد پس [به] نبوت، گفت: انی عبدالله اتانی الکتاب و جعلنی نبیا. و نبینی که مصطفی علیه السلام به معراج بندگی را بر رسالت مقدم کرد و گفت: اشهد ان محمداً عبده و رسوله. و چون او را مغیر کردند میان عبودیت و میان ملک، بندگی اختیار کرد و گفت: اختار ان اکون عبداً نبیا اجوع يوماً و اشبع يوماً اذا شبعتم شکرت و اذا جعت صبرت. بدان معنی بندگی را اختیار کرد بر ملک که ملکان نظاره ملک باشند، و بندگان نظاره ملک. گفت بندگی اختیار کنم زیرا که ملک آن کس را شاید که از بندگی فارغ گشته باشد، من هنوز از حکم بندگی فارغ نگشته‌ام، ملکی چگونه کنم! و آنکه گفت ایشان مملوک نباشند یعنی به غیر حق تعالی طمع ندارند، که هر که طمع کرد بنده گشت. و هر که طمع برداشت آزاد گشت. چون ایشان دیدند که هر دو کون چنان مملوک اند که ما، نپسندیدند که مملوک [مملوک] گردند. که دون همت کسی باشد که بنده همچون خودی باشد. ایمن است معنی قول خدای تعالی: خلق لکم مافی السموات و مافی الارض جمیعاً منه. ۱۰ گفت هر چه در آسمان و زمین است از بهر شما آفریده‌ام، و آنچه ترا آفریده‌ام ملک تو باشد. و ترا [۳۶ الف] از بهر خود آفریدم. خواهی تا آنکه ترا است ترا باشد، آنکه تو اورایی او را باش. بنده آن کس باش که مالک تست نه بنده آن کس که ملک تو است، که بنده ملک خویش بودن محال است. ۲۰

و قوله: «وقال آخره والذی لا یملک شیئاً و ان ملکک بذله». گفت صوفی آن باشد که ملک ندارد، و اگر ملک یابد بدهد، یعنی نگذارد که دنیا با وی صحبت کند و این راه پیغمبر است علیه السلام که نخواستی که شب بر او بگذرد. و در ملک او از دنیا چیزی باشد. چنانکه در خبر آمده است: کان رسول الله صلی الله علیه وسلم لایدخر عشاءً لفداء ولا غداً لعمشاء. روزی بلال را دید خرمایی چند پنهان کرده بود. گفت: ما هذا یا بلال قال ادخرته لفدائك قال اما تخشی یا بلال ان یکون له بخار فی نار جهنم انفق یا بلال ولا تخش من ذی العرش اقلا. و این موافق است قول خدای را جل و عز: ویؤثرون علی انفسهم ولو کان

بهم خصاصة. حق تعالى بر ایشان ثنا نه بدان کرد که آنچه ایشان را فزون آمد یدادند، چه بدان ثنا کرد که ایشان را دربايست بود و یدادند.

- چنانکه در خبر آمده است در تأویل این آیت که چون مصطفی علیه السلام به مدینه آمد مهاجریان را با انصاریان برادری داد. و انصاریان را گفت: هرچه شما را افزون آمد با مهاجران مواسات کنید. هرکس برادری را که گرفته بود به خانه برد، و هرچه مال داشت پیش آورد و گفت: نیمی ترا و نیمی مرا. و اگر کسی دو زن داشت گفت یکی را طلاق دهم تا تو به زنی کنی. خدای تعالی این آیت فرستاد: ویوثرن علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة.
- و نیز گفته اند که پیغمبر را علیه السلام مهمانی بیامد. گفت کیست که امشب این را میزبانی کند تا من او را به بهشت مهمان کنم. بعد از آنکه به هر نه خانه عیالان خویش چیزی طلب کرد و نیافت. یکی از انصاریان مهمان را به خانه برد و عیال را گفت: هیچ طعام داری؟ گفت دو قرص دارم از بهر کودکان. گفت کودکان را بخوابان. بهانه خواب کردن چراغ را بنشان، و ما دهن می جنبانیم و نخوریم تا مهمان پیغمبر علیه السلام سیر گردد. همچنین کردند، و بامداد برخاستند. در شأن ایشان این آیت آمد: ویوثرن علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة.
- و نیز گفتند یکی از یاران پیغمبر علیه السلام به خانه خود سر گوسفندی بیخت. چون پیش آوردند تا بخورند، گفتند فلان خانه از ما درویش ترند. آنجا فرستادند. همچنین می کردند تا به نه خانه بگردانیدند. پس به خانه اول باز آمد. آیت آمد: ویوثرن علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة.
- و شبلی را رحمه الله گفتند زکوت از چند چند باید داد. گفت: به مذهب فقها یا به مذهب صوفیان؟ گفتند این چگونه باشد؟ گفت به مذهب فقها از دویست درم پنج درم، و بر مذهب ما هر دویست. او را گفتند این را اصلی هست در شریعت؟ گفت هست که ابوبکر صدیق رضی الله عنه همه مال خویش بداد. مصطفی گفت: خود را

و عیالان را چه بگذاشتی؟ گفت: الله و رسوله. گفت ما را خدای ماند و رسول و بس.

- و چون مصطفی علیه السلام خلق را بر صدقه دادن حث کرد، عمر خطاب رضی الله عنه نیمی مال به درویشان داد و گفت: یا رسول الله تصدقت بنصف مالی و ترک التصف لعیالی ولی عند الله اجر. ابوبکر صدیق همه مال بداد و گفت: یا رسول الله تصدقت بجمع مالی ولله عندی مزید. پیغمبر گفت علیه السلام: ما بین صدقتیکما کما بین کلامیکما. دگر امیر المؤمنین علی بود رضی الله عنه. سه شبان روز روزه نگشاد با فاطمه و با حسن و حسین و با خادم. شبی به درویش دادند آن قرصکهای خویش را، و شبی به یتیم، و شبی به کافری اسیر. [۳۶ ب] تا حق تعالی سوره هل اتی در حق ایشان بفرستاد و گفت: ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیمًا و اسیرا انما نطعمکم لوجه الله. و اگر بذل را هیچ فضل نیستی مگر آنکه خدای تعالی از وقت آدم تا قیامت رضای هیچ بنده ای طلب نکرد مگر رضای مصطفی علیه السلام چنانکه گفت: فلنولینک قیلة ترضیها. و جای دیگر گفت: ۱۵ ولسوف یعطیک ربک فترضی. و از پس پیغمبران هیچ کس این مقام نیافت مگر ابوبکر صدیق که پنجاه هزار و چهار هزار درم پیش پیغمبر آورد آشکارا، و پنجاه هزار پنهان، و چهل هزار و چهار هزار دینار آشکارا، و چهل و چهار هزار پنهان. و هر چه داشت همه بداد. ۲۰ تا در خانه او هیچ چیز نماند مگر خستبانه ای به کتف درآورد. و در همه خانه ریسمانی نیافت که آن را به وی ببندد. سیخی به وی در زد و بیامد و پیش پیغمبر علیه السلام به دو زانو بنشست. امر آمد جبریل را علیه السلام که سوی رضوان رو و او را بگوی که در بهشت فلان کوشک را در بگشای، و در آنجا خستبانه ها افت از نور آفریده تا فرستگان هفت آسمان درپوشند موافقت ابوبکر را رضی الله عنه، ۲۵ که او به بر خستبانه پوشیده است. و فرمان داد که به زمین رو و پیغام بر. جبریل به زمین آمد و پیغام آورد از خدای تعالی و سلام کرد و گفت: خدای تعالی می گوید که ابوبکر را از من سلام برسان و بگوی: اراض انت عنی فی فکرك هذا ام ساخط. چون پیغمبر علیه

السلام این پیغام به وی بگزارد، گریان گشت و بسپای خاست و گفت: انا عن ربی راض. آیت آمد: و مالاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغا وجه ربه الاعلى و لسوف یرضی.

- قوله: «و من لبسهم و زیهم سموا صوفیة لانهم لم یلبسوا لحفظ النفس ما لان مسه و حسن منظره و انما لبسوا لستر العورة فتجزوا بالخشن من الشعر والغلیظ من الصوف». و از بهر لباس ایشان را صوفی خوانند از بهر آنکه ایشان از بهر نفس جامه نرم نپوشیدندی چه پشمینه ها و پلاسهای درشت پوشیدندی. و ایشان را این تنها در لباس نیست، لکن در هر چیزی همچنین است. عمر به سر آرند و تن را یک مراد ندهند و یک قدم بر مراد نفس ننهند از بهر آنکه فساد دین و دنیا در موافقت نفس است، چنانکه خدای تعالی گفت: افرايت من اتخذ الهه هواه. آنکه بر مراد خویش رفت خدای تعالی گفت هوای خویش به خدای گرفته است.

- محمد بن علی الترمذی رضی الله عنه چنین گوید هرچند با نفس یکوشیدم تا او را بر طاعت راست کنم بر نیامدم. از خود نومید گشتم و گفتم خدای تعالی این نفس مرا از بهر دوزخ آفریده است، دوزخی را نپرورم. به کرانه جیغون رفتم و دوستی را بگفتم تا دست و پای من ببست و برفت. آنکه خویشتن را بغلتانیدم و به آب درافگندم تا مگر غرق شوم. آب بزد و بند دست من بگشاد، و موجی بزد و مرا یکباره بیرون انداخت. از خویشتن نومید گشتم و گفتم: سیحان آن خدای که نفسی را بیافریند که نه بهشت را شاید و نه دوزخ را. در آن ساعت مرا از خود نومیدی درآمد. به یرکت آن سر من گشاده گشت، بدیدم آنچه مرا بایست. همان ساعت دیگر باره غایب شدم تا بزیستم به یرکت آن ساعت زیستم.

- قوله: «ثم هذه كلها احوال اهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه و علی آله وسلم فانهم كانوا غرباء فقراء مهاجرين اخرجوا من ديارهم و اموالهم و ههنا ابوهريرة و فضالة ابن عبید [۳۷ الف] فقالا كانوا يخرن من الجوع حتى تحسبهم الاعراب مجانين و كان لباسهم الصوف حتى ان كان بعضهم يعرق فيه فيوجد منه

ريح الضان اذا اصابه المطر هذا وصف بعضهم لهم حتى قال عيينة ابن حصين للنبي عليه السلام انه ليؤذيني ريح هؤلاء اما يوذيك ريحهم».

گفت از گرسنگی بیهوش بیفتادندی تا کس ایشان را نشناختی گفתי دیوانگانند یا بادافگنانند. حالشان چنین بودی و با کس انبساط

نکردندی و راز خود با کس نگفتندی از بهر دو معنی را، یکی آنکه ۵

اگر با خلق یگفتندی از خدای تعالی گله کردن بودی؛ و از خداوند گله کردن محال است. و اگر با خداوند گفتندی، خصوصت خود کردن

با خداوند سبحانه و تعالی محال است. و نیز چون دانستندی که خداوند از حال ما آگاه است، آگه را آگه کردن محال است. و نیز چون

دانستندی که او صلاح کار ما داند و به صلاح ما متهم نیست، گفتار ۱۰

تهمت کردن بودی؛ و خداوند را متهم داشتن محال است. و همواره خود را به حق خداوند متهم داشتندی نه خدا را در حق خویش. و

نیز ترسیدندی که اگر از خدای تعالی چیزی خواهیم باشد که برای دین ما در آن [خواستن باشد]، نیارستندی انبساط کردن از بیم آنکه

همه بزرگان در حال انبساط به سر درآمده‌اند، تا یزرگان چنین ۱۵

گفته‌اند که آدم علیه السلام همه بهشت یافته بود مگر یک درخت. بدان یکی انبساط کرد تا از همه برآمد. و موسی علیه السلام قرب

یافته بود و مناجات نیز یافته بود، چنانکه خدای تعالی گفت: و ثربناه نجيا. و در دار فنا سماع کلام خدای باقی یافته بود چنانکه خدای

عزوجل گفت: و کلم الله موسى تكليما. به دیدار انبساط کرد تا ۲۰

بیفتاد، یا مرده یا بیهوش آنکه خواست نیافت، و کلام که یافته بود فراموش کرد. پس این طایفه چون دیدند که سابقان بر این صفت

زیستند راه ایشان اختیار کردند و بر راه ایشان برفتند تا مگر به قیامت به طفیل ایشان خلاص یابند.

قوله: «ثم الصوف لباس الانبياء و زى الاولياء قال ابو موسى ۲۵

الاشعري رضى الله عنه عن النبي عليه السلام مر بالصفرة من الرواحين نبيا حفاة عليهم العباء يؤمون العتيق و قال الحسن كان عيسى

عليه السلام يلبس الشعر و ياكل من الشجر و يبيت حيث اسى و قال ابو موسى كان النبي صلى الله عليه يلبس الصوف و يركب الحمار و

- ياتى مدعاة الضعيف و قال الحسن البصرى رحمة الله عليه لقد ادرکت سبعين بدریا ما كان لباسهم الا الصوف». اينك احوال پیغمبران و اولیا چنین بود، گلیم پوشیدند و پای برهنه رفتند، زینت ظاهر طلب نکردند از بهر نظاره خلق، و [به] تربیت باطن مشغول گشتند از بهر نظاره حق. چون حق تعالی سر ایشان راست دید، پاك نداشتند ۵ بر هر صفت که باشد که خلق ایشان را بیند. و در صفات عیسی علیه السلام حسن بصری رضی الله عنه چنین می گوید که عیسی جامه موئین پوشیدی و پوست درختان خوردی و هر جا که شب درآمدی هم آنجا یخفتی، یعنی او را وطن پدید نبود و طعام مهیا نبود. تا در خبرها آمده است که عیسی را و مادرش را بیفوله دهن ریش گشته ۱۰ بود از پوست درخت خوردن. و در همه دنیا عیسی را چز کاسه ای نبود که بدان آب خوردی. روزی مردی را دید که به دست آب می خورد، کاسه بیتداخت و گفت خدای تعالی مرا کاسه داده بود و من خبر نداشتم.
- تا در اخبار آورده اند که روز قیامت بر درویشان یه عیسی حجت ۱۵ گیرند و درویشان را [۳۷ ب] بیارند و با ایشان به حق خدا شمار کنند. درویشان پهانه آرند که درویشی ما را از حق خدا باز داشت. عیسی را بیارند و گویند شما درویش تر بودی یا او که به دنیا درآمد و بیرون شد کو را از دنیا هیچ ملك نبود و در حق ما هیچ تقصیر نیاورد. پس ایشان را هیچ عذر نماند. ۲۰ و بندگان را به لقمان حجت کنند چون گویند که ما را بندگی مخلوقان از حدیث خدا بازداشت. لقمان را بیارند و گویند اینک این بنده بود و در حق ما هیچ تقصیر نکرد، شما چرا تقصیر کردی. باز نکورویان را بیارند و حق خدای تعالی از ایشان طلب کنند. ایشان گویند ما را نکوروی آفریدی تا در فتنه ها افتادیم. یوسف پیغمبر را ۲۵ بیارند و بر ایشان حجت کنند. و توانگران را بیارند و حق خدای تعالی با ایشان شمار کنند. گویند ما را مال بسیار دادی تا بدو مشغول گشتیم و ما را از حق [خدای] بازداشت. سلیمان را بیارند و بر ایشان حجت کنند.

و بساز این خبر که ابوموسی روایت می‌کند از پیغمبر علیه‌السلام که او چشم پوشیدی و بر خر نشستی و به مهمان ضعیفگان رفتی اشارت می‌کند به تواضع پیغمبر علیه‌السلام که خدای تعالی دو چیز او را کرامت کرد که همه خلق در آن عاجز گشتند:

۵ بزرگ همتی و تواضع. بزرگ همتیش بدانجا بود که در خبر آمده است که ما مدیده الی طعام قط، و تواضعش به حدی بود که گفت: لو اهدی الی ذراع لقبلت و لودعیت الی کراع لاجبت. به وقت تواضع خود را دیدی و به وقت همت خدا را دیدی. چون به حق نظر کردی هر دو کون در چشم او نسنجیدی، همه از میان برداشتی، و چون به خود نظر کردی از همه ضعیفان خویشتن را ضعیف‌تر داشتی، و چون عطایی خرد پیش آمدی قبول کردی! و شاید که این را معنی دگر بود، و آن آنست که اندکی بی‌اختیار به از بسیار با اختیار، که آنچه بدهند ناخواسته در او برخورداری باشد، و آنچه بخواهی تا بدهند بیم و پال گشتن بود. نخواستی بسیار، چون اندکی بدادندی پذیرفتی. و ناخواستن بسیار را معنی آن بودی که ما را از تو جز تو به کار نیست، و پذیرفتن اندکی را معنی آن بود که آنکه تو دهی بنزدیک ما خوار نیست، چنانکه شاعر گفته است:

قلیل منك یحییی ولكن قلیك لا یقال له قلیل

و اما آنکه حسن گفته است که هفتاد بدری را دریافتم و لباس ایشان همه صوف بود، حسن بصری رحمة الله علیه از بزرگان تابعین بود. و این هفتاد تن را که او دریافته بود از اصحاب بدر بودند. و بدریان خود سیصد و سیزده تن بودند، و هفتاد از ایشان خود حسن دیده بود، و نابدری خود بسیار دیده بود از یاران پیغمبر علیه‌السلام و علیهم‌الرضوان، تا او شاگردان خویش را چنین گفتی که آن یاران پیغمبر را که من دیدم اگر شما دیدی گفتی دیوانگانند. و اگر ایشان ۲۵ شما را دیدندی گفتندی اینها مسلمان نیند. و روزی یاران خویش را گفتم: ما اشبهکم باصحاب رسول الله. یاران شادی کردند که ما مانده یاران پیغمبریم. گفت باری از من پرسید که ما به چه مانده ایم به یاران پیغمبر. از او پرسیدند و گفتند بگوی. گفت به سرها و

ریشها. فاما جز از این هیچ چیز از افعال شما به افعال ایشان نمی ماند. حال اصحاب حسن بصری چنین بود، حال [اهل] عصر ما چگونه خواهد بود.

قوله: «فلما كانت هذه الطائفة بصفة اهل الصفة فيما ذكرنا و

- لبسهم و زيهم زي اهلها سموا [۳۸ الف] صوفية وصفية». و چون صفت ایشان صفت اهل صفة بود و لباس ایشان لباس اهل صفة بود بدین معنی ایشان را صوفی خواندند که هر که بر راه قومی یروود و خود را بدیشان مانده کند از جمله ایشان بود. چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت: من تشبه بقوم فهو منهم. و خدای تعالی جمہودان را طعن کرد به کشتن پیغامبران، و ایشان نکشته بودند، لکن پدران ایشان کشته بودند. چون ایشان به پدران خویش تولا کردند، مولا جنایت پدران بر ایشان نهاد. و حکم ایمان بظاهر خود همین است که اگر چنان بایستی که هر مؤمنی چنان بودی که پیغمبر بود و یاران او یک تن در این جهان مؤمن نبودی. لکن اگرچه جفا کردند چون به رسول تولا کردند از نام مؤمنی بیرون نیامدند. و حکم شریعت آن است که اگر کبری به مزگت مسلمانان درآید و به جماعت نماز کند او را حکم ایمان دهند، اگرچه از او شهادت نشنوند. و گر مسلمانی، و العیاذ باللہ به مفکده درآید و فعل مغان کند، او را حکم مرتدی دهند، اگرچه از او کلمه کفر نشنوند. پس این طایفه نیز اگرچه همه افعال اهل صفة به جای نیاورند، چون بدیشان تولا کردند به ایشان منسوب گشتند. و این همچنان است که پیغمبر علیه السلام گفت: سلمان منا اهل البيت و ان مولی القوم منهم. و گر نام ایشان از این معنی مشتق باشد از ظاهر احوال گرفته باشند وز لباس ظاهر.

قوله: «و من نسبهم الى الصفة و الصف فاخه عبر عن اسرارهم

- و بواطنهم». هر که نام ایشان از صفوت گیرد یا از صف، عبارت از سرها و باطنهای ایشان کند. چون نام از این معنی گیری حقیقت بود. معنی اول ظاهر را است. و ظاهر نصیب شریعت است، و معنی آخر باطن [را] است، و باطن درستی حقیقت است. و روا نباشد که حقیقت باطن درست باشد تا شریعت ظاهر درست نباشد. و با

ویرانی ظاهر باطن آبادان نباشد.

- قوله: «وذلك لان من ترك الدنيا و زهد فيها و اعرض عنها صفى الله سره و نور قلبه». و این از بهر آن است که هر که دنیا به جای گذارد و در او زاهد گردد و روی از او بگرداند، خدای تعالی سر او را پاکیزه گرداند و دل او را روشن گرداند که پسرگان چنین گفته‌اند دلی که دنیا را دوست دارد آن دل مرده باشد، از بهر آنکه پیغمبر علیه السلام گفت: لا تجالسوا الموتى. یا مردگان منشینید. گفتند مردگان کیستند. گفت توانگران. چون توانگران را حکم مردگان نهاد درست شد که هر که دنیا خواهد مرده بود نه زنده. و خدای تعالی که بلم باعور را نام سگ داد از پس چهارصد سال خدمت، بدان داد که به دنیا میل کرد، چنانکه خدا گفت: ولكن اخلد الى الارض اى مال و سكن الى الدنيا. و مگر به دنیا میل کردن خود هیچ شومی ندارد مگر آنکه علمای جهودان به پیغمبر ایمان آورده بودند از بهر پاره دنیا تا از ایشان فایت نگردد، جهودی اختیار کردند و خویشتن را در دو جهان بدیخت گردانیدند.
- ۱۵ «وقال النبي عليه السلام: اذا دخل النور فى القلب انشرح وانفسح، قيل و ما علامة ذلك يا رسول الله قال: التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله، فاخبر النبي عليه السلام ان من تجافى عن الدنيا نور الله قلبه». پیغمبر گفت علیه السلام چون روشنائی به دل درآید دل گشاده گردد و فراخ گردد، و بدین نور ایمان خواهد و بدین گشایش مشاهده خواهد که هر که که دل گشاده بود، بپند [۳۸ ب] و چون بسته بود نبیند. و بدین فراخی کشیدن بلا خواهد که هر وعایی که آن فراختر بود گنجاتر بود. یعنی دل مؤمن منور باشد، چون منور گشت، دوربین و یارکش گردد. گفتند علامت این چیست یا رسول الله؟ گفت دور شدن از سرای فریب.
- ۲۵

دنیا را سرای فریب خواند یعنی فریبنده است مر دوستان خدای را، تا ایشان را از خدای بپراند. و از این معنی خدای تعالی دنیا را دشمن داشت که سبب بریدن دوستان خدا گشت از او. و دیگر

- علامت گفت: باز دشت است به سرای جاودانی. و این دار عقبی است. عام را از دنیا به عقبی بازگشتن از بهر نعیم عقبی است؛ و خاص را از دنیا به عقبی بازگشتن از بهر خداوند عقبی است، که اگر خاص را در عقبی امید رسیدن به مولی نیستی هرگز بر خاطر ایشان عقبی نگذردی، که هرچه حلاوت معرفت حق سببانه بدانسته باشد، ۵ يك ساعت لذت خدمت بر او خوشتر از همه نعیم عقبی باشد. چنانکه در اخبار آمده است که چون مؤمنان به بهشت درآیند چهل سال به سال آن جهانی، هر سال سیصد و شصت روز، هر روزی هزار سال به سال این جهان، حلقه حلقه بنشینند و به هیچ نعمت مشغول نگردند و ذکر طاعتهای دنیا کنند که جماعتهای ما چگونه بود، و حج و جهاد ۱۰ ما چگونه بود، و قرآن خواندن ما و ذکر ما چگونه بود. و در ذکر آن طرب می کنند و شادی می نمایند، چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت: ارتعوا فی ریاض الجنة قیل و ما ریاض الجنة یا رسول الله قال مجالس الذکر. کدام لذت باشد عارف را خوشتر از یاد معرفت. پس چون چهل سال در بهشت بدان حال باشند حوران را بی ایشان صبر نماند. ۱۵ از خداوند تعالی درخواست تا ایشان را فرمان آید که ما این نعیم و حوران از بهر شما آفریده ایم، نصیب ایشان ببايد دادن.
- سیم علامت گفت استعداد آمادگی کردن مرگ را پیش از فرو آمدن او از بهر آنکه مؤمن در دنیا در زندان است و گسر همه نعیم جهان پیش زندانی نهی، چشمش سوی درمانده باشد تا راحت کی آید. پس نشان درستی ایمان این باشد که چشم نهاده باشد تا مرگ کی آید که در زندان دنیا مرگ است، و مؤمن را همه راحتها از پس مرگ است، چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت: لراحة للمؤمن دون لقاء الله و ان الموت دون لقاء الله.
- ۲۵ و روزی پیش یحیی بن معاذ الرازی رحمه الله علیه کسی چنین گفت که این دنیا با وجود ملك الموت به هیچ چیز نیرزد. گفت: اگر ملك الموت نیستی خود دنیا به هیچ نیرزیدی. گفتند چرا؟ گفت از بهر آنکه ملك الموت است که دوست را به دوست می رساند. و از این معنی است که پیغمبر علیه السلام دنیا را زندان [مؤمن] خواند چنانکه

- یاد کردم. و مثل مؤمن در دنیا چون مرغکی است در قفسی بازداشته. اگرچه نکوش دارند، آخر هم زندانی است، و هم آرزوی او آن باشد که یکباری از زندان خلاص یابد. نبینی که پیغمبر را علیه السلام چون کار تنگ درآمد، جبریل علیه السلام در رسید و او را مغیر کرد میان مرگ و زندگانی. تا رسول گفت علیه السلام: الرفیق الاعلی الرفیق الاعلی. و از همه یاران کس ندانست که رسول چه می گوید مگر صدیق اکبر رضی الله عنه که گریان گشت و گفت: پیغمبر را گم کردیم. و در خطبه وداع نیز پیغمبر علیه السلام چنین گفت: ان عبداً خیر بین الدنیا والآخرة فاختار البقاء علی الفناء. ابوبکر صدیق رضی الله عنه گفت: واحسرتا فقدنا رسول الله صلی الله علیه وسلم. و علی بوطالب کرم الله وجهه گفت: ما ابالی وقعت علی الموت او وقع الموت علی. و چون [۳۹ الف] بلال را رضی الله عنه حال تنگ آمد و زن او در او اثر مرگ دید گفت: واحزنانه. بلال گفت: لاتقولی واحزنانه ولكن قولی واطرباه غداً یلقى الاحبة محمداً وحزبه. گفت: فردا دوستان را خواهم دیدن، تو چنان می پنداری که ما می میریم، ما زنده می گردیم.
- پس عام را امروز زندگانی است و فردا مرگ، و خاص را امروز مرگ است و فردا زندگانی. هرکرا حیات به روح است مرگ او به زوال روح است، و هرکرا حیات به محبت است مرگ به فراق است و زندگانی به وصال.
- ابوالحسن التوری رحمه الله علیه گوید روزی با یاران خویش به صحرا بیرون رفتیم. از دور جوانی پدید آمد سرو پای برهنه بامرقعی، بر ما سلام کرد و ما را گفت: مرا آبی پاک می بایسد و جایکی پاک. گفتم تا چه کنی؟ گفت تا خود را بشویم و نماز کنم و بمیرم. گفتم تو چه دانی که بغواهی مردن؟ گفت از بهر آنکه مرا آرزوی دوست برخاسته است و بیش از این صبر نمانده است. و او دوستان را بیش از این در آرزوی انتظار ندارد. گفتم از پس آن بالا چشمه ای است. از آن سوی رفت و از ما غایب گشت. یاران را گفتم درنگ کنید تا ببینم که چه باشد. زمانی توقف کردیم و برفتیم. او را

یافتیم غسل آورده و نماز گزارده و سر بر سجده نهاده و جان بداده. او را بجنابانیدیم. بیفتاد. گور بکندیم و نماز برکردیم و در گور نهادیم، و رویک او را بگشادیم و رخ او را بر خاک نهادیم تا مگر خدای تعالی به سبب آن ذل بر او رحمت کند. در روی من بخیدید و گفت: تذللنی عند من یمزنی. مرا ذلیل می گردانی پیش کسی که مرا عزیز گرداند. گفتم: یا حبیبی احیاء بعد الموت قال یا حبیبی ان احباه لایموتون ولكن ینقلون من دار الی دار. پس ظاهر یا باطن ضدین اند، و هر صفت که اهل ظاهر را است اهل باطن را ضد آن است. اهل ظاهر عامند و اهل باطن خاص. عام به عز عزیزاند و خاص به ذل عزیزاند. توانگری عام در غنا است و توانگری خاص در فقر.

قرب عام در دیدن طاعت است و قرب خاص در نادیدن طاعت. زندگانی عام در حیات است و زندگانی خاص در موت. عام را چون زوال جان آید بمیرند، و خاص را چون زوال جان آید زنده گردند. زیرا کز سرای فنا به سرای بقا روند، و در دار فنا حیات محال است و در دار بقا موت محال. و تا خاص در دنیا اند محبوب اند، به عقبی موصول گردند. در از دنیا به عقبی مرگ است، و مرده محبوب بود و زنده موصول. پس دری که پای بدان در درنهی وصال یابی، آن در بظاهر مرگ بود، لکن بیاطن حیات بود.

«وقال حارثة حين سألہ النبی علیہ السلام ما حقيقة ایمانک قال عزفت نفسی عن الدنیا فأظلمات نہاری و اسهرت لیلای و کأنی انظر الی عرش ربی بارزاً و کأنی فاخبر انه لما عزف عن الدنیا نور الله تعالی قلبه و کان ما غاب عنه بمنزلة ما يشاهده. فقال البنی علیہ السلام: من احب ان ینظر الی عبد نور الله قلبه فلینظر الی حارثة، فاخبر انه منور القلب». و معانی این خبر به اول کتاب یاد کرده ایم لکن اینجا نیز باز آوردیم از بهر زیادتى فایده، و آن آنست که پیغمبر علیہ السلام گفت هر که خواهد تا بنده ای را بیند که خدای تعالی دل او را روشن گردانیده است گو به حارثه نگر.

فایده این سخن، والله اعلم، آن است که چون حارثه از خویشتن

خبر داد که من چنین کردم و چنین [۳۹ ب] گشتم و چنین دیدم، مصطفی علیه السلام او را از او در ربود و گفت: این تو نکردی، خدای تعالی دل تو روشن کرده، تا حارثه به دیدن هنر خویش مشغول نگردد، لکن نظاره منت کند، تا آن نیکویی به دیدن منت با او بقا یابد، و نظاره آن نیکویی خویش نکند تا بر او زوال نیاید. و مستمعان نیز چون از او بشنوند گمان نبرند که کار به دست ما است، تا راه گم نکنند. لکن بدانند که راه یافتن به نمودن است نه به جستن. از اوصاف خویش تبرا کنند و به تضرع به خداوند بازگردند، تا مگر بیابند؛ که مغروران یافته را گم کنند و متضرعان نایافته بیابند. ۱۰

باز نیز پیغمبر علیه السلام خبر کرد که او را غیب بدان عیان گشت که خداوند دل او را روشن کرد. و روشن کردن دل آن بود که دنیا از پیش دلش برداشت تا عقبی را بدید. پس آنکه او را مشاهده عقبی باید تا حجاب دنیا از پیش دلش برنخیزد مشاهده عقبی نیاید. و دنیا و عقبی هر دو از روی محدثی و مخلوقی خسیس است. همچنین کسی کورا مشاهده حق باید تا حجاب کونین از پیش دل برنگیرد مشاهده [حق] نیابد. ۱۵

قوله: «وسمیت هذه الطایفة النورية لهذه الاوصاف». و این گروه را نیز نوری خوانند از بهر این اوصاف که یاد کردیم که دلهای ایشان منور است از حب دنیا و ریای خلق و عجب نفس و آن چیزها که بنده را از حق تعالی حجاب کند. ۲۰

قوله: «وقال هذا ایضا من اوصاف اهل الصفة، قال الله تبارک و تعالی: [فيه] رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين، والتطهر بالظواهر عن الانجاس و بالباطن عن الاهجاس». خداوند تعالی بستود اهل صفة پیغمبر را به پاکی، و گفت ایشان مردانی اند که دوست دارند خویشتن پاک کردن. و خدا پاکان را دوست دارد. و از شرط محبت حق مر بنده را پاکی است. و در مقابله این چنان واجب آید که پلیدان را دشمن دارد و این آیت خود در شأن پلیدی بول آمد که هر که خویشتن را از بول پاک کند خدای تعالی او را ۲۵

دوست دارد. پس پلیدی بول را حکم این است، پلیدی جفا را خود حکم چگونه بود؟! و پاکی ظاهر از نجاست باشد و پاکی باطن از هواجس. نجاست چون بول بود یا غایط یا دم و آنچه بدین ماند. و هواجس خطرات نفسانی باشد که در پیش یاد کردیم. و جمله جواب آن است که آنکه خدمت را شاید پاک باید. و نفس پلید خدمت را ۵ نشاید، سر پلید حق را کی شاید؟! و پلیدی نفس که از خدمت بازدارد یکی پلیدی عین بود دیگر پلیدی حکم. و این حکم بر دو گونه بود: حدث و جنابت، و این هر سه بازدارنده اند از خدمت. و پلیدی باطن نیز بر سه گونه است: دنیا و خلق و نفس. دنیا چون نجاست عین است. چون دل به حب دنیا آلوده ۱۰ گردد مشاهده را نشاید، همچنانکه نفس چون به نجاست عینی آلوده گردد خدمت را نشاید. [و ریای خلق چون حدث است، نفس محدث خدمت را نشاید]. دل‌مرایی نیز مشاهدت را نشاید. و چون نفس به جنابت آلوده گردد خدمت را نشاید، و جنابت نفس عجب نفس است. چون سر عجب آورد مشاهدت را نشاید. و اگر از این سه ۱۵ یکی موجود گردد بر نفس از خدمت محروم ماند. اگر از این سه دیگر نیز یکی بر سر موجود گردد از مشاهدت محروم ماند. پس سری که به هر سه آلوده بود مشاهدت را کی شاید؟! «وقال: رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله». گفت

مردانی اند که ایشان را مشغول نگرداند بازرگانی و نه خرید و ۲۰ فروخت از یاد خدا. عام را تجارت و بیع در حلال مباح است و در حرام محظور. چون از حرام به حلال آیند مطیع باشند باز خاص مشغول کردن خویش به تجارت حلال صعبتر از آن دارند که مشغول گشتن عام از حلال به حرام زیرا [۴۰ الف] که عام را مشاهده حق نیست، چون حرام بگذاشتند به حلال افتند، از درجه سفلی به درجه ۲۵ علیا رفتند، مطیع گشتند باز خاص در مقام مشاهده اند. چون به دنیای حلال بازگردند از اعلی به اسفل آمدند محبوب گشتند. نظر ایشان حلال را سبب بعد آمد، و نظر عام حلال را سبب قرب. چون عام بهتر گرفتند و بتر بگذاشتند؛ و خاص بهتر بگذاشتند و بتر

- گرفتند، عام به همین مقدار مشکور، و خاص هم در این مقام مذموم. و شاید که در آیت معنی‌ای باشد از این لطیف‌تر، و آن آنست که گفت ایشان را بازرگانی مشغول نکند از ذکر خدای تعالی. معنی این آن باشد که عام بازرگانند، بدان معنی که بازرگانی دادن و ستدن است و بدل کردن آنچه دارد بدانچه ندارد، و عام را صفت این است خدمت آرند که دارند و ثواب جویند که ندارند. و این استبدال و بازرگانی باشد. و هرکه بازرگانی با حق کند سود کند، زیرا که فانی بدهد و باقی بستاند. اندکی بدهد و بسیار بستاند. صفت عام این است، و باز خاص را اگر صفت این گردد زیان کند. ایشان را بازرگانی مشغول نکند، یعنی خدمت از بهر طمع ثواب نکنند، و لکن یاد ما ایشان را چنان مشغول کند که [از] کرده خود خبر ندارند، مکافاکی طمع دارند؟! و نیز در نظاره منت ما بیندیشند که ما با ایشان چه کرده‌ایم. و چنان مستغرق گردند که از آن خویش هیچیز نبینند و خود را مفلس دانند، و از مفلس بازرگانی کی آید؟! نخست مایه باید تا بازرگانی کنند.
- ۱۵ و نیز معنی آن است که خادم بنده من و «رمایه توفیق من، بنده‌ای که به مایه خداوند تصرف کند، هرچه حاصل کند آن خداوند است، هم از آن او. با او بازرگانی کردن محال است. چون خداوند را بدین وصف یاد کنند همه بازرگانیها فراموش کنند.
- ۲۰ قوله: «ثم لصفاء اسرارهم تصدق فراساتهم قال ابوامامة الباهلی عن النبی علیه السلام: اتقوا فراسة المؤمن و انه ينظر بنور الله، و قال ابو بکر رضی الله عنه القی فی روعی ان ذابطن بنت خارجه جاریة و قال النبی علیه السلام ان العق لیطلق علی لسان عمر». اما سخن در فراست پیشتر یاد کردیم، و لکن در این خبر عمر رضی الله عنه اشارتی است که علت صدق فراست چیست. و آن آنست که پیغمبر علیه السلام گفت که حق بر زبان عمر سخن گوید. و چون سخن گوینده حق باشد خطا نیفتد، و این را معانی است. یکی آن است که حق خود نپسندد که بر زبان اولیای او خطا رود. بر زبان ایشان همه آن راند که صدق باشد موافقت را که موافقت شرط محبت است. چون

اولیا بر ظاهر و باطن خویش خلاف حق نراندند حق تعالی نیز نپسندد که بر ایشان خلاف راند. بر زبان ایشان آن راند که حق بود و راست بود. پس گوینده آن حق بود نه ایشان. و این که پیغمبر علیه السلام گفت حق بر زبان عمر سخن گوید معنائش آن است.

- و شاید که این معنی به از این باشد. و آن آنست که ایشان از ۵
حول و قوت خویش و از صفات خویش مجرد گشته اند و از خویشستن
و افعال خویش تبرا کرده اند. نجنبند جز چنانکه بجنبانند. و چون
بیارامانند بیارامند، و چون بجنبانند بجنبند، و چون بشنوانند
بشنوند، و چون بنمایند ببینند. و چون به گفتار آرند بگویند. از
صفات خویش فانی گشته اند و به صفات حق قایم گشته. ۱۰
هر چه کنند به صفات حق کنند نه به صفات خود، چنانکه در
خبر پیغمبر است علیه السلام: فاذا احببته كنت له لسانا و
سما و بصرا و رجلا و قلبا فبی ينطق و بی يبصر و بی يسمع
و بی یمشی و بی یعلم. چون صفتشان چنین گردد گوینده ایشان
نباشند، گوینده حق باشد، و زبان ایشان آلت گفتار حق، و حق جز ۱۵
راست نگوید. صدق فراست ایشان بدین معنی [۴۰ ب] باشد.
و این چنان است که کودک خرد. چون او را دست و پای نیست، و
دیگر حواس، و او از فعل کردن عاجز است، حواس مادر و پدر حواس
او گشته است. تا از جای به جای به پای مادر و پدر رود نه به پای
خویش، و لقمه در دهن به دست مادر نهد نه به دست خویش. و ۲۰
صفات او فانی گشته و صفات پدر و مادر او را صفات گشته. محبت
مادر و پدر ایشان را بدان آورده که آن خویش به یکسو نهاده و
کلیت خود او را گردانیده.

- و از این معنی بود که پیغمبر علیه السلام در دعای خویش یاد
کردی: اللهم اكلائی كلالیة الولید. خداوند مرا نگهدار چون نگهداشتن ۲۵
کودکان خود که کودک از آب و آتش خبر ندارد، و مادر و پدر را
از غم او قرار و آرام نباشد. و این دلیل است هر چند که بنده از
صفات خویش فانی تر، رعایت حق مر او را بیشتر. از بهر آنکه
فناى بنده در جنب صفات حق بیش از فناى کودک است در صفات

مادر و پدر، و لطف حق با بنده بیش از لطف مادر و پدر است با فرزند. چون بنده حق را بی‌اختیاری و بی‌تدبیری و بی‌مرادی چنان باشد که کودک مادر و پدر را؛ حق نیز همچنان کفایت کند اسباب او را چنانکه مادر و پدر مر آن فرزند را. هذه مسئلة الفناء و بالله التوفيق. ۵

[قوله]: «قال اويس القرني لهرم بن حيان حين علم عليه: و عليك السلام يا هرم بن حيان، ولم يكن رآه قبل ذلك ثم قال له عرف روجي روحك». و این اویس مردی بود از اهل یمن و به پیغمبر علیه‌السلام ایمان آورده بود و در روزگار پیغمبر بی‌بود، و مادرش زنده بود و مادرش نیز ایمان آورده بود. و به زمین یمن بودند به دیه‌ی که آن را قرن خوانند، و او را ساز و برگ نبود که مادر را بنزدیک پیغمبر توانستی آوردن، و نتوانست مادر را به جای بگذاشتن بدانکه حق مادر نگه داشت خدای تعالی او را به ناکردن هجرت معذور داشت. و پیغمبر را از حال او خبر کرد، و به برکت خشنودی مادر او را کرامت روزی کرد تا پیغمبر علیه‌السلام گفت: از امت من مردی باشد که به عدد ربیع و مضر خدای تعالی به شفاعت او پیامرزد، و آن اویس قرنی است رحمه‌الله. و بشارت داد عمر را رضی‌الله عنه که تو او را ببینی و چون ببینی او را از من سلام برسان. پس به روزگار آنکه عمر خطاب حج کرد او را از اهل یمن طلب کرد و بدید و درود پیغمبر به وی برسانید، و قصه او دراز است. این قدر از حکایت او بسنده باشد که در کتاب یاد کرده است. به سر سخن باز- گردیم. ۱۰

گفتا هرم بن حیان به سلام او آمد، و یکدیگر را ندیده بودند. چون هرم بر او سلام کرد گفت: و عليك السلام یا هرم بن حیان. ۲۵ هرم گفت: مرا چگونه شناختی؟ گفت: جان من جان ترا بشناخت. و این سخن را تفسیر آن است که پیغمبر علیه‌السلام گفت: الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف. گفت جانهای خلق سپاهیانند گروه گروه گرد آیند هر کدام را که آشنایی افتاده باشد بسازند، و هر کرا آشنایی نیفتاده باشد مختلف گردند.

- و در روایتی دیگر چنان است که: الارواح تشام کما تشام الخیل. گفت جانها به یکدیگر بوی برند چنانکه اسبان بوی برند. و بزرگان را در تأویل این حدیث [سغن] بسیار است، لکن تأویلی بگوئیم که اینجا به کار است. و آن آنست که روز میثاق چون حق تعالی خلق را خطاب کرد که: الست بر یکم خطاب یکسان ببود، لکن در زیر خطاب معانی بسیار بود. کافران را خطاب از مقام عدل بود، لاجرم بیزاری نصیب ایشان آمد و مؤمنان را خطاب از مقام فضل بود لاجرم وصال نصیب ایشان آمد. باز این اهل فضل گروه گروه بودند هر گروهی را خطاب به صفتی آمد. یک گروه را خطاب به جلال آمد و یک گروه را خطاب به جمال آمد. آن گروه را که به جلال [۴۱ الف] خطاب کرد ۵ همه خوف و زهد نصیب ایشان آمد، و یکی از آنها حسن بصری بود رضی الله عنه، که هرگز او را کس خندان ندید. و آن گروه را که خطاب به صفت جمال آمد همه بشارت و رجا نصیب ایشان آمد چنانکه یحیی بن معاذ الرازی، که همه مناجات او در رجا است. یکی را خطاب به صفت لطف آمد، در هر نفسی هزار انبساط بکند، و یکی را خطاب ۱۵ به صفت کبریا آمد از هیبت گنگ فروماند به همه عمر نفسی نیارد بر آوردن. و یک گروه را خطاب به صفت محبت آمد، مناجات و قرب نصیب ایشان آمد. و دیگر صفاتها همچنین از جمله آن ارواح که ایشان را به یک صفت خطاب آمد آن روز تعارف افتاد. امروز چون یکدیگر را ببینند، ائتلاف ایشان را از آنجا افتد. ۲۰
- و نیز شاید که معرفت اویس با هرم در آن ساعت بدان باشد که او را تمنای دیدار هرم افتاد و حق تعالی او را خو کرده باشد که هرچه آرزو کند بدهد. چون هرم پدید آید بداند که این آن آرزوی من است. صدق فراست ایشان چنین باشد. و این روا بود که حق تعالی بنده ای را به جایی رساند که هرچه بر سر او یگذرد مراد او ۲۵ در کنار او نهد. و یکی از آن عمر خطاب بود که هرچه او آرزو کردی و مراد او بودی بر موافقت او وحی آمدی تا افتخار کرد و گفت: وافقنی ربی فی ثلث. و گر عمر رضی الله عنه چنین گفتی که من حق را موافقت کردم خود بزرگ کاری بودی. پس چگونه باشد که

- گوید حق تعالی مرا موافقت کرد. و از موافقتهای حق عمر را یکی آن است که چون شب ماه رمضان دست به عیال خویش نراز کرد، و آن حرام و معصیت بود، حق تعالی آن را حلال کرد و طاعت بگردانید. و می حلال بود، چون عمر رضی الله عنه آرزوی حرامی کرد حق تعالی حلال را حرام کرد و معصیت گردانید. و چون عمر رضی الله عنه آن ۵ منافق را به حکم پیغمبر علیه السلام و به حکم ابوبکر صدیق رضا نداد بکشت، و پیغمبر با او عتاب کرد، امر آمد که عتاب مکن که عمر خطا نکرد. و آیت آمد: فلا و ربك لا يؤمنون. و از مصطفی علیه السلام درخواست که بر عبدالله ابی نماز مکن، و آیت آمد: ولا تصل علی احد منهم مات ابدًا. و چون از رفتن به سر گور او بازداشت ۱۰ آیت آمد: ولا تقم علی قبره. و چون پیغمبر را گفت که زنان خویش را بگوی تا در پرده می باشند آیت آمد: فاذا سألتهم متاعا فسلوهن من وراء حجاب. و چون عمر خطاب گفت که آن امتان پیشین ثله باشند و از ما قلیل، آیت آمد: ثلة من الاولین و قلیل من الآخرین. و چون پیغمبر را از عایشه صدیقه و از حفصه آزار رسید به حدیث ماریه ۱۵ القبطیه که سورت متحرم در این شأن آمد، عمر با حفصه و عایشه رضی الله عنهم عتاب کرد که چرا دل پیغمبر علیه السلام نگه نمی دارید؛ و پیغمبر را علیه الصلوة والسلام گفت که ایشان که باشند که ترا بیازارند، اگر ایشان را طلاق دهی خدای تعالی ترا به از ایشان کرامت کند. بر موافقت عمر آیت آمد: عسی ربه ان یتلککن ان یبدله ۲۰ از و اجا خیراً منکن مسلمات مؤمنات تاییات عابدات ساییات ثیبات و ابکارا. این است معنی قول پیغمبر که گفت: ان الحق لینطق علی لسان عمر. آن زبان عمر را نیست، آن زبان عمر حق را است، بر آن زبان آن راند که حکم حق است. و تا بنزدیک حق تعالی چیزی حق و صواب نباشد خود بر زبان عمر نراند. دلیل این سخن ۲۵ آن است که در قصه کشتن آن منافق یاد کردیم. و چون رسول علیه السلام با او عتاب کرد امر آمد که: یا محمد اما علمت ان قول عمر حکمی و سیفه عدلی. و بدین معنی او را فاروق خواندند که فرق کرد بین الحق و الباطل. اینک صدق فراست را معنی این باشد و حق

سبحانه خود نپسندد که بر زبان دوستان خویش جز صواب راند.

[۴۱ ب]

[قوله]: «وقال ابو عبدالله الانطاکی اذا جالستم اهل الصدق

فجالسوههم بالصدق فانهم جواسیس القلوب یدخلون فی اسرارکم و

یخرجون من همتکم». و این حکایت پیشتر یاد کردیم و در صدق ۵

فراست سخن بسیار بگفتیم. و ابوالحسن المزین رحمه الله گوید من

به تجرید به بادیه فرو رفتم بی زاد و بی راحله. چون به عمق رسیدم

به کناره حوض بنشستم و با خود اندیشه می کردم که بادیه را

بپریدم بی زاد و راحله. از آن کناره حوض مردی مرا آواز داد که: یا

حجام احفظ قلبک لاتحدث نفسك بالباطیل. نگه کردم ابوبکر کتانی ۱۰

را دیدم. توبه کردم و به خدای بازگشتم.

و یکی از درویشان چنین گوید که من قصد بادیه کردم. پس به

بازار رفتم تعلینی خرم از بهر راه. تعلینی برداشتم به دیناری و

قیراطی مرا بها کرد. به دیناری بخواستم. نداد. بنهادم و برفتم، و

به کناره مجلس ابوالحسن النوری بگذاشتم. ابوالحسن در میان سخن ۱۵

چنین گفت: الا یتحیی احدکم ان یقصد بیت ربه ثم یشع بقیراط.

یبنله فی ثمن تعلین فقلت سبحان الله یضع العلم حیث یشاء.

معنی جواسیس القلوب چنین باشد. و ابوالحسن نوری را یک

قول آن است که او را از بهر آن ابوالحسن نوری خواندند که روشن

دیدار بود و با هرکه بنشستی از سر او با او سخن گفتی، از روشنی ۲۰

دیدار او او را نوری نام نهادند.

[قوله]: «ثم [من] کان بهذه الصفة من صفوة سره و طهارة

قلبه و نور صدره فهو فی الصف الاول لان هذه اوصاف السابقین».

و آن کس که او را صفت این باشد از صفای سر و پاکی دل و نور

صدر در صف اول باشد از بهر آنکه این اوصاف سابقان است. معنی ۲۵

این سخن آن است که هرکه پاکتر به حق تعالی نزدیکتر، نه بدان

معنی که پاکی علت گردد قرب را، لکن قرب علت گردد پاکی را. و

چون حق تعالی خواهد که کسی را قرب خویش کرامت کند، نخست

او را پاک گرداند و باز قریب گرداند، از بهر آنکه صحبت پاکان را

پاك بايد. به پای پلید بساط ملوكان مخلوق نتوان سپردن، به سر پلید قرب حق تعالی کی توان یافتن؟! پس چون سبب قرب پاکی است، هرکه پاکتر قریب تر. چون صفت کسی پاکی گشت قرب را شایسته گشت، و چون قرب را نشاید خود او را پاك نگرداند.

۵ [قوله]: «قال النبي عليه السلام: يدخل من امتى الجنة سبعون

الفأ بغیر حساب ثم وصفهم فقال الذين لا يرقون ولا يسترقون ولا يكونون ولا يكتون و على ربهم يتوكلون». چنین گفت پیغمبر علیه السلام که هفتاد هزار تن از امتان من به بهشت در آیند بی شمار. پرسیدند که اینها کدام باشند؟ ایشان را وصف کرد و گفت: آن کسان که فسون

۱۰ نکنند و از بهر خویشتن فسون نخواهند، و کسی را داغ نکنند و خود را داغ نخواهند، و بر خدای عزوجل توکل کنند، یعنی کار بدو سپارند. و این تفسیر قطع علایق است، که همه علایقها از خود

ببرند و از کس فسون نخواهند از بهر بیماری خویش از بهر دو معنی را: یکی آنکه بر اختیار حق تعالی چیزی اختیار نکنند، و گرچه

۱۵ بسیار یا به ایشان رساند ننالند و بر کرد وی بدل نیارند. چنانکه

در حکایات ابوبکر. صدیق رضی الله عنه آمده است که بیمار گشته بود. او را گفتند: الا ندعوا لك طبيباً قال الطبيب امرضى قالوا الا تساله ان يداويك قال قلت فقال انى فعال لما ارید.

دیگر معنی آن است که ایشان را لذت دیدن نهندۀ بلا از بلا

۲۰ چنان غایب کرده است کز بلا خود خبر ندارند. از چیزی که خبر

ندارند چگونه نالند. اگر روا باشد که زنانی را که کافر بودند نظاره مخلوقی، و آن یوسف است، چنان مشغول گرداند کز الم قطع خبر ندارند، اولیتر که معیان حق را لذت محبت و مشاهدت چنان مشغول گرداند کز بلا خبر ندارند.

۲۵ و در حکایات عامربن عبد قیس آورده اند که خوره ای در پای

او افتاد. او را گفتند [۴۲ الف] پای ببر. گفت مرا بر اختیار حق تمالی اختیار نیست، و هرچه او کند مرا با آن خوش است. آن خوره تا زانو برآمد، از نماز بازخواست ماند. روی به آسمان کرد و گفت:

طاقت بلا دارم اما طاقت از خدمت بازماندن ندارم، و گمر مرا از ۴

- خدمت خویش منع نکردی ای و بلا هزار چندین بودی باک نداشتی.
چون این بلا مرا از خدمت منع خواهد کردن این بلا را از خویشتن
بردارم. بفرمود تا کسی را بیاورند تا پای او ببرد. مرقد آوردند
تا بخورد تا از درد بریدن خیر ندارد. او گفت مرا خود مرقد هست،
کسی را بیارید که پیش من کلام خدا خواندن گیرد. چون رنگت روی ۵
من بگردد، پای من ببرید که مرا خبر نباشد. قرآن خوان قرآن
می خواند، تنبیر در او پدید آمد. پای او را از نیمه ران ببریدند و
داغ کردند. نفس نزد. چون تمام گشت و قرآن خواندن به جای
بگذاشتند، به حال خویش باز آمد و گفت: ببریدی؟ گفتند بریدیم.
دست دراز کرد و آن پای را برداشت و گفت: الهی تا می خواهستی این ۱۰
پای را می داشتی، و چون نخواستی باز ستدی. شکر ترا در هر دو
حال. این آن پای است که اگر مرا به قیامت سؤال آید که من در همه
عمر خویش يك قدم بدین پای برخلاف تو ننهادم مرا شرم نباید
داشتن. و گر دعوی صدق نبودی بینت بدان قوی ای نبودی.
- و گفت کسی دیگر را فسون نکنند. این را نیز دو معنی باشد: ۱۵
یکی آنکه به خویشتن به چشمی ننگند کز فسون ایشان کسی را
راحت خواهد بود، بلکه از حقارت خویش بترسند که اگر ما به کسی
نظر کنیم شومی ما آن کس را هلاک کند.
- و دیگر معنی آن باشد که همه خلق را به حق تعالی نزدیکتر از
خویشتن دانند و فضولسی نکنند میان حق و بندگان او خویشتن ۲۰
ذرنیفکنند، چنانکه فارس بغدادی رحمه الله گوید روزی به در خانه
قوطه آمدم و آواز او بشنیدم به تدبر: ویقول تقتلنی جوعاً تمنع عن
المالم تفعل بی کذا و کذا. پنداشتم که او را در خانه خادمی است و
عتاب با خادم می کند. در آمدم او را یافتم روی به آسمان کرده، و
این سخنها با حق تعالی می گفت. گمان بردم که مگر این پیر را ۲۵
گرسنگی غلبه کرده است و سوداش بجنیبیده است. نان و گوشت بریان
و حلوا آوردم و در پیش او بنهادم. مرا گفت: یا کلب ارفع عنی هذا
الغرامن انت حتی تدخل بینی و بین الحق. گفتم یا شیخ، چون ترا با
حق وقت این است این بانگ و ناله چیست؟ مرا گفت: یا پسر، اذا

كنت لا اري في الدارين غيره فمن اشكروا لي من اشكوا.

- قوله: «فلفصاء اسرارهم و شرح صدورهم و ضياء قلوبهم صحت معارفهم بالله فلم يرجعوا الى الاسباب ثقة بالله و توکلا عليه و رضا بقضائه». از پاکی سرهای ایشان و گشادگی صدرهای ایشان و روشنی دل‌های ایشان معرفتشان به خدا درست گشت و به هیچ سبب بازنگشتمند از بهر آنکه بر خدای خویش واثق بودند. و توکلی درست داشتند و به قضای او راضی بودند. معنی این سخن آن است که هرچند معرفت درست تر ثقت بیشتر. استوار نابودن به وعده او نشان ناشناختن است. از بهر آن که هرکس که داد که مهتر من کریم است و وعده خلاف نکند، صادق است و دروغ نگوید، غنی است و درویش نگرود، جواد است و بخل نکند. وعده او را از نقد استوارتر دارد. چون در وعده او او را استواری نیفتد، دلیل است که بدین اسباب ایمان نیاورده است. و این است معنی قول پیغمبر که خدای تعالی در لوح المحفوظ نبشته است: بسم الله الرحمن الرحيم اني انا الله لا اله الا انا من لم يرض بقضاي ولم يصبر على بلاي ولم يشكر على نعماي فليطلب ربا سواي. این سخنان را بر آن سخن‌پستند که: اني انا الله لا اله الا انا. معنایش آن است که چون جز من خدای نیست، راضی نابودن به قضای من چیست؟! ربی دیگر باید تا قضای من بگرداند. و در بلای من صابر نابودن چیست؟! ربی دیگر باید [۴۲ب] تا بلای ما را بازدارد. و بر نعمت ما شکر ناکردن چیست؟! ربی دیگر باید تا او را شکرگزاری و زمن مستغنی گردی، چون من آنم که جز من اله نیست، و اعتقادات بدین درست است. رضا باید قضای مرا، و شکر باید نعمای مرا، و صبر باید بلای مرا.
- و دیگر معنی آن است که به قضای قاضی ناراضی بودن با قاضی منازعت است، و به نعمت منعم با نعمت آرمیدن منعم را ناخواستن است، و به بلای مبلی از بلا نالیدن از مبلی گریختن است. گریزنده رب را و ناپیبنده رب را و منازعت کننده رب را یا رب چه کار است؟! ۲۵

قوله: «وقد اجتمعت هذه الاوصاف كلها و معاني هذه الاسماء

- [كلها] في اسامي القوم و القايم». و اين اوصاف كه در پيش ياد كرديم همه گرد آمده است و معنيهاي اين نامها نيز گرد آمده است در نامه هاي اين قوم. يعني اين نامها كه در پيش ياد كرديم و لقبهاي ايشان. يعني اگرچه نامها بظاهر مختلف اند، در معاني متفق اند.
- ۵ و عبارت در همه بايها اتفاق معاني را است نه اختلاف الفاظ را. و قوله: «وصعت هذه العبارات». و درست است اين همه عبارتها.
- [قوله]: «و قربت هذه المآخذ». و نزديك است به يكدیگر آن معنی كه اين نامها از آنجا گرفته اند.
- [قوله]: «و ان كانت الالفاظ متغيرة في الظاهر». گرچه لفظها بظاهر مختلف است؛
- ۱۰ [قوله]: «فان المعاني متفقة». معناها متفق است.
- «لأنها ان اخذت من الصفا والصفوة كانت صفوية». اگر نام ايشان از صفا و صفوت گرفته باشند صفوی باشند، و در اصل صفوی گفته باشند طلب تخفيف را.
- ۱۵ [قوله]: «و ان اضيفت الى الصفة او الصف الاول كانت صفية او صفية». گر ايشان را صوفي از بهر صف خوانند يا از بهر صفة، اصل نام صفي بود يا صفي. طلب تخفيف را و او در افزايند تا صوفي گردد. و چون صفي گویند اشتقاق از سر باشد، سر ايشان به صف اول است؛ و گر اشتقاق از صفة باشد مراد معاملات ظاهر است، يعني معاملات ايشان معاملت اهل صفة پیغمبر است عليه السلام.
- ۲۰ [قوله]: «ويجوز ان يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفية و زيادتها». و شايد واو را پيش فا درآوردن در لفظ صوفيان، لکن زيادت بود نه اصلي.
- [قوله]: «من لفظ الصفية والصفية». از لفظ صفي و صفي.
- ۲۵ «انما كانت من تداول الاسن». از بهر آن چنين گشت كه اين نام بر زبانها بسيار گشت و صفي و صفي گفتن گران بود، صوفي گفتند از بهر سبكي را. و در لغت عرب چنين بسيار يابند كه چيزي بيفزايند يا يكاهند طلب تخفيف را. چنانكه الف بينگنند از بسم الله به وقت نبشتن. از آنكه نبشتن اين بسيار گشت طلب تخفيف را الف

بیفگندیم. باز: اقرا باسم ربك و سبح اسم ربك، چون تکرار او بسیار نبود به تخفیف حاجت نیامد. الف نیفگندند.

«و ان جعل مأخذه من الصوف استقام اللفظ و صحت العبارة فی حق اللغة». وگر این نام را از صوف گرفت باشند، که این طایفه صوف پوشمند، لفظ راست بود و عبارت درست. و در حق لغت این را خود هیچ تأویل به کار نیاید.

[قوله]: «و جمع المعانی کلمها». و گرد آورده اند این معنیها در نام این طایفه.

[قوله]: «من التخلی عن الدنیا». از خالی بودن از دنیا.

۱۰ [قوله]: «و عزوف النفس عنها». و دور بودن نفس ایشان از دنیا.

[قوله]: «و ترك الاوطان». و به جای گذاشتن وطنها.

«و لزوم الاسفار». و ملازم بودن در سفرها.

[قوله]: «و منع النفوس حظها». و بازداشتن بهره های تن از تن.

[قوله]: «وصفوة الاسرار». و روشنی سرها.

[قوله]: «وصفاء المعاملات». و پاکی معاملات.

«و انشراح الصدور». و گشایش دلها.

«وصفة السباق». و صفت سابقان. و اما [۴۳ الف] تخلصی از

دنیا بر دو وجه بود: ظاهر از ملك و باطن از محبت نگه داشتن. نه

۲۰ بظاهر ملك دنیا طلب کنند تا به مقدار آن و روزگار طلب آن از

خدمت حق باز نمانند؛ و نه به دل دنیا را دوست دارند تا سر خویش

جز به حق مشغول نگردانند. و دوری نفس از دنیا به معنی اعراض

بود نه به معنی غیبت. هرکه از چیزی اعراض کرد اگرچه حاضر

است، غایب شود؛ و هرکه بر چیزی اقبال کرد اگرچه غایب است

۲۵ حاضر شود.

و ترك وطن بر دو گونه بود: ظاهر بود و باطن. ترك ظاهر آن

بود که از جای مولود خویش غایب شود، چه اگر در وطن صحبت

کردن به بودی اولیای حق را، سید عالم را به وطن خویش برجای

بگذاشتندی. چون به زندگانی او را از وطن انتقال فرمودند، و به

مرگ کالبد او را هم در غربت بداشتند، درست شد این طایفه را که ترك وطن ایشان را به از مقام، از بهر آنکه حق تعالی از بهر حبیب خویش محمد مصطفی اختیار نکند مگر آنچه بهتر بود. و اشارت در این آن است که به وطن بودن نوعی از عز است، و از وطن غایب گشتن نوعی از ذل. و آنکه بنزدیک خلق عزیز گردد بیم باشد ۵ که بنزدیک حق تعالی ذلیل گردد؛ و چون نزدیک خلق مستذل گردد [باشد که] نزدیک حق تعالی عزیز گردد.

و معنی این سخن آن است که حق تعالی اولیای خویش را چنان دارد که همیشه به وی نگرند نه به غیر وی؛ و همه از وی بینند نه از غیر او. و اما ترك وطن به سر آن باشد که هرچه دل ایشان با آن ۱۰ وطن گیرد از آنجا بگذرند و با او نیارامند، که همه هلاك عارفان در وطن گرفتن است.

ابوالمباس بن عطا گوید رحمه الله: من سكن الى شيء دون الحق كان بلاؤه فيه. هر که با چیزی جز خدای تعالی بیارامد بلای او در آن چیز باشد. و به رمز چند چیز یاد کنیم تا این سخن ظاهر گردد. ۱۵ نبینی که چون یعقوب را با یوسف آرام افتاد، بر یعقوب چه بلا آمد و بر فرزندان نیز به طفیل او، و بر یوسف و زلیخا نیز؟! و نبینی که چون مصطفی را علیه السلام با مکه آرام افتاد از مکیان بر مصطفی چه بلا آمد؟! و نبینی که چون مصطفی را با عایشه ذره ای آرام پدید آمد، بر عایشه به تهمت دروغ چه بلا آمد، و همه جهان بلای عایشه ۲۰ صدیقه یاد کنند. و من چنین می گویم که بلا آن بلا بود که بر سر مصطفی آمد از بهر عایشه. آن عایشه گفتند که گفتنی بود و ظاهر بود، و آن مصطفی نگفتند که کسر را بدان مقام راه نبود. و ذره ای با حسن و حسین [علیهما السلام] دل او را آرام افتاد بنگر تا از آسمان چه خبر آمد. و شرح آن بیشتر فروتر از این یاد کنیم ۲۵ ان شاء الله.

اما لزوم سفر هم بظاهر و هم بیاطن باشد. سفر ظاهر ریاضت نفس را تا مقهور و مالیده گردد، که در حکایات چنین آورده اند که هر که بنزدیک شبلی رحمه الله درآمدی و توبه کسردی، شبلی او را

- بفرمودی که از سر تجرید برو و حج کن و بازای، تا با ما صحبت توانی داشت؛ و با یاران خود با آن کس به تشییع برفتی و او را پیاده فرو فرستادی بی زاد و بی راحله، و بازگشتی. او را گفتند خلق را هلاک می‌کنی؟ گفت نه چنین است بلکه آمدن ایشان نزدیک من و مراد ایشان نه منم؛ اگر مراد من باشم بت پرستی باشند، و هم آن مقام فاسقیشان به از این مقام تایبی؛ که فاسق موحد به از رهبان زاهد. پس مراد ایشان حق است. اگر در راه هلاک شوند به مراد رسیدند؛ و اگر باز آیند رنج این سفر ایشان را چنان راست کرده باشد که من به ده سال راست نتوانم کردن.
- ۱۰ و اما سفر باطن به معنی تفکر و اعتبار است. گاه سر را [۴۳ب] به سفر تفکر درافکنند و تا به ازل می‌روند، در تفکر آن که حق با ما چه کرده است؛ و گاه در تفکر آخر افتند که به آخر چه خواهد بودن، در میان این دو تفکر سفر می‌کنند از اول به آخر دوان، و از آخر به اول دوان. و هیچ جای روی قرار نه. این است معنی قول پیغمبر علیه السلام: تفکر ساعة خیر من عبادة سنة.
- ۱۵ و منع کردن نفس از حظ او از بهر آن است که هر چند نفس را مراد بیش دهی بیش طلب کند، و تمامی مراد را نهایت نیست. و هر که حظ نفس بتمامی بدهد به زنا بستی نزدیک باشد، و بر این مثلی هست و آن کودک خرد است که چون مادر و پدر زیرک باشند هم از اول که کودک آرزوها خواستن گیرد، گوش او بمالند، به یک گوش مالیدن ادب گیرد و نیز بی ادبی نیارد کردن، و هر چند بزرگتر گردد با ادب تر گردد و مادر و پدر از او بر خورداری یابند. و چون به اول آرزوها کنند و بر مراد او بروند، چنان بی ادب گردد که به تازیانه و دست و پای بریدن راست نگردد. و مادر و پدر پندارند که مهربانی کرده اند؛ خود هلاک او کرده باشند. حال نفس همین است. چون او را از آرزوها منع کنی راست گردد و مقام صدیقان یابد. و چون یک مسراد او بدادی بد خو گردد و نیز جوید. و چون یافت بدخوتر گردد تا به مقامی رسد که زندیقی اختیار کند؛ و این عداوت کردن بود با نفس خویش نه محبت کردن. و از این معنی گفته اند: صدیق من
- ۲۰
- ۲۵

نہاک لا من اغراک. دوست تو آن بود که ترا گوید مکن نه آنکه گوید هرچه خواهی کن.

و صفای معاملات آن باشد که عجب نفس در او راه نیابد و به ریای خلق مغرور نگردد، و در دیدار بدان منت چنان مستغرق گردد که معاملات خویش خود نبیند. و صفوت اسرار آن بود که همه کدورات و رعونات از سر بیرون کند؛ و انشراح صدر آن بود که دلی دارد فراخ، تحمل بلای خلق را؛ و رضای قضای حق را که هر چیز که آن گشاده تر و فراختر گنجاستر، و هرچیز که بسته تر و تنگتر ناگنجاستر.

- ۱۰ صفت سباق آن است که بر سبیل اختصار یاد کردیم، و تاملتر پس از این بیاید ان شاء الله تعالی.

[قوله]: «وقال بندار بن الحسین الصوفی من اختاره الحق لنفسه فصافاه و عن نفسه برأه و لم یرده الی تمعل و تکلف بدعوی و صوفی علی زنة عوفی [ای] عافاه الله فعوفی و کوفی ای کافاه الله و جوزی ای جازاه الله ففعل الله به ظاهر فی اسمه والله المتفرد به». بندار بن الحسین رحمه الله چنین می گوید که صوفی آن کس باشد که حق تعالی او را برگزیند از پسر خویش و با او دوستی کند، و او را از نفس او بیزار کند و او را بازنگرداند به تمعل و تکلف به دعوی.

- و گفت صوفی بروزن عوفی بود. گویند خداهش عافیت داد و عافیت یافت، و خداهش کفایت کرد و کفایت یافت؛ و خداهش پاداش داد و پاداش یافت. فعل خدای تعالی با او ظاهر بود در نامش؛ و خدا بدان فعل متفرد.

- و جمله این سخن را معنی آن است که نام صوفی از صفت و فعل او نگرفته اند که این صوفی چیزی کرده است که بدان فعل یابد، آن صفت او را این نام داده اند. لکن فعل در او خداوند را است چل و تقدس بی او، و او از فعل خدا نام گرفته است. و این فعل مالا یسم فاعله بود، چنانکه از مصافات گویی عوفی عافیت یافت؛ و از مکافات گویی کوفی کفایت یافت؛ و از مجازات گویی جوزی پاداش یافت. صوفی نیز از مصافات گرفته است؛ یعنی حق تعالی او را برگزید و

خاصه خویش گردانید. و ز همه چیزها او را بیزار گردانید. پس او را صوفی خوانند، ای گزیده گشت حق را جل و عز.

و فایده این سخن، والله اعلم، [۴۴ الف] آن است که صوفی به حقیقت آن کس باشد که به صفت خویش قایم نبود، و ز همه چیزها بیزار گشته باشد. تعمل نکند، یعنی از خویشتن کاری نبیند؛ و تکلف نکند، یعنی از خویشتن کاری نسازد؛ و بر زبان دعوی نراند. یعنی به هیچ وقت به تدبیر خویش قایم نباشد بل چنان باشد که بدارندش، و تدبیر خویش را بر تدبیر خدا بدل نیارد و بر خواست او اعتبار نکند، و حق را در تدبیر او متهم ندارد. همگی آن او باشد به حکم ملك، و او را باشد به حکم تدبیر، و با او قایم باشد به حکم نگهداشت. ۵ و ز حد امر و نهی او قدم بیرون ننهد. و با این همه صفت او را دعوی نباشد بل خویشتن را بدان صفت بیند که در دو جهان هیچ مایه ندارد، از بهر آنکه هر کس که او خویشتن را در هر دو کون چیزی ملك داند دعوی مالکی کرد، و هر که دعوی کرد که من مالکم مملوک نباشد. ۱۰ و مملوکی یا مالکی جمع نیاید.

[قوله]: «وقال ابو علی الرودباری و سئل عن الصوفی فقال من لبس الصوف علی الصفاء و اطعم الهوی ذوق الجفاء و کانت الدنیا منه فی القفاء و سلك منهج المصطفی». ابو علی رودباری را رحمه الله پرسیدند که صوفی کدام است؟ گفت: آنکه صوف بر صفا پوشد و هوا را طعم جفا بچشاند و دنیا را با پس پشت اندازد و بر راه مصطفی برود. ۲۰

و معنی صوف پوشیدن بر صفا آن باشد که نخست سر را صافی کند، و باز ظاهر را صوف پوشاند، که با سر صافی صوف ناپوشیدن به از آنکه با سر آلوده صوف پوشیدن. از بهر آنکه ظاهر به صوف آراستن به خلق نمودن است. و صوفی کننده باید نه نماینده. از بهر آنکه هر کس که او را در سر با حق تعالی راستی باشد نخواهد که جبریل بمثل از راستی او خبر یابد. که روا دارد که مغروران بر حال او مطلع گردند؟! و هر آن وقت که به خلق نمود که من چه دارم از آنچه دارد ذره ای با او نماند. چون اصل این حال صفا طلب کند، و ۲۵

- صفا پاکسی بود از همه علایقها. چون خلق در میان افتاد علقه صفت نمائند چون [پساکیزه] نباشد حق را جل و عز معنی صفا از میانه برخیزد، خلق پرست گردد نه خدا پرست. و هرکس که در صحبت حق به چیزی باز نگردد بجز حق، و اگر همه ذره ای است، معبودش آن چیز است. از بهر آنکه ذاکر به ذکر مذکور جوید، چون ۵ از ذکر مذکور حق باشد، جز حق دیدن در وقت ذکر محال است. و ز عبادت مراد معبود است، باید که عابد در وقت عبادت همه معبود را ببیند تا بحقیقت عابد باشد. و چون جز معبود چیزی می بیند در وقت عبادت معبودش حق نیست بلکه معبودش آن چیز است که او نظاره او است. و دیگر همه صفات هم بر این مثال است چون خوف و رجا. ۱۰ و آنکه گفت: «واعلم الهوی ذوق الجفا»، موافق است قول خدا را که: و نهی النفس عن الهوی. یعنی هوای خویش را آنجا برد که مراد حق است نه مراد حق را آنجا کشد که هوای او است، از بهر آنکه حق زیر هوا نیاید، و هوا زیر مراد حق آید؛ هر چند که آنچه مراد حق است تلخ و سخت و دشوار باشد، و نفس از آنجا گریزان باشد و آن را ۱۵ گاره باشد، بکره او را بر مراد حق دارد.
- و مثل این چنان است که کودکی خرد که پدر و مادر مهربان دارد، و بر او بیماری ظاهر گردد و داروی تلخ دهندش. چون کودک آن را بخورد صلاح او در آن باشد. تلخی ساعتی باشد و صلاح دوام. ۲۰ یا چون خون بر او غلبه گیرد حجامت کنندش. درد ساعتی باشد و راحت دوام. و چون بدخویی کند از درد يك ساعت آن راحت ساعتش هلاک دوام آرد. مثل هوای نفس این است. راحت وقتی و هلاک ابدی؛ یا تلخی وقتی و راحت ابدی.
- و دنیا پس قفا انداختن آن باشد که دنیا گریزان باشد. چه اگر روی به دنیا آرد از دو [۴۶ ب] بیرون نباشد یا آن جوید که او را ۲۵ مقسوم است یا آنکه او را مقسوم نیست. آنکه او را مقسوم است بی طلب به وی رسد؛ و آنکه او را مقسوم نیست با طلب هم نیاید. پس [از] مشغول گشتن به طلب دنیا هیچ فایده حاصل نیاید مگر رهانیدن حق.

- تا حکما چنین گفته‌اند که مثل دنیا چون سایه مردم است. چون روی به سایه آری بگریزد. و چون پشت بر او آری، از پی تو دود. و رفتن بر راه مصطفی علیه السلام از آنجا است که خدای تعالی گفت: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله. حق تعالی محبت خویش در متابعت مصطفی نهاد. و در زیر این سخن معانی بسیار است. یکی ۵ معنی آن است، والله اعلم که همه خلق به محمد محبوب‌اند و محمد به کس محبوب نیست، از بهر آنکه هر کس که تبع باشد مر چیزی را، آن متبوع حجاب گردد میان تبع و میان مقصود. و باز میان مقصود و متبوع هیچ حجاب نباشد. در آیت اشارت است که میان ما و میان همه خلق حجاب است مگر محمد مصطفی علیه السلام [که] میان ما و محمد حجاب نیست، و زبهر این همه را فرمودیم تا تبع او باشند، و نیز هیچ خلعتی نیست که حق تعالی بنده خویش را عطا کند برتر از آن که او را دوست دارد. و این عطا بدین بزرگی در تحت متابعت مصطفی علیه السلام نهاد و گفت هر که او را متابعت بر نزدیک ما دوست‌تر، که هر که چاکری دوست کند دوست گردد. ۱۵
- و نیز در این اشارت است به باز نمودن عجز خلق از ادراک حق تعالی. چنانستی که می‌گویی شما را قدرت در یافتن ما کی باشد؟! آنکه ما را بنده‌ای است او را متابع باشید. اگر او را دریابید، آنکه به مارسید. خلق اولین و آخرین جان بر میان بستند و نفس او را در نیافتند. چو از مخلوق عاجز آمدند از حق تعالی عاجز‌تر آیند. ۲۰
- [قوله]: «وسئل سهل بن عبد الله التستری عن الصوفي قال من صفا من الكدر و امتلا من الفكر و انقطع الی الله من البشر و استوی عنده الذهب و المدر». صوفی را چهار وصف نهاد. یکی گفت از تیرگیها صافی گردد، و صافی گشتن از تیرگیها بروجوه است. صفا نفس آن است که [از] هوا صافی گردد پیش از آوردن عمل ۲۵ و از عجب صافی گردد پس از آوردن عمل. و پیش از آن که قدم در کار نهد تا بندگی به جای آرد باید که همه هواها را با پس قفا او کند و به وسع و طاقت خویش همه بندگی به جای آرد، و همه مرادها و کامها با پس پشت اندازد و از کرده‌ها هیچ چیز نبیند. اینک صفای

نفس چنین باشد. باز صفای عمل باید.

- و کدورت عمل دو چیز است در وقت ریای خلق نگه داشتن و فردا طمع ثواب داشتن. خدمت را به ریای خلق نیالاید. چه اگر در خدمت ریای خلق درآرد خلق پرست بود نه خداپرست، و نیز طمع ثواب در نیارد از بهر دو معنی را: یکی آن است گانچه کند سزاوار خدای نیست، و هر کار ناسزا طمع داشتن محال است، و از عقوبت رستن او را خود سر بسر بسنده باشد. تا بعضی از بزرگان در این خبر که پیامبر علیه السلام گفته است: انسه لیغان علی قلبی و انسی لاستغفر الله تعالی فی کل یوم مائة مرة و فی رواية سبعین مرة.
- ۵ چنین گفته اند که استغفار سید نه از گنه بود که یکی را از ما در روزی صد گنه محال بود، پس او را محالتر. لکن استغفار او از مقام موافقت و طاعت بود، که هر طاعت که رسول بیاوردی چون نگه کردی خود را در حق خدای تعالی مقصر دیدی. قدم پیشتر نهادهای تا به از آن کند، و بر آن کرده استغفار آوردی و همواره بر مزید بودی.
- ۱۵ و همیشه عذرخواهان و او را عذر در پیش رفتن بودی و دیگران را عذر پس از باز آمدن باشد.
- و از این معنی بود [۴۵ الف] که از ابوبکر صدیق رضی الله عنه روایت کرده اند که گفت کاشکی من آن استغفار بودی، یعنی آن مقام که سید علیه السلام خود را در او ناقص و مقصر دید، هرگز کمال وقت من به وی نرسد. دیگر معنی آن است که چون نظاره کند ۲۰ در منتهای حق، آن خدمت خویش را بهای منت نیابد. خویشتن را همواره زیر قام منت غرقه ببیند، طمع داشتن به فروزی محال باشد. باید که نخست قام بگزارد، پس طمع دارد. دیگر معنی آن است که داوود حق تعالی با او چندین نکویی کرد و زو مکافات طلب نکرد. او نیز با خود اندیشه کند و گوید بدین قدر خدمت آلوده مرا مکافات طلب ۲۵ کردن محال است. و اما صفای اعتقاد اخلاص است از شرك خفی که اگر در دو جهان يك ذره منفعت یا مضرت ببیند از غیر حق او را اعتقاد صافی نیست.

و اما صفای قلب آن است که جز از حق نترسد و بجز بدو

امید ندارد و جز بر او اعتماد نکند. اگر جز این باشد آلوده دل است. و صفای سر آن است که از عرش تا ثری و از ازل تا ابد جز حق نبیند که در وقت مشاهده نفس حجاب است به آینه‌ای که خواهی تا در او خویشتن بینی چون نفس زنی از دیدار وامانی به سری که خواهی تا حق را بینی گرد کون برافگنی از دیدار حق بازمانی. ۵
اینک: من صفا من الکدر، چنین باشد.

اما آنکه گفت: «وامتلا من الکفر». پر شود از فکرت، و فکرتها مختلف است، یک فکرت در ازل است و یک فکرت در وقت و یک فکرت در ابد. در ازل نداند که با من چه کردند و در ابد نداند که با من چه خواهند کرد. و در وقت داند که مرا چه فرموده‌اند و از چه بازداشته‌اند. گاه در وقت فکرت کند اقامت عبودیت را تا بندگی به جای آرد و گاه [در] آخرت فکرت کند خوف خاتمت را و زار زار بر خویشتن نوحه کند؛ و گاه در ازل فکرت کند حکم سابق را و متعیر فروماند و داند که آنچه کردند برنگردانند و مراد خویش را با مراد ما نیارند. ۱۰
همه ساله از این فکرتها برگشته باشد و در غم می‌جوشد و با آتش بی‌دود می‌سوزد، که اگر زبانهای از آتش دل این طایفه را دستوری باشد که خویشتن را پدید کند همه آتشیهای عالم از او به فریاد آیند. اما آنکه گفت: «وانقطع الی الله من البشر». و از خلق به خدای

تعالی پیوندند. معنی این سخن بسیار است لکن رمزی از او بگوییم. ۲۰
و آن آنست که چون در خلق نظاره کند همه را اسیر قدرت ببیند و مجری حکم ربوبیت. از منفعت و مضرت به دست ایشان هیچ نه. که اگر به دست خلق چیزی خواستی بودن به دست آنکس بودی که سید عالم است. و حق تعالی او را چنین می‌گوید: لیس لك من الامر شیء. و جای دیگر چنین می‌گوید: اذک لاتتهدی من احببت. و جای دیگر چنین می‌گوید: ولا تدع من دون الله مالا ینفعک ولا یضرک. و جای دیگر ۲۵
چنین می‌گوید: قل افرایتم ما تدعون من دون الله ان ارادنی الله بضر هل هن کاشفات ضره او ارادنی برحمة هل هن ممسکات رحمته. و جای دیگر چنین می‌گوید: قل لا املک لنفسی نفعاً ولا ضراً الا ما شاء الله ولو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر. و چون بر منفعت و

مضرت خویش قدرت ندارد و پادشاه نباشد بر غیر خویش محالتر. و دوست عزیز خویش را از همه مرادها چنین برهنه کرد تا باز همه مرادها در کنار او نهاد، تا چپانیان دانند که یافت مراد در ترک مراد است. و چون کسی این را بیند سر او از هر دو کون چنان گریزان گردد که موحدان از کفر.

۵

اما آنکه گفت: «[واستوی عنده الذهب والمدر]». یکسان شود کلوخ و زر. این موافق خبر حارثه است که چون از حقیقت ایمان خویش خبر کرد یکی نشان این داد: [واستوی عندی حجرها و مدرها و ذهبها و فضتها]. گفت: «سیم و زر با کلوخ و سنگ مرا برابر گشت. و تمییز بیان جوهرین طالب دنیا را باید. طالب حق را تمییز محال است، [۴۵ ب] که تمییز آلت است جدا کردن چیزی از چیزی. پس دو باید تا تمییز به کار آید، عارف را با دو دیدن کار نیست. و تمییز را بر یکی راه نیست. و از اینجا گفته اند: من جاوز الاحد وقع فی المدد. هر که از یکی درگذرد به شمار درافتد. و هر که در شمار افتاد راه گم کند. و من تعلق بالاحد نجا من المدد و من نجا من المدد امن من الغلط. [قوله]: «وسئل ابو الحسن النوری ما التصوف قال ترك كل حظ للنفس». گفتند تصوف چیست؟ گفت: به جای بگذاشتن همه بهره های نفس. معنی این سخن آن است که هر چیز که نفس را بدو نشاط بیند اگر مخالفت حق است به جای بگذارد، و اگر موافقت حق است نیکو تأمل کند که نفس به موافقت حق نشاط نکند تا در زیر مکر نباشد.

۲۰

و مکر نفس را جز خدا کسی باصلاح نتواند آوردن. یکی از بزرگان چنین گوید که من نفس خود را قهر کرده بودم. روزی نشاط کرد به غزو رفتن. من عجب داشتم و گفتم از نفس نشاط طاعت نیاید، گویی در زیر این چه مکر است. با خود گفتم مگر آن است که پیوسته او را به روزه می دارم و در گرسنگیش طاقت نمانده است، می خواهد که به سفر روزه بگشاید. گفتم به سفر روزه نگشایم. گفت روا دارم. تعجب نمودم و گفتم مگر به شب او را نماز می فرمایم می خواهد که در سفر همه شب بخسبد تا بیاساید. گفتم تا روزت بیدار دارم. گفت روا باشد. عجب داشتم و تفکر کردم و گفتم

۲۵

- مگر از آن است که با خلق مخالفت نمی‌کنم پشیمان گشته است، و مرادش آن است که به سفر با خلق صحبت کند، تا او را انسی باشد با خلق. گفتم هر جا که ترا برم به‌ویرانی فرود آرم و با خلق نیامیزم. گفت روا دارم. عاجز آمدم و به تضرع به حق بازگشتم تا از مکر او مرا آگه کند. حق تعالی او را مقرر آورد تا با من گفت که تو هر روزی ۵ مرا برخلاف مراد هزار بار بمی‌کشی و خلق آگه نه، آنجا به غزو کشتن باشد و مگر کشته شوم، با همه جهان نام و آواز بروم که احمد خسرویه را بکشتند و شهادت یافت. گفتم سبعمان آن خدای که نفسی آفریند که به زندگانی منافق باشد، وز پس مرگ نیز هم منافق. نه بدین جهان اسلام خواهد آورد و نه بدان جهان. گفتم بالله که به غزو نروم. من پنداشتم که طاعت می‌جویی، زنار می‌بندی. و آن خلاف که می‌کردم بیشتر کردم تا بزرگان و سیدان در این آیت که خدا گفت: فتوبوا الی یارئکم فافتلوا انفسکم. چنین گفته‌اند که آن ما از آن بنی اسرائیل صعبتر است، که ایشان را خویشتن کشتن ظاهر بود و ما را باطن است. و ایشان را در همه عمر یکبار بود، و ما را ۱۵ هزار بار است. و جمله آن است که هر آن دو چیز که ضدین باشند یکی بقا نیابد بی‌هلاک دیگری، و حیات نیابد بی‌مرگ دیگری. و نفس با دل ضدین‌اند. تا نفس گشته نگرود دل زنده نگرود. و این را مثلی نهاده‌اند قتل عامیل که چون خدا خواست که او را زنده‌کند، بفرمود تا زنده‌ای را بکشند و پاره‌ای از آن کشته بر عامیل کشته ۲۰ زدند تا زنده گردد. نفس به جای بقره است و دل به جای عامیل، تا نفس کشته را بر دل نرانی زنده نگرود.
- و از بهر آن گفتیم که چون نفس طاعت آرزو کند نکو تأمل باید کردن تا در زیر بلایی نباشد که ترا زنار بندد که در زیر طاعت زنار بستن مخاطره‌تر از آنکه در زیر معصیت. و از هر دو به خدای تعالی ۲۵ راه توان بردن، و از هر دو خدا را گم توان کردن. و عام بیشتر در معصیت راه گم کنند، و خاص بیشتر در طاعت راه گم کنند. و دلیل بر آنکه از معصیت به خدای راه توان بردن. جادوان فرعون که جادوی ایشان سبب ایمان گشت. و دلیل بر آنکه از طاعت راه گم

توان کردن ابليس لعنه الله که به عز طاعت بدبختی یافت تا جهانيان بدانند که با هيچ چيز آراميدن روى نيست. بنده از معصيت گريزان بايد، يعنى [۶۱ الف] ندامت و عذر و طاعت گريزان بايد به معنى ناپيدن طاعت، تا در هر دو حال با حق تعالى يماند. و چون با چيزى جز حق آرام گيرد بيش به حق راه نيابد.

۵

[قوله]: «وسئل جنيد عن التصوف فقال تصفية القلب عن موافقة البرية و مفارقة الاخلاق الطبيعية و اخماد صفات البشرية و مجانبة دواعي النفسانية و منازل صفات الروحانية و التعلق بعلوم الحقيقة و استعمال ما هو اولى على الابدية و النصيح لجميع الامة و الوفاء لله على الحقيقة و اتباع الرسول في الشريعة». فصل فصل يادکنيم تا دراز نگردد و سخن به سخن درآميخته نشود.

۱۰

جنيد را رحمه الله پرسيدند که تصوف چيست؟ گفت دل پاک کردن از موافقت خلق.

معنى اين سخن آن است که دل در خلق نبندد، و ز مخالفت خلق

۱۵

پاک ندارد در موافقت حق. و مصنف کتاب رحمه الله رحمة واسعة گفت چهل سال است تا من به دل با هيچ مخلوق چندان صحبت نداشته‌ام که چون از من جدا گشت در دل من الم آمد. و من چنين مى‌گويم که اين سخن شيخ رحمه الله به اول مرا دروغ آمد، و گفتم هرگز کسى اين نتواند کردن. باز به [روزگار بيدار گشتم. گفتم پيران دروغ فگويند و لکن صعب کارى است. اين قوى ايمانى بايد تا

۲۰

اين تواند کردن تا به [روزگار چون تجربتها کردم بديدم که اين آسان است. و آن آنست که هرچه با او صحبت کنى از خلق لذتش به الم نيرزد. و هر راحتى کز خلق بردارى در ميان دو بلا است: محبت طلب کردن آن چيز، و بلاى از او جدا گشتن. و من ظاهر اين را مثلى بزنم. خوردن به آب خانه نيرزد و با حلال بودن سر شستن نيرزد.

۲۵

و اگر کسى مرغکى دارد تا از سماع آواز او لذت بردارد، آن لذت سماع به مؤنت او نيرزد. و هيچ چيز نيست که راحتش به محنت ارزد مگر حق جل و عز. از اين معنى ايشان را با بريه موافقت نبود. ابراهيم خواص گويد که يعينى معاذ رازى را برامزى بود. به

- مکه رفت و مجاور بنشست و نامه نوشت به یحیی که مراسم چه چیز در دنیا آرزو بود، دو یافتم یکی مانده است. دعاکن تا خدای تعالی مرا کرامت کند. مرا آرزو بود که آخر عمر خویش به بقعتی فاضلتر بگذارم. به حرم آمدم که فاضلترین بقعه است. و نیز مرا آرزو بود که مرا خادمی باشد تا مرا خدمت کند. کنیزکی خدای عزوجل مرا عطا کرد. مدیگر آرزوم آن است که پیش از مرگ ترا بینم. دعاکن تا خدای تعالی مرا این کرامت روزی کند. یحیی جواب باز نوشت: اما آنکه گفתי که مرا آرزوی بهترین بقعه بود و یافتم، تو بهترین خلق باشی و به هر بقعتی که خواهی باشی، که بقعه به مردان عزیز شود نه مردان به بقعه. و اما آنکه گفתי مرا خادمی آرزو بود و بیافتم. اگر در تو مروت و جوانمردی بودی خادم حق را خادم خود نگردانیدی، و او را از خدمت خدای باز نداشتی و به خدمت خویش مشغول نگردانیدی. ترا خادم می باید بود، مخدومیت آرزو می کند، مخدومی صفات حق است و خادمی صفات بنده. و بنده را صفت حق آرزو کردن محال است.
- ۱۵ اما آنکه گفתי مرا آرزوی دیدار تست، اگر ترا از خدا خبر بودی از منت یاد نیامدی. با حق صحبت چنان کن که ترا از هیچ برادر یاد نیاید، که چون او را یافتی به منت هیچ حاجت نباشد. و اگر او را نیافته ای از من ترا چه سود.
- ۲۰ «و مفارقة الاخلاق الطبيعية». و جداگشتن از اخلاق طبیعت. معنی این سخن آن است که طباع چهار است: خون و بلغم و صفرا و سودا. و هر چهار در آدمی مرکب است. بلغم سردتر است و خون گرم تر است، و سودا سرد و خشک است، و صفرا گرم و خشک است. صفرا طبع آتش دارد، که برنمودن و سوختن و تطاول کردن و هیچ چیز را گردن نانهادن و هر چه به وی دهی نیست گردانیدن، طبع صفرا است. و این خلق جباران است. و با جباری صحبت حق نتوان یافتن. و سودا سرد و خشک است، طبع زمین دارد. سرده روی و با هر پلیدی ساختن و همه چیزی را منقاد بودن طبع سودا است. و هر که با همه چیزی بسازد، و هر پلیدی را به خود [۶۶ ب] راه دهد.
- ۲۵

صحبیت حق را نشاید. و بلغم سردوتر است، طبع آب دارد. هر رنگی که بدو دهی بگیرد و پلیدان را پاک کند. و چون بنفس خود پلید گشت، کس او را پاک نکند. عارف چنان باید که همه بندو پاک شوند، نه کسی باید کو را پاک کند.

- ۵ و خون گرموتر است. طبع هوا دارد، و هر ذره‌ای که در هوا راه یابد و هر دلی که ذره‌ای در او راه یابد صحبت حق را نشاید، و شوخ رویی فعل صفر است. و بخیلی و سفلگی فعل سودا است؛ و خفته رویی و ماده مویی فعل خون است؛ و کند فهمی و فراموشکاری طبع بلغم است؛ تا از این چهار طبع جدا نگردد صحبت حق را نشاید.
- ۱۰ شوخی با یکسو نهد و ذل پیش آرد؛ و بغل با یکسو نهد و جوانمردی پیش آرد؛ و کاهلی به یکسو نهد و جان بر میان بندد؛ و کندی به یکسوی نهد و خاطر خویش از همه کون خالی کند و گوش به حق آرد. چون این همه بکرد، بود که [به حق] راه یابد و یود که نیابد؛ لکن او را باری از بندگی کردن چاره نیست. و حق خود آن کند که او را یابد.

۱۵

باز گفت: «و اخماد صفات البشریة». فروگشتن صفات بشریت چیست. پیشی و بیشی جستن عز و ریاست طلب کردن و بر خلق خدای افزونی جستن، و این همه صفات حق است و بشر را این همه نرسد. عظمت و کبریا و جبروت صفات حق است، و او خود را به تکبر بستود. غیر او را تکبر مذموم است. و خود را به جباری بستود، و غیر او را جباری مذموم است. و خبر پیغمبر است علیه السلام: يقول الله تعالى الکبرياء ردائی والعظمة ازاری فمن نازعنی فیهما فالقیته فی التار والابالی. و این بر طریق مثل است. و حق را ردا و ازار نباشد. ولکن عرف و عادت در میان خلق آن است که ردا از بهر آن پوشند تا بزرگی و هنر خویش به خلق نمایند.

۲۵

چنان است که پنداری می‌گویدی که خویشتن مستای و [ردای] کبر از گردن فروته، که خویشتن ستودن مرا رسد نه ترا، که من آنچه دارم آن خود دارم، و گر خویشتن را به آن خویشتن بستایم مرا رسد. تو آنچه داری آن من داری؛ و به آن کسان خویشتن ستودن محال است.

و تا جباری و کبر در سر بنده کار نکند آواز دعوی ربوبیت از او بر نیاید. فرعون نیز خویشتن را کسی دید تا گفت: انا ربکم الاعلی، و دعوی کرد. اگر بدیدی که او هیچ نیست، هرگز از او این دعوی بر نیامدی. همان صفات بشریت در او بود که این فصول تقاضا کرد. ۵ و در همه کسی این موجود است. اگر حق تعالی عصمت خویش بر دارد از هر یکی همان آید کزو آمد.

باز گفت: «و مجانبة دواعی النفسانیة». کرانه گرفتن و دور بودن از آنچه نفس از آن خواند. خواندن نفس چیست. جفا و خوار داشتن و از گناه نااندیشیدن و از طاعت گریختن و با گناه بزرگ ایمن بودن و به طاعت خود عجب آوردن، و با خدای خویش پیوسته به جنگ بودن. تا این دواعی از خود بنبرد آن نفس خدمت را نشاید. ۱۰ باز گفت: «و منازل صفات الروحانیة». با روحانیان صحبت داشتن. روحانیان فرشتگان اند. صفت ایشان چیست، از خدمت نآسودن و «سست ناگشتن، و مامت و پرمانی نه آوردن، و از امر قدم بیرون نانهادن. چنانکه حق تعالی گفت: لایسامون ولایفترون. و نیز گفت: لایعصون الله ما امرهم و یفعلون مایمرون. و با این همه به ثواب طمع نداشتن و در گزارد حق خویشتن را مقصر دیدن.

چنانکه در خبر آمده است که روز قیامت که فرستگان چنین گویند: ماعبدناك حق عبادتك، شبلی رحمه الله گفت اگر من آنجا باشم که [ایشان] این سخن گویند، و دستوری یابم [۴۷ الف] این جواب را جواب دهم، که اگر به خاطر شما که فرستگانید نه چنان گذشته است که کسی حق خدای تعالی نتواند گزاردن، این عذر چیست که ما حق تو بتامی نتوانستیم گزاردن. قال الشیخ رضی الله عنه من چنین می گویم که گفتن که ترا بسزا نپرستیدیم، دیدن عبادت است با تقصیر. مقام ملائکه این است. ۲۵

و اما عارفان آدمیان به تقصیر عذر نخواهند. از بهر آنکه نخست فعل باید تا باز از تقصیر عذر بود. عارف خود خویشتن را در دو جهان هیچ فعل نبیند. از تقصیر فعل عذر چگونه خواهد؟! باز گفت: «و التعلق بعلوم الحقیقیة». و چنگ به علم حقیقت

در زدن یعنی بندگی بکمال به جای آرند و چنگ در بندگی بزنند که اگر ضعیفی به ضعیفی تعلق کند زود هلاک شود. باز چون چنگ در قوی زند نجات یابد. و علت نجات او نه او بود و نه قوت او، بل که علت نجات او قوه قوی بود. به قوت غیری نجات یابد. خویشتن دیدن محال است.

۵

و مثل بندگی کردن و شریعت را کار بستن چنان است که کسی آهگینه فروشی کند و دوکان خویش از سر تا بن به آهگینه بیاراید؛ و مثل حقیقت چنان است که همین خداوند آهگینه زیرین بکشد و همه خرد بشکند. نه به آراستن کسی را با او خصومت و نه به شکستن کسی را با او چنگ. در آراستن تکلف باید و در شکستن هیچ تکلف نباید. و شاید که تعلق کردن به علم حقیقت آن بود که بداند که آنچه من کردم بی تقدم توفیق و منت او از من موجود نیامد. و اکنون که موجود آمد بی قبول و رضای او قیمت نگیرد. پس داند که من بی او هیچ کس نیم. آن خویشتن با یکسو نهد و همه آن او ببیند.

- ۱۰ [اما] «و استعمال ماهو اولی علی الابدیه». گفت کار بستن آنچه اولیتر است بر دوام، یعنی پیوسته نگردد که مرا چه اولیتر است آن را کار بندد. و اولیتر بنده را بندگی کردن است و خدای به خدا یاز گذاشتن است. همه بدان مشغول گردد که بدو سپرده اند، و آن امر و نهی است. آنچه بدو سپرده اند به وی مشغول نگردد، و آن تدبیر است. مصالح خویش را به حق تفویض کند و بندگی را میان دربندد ۲۰ که او را خدمت کردن اولیتر است، و حق را تدبیر کردن و داشتن اولیتر. خدای به خدا باز گذارد، و به هر لون که او را دارد راضی باشد و بر او اعتراض نکند. و آنچه او را فرموده است کار بندد و خویشتن را در آن مقصر داند.

- ۲۵ باز گفت: «والنصح لجمیع الامة». نصیحت کردن همه است را و این بر وجوه است. یکی آن است که به همه کس به از آن خواهد که به خود؛ تا ناصح باشد بندگان خدا را. دیگر معنی آن است که مطیعان را بزرگ دارد و بر عاصیان شفقت برد، نصیحت این باشد. چون بر مطیعان استخفاف کند، یا با عاصیان خصومت سازد بی-

نصیحتی کرده باشد. دیگر معنی آن است که باز ایشان بکشد و باز خود بر ایشان ننهد. دیگر معنی آن است که بندگان او را بدو بساز گذارد و در میانه فضولی نکنند.

روزی ابوالحسن النوری رحمه الله علیه بیامد و بر کرانه مجلس شبلی بایستاد و او را گفت: السلام عليك يا ابا بكر. گفت: و عليك السلام يا امير القلوب. نوری گفت: ان الله تعالى لا يرضى من العالم بالعلم حتى يجده في العلم و ان كنت في العلم فالزم مكانك و الا فاذل. شبلی در خود نگه کرد. خویشتن را راست نیافت. فرود آمد و در خانه رفت چهار ماه. پس خلق بر او گرد آمدند و او را از خانه بیرون آوردند و بر منبر فرستادند. نوری خبر یافت. بیامد و بایستاد و دگر بار گفت: يا ابا بكر غشتم فاجلسوك على المنابر و نصحتهم فرمونی فی المزابل. گفت: يا امير القلوب مانصحتك و ماغشی قال نصیحتی انی تركت عباد الله مع الله [۴۷ ب] و غشك اذك دخلت بین الخلق و بین الله و من انت حتی تكون واسطة بین الخلق و بین الحق و ما اراك الا فضولیا.

باز گفت: «والوفاء لله على الحقيقة». وفاداشتن خدا را بر حقیقت وفا به حقیقت آن بود که او را باشی. چنانکه او را یاید نه چنانکه ترا باید. اگر همه مراد عالم در کنار تو نهد نیفزایی. و همه بلای عالم بر تو نهد نگاهی.

مردی بوده است که او را حضری گفته اند رحمه الله. گفت سحرگاهی نماز کردم و مناجات کردم و گفتم: الی الله ارض عنی فانی عنك راض. ندا آمد که یا کذاب لو كنت راضیا عنا لم تطلب رضانا. و ابویزد را رحمه الله پرسیدند که کمال رضای بنده از خدا چیست؟ گفت صفت کمال نتوانم گفتن. لکن از صفت خویش چیزی بگویم. رضای من از او بدان جای رسیده است که اگر بنده ای را به علیین برآرد جاودان و مرا به اسفل السافلین فرو برد جاودان، راضی تر از آن بنده باشم. و جمله وفا آن است که به هیچ معنی از دوست برنگردد، و مگر همه ملکوت در کنار او نهد. فریفته نگردد. و مگر بلای همه کون بر سر او ببارد روی نگرداند. اینك وفا داشتن دوست را بحقیقت

چنین باشد.

- باز چنین گفت: «واتباع الرسول عليه السلام في الشريعة». و متابع بودن پیغمبر در شریعت یعنی هرچند مقامش بزرگتر شود شریعت را نکوتر نگه دارد. و این از بهر آن است که بعضی از ملحدان خذلهم الله خویشتن را بر این طایفه بستند و زور و بهتان بسیار گفتند. یکی از آن [آن] بود که گفتند بنده به جایگاهی رسد که خدمت از او برخیزد. و این سخن ملحدان است. هرچند بنده را قرب بیشتر، جان کندن در خدمت صعبتتر. و هرچند اکرام بیشتر، منت بزرگتر. و هرچند منت بزرگتر، بار گرانتر. و هرچند بار گرانتر، شکر واجبتر. و از این معنی بود که چون پیغمبر علیه السلام نماز کرد تا هر دو پای او بیاماید. جبریل علیه السلام آمد و گفت: الیس قد غفرلک ماتقدم من ذنبک و ماتأخر. کرده و ناکرده تو همه بیامرزیدیم. گفت: افلا اکون عبدا شکورا. بنده ای که با او این همه کرم بکنند آخر کم از شکری. ای جبریل چون حق یا من این همه بکرد مرا شکر بندگی به جای نباید آوردن؟! ۱۵
- پس هرچند حق بنده را بیش نوازد، منت بزرگتر گردد. و هرچند منت بزرگتر گردد، شکر او واجبتر گردد. و شکر نیست مگر گذارد شریعت. هرکه را بینی به شریعت آبادان بدان که شاکر است و شاکر مستوجب مزید است. و هرکه را بینی به شریعت بیران، بدان که آنجا کفران نعمت است. و هرکه کفران نعمت آرد مستوجب زوال است. و شک نیست که هیچکس را قرب از آن پیغمبران علیهم السلام بیشتر نیست. اگر به قرب مقام، خدمت برخاستی از پیغمبران برخاستی. چون از ایشان برخواست، محال است کزدیگران برخیزد.
- شیخ رحمه الله گفت خدمت برنخیزد. معنی آن است که بنده به مقامی رسد که لذت صحبت حق از رنج خدمت خبر ندارد، و چنان گردد در کمال خدمت و مجاهدت که گویی بر تنش خدمت نیست. و گویند که معنی آن است که با کمال خدمت خود را هیچ فعل نبیند، همه منت و توفیق او ببیند. ۲۵

- [قوله]: «وقال يوسف بن الحسين لكل امة صفوة ولهم وديعة الله الذين اخفاهم عن خلقه فان يكن منهم في هذه الامة فهم الصوفية». گفت هر امتی را گزیدگان اند و ایشان ز نهاری خداوند که ایشان را پنهان کرده است در میان خلق. اگر از ایشان کسی باشد از این امت صوفیان باشند. و از بهر این گفت که گزیدگان از ایشان باشند که آن صفتها که واجب کند که بنده بدان قرب حق یابد و ز شمار اولیا گردد به هر عصری از این طایفه باید. یکی [۴۸ الف] از آن صفات آن است. کز دنیا اعراض کنند و دنیا را طلب نکنند. و چون دنیا بیابند بر خلق ایثار کنند و با کس بغیلی نکنند و با خلق خصومت نکنند و کس را غیبت نکنند؛ و این همه صفات اولیا است. و این صفات در هیچ طایفه نباید مگر در صوفیان. پس اگر اولیا در طایفه‌ای خواهند بود در میان صوفیان باشند.
- [قوله]: «وقال رجل لسهل بن عبدالله التستري من اصحاب من الطوايف الناس قال عليك بالصوفية فانهم لا يستكثرون شيئا و لكل فعل عندهم تاويل فهم يعذرونك على كل حال». سهل را گفتند صحبت با که کنیم از گروههای مردمان؟ گفت صوفیان را نگهدار که ایشان هیچ چیز را بسیار نشمرند. و هر فعلی را نزد ایشان تأویلی است، و در همه حال ترا معذور بدارند. دو وصف یاد کرد یکی بسیار نداشتن چیزها، یعنی هرچه بآید کنند به چشم ایشان بسیار نیاید و بر تو منت ننهند. چون از منت آزاد باشی نعمت بر تو گوارنده گردد. و از بهر این گفت خدای تعالی که: لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذی. آن نعمت که بدو منت نهی تباه گردد. پس ایشان به نیکویی کردن بر کس منت ننهند، منت پذیرند به ستانیدن که ما را از حطام دنیا برهانند.
- و نیز شاید که معنی بسیار نداشتن آن بود که هرچه کنند از طاعت شمار ندارند و خویشتن را مفلس و پترین خلق دانند. و با تو در صحبت خصومت نکنند. از بهر آنکه ترا بهتر از خویشتن دارند. و با بهتر از خویشتن خصومت کردن روا ندارند. نبینی که ابلیس را لعنه الله با آدم صلوات الله علیه خصومت از آن افتاد که خود را

- بہتر دانست گفت: انا خير منه. اگر خود را از او کمتر دانستی هیچ خصومت نیفتادی. وگر در این مسالہ هیچ اصل نیست مگر آنکہ چون فرشتگان ہنر خویش در زیر پای آوردند و آدم را بہ از خویشتن دانستند و توفیق یافتند پیش امر باز رفتن تا نیک بخت گشتند. و چون ابلیس ہنر خویش پیش آورد تا خویشتن را بہ از آدم دید تا ۵ خذلان او را دریافت و پیش امر باز نرفت. لاجرم شقی گشت و اصل شقاوت ہمہ شقیان گشت. و خویشتن بینا آن را این پند بسندہ است. و نیز شاید کہ بسیار نداشتن چیزها از آن باشد کہ خویشتن را مالک نبینند کہ بندہ مالک نباشد. بل خویشتن را متصرف دانند در ملک خدا بہ امر خدای تعالی. وگر بندہ ای چیزی از آن خدا بہ امر ۱۰ خدا بہ کسی دہد، او را بدان کس چہ منت باشد؟! و نیز شاید کہ بسیار نداشتن چیزها از آن باشد کہ با ہرکہ نکویی کنند، آن کس را سزاواری بیش از آن دانند کہ خود را، و خویشتن را در حق او مقصر بینند. و مقصر را منت نہادن نرسد. و نیز شاید کہ هیچ چیز را بسیار ندارند بدانکہ دانند کہ ما آنچه می دہیم آن کس را نمی دہیم ۱۵ بل کز بہر خدا می دہیم. چنانکہ گفت: و یاخذ الصدقات. و فام حق است، و گفت: من ذا الذی یقرض اللہ قرضاً حسناً. پس حق را فام دادند و مکافات آن بی شمار بستند، چنانکہ گفت: فیضاعفہ لہ اضعافاً کثیرہ. چون بیشتر ستاندی و کمتر دادی، آن خویشتن [را] ۲۰ بسیار داشتن معال است.
- اما آنکہ گفت ہر فعلی را بنزدیک ایشان تاویلی است، ترا در ہمہ حالی ممذور دارند. یعنی اگر از تو جفایی در وجود آید یا گناہی بینند مر آن را تاویلی نہند و زود از تو برنگردند.
- قال الشیخ رحمہ اللہ من چنین می گویم کہ مسلمانی هیچ بندہ تمام نگردد تا طاعتہای خویش را بہ چشم معصیت بینند، و معصیت ۲۵ دیگران بہ چشم طاعت نبینند، از بہر آنکہ آن خلق او را ظاہر است و آن خویش حقیقت باشد، کہ آنچه او بظاہر معصیت می داند زیر آن تاویلی باشد کہ او را از آن خبر نباشد. و در طاعت خویش [۴۸ب] مکرر آمدہ در اساس بہ تقصیر خویش حقیقت است کہ او را شک نیست.

پس این طایفه در هر که نگرند و در او چیزی ببینند که ایشان را مستنکر آید، در آن به تأویل مشغول گردند. از بهر آنکه آن طایفه بیشتر برآنند بل که همه برآنند که جاه خویش ساقط کنند؛ و دوستی اسلام با جاه دشوار به هم جمع آید، و جاه از خود ساقط نتوان کرد مگر به حيله‌ای که خویشتن را بظاهر به خلق عاصی نمایی، تا ۵ خلق از تو برگردند. و بباطن مطیع‌ترین خلق باشی حق را جل و عز. و هرکه را بر منکری بینند بدین تأویل به وی نظاره کنند.

و در قصه‌های بنی‌اسرائیل آمده است که یکی از انبیا، قیل و هوموسی علیه‌السلام، از خدا درخواست که دوستی را از آن خویش به من نمای. امر آمد که به فلان شهر رو و در آنجا قصابی است او ۱۰ را فلان خوانند، دوست ما است. موسی بدان شهر آمد و آن قصاب را طلب کرد. از هرکه می‌پرسید می‌گفتند آن فلان فاسق میخواره زانی را می‌طلبی. به دوکان او آمد. مردی را یافت با لباس بدان. همه سر موی داشت به کتفها فروافکنده. برزی دزدان و عیاران. او را گفت: مهمان خواهی؟ گفت خواهم بشرط آنکه هرچه بینی با کس ۱۵ نگوئی. گفت نگویم. شبانگاه در دوکان بیست و به خرابات رفت و سیبوی می‌بخريد و زنی زانیه را آن شب به مزد بگرفت و به خانه آورد، و مهمانان را نکو بداشت و بخوابنید. [وی] خویشتن را خفته ساخت تا چه کند. سیوی می را بریخت و آن زن را گفت تو امشب ۲۰ چند سیم ستدی. آن مقدار سیم بدو داد و او را بخوابانید. و آن جامه‌ها که داشت بیرون کرد و گلیمی درپوشید و از زیر جعدھا غلی پدید آورد، و تا بامداد پیش خدای تعالی بایستاد. این پیغمبر برخاست و او را مژده داد بدانچه بدو وحی آمده بود. او بسیار بگریست و گفت: دعا کن تا چون حق تعالی پرده ما بدرید جان ما ۲۵ بردارد. دعا کردند و اجابت آمد. و جمله این سخن آن است که به فاسق گمان نیک بسردن به از گمان بد بسردن. پس مطیع خود چگونه باشد! و نیز شاید که این تأویل آن باشد که چون از کسی منکری بینند به خود بازگردند که آ یا ما چه کژی کرده‌ایم که کژی را به ما نمودند. به راست کردن خویش مشغول گردند تا حق

تعالی خلق را به ایشان راست گرداند.

- عیلان ابوالقاسم حکیم را رحمة الله علیه پرسیدند که شیخ خشم گیرد؟ گفتند گیرد. گفتند شما دانید؟ گفتند دانیم. گفتند به چه دانید. گفتند چون او را از ما آزاری رسد آن روز با ما بر و نیکی و بیش کند، و تان خوردن و آب خوردن دست بدارد و خواب بر خود حرام گرداند و گریستن و زاری سازد و گوید: الهی چه کرده‌ام و به چه چیز ترا آزوده‌ام که تو ایشان را بر من بیرون آوردی. خداوند! توبه کردم. ایشان را به صلاح باز آر. ما جمع شویم و تدبیر کنیم که چه گنه کرده‌ایم و توبه کنیم، تا شیخ را از آن بلا بیرون آریم.
- ۵ و نیز شاید که تأویل آن باشد که او را به شرط بشریت برداشته‌اند، او نیز دوستان خویش را هم بدین شرط بردارد و گوید: بشر بی تقصیر و بی عیب نبود. اما جفای دوست را بر دل آن روز خوش کند که با او دوستی گیرد. چون با جفا خریداری کند به جفا بیرون ندهد، چنانکه کسی آخریانی معیوب خرد و روز خریدن آن عیب نداند. به عیب باز ندهد. و نیز علما در این آیت که خدا گفت: ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم. تأویل این نهادند که آن روز که خرید عیب دانست. لثیم فقیر عاجز چون روز خریداری عیب بداند نرسد که به عیب بازدهد؛ کریم غنی قادر اولتر که باز ندهد.
- ۱۰ و نیز شاید که تأویل آن باشد که چون مردی با پیری صحبت کند، چون پیر از این مرید [۴۹ الف] تغیری بیند به خصومت بر او بیرون نیاید، که اگر دل پیر بر او متغیر گردد، شومی آزار دل او مرید را دریابد، و از مقام معصیت به مقام کفر افتد. لکن باید که به شفقت در او نگه کند تا برکت شفقت آن پیر از مقام معصیت او را به مقام طاعت باز آرد. و از این همه نیکوتر تأویلی هست، و آن آنست که آن مرید طالب صحبت پیر است، و پیر طالب صحبت حق تعالی. پیر بترسد که اگر من او را از خود به جنایت برانم، باشد که حق تعالی نیز مرا به جنایت از پیش خویش براند.
- ۲۵ [قوله]: «وقال يوسف بن الحسين سالت ذوالنون من اصعب فقال

- من لا يملك ولا ينكر عليك حالا من احوالك ولا يتغير بتغيرك و ان كان عظيما فانك احوج مايكسون اليه اشد ما كنت تغيرا. يوسف گوید ذوالنون را رحمه الله گفتم با که صحبت کنم؟ گفت با آنکه او را ملك نیست. یعنی آنچه دارد آن خویشتن نداند که خصومت همه آنکه افتد که تو و من در میان افتد. چون آن من و آن تو از میانه برخیزد ۵ هیچ خصومت نماند. و نیز گفت باید که در هیچ حال منکر نگردد، از بهر آنکه تو خدا نه ای که عیب به تو راه نیابد، و پیغمبر نه ای که کبایر معصوم باشی، و محال بود که بنده را به صفت خدا برگیرد یا آن را که نه پیغمبر بود به صفت پیغمبری برگیرد و در دوستی انکار کردن حال دوست خود محال است. دوستی آنجا بود که انکار در میان نبود. و این خود مقام فروتر نیست، که هر گاه که محبت درست گردد، عیب خود نبیند، انکار چگونه کند.
- مردی را زنی بود و بر آن زن عاشق بود. و يك چشم آن زن سپید بود و شوی را از آن عیب خبر نبود. چون روزگار برآمد و مراد خویش بسیار از او بیافت و عشق کم گشت، سپیدی بدید. زن را گفت آن سپیدی در چشم تو کی پدید آمد؟ گفت: آنکه که محبت ما در دل تو نقصان گرفت. ۱۵
- شیخ گفت من چنین می گویم که محب در محبت بی مراد باید تا محبت با او صحبت کند، هر که در محبت مراد طلب کند در محبت کاذب است. محب خویش است نه محب دوست. این است معنی قول پیغمبر علیه السلام که گفت: حبك الشيء يعمي ويصم. دوست داشتن تو چیزی را ترا کور و [کر] گرداند. کور گردی از عیب دیدن، کر گردی از ملامت شنیدن. عیب بین وز ملامت ترس محب نبود. ۲۰
- باز گفت متغیر نگردد به تغیر تو، و گرچه آن تغیر بزرگ باشد. از بهر آنکه هر چند تو متغیر تر باشی به دوست محتاج تر باشی. معنی این سخن آن است که دوست از بهر آن باید تا عیب پنهان کند و ترا نکندارد و کژیهای تو راست کند، از بهر آنکه چون تو راست و بی عیب باشی ترا خود به کس نیاز و حاجت نباشد. دوست چه به کار آید. و آن وقت که کژ گردی، دوست از تو سر خواهد ۲۵

گشتن، و تو پنداشته باشی که دوست است، این دوست نبوده است. و شاید بودن که این سخن که ذوالنون می گوید دوستی با کسی کن که به تغیر تو متغیر نگردد، مراد او آن است که صحبت با حق کن نه با خلق. از بهر آنکه خلق همه متغیر گردند چون تو متغیر گردی. و آنکه بر او تغیر روا نیست، و به تغیر خلق متغیر نگردد ۵ حق است جل و عز. پس این راه نمودن است به بریدن از خلق و پیوستن با حق که هرگاه او را خواهی بیایی، و اگرچه متغیر گردی او متغیر نگردد.

- [قوله]: «وقال ذوالنون رایت امرأة بیعض سواحل الشام فقلت لها من این اقبلت رحمک الله قالت من عند اقوام تتجا فی جنوبهم عن المضاجع یدعون ربهم خوفاً و طمعاً». ذوالنون رحمه الله این زن را پرسید کز کجا می آیی؟ گفت: از نزد گروهی [۴۹ ب] که دور شده است پهلوهائی ایشان از خواب. و در اوقات خدا را می خوانند از بیم و امید. در این جواب دو یا سه سخن است: یکی آنکه ایشان را وصف کرد تا به صفت معروف گردند نه به نسبت، از بهر آنکه عز و شرف در نسبت نیست، که انسابها به قیامت بریده گردد، چنانکه خدای تعالی گفت: فاذا نفخ فی الصور فلا انساب بینهم یومئذ ولا یتساءلون. یعنی از یک دیگر نپرسند همه نسبتها، و خویشیها بریده گردد. و شرف در پاکی بود هم به اعتقاد و هم به قول و هم به عمل، چنانکه خدای تعالی گفت: ان اکرمکم عندالله اتقیکم. دیگر آنکه ۲۰ جواب از کتاب خدا داد تا اگر در آن نفس اجل او را دریابد زبان او را به قراءت کلام خدای تعالی مشغول یابد نه به کلام آدمیان. و آن کس که با اهل خدا صحبت کند، صفت ایشان در کتاب خدا بیابد تا او را به عبارت خویش مشغول نباید گشتن که هیچ کس اولیای حق را نکوتر از آن نستاید که حق ستاید.

۲۵

دیگر معنی آنکه صفت ایشان بیداری نهاد از بهر آنکه مشتاقانند و مشتاقان را با خواب کار نباشد. و باز پدید کرد که بیداری ایشان از بهر چیست. گفت: «یدعون ربهم خوفاً و طمعاً، قیل خوفاً من النار و طمعاً فی الجنة». و قیل خوفاً من الاخذ بالتقصیر و طمعاً فی قول

الطاعات، و قيل خوفا من القطيعة و طمعا في الوصال، و قيل خوفا من ان يجازيهم على اعمالهم و طمعا في ان يعاملهم على كرمه و فضله. [قوله]: «قلت و اين ترديدن قالت: الى رجال لاتلميهم تجارة

ولا بيع عن ذكر الله». گفتم کجا خواهی رفتن؟ گفت: بتزدیک مردمانی که مشغول نکنند ایشان را بازرگانی و نه خرید و فروخت از یاد خدای تعالی. یعنی خویشتن را چنان مشغول کرده‌اند به یاد خدا که به کاری دیگر نپردازند. و بازرگانی را دوتن بایند. خرنده و فروشنده، تا یکی بها دهد و آخریان بستانند، و یکی آخریان دهد و بها بستانند. آن ستاند کو را نیست، و آن دهد کورا هست. و این طایفه را در دو جهان بر هیچ چیز دعوی نیست، چه دهند و ستانند. از هر دو کون هیچ چیز ندارند و هیچ چیزشان به کار نیست. آنکه ندارند چگونه فروشد، و آنکه نیابند چگونه خرند. و آنکه ایشان را باید به تجارت درنیايد، و مر او را بها نیست. آنکه باید به تجارت اندر نیابد. و آنکه به تجارت درآید ایشان را نباید. در تجارت بسته گشت.

[قوله]: «قلت صفيهم لي فانشات تقول:

[شعر]

قوم همومهم بالله قد علقت فمالهم همة تسموا الى احد» گروهی اند ایشان که همت ایشان به خدای تعالی بسته است. ایشان را هیچ همت نیست سوی کسی دیگر جز خدای تعالی. معنی این سخن آن است که بلند همتانند، از بلند همتی که هستند در همت ایشان جز خدای تعالی کس درنگنجد که هرکسی زیر همت خویش پنهان است، و قیمت هر کسی همت او است، و مقدار همت او در مقدار دوستان او است. تا بعضی بزرگان گفته‌اند: قيمة كل امری حبيبه. پس آنکه با سگ عشق بازد به صورت مردم است، لیکن همتش سگ است، و کبوتر باز همچنین، و سیم و زر همچنین، و سرا و ضیاع همچنین. و آنچه بدین ماند. و این طایفه ننگ دارند که همت خویش را به چیزی مشغول دارند که آن چیز زیر ذل کن درآمده است. و این از بهر آن است که میان هجده هزار خلق حق تعالی هیچ گروهی

- نیافرید از آدمیان بزرگ همت تر، و آن از بهر آن بود که هیچ گروه را نگفت که: خلقت پیدی، مگر آدمیان را؛ و هیچ گروه را نگفت: و نفخت فیه من روحی، مگر آدمیان را، و هیچ گروه نبودند که فرستگان را فرمود که ایشان را سجده کنید مگر آدمیان را؛ و هیچ گروه نبود که به موافقت ایشان بهشت [۵۰ الف] آفرید مگر آدمیان را؛ و هیچ گروه نبود که خلاف ایشان را دوزخ آفرید مگر آدمیان را؛ و این دلیل است بر بزرگی محبت ایشان در مقام موافقت، و بزرگی عداوت ایشان در مقام مخالفت. و چون خلاف سخت بود بلا سخت بود، و چون موافقت بزرگ بود، نواخت بزرگ بود، و به هیچ گروه پیغمبران نفرستاد مگر به آدمیان، و بر هیچ گروه کتاب نیامد مگر بر آدمیان، و هیچ گروه را دوست خویش نخواند مگر آدمیان را، و بر هیچ گروه سلام نکرد در ازل مگر بر آدمیان. و سلام کردن محل خطاب است و خطاب با موجود درست آید. در حال معدومی ایشان صفات موجودان نهاد تا معدوم بودند به ذات خویش و موجود به ارادت خداوند خویش. و میان همه خلق هیچ کس را سید اولین و آخرین نکرد مگر از آدمیان.
- و از همه عجب تر آن است که هژده هزار گونه خلق را همه خادم آدمیان گردانید، چنانکه گفت: و سخر لکم مافی السموات و مافی الارض جمیعا منه. هر که خاص ملک گردد همه اهل مملکت مر او را خاص گردد. و از این عجب تر آن است که رضای هیچ کس طلب نکرد مگر رضای آدمیان. و زین عجب تر آن است که مشیت به کس نداد مگر به آدمیان. جاودان مشیت به آدمیان داد در آن جهان و گفت: لهم فیها مایشاؤن. و از این معنی صد هزار بیش است. و زین همه برتر آن است که هیچ کس را دیدار خویش نداد مگر آدمیان را. و این از بزرگی مقام ایشان بود که هر نوعی از خلق طاقت آن داشتند که بی دیدار او بزیند از ضعیفی محبت خویش. و آدمیان از قوت محبت و بزرگی همت طاقت فراق نداشتند در دنیا از دلشان حجاب برداشت، و به عقبی از چشمشان حجاب برداشت، و این بعضی است از آنچه حق تعالی با آدمیان کرده است که با هیچ کس نکرده است. در عین

این بر همه خلق سرگردان گشتند. يك گروه این نیکویمها بدیدند، گمراه گشتند و به خویشتن غره شدند که ما را چه محل است، چرا با ما چنین نکرد. بزرگ همتی سوی خویش افگندند و خویشتن بین گشتند، و گروهی به عداوت مشغول گشتند، و گروهی به پرابری مشغول گشتند تا گفتند: انا ربکم الاعلی.

و باز گروهی نظاره منت گردیدند. ایشان در زیر منت نیست گشتند، و چون از دیدن خویش فارغ گشتند که معدوم مرئی محال است. اعمال خویش در جنب بر او هباء منثور دیدند، و ناکسی خویش در جنب جلال حق معدوم دیدند. همه همت به نظاره آن کس افگندند که ایشان به وی کس گشتند، و گر هر دو کون در پیش ایشان نهاده چشم باز نکردندی، و این همه از بزرگ همتی بود. یکی در عین این همت هلاک گشت به خودبینی، و یکی در عین این همت به مراد رسید به منت دیدن، و اصل این هردو بیاید. یکی ابلیس چون نواخت بسیار دید خویشتن بینی کرد و هلاک شد؛ و یکی چون مصطفی علیه السلام که خود را در زیر منت غرقه دید، از هر دو کون چشم بخواهانید تا امر آمد که: ما زاغ البصر و ماطفی، یعنی: مازاغ فی الدنيا و ماطفی فی المعقبی. در دنیا جز ما را نخواست و در عقبی جز به ما ننگرید صلوات الله و سلامه علیه.

قوله:

«فمطلب القوم مولا هم و سیدهم یا حسن مطلبهم للواحد الصمد»
گفت: مطلب این قوم خدای ایشان است و سید ایشان یا نیکو مطلبی مر يك خدای صمد را. و ایسن یای تعجب است. عرب چون چیزی را به تعجب و بزرگی یاد کند گوید یا لهذا الامر. اکنون به تفسیر بیت بازگردیم. معنی این بیت آن است که ایشان جویان خداوند خویش اند، و هر جا که روند و هر جا که باشند و هر فعلی که آرند و به هر نفسی که زنند [۵۰ ب] جز خدا را نجویند. و این دو معنی بود یکی به ترك اشیا بگویند از خرد و بزرگ حاضر و غایب که هیچ کس به چیزی نرسد تا غیر او را به جای بگذارد. پس هر چه پیش ایشان آید دست از او باز دارند و با هیچ چیز

نیارامند و دل در هیچ چیز نبندند. جستن ایشان حق را چنین باشد کز دنیا و عقبی همت خویش خالی کنند. وز خلق وز نفس وز همت وز مراد همچنان بیرون آیند که مار از پوست. این صفت جویندگان است. و یافتن خود به دست ایشان نیست، از خویشتن طلب نیاز بنمایند. و دوست خود آن کند که خواهد.

۵

دیگر معنی بیت را آن است که جویندگان خداوند خویش را ند، هرچند محبت قوی تر محب جویان تر. و هرچند شوق غالب تر محب سرگردان تر. سر را تنگ افکنده اند در هر دو کون تا دوست را بیابند، و در کون دوست را جای نه، و بیرون از کون سر را راه نه. جویندگان نایابندگانند، از جستن فرو ایستادن روی نه که کافر گردند. و به مراد رسیدن روی نه که دوست مرید است نه مراد. و مرید چنان باشد که خواهد نه چنانکه خواهند.

۱۰

معنی دیگر آن است که اگر یابند پیش از یافتن صفت مددومی باید، و بر وجود حق صفت عدم محال است، و موجود را یافتن محال است. آنها که می بیابند آنگه گم می کنند عین وجود ایشان فقد گشته است. تا در محل طلباند نیافته اند، و چون بیابند نیست گسردند. نیست یابنده چگونه بود. نخست یابنده هست باید تا باز بیابد. اینك طلب کردن معیان چنین است.

«ما ان تنازعهم دنیا ولاشرف من المطاعم واللذات والولد»

۲۰

با ایشان منازعت نکنند دنیا و نه شرف و نه خوردن و نه لذت و نه فرزند. اسبابی که بنده را از رب قطع کند این است. چنین می گوید این اسباب که برندگان بنده اند از حق تعالی، با ایشان منازعت نکنند تا ایشان را از حق تعالی بتواند بریدن. یعنی سر ایشان بدین چیزها مشغول نگردد تا چیزی میان ایشان و میان حق حجاب گردد.

۲۵

ابراهیم ادهم رحمة الله علیه چون از خلق اعراض کرد روی به حق آورد، او را پسرکی بود بشیر. چون مرد گشت پدر خویش را از مادر طلب کرد. مادر گفت پدر تو گم گشت. در بلخ منادی کرد که هر که را آرزوی حج است بیایند. چهار هزار تن بیامدند. همه را به نفقه و ستور خویش به حج برد بر امید آنکه مگر خدای تعالی

دیدار پدر خویش او را کرامت کند. چون به مکه درآمد، در مسجد حرام مرقع‌داران را دید. پرسید ایشان را که ابراهیم ادهم را شناسید؟ گفتند یار ما است ما را میزبانی کرده است و به طلب طعام رفته است. نشان او خواست و بر اثر او پرفت. به بطحای مکه پیروان آمد. پدر را دید سروپای برهنه با پشته‌ای هیمه می‌آورد. پی او گرفت و به بازار درآمد. او آواز داد که: من یشتری الطیب بالطیب. حلال به حلال که خرد؟ نانمایی او را بخواند و هیزم بستد و نان بداد. نان با نزدیک یاران خویش آورد و در پیش ایشان بنهاد. پسر فراز آمد و سلام گفت. ابراهیم او را بشناخت و در کنار گرفت و روی به آسمان کرد و گفت: الهی اغثنی. پسر در کنار پدر جان بداد. یاران گفتند ای ابراهیم، چه افتاد؟ گفت این پسر من است، چون او را در کنار گرفتم مهر او در دلم یجنبید. ندا آمد که یابن ادهم تدعی محبتنا و تعب معنا غیرنا. دعا کردم که یارب، فریادم رس، اگر محبت او مرا از محبت تو مشغول خواهد کرد یا جان او بردار یا جان من. دعا در حق او مستجاب گشت.

و سمنون محب رحمه الله چنین گوید که هرگز تا من بودم سر من [۵۱ الف] جز به محبت خدای تعالی مشغول نبود، و او را سمنون محب از بهر این خوانند که ظاهر و باطن او همه صفات محبان گشته بود. گفت زنی کردم اقامت شریعت را و با او نبودم استعمال شریعت را. حق تعالی مرا دخترکی کرامت کرد. دلم پاره‌ای بدو مایل گشت. خواب بر من افتاد. قیامت دیدم و لوایی دیدم که می‌بردند و بسیار خلق در زیر او. پرسیدم که این چیست و اینها کیستند. مرا گفتند این لوای محبان است و این همه محبان حق‌اند. خود را در میان ایشان افگندم. کسی بیامد و بازوی من بگرفت و گفت: بایست که تو از جمله ایشان نیستی. گفتم من نیز محب حقم. گفتند نام تو در دیوان محبان بود تا امروز. امروز ترا دختری در وجود آمد و دلت بدو باز نگریست، نامت از دیوان محبان معو گردانیدند. در خواب گفتم: الهی ان کانت هذه تقطعنی عنک فارقمها. آواز زنان شنیدم. از خواب بیدار گشتم. گفتم چه بوده است؟ گفتند دخترک از بام بیفتاد و

گردنش بشکست.

و بزرگان در قصهٔ خلیل علیه السلام چنین گفته‌اند که چون پسر خلیل فاکفتن و فرادویدن آمد، پاره‌ای دل خلیل بدو باز نگرفت. در خواب بدو نمودند که خیز او را قربان کن. و خلیل را صلوات الله علیه از مراد حق خبر نه. چون کارد بر گلوی پسر نهاد، دست کار ۵ نمی‌کرد به بریدن گلو با محبت دل. چون محبت از دل برون کرد، امر آمد که: قد صدقت الرؤیا، ما را گلو بریدن کودک نمی‌بایست، مرا دل بریدن تو می‌بایست. چون دل به جای بازآوردی، کودک را به جای بگذار.

شعر

۱۰

«ولا للبس ثياب فايق انق ولا لروح سرور حل في بلد»

نه از بهر جامه‌های فاخر و نرم و نه از بهر راحت و شادی به شهری فرو آیند، معنی این سخن آن است که هرچه خلق جویان‌اند از نصیب نفس چون خوردن خوش و پوشیدن جامهٔ فاخر و نرم و شادی و راحت ایشان این همه را با يك سو نهاده‌اند. و عمر بر خویشتن ۱۵ بگذرانند و نفس را يك مراد ندهند.

بویزد بسطامی را رحمة الله علیه پرسیدند که بزرگترین بلای که حق تعالی با تو کرد کدام است؟ گفت این نتوانم گفت. گفتند پس خردترین بلای که حق با تو کرد کدام است؟ گفت این نیز هم نتوانم گفت. گفتند پس بزرگترین بلای که تو با خویشتن کردی ۲۰ کدام است؟ گفت این نیز هم ندانم گفت. گفتند پس خردترین بلای که تو با خویشتن کردی کدام است؟ گفت این بگویم. وقتی نفس خود را به چیزی دعوت کردم. به گرانی اجابت کرد. يك سال آب از او باز گرفتم.

و تواند بود که معنی این سخن آن بود که انسان به هیچ راحت و آسانی مشغول نگردند از بهر آنکه در خطری عظیم‌اند، و کارشان با کسی بی‌باك افتاده است. خطر بزرگ و خصم بی‌باك آسانی ۲۵ هستن معال است.

یکی از درویشان چنین گوید که آن سال که رومیان طرموس

بگرفتند، ما با پیری به طرسوس بودیم. از شهر بیرون آمدیم و به بالایی برآمدیم و نظاره می کردیم. رومیان به شهر درآمدند و آتش به مزگت آدینه در زدند و زنان را گیسو گرفته می آوردند؛ و گهواره ها با کودکان مسلمانان می آوردند و در آتش می انداختند. ۵
من آن پیر را گفتم: ای شیخ، این در کدام دیوان نویسم. گفت در دیوان لایالی. معنی این سخن آن است که آن کس که در اول گفت: هولاء فی الجنة و لایالی و هولاء فی النار و لایالی، از این چه باك دارد.

و بزرگان در این معنی سخنان بسیار گفته اند. گروهی گفته اند: ۱۰
هولاء فی الجنة و لایالی بجفائهم و هولاء فی النار و لایالی بوفائهم. [۵۱ ب] چون مرا یابند جفاها به وفا برداریم، و چون مرا نیابند همه وفاها به جفا برداریم. و نیز گفتند لایالی را معنی آن است که هر که بی علت نوازد و بی علت خوار کند، خلق او را ملامت کنند. گفت من این کردم و مرا از هیچ ملامت باك نیست. آنکه او را کار ۱۵
با چنین کس باشد از کدام شادی راحت یابد یا به کدام نعمت مزه یابد.

و تواند بود که معنی بیت چیزی دگر بود. و آن آنست که ۲۰
فرواستادن از طلب روی نه، و یافتن ایمنی نه، عمر عزیز هزینه باید کرد تا مگر به مراد رسند، و خبر نیست که به مراد خواهند رسید یا نه. کسی کورا حال این بود راحت چگونه یابد. و شاید بود که معنی جز این بود، و آن آنست که ایشان از فرط محبت خویش و از غلبه شوق خویش طرفه العینی راحت نیابند. زیرا که محبت با ۲۵
راحت به هم جمع نیاید. و هر چیزی را غذایی است که بدان غذا بقا یابد، و چون غذا از او بازگیری هلاک شود. غذای نفس طعام و شراب است. اگر بازگیری هلاک شود و بی غذا بقا نیابد، زندگانی ۳۰
برود و مرده گردد. و غذای دل ایمان است، چون ایمان را زوال آید بمیرد، چنانکه گفت: اومن کان میتا فاحییناه. و غذای آتش هیزم است، چون هیزم بازگیری بمیرد. و غذای محبت بلا است، چون بلا ۳۵
بازگیری محبت نماند.

- همه چیزها به راحت بقا یابند و به بلا نیست گردند، و محبت به بلا بقا یابد و به راحت نیست گردد. همه چیزها از بلا بگریزند، و محبت بلا را به آرزو جوید. چون ایشان دعوی محبت کردند در راحت به خویشتن در پستند و در بلا بر خود بگشادند تا صدق خویش در محبت پدید کنند. و گر ایشان بلا خود اختیار نکنند چون دعوی محبت کردند، حق تعالی خود بر سر ایشان بلا باران کند.
- مردی بنزدیک پیغمبر آمد و گفت: انسی احبك يا رسول الله. رسول او را جواب داد که: انظر ماتقول. چون دعویش بزرگ بود بجنبانیدش و گفت بنگر که چه می گویی، تا مگر سستی در دعوی نیارد تا در بلا نیفتد. از بهر آنکه بسیار کس به غفلت چیزی گوید که آن گفتار بر او بلا گردد. و چون دعوی خود حقیقت باشد، غم شادی گردد و آنده راحت گردد و بلا نعمت گردد. و سید می خواست که او را بیازماید تا دعوی از حقیقت است یا غفلت. از این معنی گفت: انظر ماتقول. او قدم بر دعوی بشرد و گفت: راست می گویم و ترا دوست می دارم. او را گفت: اعدل لبلاد تعقافا. بساز از بهر بلا جامه ای! آنکه دعوی محبت رسول کند بلا را مستعد و آماده باید بود.
- آن کس که دعوی محبت حق کند بی بلا چگونه باشد؟! و یحیی معاذ رازی رحمه الله در مناجات خویش گوید: الهی چنانکه تو به کسی نمایی کار تو به کس نماند، و کسی که کسی را دوست دارد همه راحت آن کس جوید، و تو چون کسی را دوست داری بلا بر سر او باران کنی!

شعر

- «الامسارعة فی اثر منزلة قد قارب الخطو فیها باعد الامد»
- گفت این طایفه آنچه می کنند نه از بهر دتیا و نه از بهر شرف است و نه از بهر طعام و شراب و نه از بهر زن و فرزندان، و نه از بهر لذت و شهوت و نه از بهر راحت و شادی، و لکن از بهر شتافتن است بر اثر منزلی که گام آنجا نزدیک است و راه دور. در این سخن بسیار است لکن طرفی از او بگوییم. این شتافتن شتافتن همت است، و این منزل منزل قربت است، و این گام گام دل است، و این دوری

ازل از ابد گذشتن است و به خداوند ازل رسیدن. و این بر طریق مثل است که دنیا جویان روی به سفر آورده‌اند، و منزل به منزل می‌برند تا به مراد خود رسند، و ایشان را فرسنگت قرسنگت باید رفتن، و آن فرسنگها زیر گام باید آوردن. و نیز باشد که از بهر مراد دنیا در بیابانها گم گردند. [۵۲ الف] و نیز باشد که به تشنگی و گرسنگی هلاک شوند. و نیز باشد که به دست دزدان گرفتار شوند، به سود ترسند و مایه از دست بدهند. و نیز باشد که چون طمعشان بزرگتر شود سفر دریا سازند و در او غرق شوند و به مراد نرسند. چون طمع بزرگتر آمد خطر بزرگتر آمد. دنیا را که دشمن خدا است طلب کنی چندین بلا بیاید دیدن.

۵

۱۰

باز گروهی دیگر زاهدان‌اند، دنیا به‌جای بگذاشته‌اند و عقبی می‌جویند. منزلهای ایشان طاعتها است. طاعت طاعت می‌برند و می‌روند. چنانکه دنیا جویان پشت بر وطن خویش آورده‌اند و روی به غربت نهاده، از بهر جستن مراد زاهدان نیز پشت بر دنیا آورده‌اند جستن مراد را تا مگر به عقبی رسند انفس می‌شمرند. و انفس زاهدان برابر گامهای دنیا جویان است، و هر طاعتی که می‌کنند و می‌گذرند برابر منزلهای دنیا جویان است.

۱۵

باز سفر عارفان به همت است. آنچه دنیا جویان به گام روند، ایشان به همت روند، و آنچه زاهدان به طاعت پیش روند، ایشان به مفلسی پیش روند. همه دنیا را يك گام کنند و عقبی را دیگر گام. و اگرچه راه دور است، لکن به دو گام بگذرانند. هر که پشت بر دنیا کرد اگرچه در دنیا است از دنیا رفت. و هر که پشت بر خلق کرد اگرچه با خلق است از خلق جدا گشت. ایشان هر دو کون در زیر قدم آرند به همت. و خویشتن در کشتی بلا نهند و به دریای عظمت درآیند و بادبان تسلیم برکشند و گوش به باد مشیت دارند تا مگر بود که باد راست جهد و ایشان را زود به مراد رساند. و بود که موج خیزد و کشتی نگوسار شود نه عارف ماند و نه معرفت. این مقدار پسندیده بود که یاد کردیم.

۲۰

۲۵

شعر

- «فهم رهاین غیران و اودیة وفی الشوامخ تلقاهم مع العدد»
گفت: ایشان گروگانهای غارها اند و آن وادیها، و چون در
میان خلق افتند یکی باشند از ایشان. یعنی با خلق می روند و
می آمیزند و کسی نداند که ایشان کیستند، و پندارند که یکی از
ایشان اند. ظاهر حالشان چنین و باطن به خلاف این. گویی به باطن
در غارها و در وادیها اند، یعنی سر با کس نیامیزند. از بهر آنکه
وادیها و غارها جای خلوت است؛ لکن بظاهر با خلق بیامیزند تا
وقت خویش بر خلق پوشیده کنند. آمیختن ایشان از بهر تمویه و
تلییس است نه از بهر جستن انس. که آن کس که ایشان او را
یافته اند، اگر هر دو کون پیش ایشان آری وحشت گیرند. بعضی از
صفات این مردمان این است که یاد کردیم.

الباب الثاني

فی ذکر نعت رجال الصوفیة

«ممن نطق بعلومهم و عبر عن مواجیدهم و نشر مقاماتهم و وصف احوالهم قولا و فعلا بمد الصحابة».

آن کسان که سخن گفتند به علم این ملایفه و عبارت کردند از وجدهای ایشان و نشر کردند مقامهای ایشان و وصف کردند احوال ایشان هم به قول و هم به فعل، چهار فصل یاد کرد [ند]: علم و، وجد و، مقام و، حال.

اول درجه علم است، دیگر وجد است، سدیگر حال است، چهارم مقام است. آن سه اول صفات بنده است و آن چهارم مقام است، صفت بنده نیست. احوال دلیل مقام است، و مواجید دلیل احوال است و علم دلیل وجد است، و نطق و عبارت دلیل علم. تا علم نبود از او عبارت نتوان کرد؛ تا وجد پدید نیاید علم نباشد؛ و تا حال درست نگردد وجد نبود؛ و تا به مقام راستی نرسد او را حائز نباشد. و آنکه او را مقام درست گشت حال او در مقام حجاب گردد، و آنکه او را حال صافی گشت وجد او را از حال غائب کند؛ و آنکه او را وجد درست گشت [۵۲ ب] از عبارت علم مستغنی گردد. مقام اول ۱۵

علم است، هر که بی علم عبارت کند کذاب است، چنانکه منافقان از علم توحید عبارت کردند. چون علم ندانستند نام کذابی یافتند.

و بزرگان چنین گفته اند که: من عبر عن غیر مشاهده فہو شاهد

زور. چه عبارت گواهی دادن است از دیدار قلب. و گر کسی بنزدیک

قاضی ای از قضات مسلمانان گواهی دهد بر نادیده و علم او راحقیقت ۵

ناگشته، شاهد زور گردد و نام فاسقی بر او افتد، و ز محل گواهان

بیفتد و مستوجب حد گردد. پس هر دل که در آن دل علم حقیقت

نباشد، چون زبان از او خبر کند گوایش زور است، و زور بر

مخلوقان بدین بزرگی است، بر حق چگونه باشد؟! خدای تعالی

می گوید: واجتنبوا قول الزور حنفاء لله غیر مشرکین به. زور را با ۱۰

شُرک قرین کرد. چون زور ظاهر با شُرک قرین بود زور باطن خود

چگونه بود؟!

پس درست شد که در دل علم باید تا عبارت بر زبان درست آید.

آنکه از پس علم وجد آید. و معنی وجد حزن باشد. چون چیزی را

بداند هم بدان مقدار بر او حزن گیرد. خوار داشتن چیزی از ۱۵

نادانستن مقدار او است، و تیمار بردن و غمخوارگی چیزی برای

دانستن مقدار او است. و بزرگان چنین گفته اند: الوجد اظهار

العال. بنده را حالی در سر پدید آید که در آن حال او را وجد افتد،

و در وجد نتوان دانستن کو را حال چیست، که ناله هرکسی دلیل

مصیبت او است. ناله از شادی باشد و از غم نیز باشد. آنکه او را ۲۰

در باطن تجلی جمال افتد، بانگ طرب و ناز از او پدید آید. و

آنکه او را در باطن تجلی جلال افتد، بانگ و خروش و ناله پدید

آید؛ و آنکه او را در باطن تجلی خوف افتد بر ظاهر او نشان هیبت

و گنگی و بی نفسی پدید آید؛ و آنکه [مر او را اندر باطن تجلی

لطف افتد، نشان انبساط و تمنی پدید آید و آنکه] او را در باطن ۲۵

تجلی محبت افتد بر ظاهر او نشان بی مرادی پدید آید؛ و آنکه او را

در باطن تجلی شوق افتد بر ظاهر او نشان اشتاقی پدید آید؛ و آنکه

او را در باطن تجلی قرب افتد بر ظاهر او نشان حیرت پدید آید.

آن ظاهر او را وجد خوانند و آن باطن را حال خوانند. چون حال

درست باشد، وجد بر حال دلیل کند، شاهد صدق باشد، و چون حال درست نباشد وجد بر حال دلیل نباشد و شاهد کذب باشد.

و بزرگان این طایفه وجدی را که نه از صحت حال باشد از زنار

هستن وز عسلی برافگندن وز بت پرستیدن صمبتر داشته‌اند. وزین

۵ مواجید که بر حال یاد کردیم دلیل آن کس داند بردن که آن مقام دیده

باشد و زو در گذشته. و هر که بدین مقام نرسیده است بر خداوندان

وجد بخندد، چنانکه خداوندان عافیت بر خداوندان یلاخندند. و

هر که بدان مقام رسیده است، بر صاحب وجد رحمت کند؛ و هر که

از آن مقام بگذشته است به وی نظاره کند و خویشان را به گذشتن

۱۰ آن مقام سپاسداری کند و بر عاشقان و معاشقان رحمت کند. باز

کسی که بلای عشق آزموده بود بر آنکه نیازموده بود بخندد. لکن در

تحت این سخن عجب است. هر بلا که در کونین کسی بدو مبتلا

گردد، چون کسی بدو خندد او نیز بدان بلا مبتلا گردد، مگر بلای

این طایفه که هر که بر ایشان خندد، هرگز مزه نعمت ایشان نیابد.

۱۵ باز چون حال درست گردد مقام از پس درستی حال آید، و رسیدن به

مقام علتش حال نه.

ای بسا کسا کورا به احوال صدیقان بیارایند، و خاتمتش به

مقام زندیقان برند. و درستی مقام نبود مگر به راستی حال. لکن

بسیار بود که حال درست بود و مقام نادرست. [۵۳ الف] زیرا که

۲۰ حال کسوت عبودیت است و مقام خلعت ربوبیت، و کسوت بیگانه و

آشنا را پوشند. چنانکه عروس را به پیرایه ملک و جامه عاریت

بیارایند، لکن جز برهنه در کنار شوی نخواهانند.

مثل مقام کنار است و مثل حال حلیت. و این به قول بود و به فعل

نیز بود. و هر قولی که آن را فعل مصدق بود آن قول حقیقت بود، و

۲۵ هر قولی که فعل او را مصدق نبود، از آن قول به قائل جز وبال باز

نگردد. چنانکه حق تعالی گفت: یا ایها الذین آمنوا لم تقولون مالا

تفعلون. و چون فعل درست گردد قول خود لغو گردد. ناگفتن باصحت

فعل مقام صدیقان است، و گفتن با صحت قول مقام مدعیان است.

بیم باشد که شومی دعوی فعل را زوال آرد و گفتن بی صحت فعل مقام

زندیقان است. و جمله آن است که دلیل راستی بی عبارتی است، اگر دارد نگوید، و اگر بگوید بگذارد.

پس گفتن یا نداشتن است یا آنچه داری بگذاشتن است. و از اینها که صفت ایشان بگفتیم یکی علی بن الحسین است زین العابدین، ۵
فرزند حسین بن علی قتیل کربلا فرزند علی مرتضی. و علی بن الحسین را زین العابدین از بهر آن خوانند که اهل بیت رسول هیچ کس نبوده است که ظاهر و باطن او و اقوال و افعال او و حرکات و احوال او و خلق و خلق او به مصطفی مانیده است مگر او؛ و همه نسل پیغمبر از او پیوسته است تا به قیامت. دیگر فرزند او محمد بن علی الباقر سید عصر خویش بوده است و او را سخن بسیار است که ۱۰
جعفر بن محمد فرزند او از او روایت کند. و کتب این طایفه از سخنان ایشان پر است. باز جعفر بن محمد فرزند او، و او را خود کتب بسیار است.

و امیر المؤمنین منصور شبی وزیر خود را، محمد اسقنطری را، ۱۵
یخواند و گفت جعفر بن محمد الصادق را بیار بکشم که من هزار تن را از فرزندان فاطمه بکشتم و بیشتر، و امشب نخواهم خفتن تا او را نیز بکشم. وزیر او را گفت: یا امیر المؤمنین، او مردی است از دنیا اعراض کرده و روی به عبادت خدای آورده، ترا از او چه زیان است؟ جواب داد: کانک تقول بامامتة واللہ انه امامک و امام الخلق اجمعین ولكن الملك عقیم ائتنی به. گفت به طلب به در خانه او رفتم و بار خواستم. چون در رفتم، او را در نماز یافتم. ببودم تا سلام باز داد. گفتم: یدعوك امیر المؤمنین. برخاست و بیامد. و ۲۰
امیر المؤمنین غلامان را گفته بود چون من کلاه از سر بردارم او را بکشید. چون هر دو به سرای درآمدیم، منصور از جای یجست و جعفر را با صدر نشاند و در پیش او به زانو درآمد و گفت: سل حاجتک ۲۵
یا بن رسول الله. او گفت: حاجتی ان لاتدعونی حتی اتیک ولا تسئل عنی حتی اسئل عنک و تخلی بینی و بین عبادۃ ربی قال لك ذلك فانصرف. و لرزه بر منصور افتاد و دواچها بنخواست و بر خود انداخت و بغفت و بگفت تا چندانی دواچها بر او پوشیدند که از

آن جانب که غلامان ایستاده بودند، پدید نبودند. و مرا گفت: مرو تا برخیزم. و چندانی از هش برفته بود که سه وقت نماز از او درگذشت. چون برخاست از من پرسید که چه وقت است؟ گفتم فلان وقت. وضو بساخت و نمازها را قضا کرد. چون فارغ گشت، من از او پرسیدم که ترا چه افتاد؟ گفت چون او پای به سرا در نهاد، ۵ ازدهایی دیدم که يك لب بر زیر صفة نهاد و يك لب بر زیر صفة و به زبان فصیح مرا گفت: اگر تو او را بیازاری یا رنجی رسانی ترا یا صفة به هم فروبرم. بعد علی والحسن والحسين رضى الله عنهم اجمعين.

- ۱۰ اما علی بن ابی طالب کرم الله وجهه سر عارفان است و همه امت را اتفاق است که علی ابوطالب را انقاس پیغمبران است. و او را سخنانی است که پیش از او کسی نگفته است و پس از او کس مثل آن نیاورده است که روزی بر منبر آمده بود گفت: سلونی عمادون العرش فانما بین الجوانح علما جما هذا لعاب [۵۳ ب] رسول الله صلی الله علیه فی فمی هذا مازقنی رسول الله قازا قوالدی نفسی ۱۵ بیده لو اذن للتوریه والانجیل ان یتکلما لوضعت و سادة فاخبرت بما فیهما فصدقا تی علی ذلك و کان فی المجلس رجل یقال له دعلب الیمانی. فقال ادعی هذا الرجل دعوا عریضا لافضحه فقام فقال اسئل قال و یلک سئل تفقهها ولا تسئل تعنتا فقال انت حملتني علی ذلك هل رایت ربك یا علی قال ما کنت لاعبد ربا لم اره قال کیف رایت فقال ۲۰ لم تره العیون یمشاهدة العیان ولكن راته القلوب بحقایق الایقان الہا واحدا لا شریک له احد لا ثانی له فرد لا مثل له لایحویہ مکان ولا یداولہ زمان لا یدرک العواس و لا یقاس بالناس فصاح دعلب و سقط مغشیا علیه فلما افاق قال عاهدت الله تعالی ان لا اسئل بعد هذا تمتا. فقال امیر المؤمنین علی بن ابی طالب هذا ان کان الامر الیک. ۲۵

و اما حسن بن علی، از معاملات او حرفی بگوئیم. او زاشش بار زهر دادند. پنج بار در او کار نکرد، و بار ششم کار کرد. حسین بن علی به بالین او آمد و گفت: یا برادر، اگر دانی که ترا زهر که داده است مرا خبر ده تا اگر ترا کاری افتد خصمی کنم! گفت: ای برادر،

پدر من علی غماز نبود و مادرم فاطمه غمازه نبود، و جدم محمد مصطفی غماز نبود، و جدۀ من خدیجه غمازه نبود. و از اهل بیت ما غمز نیاید. اگر به قیامت خدای تعالی مرا بیامرزد، تا آنکس را که مرا زهر داد به من نبخشد، در بهشت نروم.

۵ و روزی نشسته بود حسن رضی الله عنه، مردی درآمد و او نان می خورد. او را گفت که مرا ده هزار درم قام است. بفرمود که ده هزار درم به وی دهید تا قام بگزارد. بدادند و مرد بیرون رفت، و او را نگفت بیا تا نان خوری. گفتند یابن رسول الله ده هزار درم بدین مرد بخشیدی و نگفتی نان خور. گفت: بدان خدای که جد مرا پراستی به خلق فرستاد، اگر من تا امروز دانستم که کسی را باید گفتن بیا تا نان خوری.

و از اخلاق حسین رضی الله عنه نیز یگوئیم. روزی طعام می خورد. کنیزکی بر سر او ایستاده بود با کاسه ای. کاسه از دست او بیفتاد. حسین نگه در او کرد. کنیزك گفت: والكاظمین الفیظ. حسین گفت: كظمت غیظی. ۱۵ كنیزك گفت: والمافین عن الناس. حسین گفت: عفوت عنك. كنیزك گفت: واللّه یحب المحسنین. حسین گفت: انت خرة لوجه الله تعالی. و مناقب کسانی که پاره ای از پیغمبر باشند کی توان گفت؟! ۱۰

و خدای تعالی در حق ایشان گفته باشد: انما یرید الله لیذهب عنكم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا. و روزی پیغمبر علیه السلام با علی بن ابی طالب و فاطمه زهرا و با حسن و حسین رضی الله عنهم در زیر گلیمی رفته بودند. جبریل علیه السلام بیامد و گفت: یا محمد، دستوری ده تا من نیز به زیر گلیم درآیم تا ششم شما باشم. اما او یس القرنی رحمه الله ذکر او پیش از این یاد کردیم و گفته بودیم که پیغمبر علیه السلام عمر خطاب را رضی الله عنه فرموده بود که تو او یس را در روزگار خویش ببینی، او را از من سلام برسان و بگو تا مرا به دعا یاد دارد. ۲۰

و اما الحسن بن ابی الحسن البصری رحمه الله علیه مناقب او مخود در حساب نیاید. مادر او مولایه ام سلمه بود. و هزارگان چنین

- گفته اند که ام سلمه چون مادر او را کاری فرمودی، حسن بشیر بود بگریستی. ام سلمه او را بر کنار گرفتگی و پستان خویش در دهان او نهادی تا خاموش گردد. او پستان را بمزیدی و بیارامیدی. ام سلمه را بدان مهر و ژفیدن او شیر آمد. قطره ای چند شیر از آن ام سلمه بخورد. آن چند هزار برکت [۵۴ الف] که خدای تعالی پدید آورد
- ۵ اثر برکت عروس محمد مصطفی بود علیه السلام.
- و نیز در اخبار آمده است که روزی پیغمبر به خانه ام سلمه درآمد. حسن را در کنار او نهادند. او را دعا کرد. آن همه برکتها که در او بود از دعای پیغمبر بود صلوات الله علیه.
- ۱۰ و اما ابو حازم سلمة بن دينار المدینی رحمه الله از بزرگان تابعین بود و بسیار صحابه را پدیده بود. چون انس را و ابوهریره را و یاران دیگر را، و در تابعین به زهد او دیگری نبود.
- و اما مالک بن دينار به روزگار رابعة المدویه و به روزگار حسن بصری بود. گفت روزی بر رابعه درآمد و نماز بامدادین گزارده بود و بر مصلی نشسته. و در همه خانه او کوزه ای دیدم کمرانه
- ۱۵ شکسته که بدان طهارت کردی و آب خوردی، و خشتی که در زیر سر نهادی، و مصلایی از نی بافته که بر آنجا نماز کردی. و بیرون از این چیزی دیگر نبود. او را گفتم: یا سیده، حالت بد می بینم، مرا دوستان هستند از توانگران، بگویم تا ترا تعمیدی بکنند. مرا جواب داد که یا مالک، لم تعرف رازق الخلق اما علمت ان رازقی و رازق
- ۲۰ ذلك الفتی واحد اظن انه ذکره لفناه و نسینی لفقری قال فبکیت. پس مرا گفت یا مالک، بیا و در چشم من نکه کن که چیزی در چشم می خلد. نکه کردم. پاره ای از آن مصلی چند سر انگشتی به دیده او در رفته بود و چشم او تباه کرده. گفتم یا سیده زمان، چشت تباه گشته است و ترا خبر نیست. گفت یا مالک، من در نماز بودم که مرا
- ۲۵ این حال افتاده است و چون من پیش خدا بیستادم اگر همه دوزخ به دیده من درکنند از ترس حق مرا خبر نباشد.
- و اما عبدالواحد بن زید و عتبة الغلام از شمار زهاد و بزرگانند و ایشان را احوال بزرگ است و مجردان متقدمان ایشانند.

و اما ابراهیم ادهم، او ملک‌زاده بود و سبب نبوة او دو وجه گویند. يك گروه چنین گویند که به شکار رفته بود، اسب به دم صیدی بتاخت. آن صید روی باز پس کرد و گفت: ما لهذا خلقت یا ابراهیم. فزعی به وی درآمد و بازگشت. اسب با او همین سخن یاد کرد. و چون زمانی برآمد پیش کوهی زین همین سخن بگفت. چون زمانی برآمد گوی گریبان همین آواز داد.

و گروهی گفته‌اند برابر سرای او دوکانی بود بیران و او بر آن دوکان نشسته بود. مردی پیامد سری پوشیده و عمامه‌ای بسته و مهاری به سر درپیچیده، برزی شتر بانان و خواست که به سرای در رود. گفتند کجا می‌روی؟ گفت به رباط درمی‌روم. گفتند این رباط نیست. گفت چیست؟ گفتند سرای ابراهیم ادهم است. گفت این سرا ابراهیم از که یافت؟ گفتند از پدر. گفت پدرش از که یافت؟ گفتند از پدرش. گفت رباط این باشد که یکی بیاید و یکی برود، و بازگشت. ابراهیم آن سخن بشنید و در دل او کار کرد. بر پی او به تگگ برفت. او را در نیافت. چون به دروازه شهر بیرون شد، و آواز داد که به حق معبودت که بیستی. بیستاد. گفت تو کیستی و به چه کار آمدی؟ گفت من خضرم، پیامده‌ام تا ترا با درگاه خدا برم. گفت تا بازگردم و کارهای خود راست کنم و بیایم. گفت کار از آن بشتاب‌تر است و کسان ترا از تو وقتی تر ولی‌ای هست، تا تو کار راست کنی اجل در رسیده بود، هم از این جا برو. و خضر علیه السلام ناپدید گشت.

ابراهیم بنزد يك شبانی رفت و جامه خویش بدو داد و جامه او درپوشید و اهل و عیال را به خدا سپرد و سر به جهان در نهاد و برفت. به مرود رسید. آنجا پلی است که آن را پل زاغول گویند. مردی را دید کز سر آن پل فرود افتاد، از دور بانگ کرد: اللهم احفظه. مرد در هوا معلق بماند تا مردم پیامدند و او را برآوردند. [۵۴ ب] بدان مقدار که راستی کرد چنان مقام یافت.

و اما فضیل بن عیاض مردی دزد بود و رهدار، لکن با این همه خدا ترس بود. آورده‌اند که کسان او روزی کاروانی بشکستند و

- کالای مردمان بستند و بنشستند و طعام می‌خوردند. یکی از کاروانیان ایشان را پرسید که مهتر شما کدام است؟ گفتند با ما نیست، پیش درخت است زاستر و لب آب. او بر آن درخت نماز می‌کند. او گفت وقت نماز نیست. گفتند تلووع می‌کند. گفت شما طعام نخورد؟ گفتند روزه می‌دارد. گفت ماه رمضان نیست. گفتند ۵ روزه تلووع می‌دارد. این مرد را عجب آمد. بر او رفت. او را دید که نماز می‌کرد یا خضوع و خشوع تمام. بیود تا از نماز فارغ گشت. پس او را گفت: الضدان لایجتماعن. گفت روزه و دزدی چگونه بود؟ نماز کردن و مسلمانان را کشتن چگونه بود؟ فضیل او را گفت قرآن دانی؟ گفت دانم. گفت نه خدا گفته است: و آخرون اعترفوا بذنوبهم ۱۰ خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا عسی الله ان يتوب علیهم. آخر خدای تعالی او را توبه کرامت کرد. و سبب توبه او آن بود که بازرگانی بدان راه بخواست رفتن. او را گفتند اینجا دزدی است که او را فضیل عیاض گویند. بدرقه ای بگیر تا کالای تو بنستاند. گفت من شنیده‌ام که او مردی خداترس است. من او را بدرقه ای بسازم. قرآن خوانی را به مزد بگرفت و بر پیشاهنگ شتران بنشاند و به بیابان درآمد، و او را گفت تو قرآن می‌خوان و می‌رو. چون بتزدیک فضیل عیاض رسید یدین آیت رسیده بود که: الم یان للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله. فضیل گفت، آن وجاوز، و شمشیر بشکست و بینداخت و توبه کرد و با خدا [باز] گشت. ۲۰
- و نام جمله خصمان نبشته بود، مالها برداشت و گرد چپان می‌گشت و خصمان را خشنود می‌کرد، تا جز جهودی خصمی دیگر نماند او را. بر او آمد وزو حلالی می‌خواست. جهود گفت: مال من بازده تا ترا بحل کنم. گفت: مال نمانده است. جهود گفت: بر من چنین وچنین سوگند است که من ترا حلال نکنم تا مال من با من ندهی. ۲۵ آنگه گفت به خانه من درآی و دست در زیر نهالی من کن و آنجا زر نهاده است، مشتتی بردار و به من ده تا سوگند من راست گردد تا من ترا حلال کنم. فضیل به خانه جهود درآمد و دست در زیر نهالی کرد و مشتتی زر برداشت و بدو داد. جهود گفت: نخست اسلام بر من

عرضه کن تا من ترا حلال کنم. اسلام بر او عرضه کرد و مسلمان شد. پس گفت: دانی چرا مسلمان گشتم تا به امروز مرا درست نگشته بود که حق کدام است، امروز مرا درست شد که دین حق اسلام است، از بهر آنکه در تورات خوانده بودم که هر که توبه راست کند، چون دست بر خاک نهد زر گردد. و در زیر نهالی من زر نبود، ترا امتحان می کردم، چون دست بر خاک نهادی و زر گشت، دانستم که توبه تو از سر حقیقت است و توبه حقیقت نبود مگر در دین حق.

و اما پسر او علی بن الفضیل از سیدان عصر خویش بود. گروهی او را از پدر درگذرانند.

و اما داود الطائی شاگرد ابوحنیفه بوده است رضی الله عنهما ۱۰ و فقیه ترین اصحاب وی بوده است، چنانکه ابویوسف و محمد را چون در مسأله ای خلاف افتادی او را حاکم کردند. و چون بر او درآمدند او پشت بر سوی [ابو] یوسف کردی و روی به محمد آوردی، و با ابویوسف سخن نگفتی و چنین گفتی که استاد ما را تازیانه زدند از بهر حاکمی و نگرفت و در آن زخم هلاک شد؛ و ابویوسف حاکمی فراگرفت. و کسی که طریق استاد خویش را خلاف کند من با او سخن نگویم. و چون مسأله خلافی از او پرسیدندی اگر قول محمد درست تر بودی گفتی قول این است که تو می گویی؛ و اگر قول ابویوسف درست تر بود، گفتی قول قول این است و نام ابویوسف بر زبان [۵۵ الف] نبردی. آنکس که او را عداوت با طالب عز دنیا چنین باشد او خود به عز دنیا هرگز کی بازنگردد؟

و روزی مادر داود درآمد. او را بدید در آفتاب نشسته و آفتاب عراق گرم باشد. او را گفت ای پسر، چرا با سایه ننشینی؟ گفت: یا مادر تو می پنداری که مرا پای است کز آفتاب به سایه توانم رفتن و به جماعت بیرون نمی روم. ای مادر، از آن سال باز که من از خانه بیرون نرفته ام مرا پای نیست. و عذر من آن است که چون در بغداد محالها و ناشایسته ها دیدم به خانه درآمدم و دعا کردم که یارب، پایهای من بازستان تا معذور گردم به جماعت نرفتن، تا مرا محال نباید دیدن. پس خدای تعالی پای من بازستد از شانزده سال باز و من

پا تو نگفته‌ام.

کسی که محال غیری چنین انکار کند خود محال کی کند؟! و چون دیدن محال روا ندارد کردن محال کی روا دارد؟! و چون شانزده سال سر پای خویش با مادر نگویید سر حق تعالی با بیگانگان کی گوید؟! ۵

و در حکایات چنین آورده‌اند که در يك خانه می‌بودی تا آنکه که آن خانه ویران گشتی، آنکه با خانه دگر آمدی تا آنکه که در آن سرای يك خانه آبادان ماند. او را گفتند چرا خانه‌ها آبادان نمی‌کنی؟ گفت: مرا با خدا عهدي است که چیزی از دنیا از من آبادان نماند. و همان شب که او بمرد، آن خانه آخرین نیز فرو افتاد. تا راستان ۱۰ راست روند، و حکایتی است دراز، لکن ما بعضی از آن یاد کنیم. هرون الرشید از ابویوسف درخواست تا او را به دیدن و سلام داود برد. ابویوسف به در خانه داود آمد. بارش داد. مادر او را به وی شفیع انگيخت. او مادر را گفت: اگر من این ظالم را بینم ۱۵ دین مرا زیان دارد. مادر پستانهای خویش برداشت و گفت: به حرمت این شیر کز پستان من خورده‌ای که ایشان را بار دهی. داود گریان گشت و روی به آسمان کرد و گفت: الهی، تو مرا فرموده‌ای که حق مادر نگهدار و زدل من می‌دانی و آگاهی که مرا دیدار ایشان نمی‌باید، لکن رضای تو در رضای مادر است، از بهر خشنودی مادر ۲۰ او را بار می‌دهم.

پس ایشان را بار داد تا درآمدند و با او ساعتی نيك بیبودند. و ایشان را پند بسیار داد. چون خواستند که بازگردند، هرون غلام را بفرمود تا دیناری چند در پیش او بنهاد. گفت: یا هرون، بردار ۲۵ که مرا بدین حاجت نیست، من خانه‌ای بفروخته‌ام کز پدر میراث یافته بودم، از وجه حلال و بهای آن بر خود نفقه می‌کنم و از خدای تعالی به دعا درخواست‌ام که چون این نفقه من سپری گردد جان من بردارد تا مرا به کسی حاجت نباشد. و دانم که خدا دعای من رد نکند. ابویوسف و هرون بازگشتند. بو یوسف مادر او را پرسید که ۳۰ نفقه او کجا نهاده است؟ گفت: بر فلان بقال است. آن بقال را

بخواند و گفت: چند مانده است نفقه داود؟ گفت: آنديك مايه ده دوازده درمی. آن نفقه را شمار کردند تا هر روزی دانگی و نیم چند روز آید. و آن روزها را می‌شمرد و نگه می‌داشت، تا روز آخر بود. بامدادان به مسجد آمد و نماز کرد و پشت به محراب باز نهاد و شاگردان را گفت: خدا شما را مزد دعاء که داود دوش فرمان یافت، که من دانم که خدای تعالی دعای او رد نکند.

و رسولی فرستاد بنزدیک مادر او که خبر داود چیست؟ رسول باز آمد که مادر می‌گوید که همه شب نماز می‌کرد. چون شب به آخر رسید وتر یگزارد و به سجده آخر سر بر زمین نهاد و نیز سر پرنداشت. و مرا که مادرم دل مشغول گشت. اما هیچ نمی‌یارستم گفتن، تا سپیده بدیدم. گفتم: ای پسر، نماز می‌باید کردن. جواب نداد. چون او را بجنبانیدم، مرده بود.

و در حکایات آورده‌اند که روزی مادر او درآمد پیش از آنکه او را پای برفته بود [۵۵ ب] و او را در آفتاب دید. گفت: ای پسر، چرا با سایه نشینی؟ گفت: من از خدای شرم دارم که يك گام بر مراد خویش بنهم.

و اما سفیان الثوری رحمه الله از زهاد اصحاب حدیث بود و در حدیث امام بود. و در مناقب او چنین گفته‌اند که او گفت هرگز من حدیثی ننشسته‌ام از آن پیغمبر صلوات الله علیه که الا من أن را کار بستم. و چنین گفتی که: یا اصحاب الحدیث ادوا زکوة الحدیث. او را گفتند: ما زکاة الحدیث. قال ان تعلموا من کل مأتی حدیث بتمسة احادیث. و او خود از آن معروف تر است کورا بیش از این یاد باید کردن.

و قال سفیان الثوری اذا رایت المنکر فلم انکر بلت دما و حکى ان سفیان لمامات راه بعض الصالحين فی المنام فقیل له ما فعل الله بك فانشأ یقول

قدمت علی ربی کفاحا و قال لی	هنيئاً رضایی عنک یا بن سعید
لقد كنت قواماً اذا اللیل قد رجا	بعبرة مشتاق و قلب کمید
هنالك فاخترای قصر تریده	و اذن فانی عنک غیر بعید

و اما ابوسليمان الداراني و او را بندگان الجايعين خوانند كه
 هيچ كس در اين امت بر جوع آن نتوانست كرد كه او كرد. و قال
 سليمان الجوع مفتاح الآخرة والشبع مفتاح الدنيا. و قال ابوسليمان
 اذا شبع الانسان جاعت اعضاءه بالشهوة و اذا جاع الانسان شبع
 اعضاءه عن الشهوة. و در اخبار آمده است كه: الجوع طعام الحق ٥
 لا يطعمه الا الخواص من اوليائه والفقر وطن الحق لا ينزله الا الخواص
 من اوليائه:

و مثل شهوت مردم چون مثل هيزم است و مثل گرسنگی چون مثل
 آتش. همه هيزمها را به آتش سوزانند، و همه شهوتها را به
 گرسنگی بشانند. و تا جوع بر نفس مسلط نگردانی شهوت سوخته ١٥
 نگردد؛ و تا شهوت سوخته نگردد نفس منقاد حق نگردد.

و ابوسليمان دارانی گوید در این آیت كه حق تعالى گفت: حبيب
 اليكم الايمان وزينه في قلوبكم و كره اليكم الكفر والفسوق
 والمصيان اولئك هم الراشدون. قال قلب المؤمن منور بذكر الله تعالى
 فالذكر غداؤه والانس راحته والتوكل اعتماده والذكر دليله والرضا ١٥
 سروره والتقوى رأس ماله و حسن المعاملة مع ربه تجارته والمسجد
 حانوته والليل سوقه والعبادة كسبه والقرآن بضاعته والدينا حراثة
 والقيامة بيده و ثواب الله ربحه و ريعه.

و اما ابو الفيص ذو النون بن ابراهيم المصري رحمه الله استاد
 سهل بن عبد الله التستري بود و به روزگار او در مصر كس با او ٢٥
 سخن نگفتی و او را زنديق خواندندی. و شيخ رضي الله عنه می گوید
 هر كس كو را با حق قرب افتد هم بدان مقدار از خلق بعد افتد. و
 كس خود به كمال معرفت و مشاهدت نرسد. لكن بویی يابد. و كمی
 كه بوی بیافت خلق او را به زنديقی بیرون دهند، و بیرون دادن
 خلق او را غیرت حق است كه نخواهد كه كس او را ببند. پس حال ٢٥
 ذوالنون این بود. چون بمرد آن روز آفتابی گرم بود. مرغان بیامدند
 و جنازه او را به پرها سایه فگندند. همچنانكه تخت سليمان پیغمبر
 را هم بدان مقدار. و هر كس كه بنده حق گردد خلق بنده او گردند.
 چون مصریان آن بدیدند جمله مردم شهر بر پی جنازه او بیرون

آمدند. و جنازه او را به در مرگتی بگذاشتند. مؤذن به شهادتین رسیده بود [۵۶ الف] که: اشهد ان لا اله الا الله. ذوالنون انگشت برداشت و به زبانی فصیح بگفت: اشهد ان لا اله الا الله. مردمان تعجب نمودند و جنازه بنهادند. پنداشتند که زنده است. چون نگه کردند مرده بود، و انگشت او همچنان ایستاده بماند. او را در گور بردند و بخوابانیدند. خواستند تا انگشت او را بخوابانند نتوانستند. و ذوالنون را خواهری بود و شاگردی او کرده بود و عارفه بود. روزی این آیت برخواند که: وظللنا علیکم الغمام و انزلنا علیکم المن والسلوی. پریای خاست و گفت: الهی، بنی اسرائیل را این بدهی و محمدیان را ندهی. به خدایی تسو کزپای تنشیم تا من و سلوی بنباری. از روزن من و سلوی باریدن گرفت. بدان و انگریست و التفات نکرد، و از خانه بیرون رفت و روی به بیابان درنهاد و تم گشت، و نیز او را نیافتند. و در آن تگ می‌دوید و این سخنان می‌گفت: شعر

دخلت التیه بالبلوی	فندقت المن و السلوی	۱۵
وقد عایت مولایی	بویت الان من دعوی	
ولا شوق و لا ذوق	ولا من ولا سلوی	
ولا دعوی و لا معنی	بل البلوی مع المولی	

و اما احمد بن ابی العواری الدمشقی رحمه الله گفت روزی در بادیه می‌رفتم. قومی دیدم از عرب که شتران می‌تاختند. و اعرابی‌ای را دیدم که در گوشه‌ای خدا را یاد می‌کرد: فاتیتہ فسلمت علیه فرد علی السلام و کلمته ببعض کلام الناس فقال ذکر الله اشفی و اشهی کیف یتفرع ابن آدم و الموت فی اثره و ابن آدم فی مصائب و اخطار و هو یلهو. گفت: یرحمک الله آیه مصیبه ای خطر فقال مصائب الذنوب و اخطار الموت و ماقبله و مابعدہ ثم ارتفع بکاوه فبکیت معه فقلت له مالی اراک وحیدا قال ما انا بوحد معی ربی و لطیفی و ملکی قلت تطلب شیئاً و ظننت انه محتاج قال نعم اطلب طبیباً یداوی داء قلبی قلت و من طبیبک قال ربی و سیدی قلت و مادونک قال ذریبی قلت و من اسبق من هؤلاء قال من رضی الله عنه قلت این رحلک قال رحلی

القبر قلت انت مسافر قال اني والله منذ ولدت من امي انا في سفر الآخرة قلت اين زادك قال زادى قليل قلت مامعك معاش قال سبحان الله انا في رزق ربى قلت اما تخاف من وحدتك قال كيف اخاف و انا في ملك مولاي فوثب فقلت اين الطريق وقال باصبعه و رفع بصره و اشار الى السماء و مر و هو يقول سيدى اكثر خلقك شاغلة و فيك عوض عن جميع مافات يا صاحب كل غريب و يا مونس كل وحيد و يا ذخركل منقل و يا رجاء كل اسير و يا ماوى كل ضال و يا مامن كل هارب اهرب منك اليك و بفضلك اطلب مالدك ما طابت الدنيا والآخرة الا بك و جعل يمر و انا اتبعه فالتفت الى وقال ارجع رحمك الله ائني من هو خير لك مني ولا تشغلني عن هو خير لي منك ثم مضى و غاب عن بصرى و رجعت و انا ابكى.

و اما ذوالكفل برادر ذوالنون است رحمهما الله وز بزرگان متقدمان است.

و اما سرى بن المغلس السقطى استاد جنيد بود، و جنيد استاد شبلى رحمهم الله. روزى جنيد به در خانه سرى آمد و در مسأله اى مست گشته بود. چون به در خانه او آواز داد، سرى به آواز او بدانست كه مست است. و زن سرى سر به شانه مى كرد. سرى آواز داد كه درآى. زن خواست كه موى سر بپوشد. سرى گفت تو به خويشتن مشغول باش [٥٦ ب] و موى به شانه مى كن كه او مست است از تو خبر ندارد. مستان اين طايفه را از دوزخ خبر نبود، از زن سرى كجا خبر بود؟! عارفان دوزخ را به مستى گذارند.

چون جنيد درآمد و سؤال كرد، سرى او را جواب دادن گرفت. چون زمانى برآمد، گريستن آغاز كرد. سرى زن را گفت سر بپوش كه به هش باز آمد. گريستن رعونات نفس است. مستان را با رعنايى چه كار؟! ٢٥

و اما بشر بن العارث از اهل معاملات بود و ز شمار گرسنگان و برهنگان بود.

و اما معروف الكرخى رحمه الله از شمار عارفان و سوختگان بود. گرسنگان را به چيزى سیر توان كردن اما عارفان به هيچ چيز سیر

نگردند. کونین خود گرد سر ایشان نیارد گشت. و آن چیز که ایشان بدان عطشانند، هرچند بیش خورند عطش زیادت گردد چنانکه مست هرچند شراب پیش خورد مست تر گردد. و آتش هرچند قوت بیشتر گیرد گرم تر گردد.

۵ و در مقام هردو یعنی بشر و معروف رحمهما الله حکایتی بگوییم. روزی فقیری در خواب دید که قیامت بودی و او را به بهشت درآوردند. مردی را دید نشسته و ذو قرشته بر سر او ایستاده، یکی او را طعام می داد و می گفت: کل یا من لم یاکل لاجله؛ و آن دیگر او را شراب می داد و می گفت: اشرب یا من لم یشرَب لاجله. و دیگری را دید ایستاده و چشمها باز کرده، هیچ باز نمی نگریست سوی حور و قصور و انهار و اشجار و نعیم بهشت، و واله مانده. پرسید که این هردو کیستند؟ گفتند آن یکی بشر حافی است، دنیا به گرسنگی و تشنگی بگذرانید، اکنون جاودان طعام و شراب بهشت می خورد؛ و آن دیگر معروف کرخی است. به شوق بسوخت و هلاک گشت، جاودان او را دیدار حق است، او را با نعیم و با حور و قصور هیچ کار نیست.

و اما ابو حذیفة المرعشی رحمه الله سئل عن حقيقة المعبة فقال هي التي لاتزداد بالبر ولا تنقص بالجفا و قال في وقت آخر كل مودة تزداد فيها اللقا فبهی مدخولة في المودات.

۲۰ و اما محمد بن المبارك الصوری سئل ما علامة صحة الانس بالله تعالى قال ضيق الصدر عن معايشة الخلق والتبرم بهم فقليل له متى يذوق العبد حلاوة الانس بالله تعالى قال اذا صفا الود و خلصت المعاملة فقليل له متى يصفوا الود قال اذا اجتمع الهموم قصارهما و احدا. و اما يوسف بن الاسباط رحمه الله سئل عن الجمع والفرقة فقال جمعهم في المعرفة و فرقهم في الاحوال. ۲۵

و من اهل خراسان والجبل

- [و اما] ابوزيد طيفور بن عيسى البسطامي رحمه الله قال
عرفت الله بالله و عرفت مادون الله بنور الله . و دخل ابوزيد مدينته
فتبعه منبها خلق ثم خرج و راهم خلفه فقال ما هؤلاء فقال يصحبونك
فقال انى اسئلك ان لا تعجب الخلق بك عنك فتعجبهم عنك بى . وقال
ابوزيد ثلثين سنة لم ازل كلما اردت ان اذكر الله تعالى اتضمض ٥
و اغسل لساني اجلالا لله تعالى . و قال ابوزيد لم ازل اجول فى
ميدان التوحيد حتى اخرجت الى دارالتفريد ثم لم ازل اجول فى دار
التفريد حتى اخرجت الى وادى الديمومية فشربت بكاسه شربة لا
اظلم من الذكر بعده ابدا .
- ١٥ و قال ابو موسى الدبيلي قراء ابوزيد يوما و ماقدروا لله حق
قدره فقال انه لم يعط الخلق كلهم من المعرفة الا مثل جاورسة
والحاورسة بعد فارغة من معرفتهم به فقال لى فانت اى شىء احب
اليك ان تكون فى زيادة من معرفة هذا الخلق او فى نقصان منه قلت
لا بل فى [٥٧ الف] زيادة فقال لا يكون الرجل فيه خير حتى يكون
ابدا فى نقصان من معرفتهم . قال ابو بكر الاصفهاني خرجت الى ابي ١٥
يزيد البسطامي ثلث مرات من اصفهان فبقيت عنده شهرين فى اول
مرة و فى الثانيه ستة اشهر و كان يضيف فى كل ليلة ثلثين رجلا اقل

او اکثر یخدمهم ولا یا کل معهم و کان له بیت یخلو فیہ اذا صلی
 العشاء الآخرة و کان عیسی الخادم مودنه فاصابته علة فاذن ابو یزید
 لبعض صلواته فغشی علیه فلم یتم اذانه فلما افاق من غشیته قیل له یا
 بایزید غشی علیک فی اذانک فقال ویحک [لیس] العجب ممن یغشی
 ۵ علیه فی اذانه انما العجب ممن لایموت اذا اذن و قال ابو یزید فی
 مناجاته الہی استلک من جمیع الدنیا والآخرة خلّیتین اما ان تجعلنی
 بدلا ممن قد الزمتهم العذاب من جمیع البشر او تمبہم لی فان عذبتنی
 بدلا منهم فان ذلک سنی لقلیل فی جنب حبی ایاک و ان وهبتهم لی فان
 ذلک لقلیل فی جنب رحمتک.

۱۰ و اما ابو حفص العداد النیشابوری رحمہ اللہ و ابوحنص
 رحمہ اللہ از جملہ عارفان بود و آہنگری کردی. و ہر روز بہ دیناری
 کار بکردی از بہر پردہ روی را، و آن را بہ درویشان دادی. و نماز
 خفتن بہ در خانہ ہا رفتی و نان پارہ ہا بخواستی و بدان روزہ
 بگشادی از بہر قہر و ذل نفس را. روزی بر سر کورہ نشستہ بود.
 ۱۵ نابینایی بگذشت و این آیت می خواند کہ: و من کان فی ہذہ اعمی فہو
 فی الآخرة اعمی و اضل سبیلا. مغلوب گشت و دست در کورہ کرد و
 آن آہن تفسیدہ بیرون آورد و بر سندان بنہاد. شاگرد او گفت: یا
 استاد دست! او آہن بینداخت و کار بہ جای بگذاشت، و یک موی
 بر دست او آزرده نگشت و پیشہ رہا کرد و گفت: سہ بار پیشہ را
 ۲۰ بہ جای بگذاشتم بہ اختیار خویش و دگر بار بہ سر پیشہ بازگشتم.
 این بار پیشہ ما را بہ جای بگذاشت کہ پردہ ما دریدہ گشت.

و ابو حفص از نشابور بہ بغداد رفت بہ زیارت ابو بکر شبلی با
 اصحاب خویش. و اصحاب خویش را نہیب داشتی چنانکہ پیش او
 سخن نیارستندی گفتن و نیارستندی نشستن تا نشاندی. شبلی او
 ۲۵ را گفت: یا باحنص، ادب اصحابک آداب السلاطین قال لایا ابابکر
 ولكن صفة العنوان دلیل علی صفة ما فی بطن الکتاب.

پس ابو بکر شبلی چہارماہ او را میزبانی کرد و ہر باری
 حلوائی دیگر و خوردنی ای دیگر در پیش او نہادی. چون ابو حفص
 بازگشت، شبلی با او بہ مشیعہ بیرون رفت. چون وداع کردند،

ابوحفص شبلی را گفت: یا ابا بکر، یکباری به نشاپور آی تا ترا جوانمردی بیاموزیم. گفت: یا با حفص چه کردم؟ گفت: تکلف کردی و متکلف جوانمرد نبود. مهمان را چنان باید داشت که خویشان را تا به آمدن مهمان گرانی نیاید و به رفتن مهمان شادی نیاید. که چون تکلف کنی به آمدن مهمان دلت گران شود، و به رفتن بر دلت ۵ آسان شود. و هر که را با مهمان حال چنین بود ناجوانمرد بود.

و روزی ابوحفص رحمه الله با یاران خویش به خروج بیرون رفتند. او چیزی یاد می کرد. وقت برایشان خوش گشت. آهوی از سر کوهی فرو آمد و سر در کنار ابوحفص نهاد. ابوحفص تپانچه بر روی زدن گرفت و بانگ و فریاد برآورد و آهو برفت. پیر به حال خویش باز آمد. مریدان سؤال کردند که این چه حال بود؟ گفت: چون وقت بر ما خوش گشت، سرا در دل چنین آمد که کاشکی امشب گوسپندی یا بره ای بودی تا پیغتمی تا امشب جمع ما پراگنده نگشتی. چون این بر دل من گذر کرد، آهو دوان بنزدیک من آمد تا ۱۰ مراد تمام شود. [۵۷ ب] پس مریدان گفتند ای شیخ، کسی کو را با حق حال بر این صفت بود این بانگ و فریاد چرا بود؟ گفت: ای فرزندان، نمی دانید که مراد در کنار نهادن از در براندن است. اگر خدای تعالی با فرعون نکویی خواستی کردن، آب به مراد او روان نکرده.

و شیخ گفت مرادجوی خویشان پرست بود نه خدای پرست. ۲۰ صفت خدا پرستی آن است که کل مراد خویش زیر قدم آرد و همه بی مرادیا به مراد بردارد. و همه ذلها به عز بردارد و همه فقرها به غنا بردارد تا آنکه دعوی محبت او راست بود. و گر این همه بکند و ببیند که من چنین کردم در محبت کذاب است. و صلی الله علی محمد و آله. ۲۵

و اما احمد بن خضرویه البلخی. سئل ما علامة المحبة قال ثلاثة اشياء لا يعظم شيء من الكونين في قلبه اذ هو مأذن من ذكر الله ولا نهمة له الا في خدمته اذ لا يرى عز الدنيا والاخرة الا فيها و يرى نفسه غريباً و ان كان في اهله اذ لا يوافقه احد منهم على خدمة حبيبه.

اما آنکه گفت نشان محبت آن است که هیچ چیز از کونین در دل او بزرگت نباشد، معنی این سخن آن است که هم بدان مقدار که در دل کسی محبت جای گیرد هم بدان مقدار تعظیم این چیز در دل او جای گیرد. چون تعظیم آمد حرمت آمد، و چون حرمت آمد هیبت آمد و چون هیبت آمد حیرت آمد، و چون متحیر گردد به غیر دوست نپردازد. از این معنی گفت: لان قلبه ملآن من ذکر الله.

و اما آنکه گفت: ولانهمه له الا فی خدمته از لایری عزالدنیا والآخره الا فیها. گفت او را نهمت نباشد بجز خدمت دوست، از بهر آنکه هرچند محبوب عزیزتر محبت در خدمت بانشاط تر. خوار داشتن خدمت خوار داشتن مخدوم است. و آنکه گفت عزدنیا و آخرت در آن بینداز بهر آنکه خدمت مقام ذل است، و هرکس که ذل خدمت اختیار کند عز کونین یابد، از بهر آنکه هرکه پیش عزیزان عز برد، ذل یابد. و هرکس که پیش عزیزان ذل برد عز یابد، و هر که پیش غنیان غنی برد فقر یابد؛ و هرکه پیش غنیان فقر برد غنی یابد، پیش ملوک آن باید برد که او را نباشد، تا آن یابی که ترا نیست. عز پیش بردن در عزت منازعت کردن است؛ و ذل پیش بردن نیاز عرضه کردن است. منازعان قفا یابند و نیازمندان عطا. چون ذل پیش بردی، نمودن است که ندارم، و چون نداری بدهند. و چون عز پیش بردی، نمودن است که من خود دارم، مرا به تو نیاز نیست.

و اما آنکه گفت: یری نفسه غریباً و ان کان فی امله، از بهر آن گفت که نزدیک عام غریب آن است که در وطن غریب است، و نزدیک خاص غریب آن است که در وطن غریب است، و در وطن غریب بودن کار مردان است، و از وطن غریبی کردن نه کار هرکسی است. هرکه از دروازه بیرون رود از وطن غریب گردد. باز تا کسی از نهمت و ز [همت و از] همه حرکات و خطرات و ز شمه [ا]ت و [از] نفس و [از] ارادت و تمنا و جمله کونین تبرا نکند، در وطن غریب نگردد، چون از وطن غائب گشتی کی توانی که غریب نباشی؟! ۲۵

کار بزرگان آن است که با همت بی همت گردد. و با طاعت مفلس گردد، و با وجود همه مرادها بی مراد گردد، تا آنکه [که]

غریب بحقیقت گردند.

- و اما سهل بن عبدالله التستری شاگرد ذوالنون مصری بود
 رحمهما الله. چون به تستر باز آمد هرگز پشت به دیوار باز ننهادی
 و پای گرد نکردی و هیچ سؤال و جواب نکردی. روزی ناگه پای گرد
 کرد و پشت به دیوار باز نهاد و گفت: سلونی عما بدالکم. از او ۵
 پرسیدند که تو هرگز این نکردی، چه افتاد؟ گفت: زیرا که تا این
 ساعت استاد من [الف ۵۸] ذوالنون زنده بود، و تا استاد زنده باشد
 شاگرد را پشت به دیوار باز نهادن نرسد و جواب مسایل دادن
 نرسد، و پای گرد کردن نشاید. در این ساعت استاد من بمرد. عجب
 داشتند و تاریخ آن روز بنبشتند. وز مصر نامه آمد که ذوالنون هم ۱۰
 در آن روز هم در آن ساعت بمرده بود.

- شیخ رضی الله عنه گفت این غیب دانستن نیست، لکن باشد که
 در خویشتن زیادتی برکتی بیند که آن در بقای دعای استاد باشد. و
 در آن ساعت منقطع شود، داند که استاد او بمرد. یا باشد که اندر
 بزرگ داشتن حرمت استاد بر دل وی هیبتی باشد که زبان وی به ۱۵
 سخن گفتن کار نکند. چون آن هیبت از پیش برخیزد زبان نشاط
 گرفتار کند، داند که استاد او بمرد. این فراست باشد نه غیب دانستن.
 و ما تاویل بر قدر فهم خویش کردیم در حق سهل، و اما سهل بزرگتر
 بود که ما همت او دریابیم. او به داند که چون بدانست، و ما به
 مشایخ جز ظن نیکو نبریم. ۲۰

- روزی یعقوب بن اللیث بیمار گشت. طبیبان از علاج او عاجز
 آمدند. او را گفتند بیماری ترا جز دعا داروی دگر نماند. کس
 فرستادند و سهل بن عبدالله را بیاوردند و گفتند امیر را دعایی
 بکن. دست برداشت و گفت: اللهم قداريته ذل معصيته فاره عز
 طاعتي. هم در ساعت شفا آمد. بفرمود تا مال بسیار بیاوردند و در ۲۵
 پیش او بنهادند. بدان باز ننگرست و با او گفت: ما این عز به
 ناگرفتن یافتیم نه به نیافتن. اگر سر ما را به دنیا میل بودی دعای
 ما را اجابت نبود. او را در عماری نشاندند و بازگردانیدند. و
 در بیابان می رفت و خادمی با او. این خادم او را گفت: یا شیخ، اگر

ترا بدان مال حاجت نبود درویشان را حاجت بود، بیایست شدن و به درویشان داد. او را گفت: ای پسر، انظر امامك قال فنظرت فاذا الارض كلها فضة. گفت یا پسر، هر که او را به خزانه حق تعالی چنین باشد او را به خزانه یعقوب لیث حاجت نباشد.

۵ و اما یوسف بن الحسین الرازی هم شاگرد ذوالنون بود رحمهما الله. گفت از استاد خویش شنودم، ذوالنون که گفت: اذا احبك سترك و غار عليك و اذا احببته شهرک و تادی عليك و قال ليس شيء اعز من حب الله اذ لا يسكن في قلب فيه حب غيره. و قال ان الله غيور لا يحب ان يسكن في قلب عبد فيه حب غيره. و قال يوسف جلت الشام كلها فدخلت بعض الدويره فرأيت مجنونا مسلسلا فلما بصرتني ناداني يا يوسف اما رضى ربك ان افسد قلبی بحبه حتى غلني بقله قل له وحبی اياك لو قطعتنی اربا [اربا] ما ازددت لك الاحبا حبا ثم ولی و هو يقول:

۱۵ احبك حبين حب الهوى و حبا لانك اهل لذاكا
فاما الذى هو حب الهوى فشغلى بحبك عن سراكا
و اما الذى انت اهل له فكشفك للعجب حتى اراكا
فما الحمد فى ذى ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذى وذاكا

و اما ابوبکر بن طاهر الابهری سئل عن الرضى فقال ان يكون قلب العبد ساکنا تحت حکم الله تعالى. معنی این [سخن] آن است که اضطراب کردن زیر حکم یا منازعت است یا گریختن یا تهمت کردن. معنی تهمت آن است که تو در این فعل با من خطا کردی؛ و منی منازعت آن است که مطیع نباشم ترا تا کرد تو از خویشتن دفع نکنم. و معنی گریختن آن است که کسی جویم تا بلای تو از من دفع کند و روی گریختن نه. که هر چند که گریزد از قبضه ملک [وی] بیرون نرود. چنانکه گفت: والارض جميعا قبضته يوم القيامة، و روی متهم داشتن نه. از بهر آنکه محال است که جاهل عالم را متهم دارد، چنانکه خدا گفت: هو اعلم بکم اذا انشأکم من الارض و اذا اتمت اجنة فى بطون امهاتکم انشأکم، اشارت به حال ایجاد است که نبودی و هست کردم و تدبیر تو به کار نیامد. و اذا اتمت اجنة، اشارت به

- بی تدبیری است که در مدت داشتن تو در شکم مادر تدبیر تو به کار [۵۸ ب] نیامد. چون در آن ضیق ترا نگه توانستم داشتن در سعت نیز نگه توانم داشتن و روی منازعت نه، که منازعت را دو معنی بیاید یا مماثلت یا غلبت. و چون به همه حال حق غالب است با او منازعت محال است، و با هر که منازعت توان کرد او را غلبه توان کرد. و صفات حق [غالبی] است و آن بنده مغلوبی. مغلوب غالب محال است.

- و اما علی بن سهل بن الازهر رحمه الله قال من خالف الله فی جمیع عمره طرفه عین لم یوافق الله ابدا قیل و کیف ذاک قال لان فی وقت خلافه لا یخلو اما ان یعلم ان الله یعلم اولا یعلم ان الله یعلم فان لم یعلم کفر و ان علم فقد بارز بالمعاربة.

- و اما علی بن محمد البارزی سئل عن الجمع والتفرقة فقال جمیعهم فی المعرفة و فرقهم فی الاحوال. و مسئله جمع و تفرقه مسئله ای بزرگ است، و آن را خود بابی جداگانه بیاید در کتاب ان شاء الله. لکن اینجا فصلی بگوئیم.

- گفت: معنی جمع آن است که ایشان را در معرفت جمع کند؛ و معنی تفرقت آن است که ایشان را در احوال متفرق کند. و معنی اندر معرفت جمع کردن آن است که عارف در معرفت به خود قائم نباشد، که اشارت عارف از معرفت به معروف باشد. و هر که که عارف در معرفت از همه کونین بیرون از حق تعالی به چیزی دگر اشارت کند آن معرفت نیست. پس چون پراکندگی او مجموع گردد به مشاهدت حق تا همه از او بیند وجوداً و بدو بیند قیاماً، و از بهر او بیند ملکاً و سوی او بیند رجوعاً. حال جمعش این باشد.

- و باز تفرق در احوال آن است که [یا] نظاره طاعت کند یا نظاره معصیت، که هر دو صفات او در آن وقت که نظاره صفات خودش کند از نظاره حق بازماند، متفرق است. [و اگر نیز نجات به طاعت بیند یا هلاک به معصیت بیند متجی و مهلك غیر حق داند متفرق است]. و جمله تفرق و اجتماع آن است که تابنده به غیر حق نظر کند متفرق است، و چون نظر از اغیار بردارد و به حق افگند.

مجتمع است.

و اما ابوبکر محمد بن علی الکتانی الدینوری. از او چنین حکایت آورده اند که گفت: در دل من گردکی بود از آن امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب [علیه السلام] نه غبار عداوت، لکن در خاطر من چنین می آمد که از آنجا که فتوت علی بود چه بودی اگر همه عالم به معاویه رها کردی تا آن سر از عالم برخاستی. و مرا این خاطر از آن افتاده بود که در خبر آمده است: لافتی الا علی. چون شریعت بدین صفت او را جلوه کرد، با خود گفتم که ترک خصومت از او نکوتر بودی. مدتی دراز براین اندیشه بودم.

۱۰ پس به مکه به پایان کوه صفا حجره ای داشتم، در آن حجره خفته بودم. در خواب چنان دیدم که پیش مقام نشسته ام و پیغمبر علیه السلام بیامد و با چهار تن پیش من بیستاد. من بر پای خاستم. مرا گفت: یا ابابکر، من هذا؟ گفتم: ابوبکر صدیق، و گفت: من هذا؟ گفتم: عمر خطاب. و گفت: من هذا؟ گفتم: عثمان عفان. و گفت: من هذا؟ و من دانستم که علی بو طالب است، لکن آن خاطر مرا یاد آمد. از پیغمبر صلوات الله علیه شرم می داشتم. مرا گفت: دل علی. گفتم: علی است. گفت: دست به من ده. دست بدو دادم. رسول علیه السلام دست علی بگرفت و دست من در دست او نهاد و گفت: اخیت بینکما. پس از آن دوستی علی در دل من چنان گشت که نیز هیچ خاطر در دل من نیامد. و پیغمبر علیه السلام با ابوبکر و عمر و عثمان بر رفت، و من با علی ماندم. امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه مرا گفت: یا اخی، بیا تا به کوه ابوقبیس شویم و به بام کعبه نظاره کنیم. ما به باب صفا بیرون آمدیم و به کوه بوقبیس بر رفتیم و بنشستیم و زمانی به هم حدیث گفتیم. من از خواب بیدار گشتم. خود را [۵۹ الف] بر سر کوه بوقبیس یافتم.

۲۵ و اما کهمس الهمدانسی، ابو عبدالله کنیت او است. او را شاگردی بود که او را عماره زادن گفتندی. قال قال نسی کهمس اذنبت ذنباً فاناً ابکی علیه منذ اربعین سنة قلنا ما هو یا [با] عبدالله قال زارنی اخ لی فاشتریت له سمکاً مشویاً بدانق فلما اکل قمت الی

حائط جار لی من لبن فاخذت منه قطعة ففسل بها يده فانا ابكى عليه منذاربعين سنة. و حکى عن شيخ كان من اصحاب كهيمس قسال كان كهيمس يصلى الف ركعة فى اليوم والليلة فاذا مل قال لنفسه قوسى ياماوى كل سوء فوالله مارضيتك لله ساعة قط.

- و اما ابو محمد الحسين بن محمد الرجايسى، حکى عنه انه قال ۵
التصوف على ثلاثة اقسام تصفية القلب من الاكدار، و اتباع الرسول
فى الشريعة، والثانى عدم الاملاك والاستغنا بغالق السموات، والثالث
صفاء السر عن الصفات و التفرد بالحق.

- اول صفت ظاهر است و ديگر صفت دل است و سيم صفت سر
است. متابعيت شريعت نفس را است؛ و استغنا قلب را است؛ و ۱۰
تفرد به حق سر را است، و هر سه به يكديگر متملق اند. هر ظاهر كه به
شريعت آبادان نباشد فاسق است؛ و هر دل كه به حق مستغنى نباشد
منافق است، و هر سر كه با حق يگانه نباشد محجوب است.

- و اما العباس بن الفضل بن قتيبه رحمه الله، يعكى عنه انه قال ما
وحد الله غير الله والتوحيد للحق والخلق طفيل. معنى اين سخن آن ۱۵
است، والله اعلم كه خداى تعالى خود را به يگانگى وصف كرد. و
خلق حكاييت كردند وصف حق را. گفتار خلق صفت حق نيست حق
به صفت خویش موصوف است و خویشان را خود واصف است هر كه
او را وصف كرد پدا آنچه او خود را وصف كرد صادق است، و هر كه
او را به خلاف آن وصف كرد كه او خود را کرده است كاذب است. ۲۰
پس از توحيد موحدان آن تأثير بر موحد است نه بر موحد. و ز شرك
مشركان تأثير بر مشرك است نه بر حق.

- پس صادق به صدق خویش ستوده آيد و كاذب به كذب خویش
نكوهيده شود. نه از صدق صادقان و نه از كذب كاذبان چيزى به حق
راجع گردد. چه اگر صدق صادقان يا كذب كاذبان در او اثرى كردى ۲۵
آنچه او را گفتند كه هست ناگفته ايشان خود هست بود، به گفتن
ايشان چيزى حاصل نيامد. و آنچه گفتندش كه نبود ناگفته ايشان
خود نبود، به گفتن ايشان چيزى نيامد.

و از اين معنى گفتيم كه خلق طفيل او اند كه خداى تعالى پيش

از آنکه خلق را امر کرد به شهادت آوردن، خود ابتدا کسر و گفت: شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة و اولو العلم. خود را به وحدانیت گواهی داد. و حقیقت توحید آن بود که خود را گسواپی داد پیش از وجود خلق. چون خلق به وجود آمدند، همان گفته او را باز گفتند. ۵
پس گفته را باز گفتن عبارت است، و عبارت چیزی نه عین آن چیز باشد. و عبارت از برنج عین برنج نبود، و چنانکه شکر را شیرین گفتن صفت شکر نیست، عبارت کردن است از چیزی که آن چیز صفت شکر است. و همه عبارت‌ها همچنین است.

و اما علی بن منصور الدینوری رحمه الله سئل ما الشوق قال نار الله اشعلها في قلوب اوليائه تحرق ما في قلوبهم من الخواطر و الارادات والموارض والحاجات. شوق غلبات و هیجان محبت است، هم بدان مقدار که محبت باشد هم بدان مقدار شوق باشد. مثل محبت چون آتش است [۵۹ ب] و مثل شوق چون زبانه آتش. هر چند آتش قویتر باشد زبانه بیش زند، و هر چند زبانه بیش زند بیش سوزد. ۱۰
و به مقدار ضعف آتش، خلق با آتش تقرب تواند کردن. چون قوت گرفت خلق از او گریزان شوند، که هر که را یابد بسوزد.

مثل شوق همچنین است. آتش هم‌زمان سوزد و شوق مراد و خاطر و نفس سوزد. و هر کس که دعوی محبت چیزی کند شوق آن چیز با او صحبت کند، و نشان دوستی آن بدان پدید آید که اگر از هر دو کون چیزی پیش او آرند از شوق بدان باز ننگرد. و چون چیزی او را از شوق برگرداند پدید آمد که این چیز او را دوستر از آن دوست است. ۲۰

و اما الحسن بن علی بن یزید انبار، قال علامة الخوف من الله ذهاب الخوف من غيره و علامة الرجا الى الله الياس من غيره، و علامة الشوق الى الله الفرار من كل شيء. چون هیچکس از حق قاهر تر نیست، با خوف قاهر خوف مقهوران محال است، چون خوف قاهر غلبه گیرد خوف مقهوران را خطر نماند. و چون از حق کسی غنی تر نیست تا طمع از غنی منقطع نگردد به فقیران طمع داشتن محال است. ۲۵
و تواند بود که این را به از این معنی باشد، و آن آن است که کس

با کس نکویی نکنند مگر به اطلاق حق. پس اومید به غیر او داشتن
تباه شود که به دست آن کس هیچ نیست، و کس با کس بدی نتواند
کرد مگر به تسلیط حق. پس به دست خلق هیچ چیز نمائند.
اما آنکه گفت: علامة الشوق الى الله الفرار من كل شيء، از بهر
آن است که مشتاق طالب بود، و طلب بی عرب درست نیاید. و تا از ۵
غیر آنچه مطالب است هارب نگردد مر آن چیز را طالب نگردد.

و ممن نشر علوم الاشارات كتباً و رسائل

- ابوالقاسم الجنید بن محمد بن الجنید البغدادی رحمه الله قال
كمال العبودية في خصلتين صدق الافتقار الى الله سرأ و جهرأ و حسن
القدوة برسول الله صلى الله عليه وسلم. و اين هردو را اصلی است.
آنکه گفت: صدق الافتقار الى الله سرأ و جهرأ، از بهر آن گفت که
۵ عبودیت خود جز فقر نیست، که غنی با عبودیت به هم جمع نیاید،
زیرا کی غنی به ملک باشد و عبودیت نافی ملک است. چون ملک
نباشد غنی محال است، چنانکه خدای تعالی گفت: یا ایها الناس انتم
الفقراء الى الله والله هو الغنی الحمید.
- اما آنکه گفت: القدوة برسول الله از بهر آن است که خدا گفت:
۱۰ لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة. و نیز گفت: قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله. و اين سخن اشارت است به دو چیز:
به شریعت و حقیقت. اقتدا به رسول شریعت است، و افتقار به حق
تعالی حقیقت است. و حقیقت بی شریعت راست نباشد، و شریعت
بی حقیقت درست نیاید.

- و اما ابو الحسن احمد بن محمد بن عبدالصمد النوری رحمه الله علیه، قال لا تفتروا بصفاء السرائر فان تحتها نسيان الاولیة. پیش از این گفته ایم که او را از بهر چه نوری خوانده اند. او گفت: به پاکی سر غره مگردید که زیر او فراموش کردن اولیت است، و معنی این سخن آن است که صفوت سر [را] نشان [آن] است که جز حق تعالی نبیند، و هر سر که چیزی دید بجز حق تعالی، آن سر صافی نیست مکدر است، و صفای سر نه حق است، چون صفا به سر خویش بیند به نظاره خویش مشغول است نه به نظاره حق. تا از هر دو کون ناپینا نگردد به حق تعالی بینا نگردد. چون ناظر خویش و ناظر صفات خویش بود حق را چگونه بیند؟ و چون این دیدار اولیت فراموش کرد یعنی اولیت بی علت بوده است. چون او نظاره صفوت سر گردد سر را علت گردانید بی علتی اول فراموش کرد، [۶۰ الف] پنداشت که سر او صافی است، نیست مکدر است و او را خبر نیست.

- و اما ابوسعید احمد بن عیسی الغراز رحمه الله، «و یقال له لسان التصوف». و او را این لقب از بهر آن دادند که در این است کسی را زبان حقیقت چنان نبود که او را بود، و او را در این علم چهار صد تصنیف است.

- قال فی بعض کلامه ان الله تعالی انما طالب عماله من اولیائه حین آثروه و اختاروه فلم یجوز لهم ان یکون بینهم و بینة داخل ولم یحتمل ان یکون لهم مستراح فی الامور الا الیه.
- اما آنکه گفت لم یجوز لهم ان یکون بینهم و بینة داخل، گفت: حق تعالی روا نداشت که میان او و میان دوستان او چیزی درآید که هر داخل که میان شیشین بود به هر یکی قریب تر از آن دیگر بود، و چون قریب تر بود، حبیب تر بود. و هر که کسی را دوست است او را به مقدار محبت او بدان کس قرب است. و چون کسی از وی قریب [تر] گردد نشان آن است که او دوست تر است. و این داخل حق را نباشد بنده را باشد، از [بهر] آنکه داخل حجاب بود و مانع، و حق تعالی ممنوع و محبوب نیست، ممنوعی و محبوبی صفات بنده است. پس

داخل نمی‌پسندد میان خویش و دوستان خویش، از بهر آنکه داخل دوست را زیان می‌دارد نه او را. و چون داخل در میان آوردی، اعتمادی که بر حق بایست کردن بران داخل فگندی، از حق منقطع گشتی. و اگر آن داخل را در گشاده است ترا در بسته نیست. چرا چنان بودن که واسطه ترا به دوست رساند؟! تو خود چنان باش که واسطه اغیار گردی و دیگران را به دوست تو رسانی.

و اما آنکه گفت: ولم یحتمل لهم ان یکون لهم مستراح فی الاسر الا الله، گفت: احتمال نکند که دوستان او را در همه کارها به چیزی راحت باشد مگر به وی. و این از بهر آن است که هر که را به چیزی محبت درست گردد همه راحت او درست گردد، و این را مثلی بزنییم: آنکه او عاشق کبوتری است یا سگی، بدل [آن] اگر وصیفی پیش او آری که همه عالم را بدان وصیفی راحت باشد، او را از آن وحشت باشد. پس چون سگ‌جوی را با وجود شاهی که قلوب بزرگان را اسیر کند وحشت می‌خیزد، محال باشد که حق‌جوی را با غیر حق راحت باشد.

و اما ابو محمد رویم بن محمد. قال اجتزت فی المهاجرة بعمض سکک بغداد فطشحت فتقدمت الی باب دار فاستسقیته و اذا انا بجارية قد خرجت و معها کوز جدید ملآن من الماء المبرد فلما اردت ان اتناول من یدها قالت صوفی یثرب بالنهار فرددت الکوز علیها و استحسنتم ذلك منها و نذرت ان لا افطر ابدا.

و قال رویم رحمه الله المحبة الوفا مع الوصل والحرمة مع طلب الوصل. او را از محبت پرسیدند. گفت: حرمت داشتن است در طلب وصل و وفا به جای آوردن با وجود وصل. یعنی هر که در وقت طلب حرمت به جای ندارد هرگز نیاید. و هر که وفا به جای نیارد بعد از یافتن یافته را بگذارد.

اما آنکه گفت در وقت طلب حرمت یابد، از بهر آن گفت که بی‌حرمتی صفت منافقان است. و عبدالله بن مسعود رضی الله عنه گوید که روزی پیغمبر علیه السلام آیتی برخواند که در او سجده

تلاوت بود، با پیش وی برخواندند. سجده کرد و یاران همه سجده کردند. پیری یود در بیغوله مزگت، سجده نکرد. کفی خاک برداشت و بر پیشانی نهاد. من بدیدم و با کس نگفتم. بدان خدای که محمد را به راستی به خلق فرستاد که من او را دیدم کز این جهان بر کفر [۶۰ ب] بیرون رفت. تا بزرگان چنین گفته‌اند که ایمان یا بی‌حرمتی بقا نیابد. و کفر با حرمت داشتن بقا نیابد. و کفر یزول خیر من ایمان لایدم. و بیان این در دو قصه [است]: قصه ابلیس و قصه جادوان فرعون پیدا است.

- ابلیس مؤمن بود، چون او را امر آمد به سجده کردن آدم علیه السلام، گفت: انا خیر منه. بی‌حرمتی کرد و معارضه پیش آورد به طاعت و فرمان برداری. بدین بی‌حرمتی ایمان بر او به زوال آمد. و اما جادوان فرعون. موسی را علیه‌السلام حرمت داشتند و دستوری خواستند و گفتند: اما ان تلقی و اما ان نکون نحن الملقین. امر آمد که یا موسی، بدین سبب که ترا حرمت داشتند همه را ایمان عطا کنم، لاجرم بر کفر سر بر زمین نهادند، و چون سر برآوردند به مقام صدیقان رسیده بودند. و از این معنی گفتیم که کفر با حرمت بقا نیابد و ایمان با بی‌حرمتی هم بقا نیابد. و کفر یزول خیر من ایمان لایدم. اما آنکه گفت بی‌وفایی کردن یاخته از دست بدهد، شرط عقد محبت بابتدا خود وفا است. و هر عقدی که دوستی او بر شرطی باشد چون از آن شرط خالی شود عقد تباه گردد. و گران شرط برخیزد عقد بسته گشاده گردد. نبینی چون ملک بایست انقصاد بیع را، چون بعد از انقصاد بیع ملک برخیزد عقد برخیزد. و چون اباحت بیاید انقصاد نکاح را، چون پس از انقصاد نکاح اباحت برخیزد دلیل ارتفاع عقد باشد. و چون انتفاع بیاید عقد اجاری را، هرگاه پس از انقصاد اجارت انتفاع برخیزد عقد برخیزد.
- ۲۵ پس همچنین عقد محبت بسته نیاید مگر به شرط وفا. چون وفا جفا گردد، محبت عداوت گردد.

واما ابوالعباس احمد بن عطاء البغدادی رحمه الله چنین می‌گوید:

من توکل علی الله لغير الله لم يتوکل علی الله فی توکله حتی يتوکل علی الله [الله] و يكون متوکلا علی الله فی توکله لالسبب آخر.

گفت: هرکه توکل بر خدا کند نه از بهر خدا، او توکل بر خدا نکرده است. معنی این سخن آن باشد که توکل نه از بهر آن کند تا نصیب خویش بیابد که این نفس پرستیدن باشد نه توکل کردن. اگر توکل از بهر آن کند که چنان باشد که دارندش تا توکل بر خدا از بهر خدا کرده باشد نه از بهر خویشتن. تا بزرگان گفته‌اند توکل کردن بر حق از بهر کفایت نان طلب کردن است، و توکل کردن به حقیقت تسلیم است.

روزی ابراهیم ادهم رحمه الله علیه به بغداد درآمد. بزرگان بغداد به زیارت او رفتند. ایشان را پرسید که توکل شما به کجا رسیده است؟ گفتند چون بیابیم شکر کنیم و چون نیابیم صبر کنیم. گفت: عادت سگان بلخ همین است که چون بیابند شکر کنند و چون نیابند صبر کنند. پس او را گفتند که یا ابراهیم، مزدیک تو توکل کدام است؟ گفت: چون نیابی شکر کنی، و چون بیابی ایثار کنی.

و قال ابو العباس بن عطا ایضا فی بعض کلامه علامه حقیقه التوحید نسیان التوحید و صدق التوحید ان يكون القايم به واحد. گفت: علامت حقیقت توحید فراموش کردن توحید است. یعنی بنده در توحید دیدن توحید فراموش کند، از جهت آنکه مشغول گردد به دیدار منت حق، که حق او را بود پیش از آفریدن او تا او حق را توانست بودن از پس آفریدن او. و حق تعالی او را خواست پیش از وجود او. تا او توانست خواستن حق را از پس وجود او. و مشیت خویش را مستغرق بیند در مشیت حق، و ارادت خویش را متنازشی بیند در ارادت حق، و توحید خویش را قاصر بیند در دیدار منت حق، و خودی خود را مغلوب بیند و فانی داند در قهر و قضای حق، و مغلوب اگرچه موجود است [۶۱ الف] فانی است، از بهر آنکه فایده وجود بقای صفات است، چون صفات از موجود فانی گشت بقا فنا گشت و وجود عدم گشت.

بازی که بر صیدی مستولی گردد از صفات صیدی با او هیچ

بنماید. چون حق بر بنده مستولی گردد محال بود که با بنده از صفات او چیزی بماند، که عبودیت در حقیقت صد هزار بار اسیرتر است که صید در چنگ باز. از بهر آنکه میان باز و میان صید از هزار معنی مجانست است؛ و میان حق و خلق مجانست محال است. چون جنس اسیر جنس گشت چنان گشت که چیزی که اسیر خلاف جنس گردد. مثالش چگونه باشد، جیخون چندانی بانگ کند تا به دریا نرسد، چون به دریا رسد همه بانگ او سکوت گردد و همه حرکات سکون. و هذه قصيرة عن طويلة.

- و اما ابو عبدالله عمرو بن عثمان المکی. سئل عن التصوف فقال ان يكون العبد في كل وقت بما هو اولی فی الوقت. از او پرسیدند که: ۱۰ تصوف چیست؟ گفت: آنکه بنده در هر وقتی بدان صفت باشد که اولتر است در وقت. و این سخنی است مجمل و به لفظ موجز، لکن اگر علم اولین و آخرین از معاملات و مقامات و احوال خواهی که زیر این حرف در آری، در توان آوردن لکن جمله او در حرفی است، مختصر که هر که آن را نگاه دارد همه دریابد. و آن آنست که به هر ۱۵ وقتی که باشد نظاره خود نباشد لکن نظاره حق باشد، تا اگر حال حال معصیت باشد چون نظاره حق کرد از معصیت دور باشد و فرو ماند. و گر حال طاعت باشد چون نظاره حق کرد و خود را مقصر دید، طاعتش مقبول گردد که در وقت خلاف حق دیدن خلاف را بزرگ گرداند و در وقت موافقت حق دیدن موافقت را خرد ۲۰ گرداند.

و بزرگان چنین گفته اند: سبب ترك الخفا استعظامه و سبب قبول الوفا استصغاره.

- اما ابو يعقوب يوسف بن حمدان السوسي رحمه الله قال اول مقام ۲۵ من مقامات المنقطعین الى الله التوبة. و قال ايضا و سئل عن التوبة فقال الرجوع من كل شيء ذمه العلم الى مامدحه العلم. گفت: اول مقام آن گس گز چیزها ببرد و به خدا پیوندد توبه است. توبه را اول مقام نهاد زیرا که توبه از جفا بازگشتن است و نخستین مقام این است. چنانکه خدا گفت: قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف.

و از جفا بازگشتن آشتی کردن است. و آشتی کردن نخستین مقام دوستی است که تا آشتی نباشد خدمت نگیرد. وفا از دشمن همه جفا بود. نخست دوستی باید تا بعد از آن وفا وفا گردد، چنانکه گفت: من لم یکن للوصال اهلا فکل احسانه ذنوب.

۵ باز چون آشتی درست گشت محبت ثابت گشت. از مقام عداوت

مقام محبت آمد؛ و ز مقام بیگانگی مقام آشنایی آمد، آنگاه خدمت را مقدار پدید آمد. هرچند که قدم بر وفا بیش فشارد نزدیکتر گردد.

و قال [ابو] یعقوب ایضا لا تصح المحبة حتى تخرج من روية

المحبة الى روية المحبوب بفنا علم المحبة من حيث كان المحبوب فی

الغیب ولم یکن هو بالمحبة فاذا خرج المحب الى هذه النسبة كان محبا

من غیر محبة. گفت: محبت درست نیامد تا بنده از دیدار محبت

بیرون نیاید و مشغول دیدار دوست نگردد به فانی گشتن علم محبت

یعنی در غلیات مشاهدت دوست چنان گردد که در او خبر نماند از

آنکه من محبم. از بهر آنکه در غیب یعنی در ازل دوست او را بود و

او نبود. پس نظایرة بودن دوست گردد از بهر خود به نظایرة دوستی

خویش مر دوست را. تا امروز خود را همان داند [۶۱ ب] که در

ازل بوده است. و در ازل او نبود و محبت او نبود، و حق تعالی او

را بود. بداند که او و محبت او نبود علت نگشت دوستی حق را.

چون بدین مقام رسید نه خویشتن بیند نه محبت خویش. بحقیقت

۲۰ محب اکنون گردد، که چون محبت خویش بیند محب نیست حق را، از

بهر آنکه هر جا که محبت صحیح گردد همگی محب حبیب گردد. و چون

محب خویش بیند هنوز با خویشتن است نه با دوست. یا خود

می‌پندارد که محبم، و ز محبت بر او هیچ نشان نه.

اما ابو یعقوب اسحق بن محمد بن ایوب النهرجوری. قال اذا

۲۵ استكمل العبد حقایق الیقین صار الیلاء عنده نعمة والرخاء مصیبة. يك

معنی این سخن آن است که چون بلا بیند در ثواب بلا بیقین باشد.

پس ثواب بلا را بر او نعمت گرداند. و چون نعمت بیند و در زیر

نعمت بلا شمار بیند، شدت حساب نعمت را بلا گرداند.

دیگر معنی آن است که نعمت اختیار است و بلا اختیار. هر که

را حق تعالی اختیار کرد در بلا افتاد، و هر که حق را اختیار کرد در نعمت افتاد. و دیگر معنی آن است که چون بنده نعمت یا بد حق را بر او آید، و چون در بلا افتد او را بر حق آید به نعمت مطالب باشد و به بلا مطالب. و مطالب به از مطالب.

- ۵ دیگر معنی آن است که چون در بلا باشد با دوست باشد، و چون در نعمت بود با خویشان باشد، از بهر آنکه نعمت وجود مراد است، هر که مراد یافت با خویشان گشت، و بلا فوات مراد است. هر که بی مراد گشت با دوست گشت.

- و اما ابو محمد الحسن بن محمد الجریری قال کان فی جامع بغداد فقیر لایکاد یجدہ الا فی ثوب واحد فی الشتا والصیف. فسنل عن ذلك فقال قد کنت ولعت بکثرة لبس الثیاب فرایت لیلۃ فیما یری النائم کانی دخلت الجنة فرایت جماعۃ من اصحابنا من الفقرا علی مائدة فاردت ان اجلس معهم فاذا بجماعۃ من الملائکة اخذوا پیسی و اقامونی و قالوا ان هؤلاء اصحاب ثوب واحد و انت لك قمیصان فلا تجلس معهم فانتهبت و نذرت ان لا البس الا ثوبا واحدا حتی القی الله تعالی.
- ۱۰

- و اما ابو عبد الله محمد بن علی الکتانی رحمه الله قال صعبنی رجل و کان علی قلبی ثقیلا فوهبت له یوما شیئا کساء او ثوبا علی ان یزول ما فی قلبی فلم یزل فاخذت به یوما الی البیت او الی مکان فقلت له ضع رجلك علی خدی فابی فقلت لابد من ذلك ففعل فزال ما کنت اجده فی قلبی علیه او کما قال قال الدقی قصدت من الشام الی الحجاز حتی سألت الکتانی عن هذه الحکایة.
- ۲۰

- و این تکلف او به ازاله ثقل آن کس از دل خویش از بهر آن بود که تا او خود را بر دیگری فضل نمی دید در دل او آن کس [را] استثقال پدید نمی آمد. و طریق این طایفه آن است که همه خلق را به از خویشان دانند و شناسند. و تواند بود که معنی این نیز آن باشد که تا سر به چیزی مشغول نگردد آن چیز در دل او محبوب نگردد، همچنانکه محبت سر را مشغول کند، عداوت سر را مشغول کند؛ و این طایفه را بر نه ایستد که سر ایشان به چیزی جز حق
- ۲۵

مشغول باشد. چون سر خود را به چیزی مشغول دیدند محبت با عداوت، بترسند که نباید کز حق محجوب گردند. پس تکلف کنند به ازاله آن شکل تا سر از بهر حق تعالی فارغ بماند.

۵ و اما ابواسحق ابراهیم بن احمد الغواص. سئل عن المحبة فقال
محو الارادات و احتراق جميع الصفات والحاجات. گفتند محبت چه
باشد. گفت: پاک کردن همه مرادها تا [در] سر او جز دوست هیچ
مراد نماند. از بهر آنکه از دوست مراد طلب کردن یا خویشتن صحبت
[۶۲ الف] کردن است نه با دوست.

۱۰ و معنی در این آن است که محبت بحقیقت آن باشد که به هیچ
معنی زایل نگردد. چون محب مراد طلب کند [از] دوست از دو
بیرون نباشد: یا بیاید یا نیاید. اگر بیاید وجود مراد در محبت
سیری بار آرد؛ و سیری در محبت کفر است. و اگر مراد نیاید از بهر
نایافتن مراد برگردد. و محبت برگشتن شرک است. خلق از همه
بلاها گریزانند. و هیچ بلا از محبت بزرگتر نیست و معبان محبت
۱۵ را جویان. و هر چند بیش یابند عطش بیش افزاید.

و اما احتراق صفات و حاجات آن باشد که چون محبت حقیقت
گردد، محب نیز به صفت خویش قایم نگردد، لکن صفت دوست او
را صفت گردد. چنانکه در خبر آمده است از پیغمبر علیه السلام که:
۲۰ يقول الله تعالى ما تقرب الي عبدي بمثل اداء ما افترضت عليه ولا يزال
يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت له سمعا و بصرا و یدا
و لسانا و قلبا فبی یبصر و بی یسمع و بی یعطی و بی ینطق و بی یملم.
و این چنان است که کودک طفل که حواس او عامل نیست و
جوارح او از کار کردن عاجزند؛ غلبات محبت حواس پدر و مادر را
۲۵ حواس او گردانیده است؛ و جوارح مادر و پدر را جوارح او
گردانیده است.

و در قصه زلیخا چنین آورده اند که چون محبت بر او غالب گشت
همه صفات او یوسف گشت. به وقت سرما ذکر یوسف بر زبان راندی،
تا به یوسف نگه کردی خوی از او روان گشتی. و گر به گرما یوسف

را یاد کردی تا بدو نظاره کردی به راحت افتادی. و گر به گرسنگی یوسف را یاد کردی از طعام مستغنی گشتی.

ابوالحسن علوی شاگرد ابراهیم خواص گوید روزی ابراهیم مرا گفت: ای پسر، جایی می‌روم، با من مساعدت کنی؟ گفتم کنم،

- ۵ اما باید که شیخ بیرون رود و بر در دروازه منتظر من می‌باشد، تا من به خانه روم و پا فزار درپوشم و بیایم. چون به خانه رفتم خایگینه کرده بودند. پاره‌ای بخوردم و بر اثر پیر برفتم. چون بدو رسیدم هردو به هم می‌رفتیم. آبی عظیم در پیش آمد. ابراهیم پای بر روی آب نهاد و برفت. من نیز توکل کردم و پای بر آب نهادم. به آب فرو رفتم. ابراهیم روی واپس کرد و گفت: اخذت العجبه برجلک.

- ۱۰ و اما ابوعلی الاوارجی. قال هرب اکثر الخلق من حمل ائقال الصبر فالجنوا الى الطلب والاسباب واعتمدوا عليها كانوا لهم ارباب. گفت: خلق از گرانی صبر بگریختند. ایشان را به طلب و اسباب بر بستند. بر اسباب اعتماد کردند. پنداری اسباب خدای ایشان [است]. یعنی در زیر بار حق صبر نکردند، تا بندگی کردن ۱۵ حق ایشان را عز بودی. حق تعالی عقوبت این را ایشان را به طلب اسباب مشغول کرد تا ذل بندگی خلق کشیدند. و گر عز بندگی حق کشیدندی خلق خود به ذل بنده ایشان گشتی. و اعتماد بر اسباب کردند. پنداری اسباب خداوند ایشان [است].

- ۲۰ معنی این سخن آن است که حق تعالی همه چیزها را از بهر خدمت آدمیان آفریده است تا خادم ایشان باشد و آدمی مخدوم. از بهر آنکه مخدومی صفات ربوبیت است و خادمی صفات عبودیت. پس ترا امر است که خادم من باش تا من ترا خداوند باشم، و دیگران خادم تو باشند و تو خداوند ایشان. پس تو خویشتر را محل خداوندی نپسندیدی و به خدمت خادمان خویش مشغول گشتی، تا خادمان تو ۲۵ مخدوم تو گشتند؛ و تو که مخدوم ایشان بودی خادم ایشان گشتی.

و اما ابوبکر محمد بن موسی الواسطی. قال الاکابر یخافون المقوبة. فخوف الاکابر اقطع لانه مادام للنفس فی النفس من رعوناتها فلیس بمحسن. گفت: خوف عام از

عقوبت است و خوف بزرگان از قطیعت. [۶۲ ب] از عقوبت ترسیدن بوی نفس پرستی دارد، و از قطیعت ترسیدن نشان خدا پرستی. چون قطیعت برخیزد عین عقوبت خود نعمت گردد. و چون قطیعت آمد نعمت عقوبت گردد.

۵ و قال ابوبکر الواسطي الخوف له ظلمة يتعير صاحبه تحته يطلب ابدا المخرج منه فاذا جاء الرجا بضياته خرج الى مواضع الراحة فيغلب عليه التمني ولايقع حسن النهار الا بظلمة الليل وفيهما صلاح الكون فكذلك القلب مرة في ظلم الخوف اسير فاذا طرقت طوارق الرجا فهو امير والمحبة والخوف والرجا مقرونة بعضها ببعض.

۱۰ گفت: خوف را ظلمتها است که خائف در او متعیر گردد. و رجا ضیاء است که در او راحت یابد. و مثل خوف چون شب است، و مثل رجا چون روز. روشنایی روز بی تاریکی شب نکو نباشد. و صلاح کون در شب و روز است، همچنین صلاح دل در خوف و رجا است. گاه دل زیر خوف اسیر گردد؛ و گاه به خوشی رجا امیر گردد. ائسر ۱۵ اسیریش دائم ماند هلاک شود؛ و اگر امیریش دائم ماند هلاک شود. و چون در مقام رجا بسیار گردد طاغی گردد، و چون در مقام خوف بسیار گردد بسوزد. و محبت در میان هر دو. گاه به بیم فراق نگیرد خوف گردد؛ و گاه به کرم دوست نگیرد رجا گردد. چون هم بدان مقدار به کرم نظاره کند رجا یابد، و هم بدان مقدار که جلال دوست ۲۰ ببیند خوف یابد. از فراق بترسد که اگر فراق آید بدل نیاید، و به وصال اومید دارد؛ که اگر [من] ضعیف را از خویشتن ببرد در ملک او چه زیادت گردد. پس خوف و رجا محبت را چنان اند که مرغ را دو پر. مرغ به یک پر نپرد تا هر دو پر نباشد؛ و گر هر دو باشد لکن یکی ناقص باشد پرد، لکن کژ پرد.

۲۵ و اما ابو عبد الله الهاشمي. سئل عن التوكل قال رد الامل الى نفس واحد و اسقاط الامل عن النفس الثاني. چون داند که عمر من همین يك نفس است و بر نفس دوم امنی نیست طلب رزق محال گشت. رزق از بهر عمر باید. نخست امنی باید بر عمر پس طلب رزق کردن. و اما ابو عبد الله هیکل القرشي. سئل عن التوبة فقال ان لا يذكر

ذنبه مما غلب على قلبه من عظمة الله و دوام ذكره. یعنی از گناه چنان رجوع کند که ذکر گناه بر دل او نگذرد، و چون ذکر بر دل نگذرد محال بود که به سر گناه بازگردد.

و اما ابوعلی الرودباری رحمه الله قال کان استادی فی علم

- التصوف الجنید و کان استادی فی الفقه ابو العباس بن سریق و کان استادی فی النحو واللغة ثعلب و کان استادی فی حدیث رسول الله صلی الله علیه ابراهیم الحربی. این بدان یاد کردم تا مردمان بدانند که این طایفه همه علمها حاصل کنند آنکه در خدای تعالی اختیار کنند. قال ابوعلی الرودباری کنا فی البادية جماعة و معنا ابو الحسن العطار فی فرماکان یلحقنا الفاقة و یظلم علینا الطریق فكان ابو الحسن یصعد تلاو یصیح صیاح الذئب حتی یسمع کلاب الحی قینیحون فیمر علی صوتهم و یحمل الینا من عندهم معونة یعنی طعاما. و این حکایت از بهر شفقت استادان بر شاگردان یاد کردیم که بنای استادی و شاگردی بر دو حرف است: بنای استادی بر شفقت است و بنای شاگردی بر حرمت. هر که را حرمت نیست، شاگردی را ۱۵ دشاید؛ و هر که را شفقت نیست استادی را نشاید.

و اما ابوبکر القحطبی قیل له اوصینا قال عدوا انفسکم و

- اوقاتکم والسلام. معنی این سخن [۶۳ الف] آن است که شمار انفس باز باید دادن، و گر تو نشمری خود بر تو شمرند، چنانکه خدا گفت: انما نعد لهم عدأ. و چون انفس خویش شمرده دارد فردا شمار یاز دادن آسان گردد، چه معنی شمردن نه شمار گرفتن است، لکن انفس نگه داشتن است تا در چیزی به کار نبرد که بر او وبال گردد. و اما شمردن اوقات از بهر آن است که وقت عمر است، و عمر سرمایه است و طاعت در عمر سود عمر است و معصیت در عمر زیان او است. چون اوقات نشمرد مایه رفت و سود حاصل نیامد. ۲۵ خسر الدنيا والاخره گردد.

و اما ابوبکر الشبلی و هودلف بن جعد رحمه الله. پدر او

حاجب العجائب بود و نزدیکترین کسی به خلیفه او بود. به شاگردی جنید آمد و توبه کرد. جنید او را گفت: تو مردی سلطانی بوده‌ای و

مظالم خلق داری، صحبت ما با خصومت راست نیاید. اگر جایی امیر بوده‌ای برو و خصمان را خشتود کن. او گفت: من امیر واسط بودم. به شهر واسط رفتم و شهر و روستا در به در بگشتم و حلالی بخواستم. و چهار سال مرا در آن روزگار رفت. پس با نزدیک جنید آمدم. گفتم در تو جاه مانده است. صحبت ما یا جاه راست نیاید. ۵
برو و گوگردفروشی می‌کن یکپندی تا جاه از خویشتن بیفگنی. گفت سالی گرد بغداد می‌گشتم و گوگرد فروشی می‌کردم. هرچه شبانگاه بیاوردمی بدو دادمی، و او به درویشان دادی و مرا همه شب گرسنه بگذاشتی. چون سالی برآمد، مرا گفت: گوگردفروشی نوعی است از تجارت، و او را نیز بعضی جاه است؛ تا همه جاه از تو ساقط نشود صحبت ما را نشایی. برو و سالی گدایی می‌کن. برفتم و هر روزی گدایی می‌کردم و آنچه می‌یافتم شب را بدو می‌دادم و او بر درویشان تفرقت می‌کرد و مرا گرسنه می‌خوابانید. چون سال تمام گشت گفت به صحبت راه دهم ترا لکن به یک شرط که خادم اصحاب تو باشی. سالی اصحاب را خدمت کردم. مرا گفت یا ایابکر، ۱۵
اکنون حال نفس تو بنزدیک تو چیست؟ گفتم: انا اصغر خلق الله فی عینی قال الان صح ایمانك.

و سئل الشبلی عن المعرفة، قال المعرفة ثلث معرفة الله و معرفة النفس و معرفة الوطن فمعرفة الله يحتاج الى دوام ذكره و معرفة النفس يحتاج الى قضاء الفرائض و معرفة الوطن يحتاج الى الرضا بقضائه و احكامه. ۲۰

و سئل الشبلی لم سميت الصوفية صوفية قال لبقيا بقيت عليهم من نفوسهم و لو لا ذلك لما لاقت بهم الاسما ولا تعلق. گفت: صوفیان را از بهر آن صوفی خوانند که در ایشان بقیتی از نفس ایشان مانده است، اگر آن بقیت نمادستی این نام درخور ایشان نیستی. معنی ۲۵
این سخن آن است که حقیقت تصوف آن است که او را نه حال بود و نه وقت. یعنی در یک خلطرت بر یک حال و بر یک صفت نماند. بهر خطرتی و لحظتی چندان پیش رود کز عرش تا ثری صد هزاران چنو را بر چیزی وقوف نباشد نام از کجا خیزد.

و من صنف فی المعاملات

منهم ابو محمد عبدالله بن محمد الانطاکی رحمه الله سئل عن الانس
بالله قال ان تستوحش من الدنيا و من الخلق الا من اهل ولايته فان
الانس باهل ولايته من الانس بالله. مثل این سخن مثل عاشقی است
که به هر مکانی که آنجا نشان دوست نیست. او را آنجا انس نیست.
و هر کس که یا او خبر دوست نیست، او را با آن کس انس نیست. ۵
[۶۳ ب]

و اما ابو عبدالله احمد بن عاصم الانطاکی سئل عن الخوف والرجا
ما علامتهما. قال علامة الخوف الهرب و علامة الرجا الطلب فمن رجا
ولم يطلب فقد کذب و من خاف ولم يهرب فقد کذب.

※

و اما عبدالله بن خبیق الانطاکی قال قليل الصدق یثقل خفیف ۱۰
العمل و قليل الکذب یخفف ثقیل العمل.

※

و اما الحرث بن اسد المحاسبی چون پدر او فرمان یافت سی هزار

دینار از او واماند. سلطان را بفرمود تا برداشت و گفت من سنی‌ام، پدر من قدری بود؛ و مسلمان از کافر میراث نیابد، و مال کافران به بیت‌المال باید فرستادن.

حکمی عنه انه قال ثلث اذا وجدن متع بهن وقد فقدناهن حسن
 ۵ القول مع الديانة و حسن الوجه مع الصيانة و حسن الاخا مع الوفا.

✽

و اما يحيى بن ماذالرازی قال مادام العبد يتعرف يقال له لا تغتر شيئا ولا تكن مع اختيارك حتى تعرف فاذا عرف وصار عارفا يقال له ان شئت اخترت ان شئت لا تغتر لانك ان اخترت فباختيارنا اخترت و ان تركت الاختيار فباختيارنا تركت الاختيار فانك ينافي الاختيار و ترك الاختيار.

و قال يحيى الدنيا عروس و من يطلبها ماشطتها والزاهد فيها يسخم وجهها و ينتف شعرها و يغرق ثوبها والعارف بالله مشغل بسيد لا يلتفت اليها.

✽

و اما ابو عثمان سميد بن اسمعيل الرازی قال صحبت ابا حفص و انا غلام حدث و طردني و قال لا تجلس عندي فلم اجعل مكافاتي له على كلامه ان اولي ظهري اليه فانصرفت امشي السى خلف و وجهي متقابل له حتى غبت عنه و اعتقدت ان احفر لنفسي بئرا على بابه و انزل و اقعده فيه و لا اخرج منه الا باذنه فلما راي ذلك مني قربني و قبلني و صيرني من خواص اصحابه الى ان مات.
 ۲۰ و قال ابو عثمان لا تتق بمودة من لا يحبك الا معصوما.

✽

و اما ابو بكر محمد بن عمر بن الفضل الوراق الترمذی رحمه الله عليه قال بعث العز من شهوة العز و اشتریت الذل من خوف الذل هذا جزاء من خالف وصية الله تعالى.

✽

و اما ابو عبدالله محمد بن علي الترمذی رحمه الله قال في قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة قال الصبر يسذل النفس والصلوة

تلين القلب و فيهما خير الدنيا والآخرة.

※

و اما ابو عبدالله محمد بن الفضل البلخي و ابو علي الجوزجاني هر دو از اصحاب محمد بن علي الترمذي اند، و هر سه چون سه برادر بودند. از ایشانمان هيچ ياد نيامد.

۵

※

و اما ابوالقاسم اسحق بن محمد الحكيم السمرقندي رحمه الله روزي در سراي نشسته بود. [ابو] طاهر بازگشتي بيامد و در سراي او نگرست. حوض آبديد و درختان سرو. بازگشت و به دكان بنشست. و ابوالقاسم غلام را آواز داد كه تبر بيار و آن درختان سرو بيفكن. چون بيفگند، گفت برو و ابوطاهر را بخوان. چون او درآمد، گفت: يا باطاهر، آنكه ترا از حق حجاب مي كردد از ميان برداشتم، لكن با حق صعبت چنان دار كه درختي ترا از او نتواند پريدن.

و ابوالقاسم بآخر حاكم گشت و آن قصه نمي گويم از بهر آنكه دراز شود. روزي نشسته بود در ميان خلق حكم مي كرد. يكي از بزرگان به زيارت او آمد. او را چنان مشغول ديد، مصلي بر روي حوض افگند و نماز مي كرد. چون فارغ گشت، ابوالقاسم او را گفت: اي برادر، اين كودكان كنند. مردی آن است كه در ميان چندين شغل، دل با خدای تعالی نگه توان داشتن.

۲۰

هؤلاء الاعلام المذكورون المشهورون [۶۴ الف] المشهود لهم بالفضل الذين جمعوا علوم الموارث الى علوم الاكتساب سمعوا الحديث و جمعوا الفقه والكلام واللغة و علم القرآن يشهد بذلك كتبهم و مصنفاتهم و لم تذكر المتأخرين و اهل مصر و ان لم يكونوا بدون من ذكرنا علما بان الشهود يعني عن الخبر عنهم.

۲۵

الباب الثالث

شرح قولهم في التوحيد

«اجتمعت الصوفية على ان الله واحد احد».

- گروهی گفته‌اند که واحد و احد هر دو یکی باشند، و گروهی
فرق کرده‌اند که: احد فی ذاته واحد فی صفاته. و به مقتضای لغت
خود فرق افتد چون گویی: مافی الدار احد. چنان باشد که در سرای
هیچکس نباشد، و چون گویی: مافی الدار واحد شاید که در سرای دو
باشند. پس معنی‌ای که لغت اقتضا می‌کند آن است که احد اشارت به
هستی دارد، و واحد به یگانگی احد است بدان معنی که همیشه موجود
بود، و هیچیز از موجودات و هستیها نبود. و واحد است بدان معنی
که یکی است دو نیست. و دلیل بر آنکه صانع عالم یکی است آن است
که عالم محدث است به دلیلی که جای دیگر یاد کنیم، و محدث را از
محدث چاره نیست. و چون يك محدث ثابت شد از حد استعالت بیرون
شد. و پس از این قول به دو همان باشد و به هزار همان.
پس عالم را از يك محدث بد نیست از بهر آنکه مفعول را از
فاعل بد نیست و از محدث ثانی مستفنی است، چنانکه از ثالث و
رابع و عاشر. پس آنچه محدثات را از او بد نبود، و آن يك صانع

است که ثابت کردیم. و آنچه محدثات از او مستغنی است و آن دو است و سه و چهار و بیشتر ساقط کردیم. از بهر آنکه صانع آن بود که مصنوع را از او بد نباشد نه آنکه مصنوع از او مستغنی بود. و دلیل دیگر بر آنکه یکی است، آن است که اگر دو بودندی

مختلف گشتندی. چنانکه یکی حیات کسی خواستی و دیگر موت او ۵ خواستی. اگر هر دو برآمدی جمع متضادات لازم آمدی تا يك ذات در يك حال هم حی بودی و هم میت. و آن محال است. و نیز هر دو عاجز بودندی از بهر آنکه هر یکی نتوانستی که آن دیگر را از مراد باز دارد. و محال است که عاجز اله بود. و گر مراد هر دو بر نیامدی هر دو عاجز بودندی، و عاجز الهی را نشاید. ۱۰

و نیز لازم آمدی که يك ذات يك وقت نه حی بودی و نه میت؛ و این نیز محال است. پس نماند مگر آنکه مراد یکی برآمدی و مراد آن دیگر بر نیامدی. و آنکه مراد او بر نیاید عاجز باشد. و عاجز اله نبود. درست شد که صانع عالم جز یکی روا نبود. ۱۵

و نیز دلیل آن است که اگر صانع عالم دو بودی یا هر یکی توانستندی که این عالم موجود کردند بی یاری آن دیگر. یا نتوانستندی. اگر هر يك از ایشان توانستی خلق از آن دیگر مستغنی بودی. و آنکه خلق او مستغنی بود نه اله بود. و گر نتوانستندی، هر دو عاجز بودندی؛ و عاجز اله نباشد. و دلیل دیگر آن است که اگر صانع عالم دو بودندی شريك بودندی در ملك، و هر يك در ملك ۲۰ ناقص بودی، و ناقص الهی را نشاید. و گر همه ملك آن یکی بودی، آن دیگر کو را ملك نبودی خدایی را نشایستی.

دیگر دلیل آن است که اگر دو بودندی یا هر جزوی از این عالم فعل هر دو بودی یا بعضی فعل این بودی و بعضی فعل آن. اگر هر جزوی فعل هر دو بودی هر دو اله نبودندی، از بهر آنکه هر يك قدرت نداشتی بر هست کردن. و گر همه فعل يك تن بودی، آنکه فاعل نبودی اله نبودی. و گر برخی فعل این بودی و برخی فعل آن. آن از فعل این ممنوع بودی و این از فعل آن ممنوع بودی؛ و هر دو عاجز بودندی؛ [۶۴ ب] و عاجز خدایی را نشاید. و نیز اگر برخی فعل این بودی

و برخی فعل آن، بایستی که مریك بر فعل خویش نشان کردی تا ما را دلیل بودی بر صنع او. اگر نشان کردی ما بدانستیمی؛ و اگر نشان نتوانستی کردن عاجز بودی، و عاجز الهی را نشاید.

و این همه که ما یاد کردیم تفسیر قول خدای است جل و عز:

لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا. و این همه دلایلهای عقل است. ۵

اما مثال این آن است که هر کاری که آن را مدبر بیش از یکی

باشد اختلاف افتد و خلل بدان کار درآید. چون مدبر یکی باشد

متسق و متفق باشد. چون نهاد عالم دیدیم که روز و شب از آن حد

که ایشان را نهاده اند نمی افزاید و نمی کاهد، و بر يك تدبیر

می روند و می آیند، درست شد که مدبر یکی است. چون آفتاب کاهنده ۲۰

و فزاینده نیست، و ماه کاهنده و فزاینده است، و آن تدبیر نه همی

کردند، درست شد که مدبر یکی است.

و چون آسمان بر هوا ایستاده است و زمین بر آب، و ز نهاد

خویش همی نه گردند، درست شد که مدبر یکی است. و چون منافع

آسمان با منافع زمین متصل است، درست شد که مدبر آسمان و زمین ۱۵

یکی است. و چون تدبیر خلقت حیوانات بر يك نهاد است، نطفه

باشد پس علقه پس مضنه پس عظام و پس لحم، پس حیات در او

موجود آید و جنین گردد، و باز بیرون آید و طفل گردد، و باز بالغ

گردد و باز شاب و باز کهل و باز شیخ و باز بمیرد. بر این يك تدبیر

می رود و از این نگردد، درست شد که مدبر عالم یکی است. ۲۰

دلیل عملی یاد کردیم و مثالها باز نمودیم، و اما اهل معرفت در

یگانگی عجایبها گفته اند که در باب توحید ان شاء الله یاد کنیم. لکن

اینجا رمزی بگوییم، و آن آنست که دوست یکی باید تا ینده خدمت

تواند کردن. خلق اولین و آخرین از قضاء حق يك مخدوم مقصر و

عاجزاند، خدمت و حق دو چگونه توانند گزاردد؟! ۲۵

[سر عارفان بدین خوش است که اله یکی است تا ورا خدمت

توانند کردن، چون دو گردد محبت منقسم گردد؛ و انقسام اندر

محبت دلیل نابودن محبت است. و نیز چون دو باشند این ترا بدان

ماند و آن ترا بدین ماند.] و بنده در میان هر دو ضایع ماند. و نیز

چون دو باشد، اگر یکی را برهانی دیگری او را بدل گردد؛ و آنکه او را بدل یابد دوستی را نشاید.

و نیز اگر دو باشند سر با هر دو بینند [یا] با یکی بینند. اگر هر دو بینند شرك است، و شرك در محبت محال است. و مگر یکی بیند از آن دیگر ممنوع گردد؛ و دوست ممنوع گشتن محال است. ۵

و این اشارات که در محبت یاد کردیم در خوف و رجا و صبر و شکر همین آید و از این برتر سخن هست. و آن آنست که دو فاعل آنکه بایند که فعل فعلی باشد که يك فاعل از او عاجز آید. و مگر چنین کون هزارستی، حق تعالی از داشت او عاجز نیستی، دیگر به چه کار می آید؟! تا بزرگان گفته اند اگر دو بودندی خدایی را ۱۰ نشایستندی یکی باید تا عزیز بود که دوست عزیز به؛ و چون دو باشند خوار گردند؛ و دوست ذلیل به کار نیاید. پس این همه دلیل است بر یگانگی صانع. معنی واحد و احد این است که ما بر سبیل اختصار یاد کردیم.

«قوله فرد». گفت خدای تعالی فرد است، و معنی فردی آن باشد ۱۵ کو را مثل و جنس و شبهه نیاید، فرد است در ذات که ذات او به هیچ ذات نماند. فرد است در صفات که صفات او به هیچ صفات نماند. فرد است در افعال، که افعال او به هیچ افعال نماند. این اصلی است که یاد کردیم. و مگر این را شرح گوییم دراز گردد.

اما بعضی بگوییم به بیانی که دلیل شود بر ناگفته. فرد است در ۲۰ فعل بدان معنی که همه فاعلان فعل از بهر احتیاج کنند و چون از چیزی مستغنی باشند آن چیز نکنند. او مستغنی است از همه چیزها، و فعل می کند بدان معنی که همه فاعلان به فعل محتاج اند و معمولات او محتاج بدو.

و در کرم نیز فرد است بدان معنی که بی استحقاق عطا دهد؛ و ۲۵ در غفران فرد است که [بی] شمار آمرزد. و در شکوری فرد است؛ [۶۵ الف] که بی احتیاج اندکی بپذیرد؛ و در عطا واسع است که بی شمار عطا بخشد؛ و در جباری فرد است که همه را بشکند؛ و در ملکی فرد است که همه ملکان به ملك او ملك اند، و او با ملك و بی

ملك ملك است؛ و در مالکی فرد است، که همه مالکان به ملك مالك اند و او بی ملك مالك است. ملك به وی ملك است و ملك به وی ملك است. و این همه در صفات نتوان راندن.

[قوله]: «صمد». صمد است و در معنی صمد سخن بسیار

- گفته‌اند. گروهی چنین گفته‌اند که صمد را معنی مصمودالیه ۵
بالحوایج بود، یعنی همه را بدو حاجت بود و او را به کسی حاجت نبود. همه حاجتها به او بردارند. سؤال همه بشتود، و بسیاری سؤالها او را مشغول نگرداند. و مراد همه بدانند و بسیاری مرادها بر وی پوشیده نگردد، و بسیاری خواهندگان او را به غلط نیفکند.
همه را حاجت روا کند و او را هیچ چیز کم نیاید. ۱۰

و نیز گفته‌اند: الصمد الذی لا جوف له. یعنی خورنده نیست و او را به خوردن نیاز نیست. خوراند و خود نخورد. چنانکه گفت: و هو یطعم ولا یطعم. بخواباند و خود نخسبد. نگه‌دارد و او را به نگه‌داشت حاجت نیاید.

- و نیز گفته‌اند: الصمد الذی یستغنی ولا یتغنی عنه. صمد آن ۱۵
باشد که بی نیاز باشد و از او بی نیاز نباشند. تا جعفر صادق رضی الله عنه گوید: محبت عارفان از صمدی خیزد که همه را بدو نیاز بود و او را به کسی نیاز نبود. اگر نیازمندان بی نیاز را خواهند هیچ عیب نباشد. عجب آن باشد که بی نیاز نیازمندان را خواهد. و چون بی نیاز باشد دوست داشتن را سزاوار باشد که نیازمند نیازمندان را ۲۰
بی نیاز نتواند کردن به سبب آنکه خود به نیازمندی خود مشغول باشد، دیگران را بی نیاز چگونه گرداند. باز چون خود بی نیاز باشد همه نیازمندان را بی نیاز گرداند. هم چنانکه ذلیل ذلیلان را عزیز نتواند گردانیدن، از بهر آنکه به ذل خویش مشغول باشد. اما چون عزیز باشد ذلیلان را عزیز تواند گردانیدن. ضعیف نیز همچنین به ۲۵
ضعف خویش مشغول باشد، ضعیفان را قوی نتواند گردانیدن، باز چون قوی باشد ضعیفان را قوی تواند گردانیدن. عاجز همچنین به عجز خویش مشغول باشد، عاجزان را قادر کی تواند گردانیدن؟! ۱

معنی صمد این است که یاد کردیم بر سبیل اختصار، والله

المستعان.

[قوله]: «قدیم». قدیم است و معنی قدیم آن است که او را اول نباشد. چه اشیا بر دو گونه است: یا قدیم است یا محدث. محدث لم یکن ثم کان باشد. و قدیم آن بود که لا اول له. و قدیم را نیز ازلی گویند. و در لغت قدیم آن بود که متقدم بود در وجود، از بهر تقدم وجود او را قدیم گویند. و تقدم در وجود بر دو نوع بود: یکی تقدم بود بلاول چون ذات باری و صفات او، و یکی تقدسی بود الی غایه، چون تقدم بعضی محدثات به بعضی. چنانکه هذه دار قدیمة لتقدسها علی سایر الدور. و گویند هذا شیخ قدیم لتقدمه علی سایر الشیوخ. پس هر متقدمی که بر کل اشیا متقدم نباشد چون بر بعضی باشد دون بعضی قدیم مقید بود نه قدیم مطلق. و قدیم مقید محدث بود. و هر قدیمی که بر کل اشیا متقدم بود وجود او را غایت نبود. از بهر آنکه اگر چیزی از او متقدم تر بود قدیم مطلق آن چیز بود نه او. چون درست شد که قدیم مطلق موجودی بود بلاغایه و لانهایه و لا اول، گفتیم که این صفت خدا است، از بهر آنکه خدای تعالی با صفات خویش متقدم است بر همه محدثات، از بهر آنکه محدث همه محدثات او است. و لامحاله محدث بر محدث متقدم باید؛ و صانع بر صنع متقدم باید؛ و فاعل بر فعل متقدم باید. چون همه چیزها فعل او است و صنع او است و محدث او است، درست شد که او پیش از همه چیزها بود. [۶۵ ب] و قدیم این باشد، چه اگر پیش از همه موجودات نبوده باشد، و موجودی بوده باشد پیش از او آنکه قدیم آن چیز باشد نه او. چون پیش از همه اشیا بود، بدین دلیل که یادکردیم درست شد که قدیم است.

دگر گفت: «عالم». خدای تعالی عالم است به دلیل آنکه فعل محکم متقن موجود نیاید مگر از عالم. چه اگر از نا عالم فعل محکم متقن در وجود آید بر عالمی عالم ما را هیچ دلیل بنماید. و چون درست شده است که همه اشیا فعل او اند و این فعلها محکم متقن است، درست شد که فاعل اشیا عالم است.

باز گفت: «قادر». خدای عزوجل قادر است از بهر [آنکه] از

ناقادر خود فعل محال است، چسبون باتفاق باری [تعالی] فاعل است درست شد که قادر است.

باز گفت: «حی». خدای تعالی حی است، از بهر آنکه علم و قدرت نبود مگر صفات حی، و روا بود حی ناقادر و ناعالم چون دیوانه و طفل، لکن روا نبود عالم قادر مگر حی. و اصل حیات است، پس علم است، پس قدرت است. و این ترتیب در صفات خدای تعالی نیست که او خود همیشه حی و عالم و قادر بود، و همیشه چنین باشد. صفتی از آن او بر صفتی تقدم ندارد.

لکن آنچه ما گفتیم که اصل حیات است، دگر علم، دگر قدرت، و ترتیب اثبات گفتیم نخست حیات ثابت باید کردن تا آنکه علم ثابت شود، که تا حیات نبود علم نبود، و نخست علم ثابت باید کردن تا باز قدرت بود، از بهر آنکه تا عالم نبود به چیزی قسادر نبود. و چون فعل موجود آمد درست شد که حی است. و چسبون آن فعل محکم متقن آمد درست شد که عالم و قادر است، چه از نا حی فعل روا نیست، و از جاهل عاجز فعل محکم متقن روا نیست. و چون همه فعلهای باری تعالی محکم و متقن است دلیل گشت بر آنکه حی است و عالم است و قادر.

باز گفت: «باقی». خدای تعالی باقی است. باقی بلامنبایه. چنانکه قدیم است بلامنبایه، و چنانکه تقدم او را اول نیست، بقای او را آخر نیست. چه باقیها بر دو وجه بود یکی آنکه به ثانی وقت بقا یابد. چون بقای بعضی محدثات از پس بعضی، این باقی باشد مقید، همچنانکه قدیم مقید. و یکی قدیم باشد بلاآخر، و این باقی باشد مطلق، همچنانکه قدیم مطلق؛ و این خدا باشد و صفات او، کو را آخر نیست؛ همچنانکه او را اول نیست. و بدان دلیل که بی اولی درست شد هم بدان دلیل بی آخری درست شد. از بهر آنکه بر قدیم فنا روا نبود. اگر او را آخر روا بودی اول نیز روا بودی. از بهر آنکه چون چیزی را اول نهادی پیش از اولیت، معدوم بوده باشد. و چون آخر نهادی بعد از آخریت، عدم باشد. و چون در يك طرف عدم بر او جائز گشت، در دیگر طرف هم جایز گردد. چنانکه من محدثم

می‌شاید که وقتی نباشم، و شاید که وقتی بود که من نبودم. اگر بر قدیم این صفت روا بود قدیم نبود. باید که به هر وقت که به اولیت بر او نشان کنی، پیش از آن اول بود تا قدیمی درست شود. [و به هر وقتی که بر وی به آخریت نشان کنی از پس آن آخر بود تا باقی درست شود.] ۵

باز گفت: «اول». معنی اولیت باری نه آغاز است. چون اولیت محدثات. لکن بدان معنی اول است که ازل همه ازلها است، که همه اولها را اولی او نهد. و آفریدگار را اول محال بود که او را اول بود. و همه آخرها را آخر او آرد. و محال بود که آرنده آخر را آخر بود. بدان معنی که یاد کردیم که فاعل او است و اول و آخر همه فعل او است، او بود و فعل نبود، بدین معنی اول است. او بماند و مفعولات نیست کند. بدین معنی آخر است. اول کان قبل کل فعل و آخر یبقی بعد کل موجود. ۱۰

باز گفت: «اله». و اندر معنی اله سخن بسیار است. بعضی گفته‌اند [۶۶ الف] که نام اله نامی است نامشتق، از هیچ معنی دایل می‌کند بر کمال و عظمت و هیبت حق. و این قول محمد بن الحسن است رحمة الله علیه و آن خلیل و سیبویه. ۱۵

و جماعتی از مردمان لغت گفتند و از آن بزرگتر است که نام او از چیزی مشتق باشد. و گروهی گفته‌اند اله اصل او از تاله است، و تاله تعبد بود. مستحق عبادت او است کز عدم به وجود او آرد به قدرت؛ چون موجود کرد پیرورد به نعمت. و چون طاعت آرند با تقصیر بپذیرد به فضل و منت؛ و چون جفا کنند عذر قبول کند و بیامرزد به رحمت؛ و چون حاجت خواهند روا کند، و هرچه گویند همه شنود، و هرچه کنند همه بیند، و هرچه اندیشند همه داند. مستحق عبادت کسی باشد که صفت او چنین باشد. ۲۵

و گروهی گفته‌اند: اله از اله یاله گرفته‌اند یا از اله یاله؛ فعل یفعل و فعل یفعل هر دو لغت است. و معنی اله اقام بود. عرب گویند الهنا بمقام کذا ای اقمنا به. اگر اشتقاق اله از این معنی بود خرد را اله بدان گفت که او بر يك صفت است. نه بر ذات او تغیر روا نه

بر صفات او تبدل روا.

- و گروهی چنین گفته‌اند که اصل اله از ولاه است مشتق از وله، و وله حیرت باشد. همه اسرار خلق متعیر گشته است از دریافتن عظمت و جلال او. و گروهی گفته‌اند اشتقاق او از وله است و وله فزع بود، و فزع پناهندن بود. همه خلق بدو پناهند و حاجت بدو بردارند و به وقت درماندگی به در او دوند، بدین معنی خود اله گشت.
- و گروهی چنین گفته‌اند که اصل اله لاه بود یعنی احتجب، و در کلام عرب حجاب را لوه خوانند. و خدای تعالی امروز محتجب است، کس او را نمی‌بیند تا قیامت که حجاب از چشم خلق بردارد. چنانکه امروز حجاب از سر مؤمنان برداشته است. امروز به عین یقین و به قوت معرفت می‌شناسند بی چون و بی چگونه، فردا همچنان بینند که امروز می‌شناسند، چون خلق را امروز دیدار نیست و حق تعالی از ایشان محتجب بود بدین معنی خود را اله گفت.
- باز گفت: «سید» و در معنی سید خلاف کرده‌اند، و از آنکه اتفاق است که سید به پارسی مهتر بود بدین معنی خدای خود را سید گفت. و گروهی گفته‌اند سید مالک بود چنانکه گویند سید العبد، لکن مالکی باشد بر وجه تعظیم و بزرگی، نه تنها بر وجه ملک. و گروهی گفتند که سید مطاع باشد چنانکه گویند فلان سید قومه یعنی مطاعاً فی قومه. و هر آن کس که در میان قوم خویش منظور و متبوع و مطاع بود همه بدو نگرند تا او چه فرماید، و گوش به فرمان او دارند تا چه مثال دهد؛ و تبع او باشند و بر اثر او روند. این کس را سید قومه خوانند.
- پس چون هفت آسمان و هفت زمین خدای را مطیع‌اند چنانکه گفت: اثتیا طوعاً او کرهاً قالت اتینا طایمین. و نیز گفت: بل له مافی السموات والارض کل له قانتون ای مطیعون خاضعون منقادون بدین معنی خداوند سبخانه خود را سید گفت.
- و گروهی گفته‌اند سید، مفزع و ملجأ بود که قوم او به هروقتی و در هر حالی و به هر درماندگی بدو پناهند و فریاد از او خواهند. پس چون خلق هفت آسمان و زمین تضرع به خدا کنند [و به وی

اندخسند] و فریاد از او خواهند، مؤمن به اختیار و کافر باضطرار بدین معنی خود را سید گفت.

و گروهی گفتند معنی سید آن باشد که کارساز کبیران خویش باشد و مدیر احوال ایشان و حافظ ایشان. و چون خدا مدبر خلق هفت آسمان و زمین است، چنانکه گفت: یدبر الامر ما من شفیع الا من بعد اذنه. و نیز حافظ ایشان او است، چنانکه گفت: ولا یزده حفظهما و هو العلی العظیم. [۶۶ ب] بدین معنی خود را سید گفت. و از اینجا بود که پیغمبر علیه السلام را پرسیدند: من سید القوم قال سید القوم خادمهم. گفت: سید قوم کارساز ایشان است، از بهر آنکه بر سید واجب است، مراعات احوال کبیران خویش.

و گروهی گفته اند که مصطفی صلوات الله و سلامه علیه ایستاده بود و یاران طعام می خوردند و سید تعهد و پایمردی می کرد. آینده ای درآمد و گفت: من سید القوم؟ رسول به خود اشارت کرد و گفت: سید القوم خادمهم. سید قوم آن است که خدمت می کند.

و گروهی گفته اند بدین گفت نگهبانیت دل یاران خویش، خواست که چون خویشتن را سید خواند با سید به هم خادم خواند، تا آن سید گفتن خویشتن ستودن نبود. و آن چنان است که گفت: انا سید ولد آدم ولا فخر. معنی ولا فخر آن است که نه از خود می گویم لکن امر حق تعالی می گویم تا بندگی گزاردن باشد. قال لست ا قوله من عند نفسي فيكون افتخارا و انما ا قوله بامر ربی فيكون عبودية و انتمارا.

و گروهی گفته اند که: سید خوب کننده کارها باشد و پوشنده عیبها باشد و به صلاح آرنده تقصیرها باشد، چنانکه در خبر آمده است که روزی پیغمبر علیه السلام به حسن رضی الله عنه درنگرست و گفت: ان ولدی هذا سید یصلح الله تعالی به بین ائمتین. و چون به صلاح آرنده کار بندگان خدا بود و درگذارنده تقصیر ایشان او بود و پوشنده عیبهای ایشان او بود، بدین معنی خود را سید گفت.

و گروهی گفته اند سید عزیزی بود برتر همه عزیزان. بدین سبب گویند فلان سید قومه، و چون خدای تعالی برتر از همه عزیزان

است و همه عزیزان به‌وی عزیزاند و پادشاهتر از همه پادشاهان است و همه پادشاهان به‌وی پادشاه‌اند، و همه آن بود که او خواهد اگر خلق خواهند و گر نخواهند، بدین معنی خود را سید گفت.

- و از این معنی گفتند فقها که: جنایة العبد علی سیده، تا اگر بنده کسی بر کسی جنایتی کند خداوند را بر آن بگیرند که ضمان جنایت بده یا بنده را با ما ده. و هیچ سیدی از خدا سیدتر نیست و او کریمتر و غنی‌تر نیست. امید داریم که خصمان ما را از ما خشنود کند.

- و نیز گفته‌اند: جنایة العبد علی مال مولاه هدر. هرچه بنده کند در مال خواهه بر بنده هیچ واجب نیاید. و چون جنایت بر مال بیگانگان کند جبران به مال سید کنند. چون جنایت در مال سید کند جبران به مال که کنند؟! امید داریم به فضل حق که همه گستاخیها از ما تجاوز کند. از این معنی خود را سید خواند.
- و باز گفت: «مالك». خدای تعالی مالك است و مالك و ملك را اشتقاق [هر دو] از ملك است و ملك شد باشد و به تازی گویند ملكت العجین. چون خمیر را نیک بمالند تا سخت شود. پس خداوند را ملك و مالك گویند، و خداوند ملك را ملك خوانند بدان معنی ملك و ملك خویش نگه‌دارد و به کس ندهد. مالك و ملك از معنی لغت این باشد. و چون همه اشیا به کلیت ملك خداوند و ملك او است، و هیچ کس را سلطنت آن نیست که ملك او یا ملك او بتواند شدن، درست شد که ملك حقیقی و مالك حقیقی او است و دیگران مجازاند، و نیز ملك و ملك دیگران مستعار است بدو مالك و ملك گشته‌اند، چنانکه گفت: قل اللهم مالك الملك و نیز حق تعالی مالك و ملك است خود بی‌تمليك غیری. پس درست گشت که مالك و ملك او است نه دیگران. و نیز مالك و ملك نگهبان ملك و ملك باشد، و این صفت خدا است جل و تقدس که همه مالکان و ملک‌ان را نگهباری باید، اما خدای تعالی نگهبان ملك و ملك خویش است [۶۷ الف] و کس نباید که او را نگه دارد.

و نیز همه ملک‌ان به ملك ملك‌اند چون ملکشان نیست گردد ملك

نباشند؛ و همه مالکان به ملك مالك اند، چون ملك نيست گردد ملك نباشند. و خدای تعالی با ملك و بى ملك مالك است؛ و با مذک و بى ملك ملك است، چه ملك به وى ملك است نه او به ملك ملك است؛ و از این معنی است که تا خلق را نيست نکند نگويد لمن الملك اليوم. چون در هفت آسمان و هفت زمين کس نماند گوید: لمن الملك اليوم، تا خلق بدانند که او بى ایشان مالك است.

تا بزرگان چنین گفته اند: خلق الخلق ليستفيدوا به عزالا يستفيد هو منهم عزا. خلق را از بهر آن آفريد تا بدو عزيز گردند نه از بهر آنکه تا او بدیشان عزيز گردد؛ که هرکس که به غیری عزيز گردد نشان احتياج باشد، و هرکه بدو عزيز گردد نشان کرم و استغنا باشد. و در این سخن اشارات است که همه خلق از او نشان دارند و او از کس نشان ندارد.

و در ملك و مالك سخن بسيار است، اینجا اين قدر بسنده باشد. و باز گفت: «رب». معنی رب خداوند باشد، چنانکه گویند: رب العبد و رب الدار، اى مالك العبد و مالك الدار. چون مالك همه خلق او است و همه خلق ملك او اند بدین معنی خود را رب گفت: و ز بهر این است که هیچ کس را ملك مطلق و مالك مطلق و سيد مطلق و رب مطلق نخواست، و لکن مقید گویند: مالك الدار و ملك مصر و سيد قومه و رب العبد، از بهر آنکه معانی بخصوص در ایشان باید اما بر عموم نباید. اما خداوند را تبارك و تعالی ملك مطلق و مالك مطلق گویند که همه ملك و ملك او است. و سيد مطلق گویند که از او برتر کسی نيست؛ و رب مطلق گویند از بهر آنکه خداوند همه او است.

و نیز گفته اند: رب پروردگار باشد، و اصل رب راب بود، لکن الف بيفگندند طلب تخفيف را، چنانکه گویند: بار و بر، و چون پروردگار همه خلق خداوند [است] سبحان و عز، بدین معنی خود را رب گفت.

و نیز گفته اند که رب به صلاح آرنده تباهیمها باشد، و عرب چنین گوید: ربیت الادیم اذا اصلحت. و چون با صلاح آرنده کار

خلق‌ان خدا است، بدین معنی خود را رب گفت.

و باز گفت: «الرحمن الرحیم». و این هر دو اسم [را] اشتقاق از يك معنی است، و آن رحمت است. و رحمان بر وزن فعلان از رحمت بود، و رحیم بر وزن فعلیل هم از رحمت بود، لکن رحمن خاص‌تر است [به لفظ] بدان معنی که خداوند را رحمن گویند و کسی دیگر را رحمن نگویند. اما مخلوقان را رحیم گویند. لکن رحمن به معنی عام‌تر است، از بهر آنکه فعلان در لغت عرب بر معنی مبالغت باشد، و تا تمام مست نگردد سکران نگویند، و تا پر خشم نگردد غضبان نگویند. پس رحمن را معنی این بود که بسیار رحمت است و بی‌شمار رحمت، و رحمت او پیوسته است، منقطع نگردد و به همه خلق رسیده است. کس از او بی‌بهره نماند، چنانکه گفت: و رحمتی وسعت کل شیء، معنی لغت این است که یاد کردیم.

و در تأویل این دو نام سخن بسیار گفته‌اند. گروهی گفته‌اند رحمن فی الدنيا و رحیم فی الآخرة. و در دعای پیغمبر علیه السلام آمده است یا رحمن الدنيا و رحیم الآخرة.

و گروهی گفته‌اند: رحمن باهل السموات حیث اسکنهم السموات و کساهم الریش و اغناهم المطعم و المشرب و طوقهم الطاعات و عصمهم عن المعاصی و رحیم باهل الارض حیث بعث الیهم الرسل و انزل علیهم الکتب و امر و نهی و لم یهملهم و اعذر و اندر، هذا قول الضحاک.

و گروهی گفته‌اند: رحمن فی حال الحیوة و رحیم بعد الممات. و معنی رحمن نگاه داشتن بود در حال حیات بر ایمان؛ و معنی [۶۷] رحیم از پس مرگت توفیق دادن بود جواب منکر و نکیر را. یعنی اگر زندگانی بر ایمان گذرانیدی به رحمت من گذاشتی نه به هنر خویش. و [اگر] در گور جواب توانی دادن به رحمت من توانی دادن نه به قدرت خویش. این است معنی قول پیغمبر علیه السلام ان ارحم ما یكون الرب بعیده اذا وضع فی قبره او فی لحده.

و گروهی گفته‌اند: رحمن التوفیق علی الطاعة و رحیم بالمعصية عن المعصية. و گروهی گفته‌اند: رحمن بقبول الطاعة و رحیم بغفران

المعاصی. و گروهی گفته‌اند: رحمن فی الازل و رحیم فی الابد رحمن فی الازل یعصمه السعاده و رحیم فی الابد بالانجاء من النار و ادخال الجنة.

و يك قول این است معنی قول خدا را که گفت: کما بذاکم تعمودون، همچنانکه آغاز کردم هم آنجاست بازگردانم. ان کان فی الازل سعاده و عنایه فی الابد رحمة و فضل و ان کان فی الازل شقاوة و اهانة فی الابد ابعاد و لعنة.

باز گفت: «مرید». خدای تعالی مرید است به ارادتِ قدیم، چنانکه عالم است به علم قدیم، و قادر است به قدرت قدیم، و حسی است به حیات قدیم. همچنین مرید است به ارادت قدیم. و معنی مرید خواها بود یعنی خواها است بسودن چیزها را، و هیچ چیز نبود و نباشد بی خواست او، از بهر آنکه اگر چیزی بباشد بی خواست او را، و آن چیز را کاره باشد، آنکه کاره مجبور و مقهور باشد. و خدای تعالی قاهر است و مقهور نیست. و این مذهب اهل سنت و جماعت است. اما نزدیک معتزلیان چیزهای بسیار یسود بی خواست خدای تعالی. و بنزدیک اهل سنت و جماعت در هفت آسمان و هفت زمین هیچ چیز نباشد از کفر و ایمان و طاعت و معصیت و خیر و شر مگر به خواست خدای تعالی. و این مسئله فروتر از این بتماسی بیاید، ان شاء الله وحده.

باز گفت: «حکیم». خدا حکیم است و در معنی حکیم میان ما و معتزلیان خلاف است، بنزدیک ما حکمت صفت ذات است و بنزدیک ایشان صفت فعل است. و بنزدیک ما حکمت علم است خدا را جل و عز، و نزدیک ایشان فعل است. و نزدیک ایشان حکیم استوار کار بود، و معنی حکیم محکم بود چنانکه بصیر به معنی مبصر. و نزدیک ما حکیم آن بود که بدانند که هر چیزی کجا باید نهادن، و او را در کرد خویش خطا نیفتند، و آن را که برگزیند داند که او گزیدن را شاید؛ و آن را که ذلیل و خوار کند داند که خوار کردن را شاید. و توانگری و درویشی و بلا و نعمت و درستی و بیماری و همه چیزها به جای خود نهد و صلاح هر وقتی و صلاح هر شخصی داند. بر او نه

خطا رود و نه غلط و نه سهو و غفلت، چنانکه گفت: والزمهم كلمة التقوى.

- و نیز پدید کرد که من آنچه نهادم و کردم به جای خود نهادم و کانوا احق بها و اهلبها. ایشان سزاوار آن بودند من غلط نکرده‌ام. تا بزرگان چنین گفته‌اند که: خدای تعالی در دنیا پدید کرده ۵ است که سزاوار کفر کیست و سزاوار ایمان کیست. و چون روز قیامت درآید پیدا کند که آن را که قرب دادیم سزای قرب بود، و آن را که بعد دادیم سزای بعد بود، تا همه بدانند که حق به ناحق‌کاری نکرده است، و دوست و دشمن او را سپاسداری کنند، دوستان بر فضل و دشمنان بر عدل. و عادل محمود است همچنانکه متفضل محمود ۱۰ است. چنانکه خدای تعالی گفت: و قضی بینهم بالعق، و قيل الحمد لله رب العالمین.

- پس گفت: «خالق». خدای عزوجل آفریدگار همه چیزها است، چنانکه گفت: الله خالق کل شیء، خالق خیر و شر خدا است، و خالق فعل و فاعل هم خدا است؛ و خالق اجسام و اعراض خدا است. و غیر ۱۵ خدا کس خالق نیست.

- و خالق در [۶۸ الف] لغت مقدر بود. عرب گوید: خلقت الادیم چون ادیم را اندازه کنی تا از او کفش یا موزه بری. و خدا گفت: فتبارك الله احسن الخالقین، یعنی احسن المقدرین. وجه لغت این است که یاد کردیم. ۲۰

- اما آنکه خلق گوید که خدای تعالی خلاق همه چیزها است مراد مقدر نخواهند، لکن موجد خواهند. و موجد هست‌کننده بود که نیست را هست کند، و این قدرت نیست مگر خدای را جل و عز. باز بندگان اندازه‌کننده باشد لکن از عدم به وجود آورنده نباشد. و میان فعل خدا و فعل بندگان فرق است. یکی آن است که بندگان بی‌مایه کاری ۲۵ نتوانند کردن، چنانکه زرگر بی زر کار نتواند کردن؛ و آهنگر بی آهن کار نتواند کردن؛ و دروگر بی چوب و آنچه بدین ماند. و خدا را تبارك و تعالی به کردن کار مایه به‌کار نیاید. هفت آسمان و هفت زمین، عرش و کرسی و لوح و قلم و هژده هزار گونه خلق بیافرید

و بهشت و دوزخ همچنین، و او را مایه به کار نیامد.

- دیگر فرق آن است که هرچه مخلوقان در جوهری کار کنند
آن جوهر را از اصل خویش بتوانند گردانیدن چنانکه دروگر از
چوب تخت کند هم چوب است، و بافنده از ریسمان کرباس بافد هم
ریسمان است، و رویگر از مس آفتابه کند هم مس است، و آنچه
۵ بدین ماند. و چون خدای تعالی در جوهری کاری کند آن جوهر را از
جوهریت خود ببرد و رنگی دگر گرداند، چنانکه نطفه را علقه کند
تا از نطفگی در او هیچیز نماند؛ و علقه را مضغه کند و از علقگی
هیچ چیز نماند، و مضغه را عظام کند، و از مضغگی هیچیز در او
۱۰ نماند؛ و فرشتگان را از نور بیافریند و از نوری هیچیز نماند. و
جن را از نار آفرید و از ناری هیچ نماند؛ و آدم را علیه السلام از
خاک آفرید گوشت گشت و ز خاکی هیچ یا او نماند؛ و حوا را از
استخوان آفرید؛ و عیسی را صلوات الله از باد آفرید؛ و ثعبان را از
عصای موسی آفرید؛ و ناقه را از سنگ آفرید و ز سنگی یا او هیچ
۱۵ نماند. و دیگر جانوران را از نر و ماده آفرید، و آنکه که ایشان را
می آفرید از جوهری اصل آن جوهر تباه کرد و جوهری نو پدید آورد
تا خلق بدانند که گرد و صنع حق را مایه به کار نیاید.
- و سیم فرق آن است که همه فاعلان فعل به آلت کنند چنانکه
درزی به سوژن و مقراض، و دروگر به تیشه، و آهنگر به خایسک و
۲۰ آنچه بدین ماند، و فعل حق را آلت به کار نیاید.
- و چهارم فرق آن است که هر فعلی که مخلوقان کنند فاعل و
مفعول در یک مکان بایند چون مفعول از فاعل غایب شود، فاعل از
کار باز ماند. و خدا از عرش تا ثری هزاران هزار کار به ساعتی
بکند در هزار هزار مکان و او در هیچ مکان نه.
- و پنجم فرق آن است که هر فاعلی که فعلی کند فعل او را مدت
۲۵ و زمان باید. اگر روزگار نیابد از کار بازماند و خدا را مدت و
زمان نباید. همی چندان بس بود که گوید: کن، هنوز کاف به تون
نپیوسته باشد که آن کار تمام گشته باشد. چنانکه گفت: انما
[قولنا] لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون، و جای دیگر گفت:

و ما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب خبر داد که چندانى که بنده‌ای چشم بر چشم زند یا نیز نزدیکتر من همه خلق را زنده گردانم، و به يك نفخه همه را بمیرانم تا در دو جهان کسی زنده نماند. و به يك نفخه دگر بار همه را زنده گرداند. اگر علت موت نفخه بودی هم به نفخه زنده کردن نیستی. و علت زنده کردن نفخه بودی به نفخه اول بنمردندی، که موت و حیات ضدین اند و يك شیء علت ضدین محال است. درست شد که هیچ علت نیست کرد او را مگر مراد او که هرچه خواست کرد و هرچه خواهد کند.

- و ششم فرق آن است که [۶۸ ب] هر فاعلی که فعلی کند بدان فعل کردن او را رنج رسد به اندازه هر فعلی، و خدای تعالی هرچه کند او را رنج نرسد چنانکه گفت: و لقد خلقنا السموات والارض و ما بینهما فی ستة ایام و ما مسنا من لغوب. و جای دگر گفت: افعینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید.

- و هفتم فرق آن است که هر فاعلی [که فعل] کند تغییر در فاعل پدید آید، پس آنکه فعل از او در وجود آید. و درزی تا دست نجانبان جامه دوخته نیاید؛ و دیگر فاعلان همچنین. و خدای تعالی هر فعلی که کند متغیر مفعول گردد و خدا متغیر نگردد، توانگر کند و درویش کند و بیمار کند و بهتر کند و در خواب کند و بیدار گرداند و زنده کند و بمیراند و بپیونداند و بگسلاند، و همه به قهر چنان دارد که او را باید و او چل و عز و صفات او بنگردد. همیشه عالم بود و همیشه باشد، و همچنین قادر و غنی و مرید و حی و ملک و جبار و قهار، و تغییر بر او [و] بر صفات او روا نه.

- هشتم فرق آن است که هرکس که فعلی کند این فاعل را با آن محل که در او فعل کند ماستی باید تا فاعل مماس مفعول نباشد، و چون مفعول مماس فاعل [را] فعل حاصل نیاید. و خدای تعالی همه فعلها بکند و او را با هیچیز ماست روا نباشد.

و نهم فرق آن است که چون فاعلی فعلی کند بر تعاقب کند و تا از فعل بنپردازد به دیگر فعل نرسد؛ و عاجز بود از فعل ثانی تا از فعل اول بنپردازد، اما خدای تعالی فعل نه بر تعاقب کند که به يك

۵ بار صدهزار را هست گرداند و به يك بار نیست کند. و همه افعال او همچنین. لایشفله شان عن شان. و این از بهر آن است که همه فاعلان را قدرت عرض است و عرض را به دو وقت بقا نباشد، چون قدرت متناهی بود هر فعلی را قدرتی نو بیاید تا بتواند کردن. لکن قدرت خدا قدیم است و قدیم متناهی نبود، و آنچه متناهی نبود از هیچ چیز عاجز نیاید.

و دهم فرق آن است که هر فاعلی که فعلی خواهد کردن برخی از فعل او بر مراد او افتد و بعضی نه بر مراد او تا ذل بندگی پدید آید. و هر فعلی که خدا کند جز چنان نبود که او خواهد تا عز خدای پدید آید. ۱۰

و یازدهم فرق آن است که هر کس که فعلی کند از مخلوقان غالب آن است که فاعل نیست گردد و مفعول بماند. چنانکه کاتب نیست گردد و مکتوب بماند، و بانی نیست گردد و بنا بماند؛ و باز خدای تعالی فاعلی است که همه فعلها نیست گردد و فاعل بماند. ۱۵ دوازدهم فرق آن است که همه فاعلان محتاج باشند بدان مفعول، و خدا را عز و جل به هیچ مفعول حاجت نیست.

سیزدهم فرق آن است که هیچ فاعل فعل نکند تا جز منفعت نباشد یا دفع مضرت. و خدای عز و جل هر چه کند مضرت و منفعت به وی باز نگردد.

۲۰ و باز گفت: «متکلم». خدای تعالی متکلم است. متکلم گویا بود از بهر آنکه آنکس که ناگویا بود یا از بهر خرس بود یا از بهر آفتی، یا از بهر سکوت؛ و اتفاق است میان همه خلق که بر خدای تعالی از این هر سه صفت هیچ روا نباشد. پس درست شد که متکلم است و کلام او را صفت است ازلی قدیم ناآفریده. و بنزدیک معتزلیان کلام مخلوق است یعنی خدای تعالی وقتی نامتکلم بود تا آنکه که کلام بیافرید، به آفریدن کلام متکلم گشت. و بنزدیک ما که اهل سنت و جماعتیم خدای تعالی همیشه متکلم بود از بهر آنکه کلام او از سه بیرون نیست یا از واجبات است یا از جایزات است یا از ممتنعات. ۲۵ و روا نباشد کز ممتنعات بود از بهر آن که هر صفتی که از صفت

- از خدا ممتنع است هرگز خدا بدان صفت موصوف نیاید چون ظلم و مانند آن؛ و روا نبود کز جایزات بود از بهر آنکه هر صفتی که آن صفت از شمار جایزات بود شاید که وقتی بدان صفت موصوف باشد، و وقتی به ضد آن موصوف بود. چنانکه فعل کار خدا از شمار جایزات است، وقت بود [۶۹ الف] که فعل نکرد، و وقت بود که کرد؛ کردن و ناکردن بر او روا است. پس اگر کلام از صفت جواز بودی، جایز بودی که وقتی متکلم بودی و وقتی به ضد کلام موصوف بودی چون خرس و آفت و سکوت. و چون اتفاق است که این اعداد کلام بر خدا روا نیست، درست شد که او را کلام از باب جواز نیست.
- ۵ و چون جواز و امتناع تباه شد جز وجوب نماند. پس درست شد که خدای تعالی همیشه متکلم بود و همواره متکلم باشد، که هر صفتی که او را از شمار وجوب است هرگز نشاید که جز بدان صفت موصوف باشد چون عالم و قادر و حی و آنچه بدین ماند.
- باز گفت: «رازق». خدای تعالی روزی دهنده است، و در رزق اختلاف است. بنزدیک معتزلیان رزق ملك است، و بنزدیک اهل سنت ۱۵ و جماعت رزق غذا است، نبینی که خدای تعالی گفت: و ما من دابة الا على الله رزقها. و اگر رزق ملك بودی هر حیوانی که او را ملك نبودی رازق او نه خدا بودی. و چون رازق همه جانوران خدا است، و جانوران ملك جز آدمی را نیست، و از آدمیان نیز پندگمان را ملك نیست و همه را رازق خدا است، درست گشت که روزی غذا است ۲۰ نه ملك.
- دیگر مسئله آن است که روزی از حرام و از حلال خدا دهد؛ و بنزدیک معتزلیان خدای تعالی روزی از حلال دهد و از حرام روزی ندهد. اصل روزیها چهار چیز است: از آسمان باران، و از زمین نبات، و از درختان میوه‌ها، و از شروع شیر و البان.
- ۲۵ و نیز گفت: «سمیع بصیر». شنوا است و بینا. و بنزدیک معتزلیان سمیع و بصیر به معنی عالم بود، و بنزدیک ما سمیع بود بحقیقت و بصیر بود بحقیقت. سمیع بود [به سمع] و بصیر بود [به بصر]، چنانکه حی به حیات، و عالم به علم، و قادر به قدرت و

سمیع فایده‌ای دهد که بصیر ندهد. سمیعی بد اصوات باشد و بصیری به اشخاص. همه اصواتها بشنود و هیچ بر او پوشیده نگردد؛ و همه اشخاصها ببیند هیچ بازو غایب نگردد.

و نیز گفت: «عزیز». و معنی عزیز نزدیک گروهی مردمان منتقم باشد یعنی منتقم من اعدائه. و نیز گفته‌اند معنی عزیز آن بود که چون او دیگری نیابند. و چون خداوند را مثل نیست، درست شد که او عزیز است. و نیز گفته‌اند که عزیز به‌حقیقت آن بود که به خود عزیز بود نه به چیزی، و خدا به خود عزیز است نه به چیزی دیگر. و دیگر عزیزان به چیزی عزیز باشند که اگر آن چیز را زوال آید دلیل گردند؛ و خدا عزیزی است که هرگز دلیل نگردد و عز او را زوال نیابد.

و گروهی گفته‌اند که عزیز آن بود که ذلیلان را عزیز تواند کردن، و این صفات خدا است جل و عز. و اما عزیز مقتضی لغت از عزت گرفته‌اند، و عزت شدت باشد، چنانکه خدا گفت: ولله العزة و لرسوله و للمؤمنین. و جمله جواب آن است که خدا به همه اوصاف عزیز است زیرا که ذات او به هیچ ذات نماند و صفات او به هیچ صفات نماند.

و بزرگان چنین گفته‌اند که حق تعالی عزیز بدان معنی است که هر که او را بگذاشت بدل او نیابد. و هر چیز که او را بدل است آن چیز عزیز نیست. و این معنی در همه صفات خدای تعالی باز توان یافت. بدان معنی که او نوازده و چون او نوازنده‌ای دیگر نیابد. از این معنی گفت: المیز الففار. و بدان معنی که او خوار کند و چون او دیگر خوارکننده‌ای نیابد. از این معنی گفت: ان الله لقوی عزیز [ذو انتقام. و بدان معنی که وی گیرد چون وی گیرنده نیابد از این معنی گفت: ان الله قوی عزیز].

[و باز گفت]: «عظیم». خدای تعالی بزرگ است و معنی عظمت بزرگی بود، بر او سلطنت و قهر [۶۹ ب] و غلبه نبرد، چنانکه گویند فلان عظیم قومه. چون روایی سخن و کامرانی و امر و نهی در قوم او را بود، پس معنی عظیم این باشد که امر و نهی او

را است، و زبر امر او امری نیست، و زبر نهی وی نهی نیست. حکم او را است، از او بزرگتر و حاکمتر نیست.

و باز گفت: «جلیل». جلیل هم بزرگ باشد لکن اندکی فرق باشد میان عظیم و جلیل. و آن آنست که عظمت به سلطنت و ملك و عزت و نفاذ امر باز گردد، و جلالت به هیبت و به حشمت و به ۵ بزرگ داشت باز گردد. و عرب گوید: فلان جلیل. چون شرفی دارد بزرگ یا هبیتی دارد یا بزرگی دارد که کس با ابتدا با او سخن نیارد گفت و کس با او برابری نتواند کردن.

و باز گفت: «کبیر». کبیر هم بزرگ باشد لیکن سری دارد بیرون از آن که یاد کردیم، و آن آنست که کبریا از کبر گرفته اند، ۱۰ پس معنی کبیر بزرگوار بود و کبریا بزرگواری بود و عظیم و جلیل بزرگ بود نه بزرگوار. پس معنی بزرگوار آن بود که یزرگی بود بسزا که سزاوار بزرگواری بود، و کس به بزرگواری سزاوار نیست مگر خدای عزوجل که همه بزرگواران را بزرگواری مستعار است. و هر معنی که در مستعار بود مجاز بود نه حقیقت. و کبریای حق ۱۵ تعالی مستعار نیست، حقیقت است، که هیچ بزرگوار نیاید که نه الا از او بزرگوارتر بود مگر حق تعالی، و بزرگوارتر نیاید. و این همچنان است که هیچ عالم نیاید که الا عالم تر از او بیاید مگر خدا که او عالمی است کزو عالم تر نیاید، دیگر صفات همچنین.

باز گفت: «جواد». و معنی جواد کریم باشد لکن اشارتی دارد ۲۰ به معنی ای که آن معنی جز خدا را نیاید، و آن آنست که جواد بی شمار بخش بود، عطا بی شمار بخشد، و این صفت خدا است. و نیز گفته اند که جواد آن بود که بی خدمت عطا دهد. و نیز گفته اند جواد آن بود که عطا دهد و منت ننهد. و نیز گفته اند جواد آن بود ۲۵ کز بخشیدن فروماند، و این همه صفات خدا است جل و علا، و در غیر او این صفات نیاید.

باز گفت: «رؤوف». مهربان است. و معنی مهربانی رؤوف آن باشد که چون تو آن کنی که ترا بد آید او ترا ننگ دارد و به جایی برد که ترا نیک آید. چون پدر و مادر رؤوف آید فرزند خویش او را

- از مهالك نگه دارند که اگر ساعتی او را بدو باز گذارند خود را هلاك کند، و ز رافت او است که هرچیز که بنده را از آن بد خواهد آمدن به بند نهی ببست، و آنکه بدین سر آن را حدی نهاد، و گسردان حد باز نه ایستادند و عید آخرت کرد تا بترسند و باز ایستند؛ و نیز چون باز ایستادند امید ثواب کرد تا اگر از بیم باز نه ایستند ۵
- از بهر طمع باز ایستند، و پیغمبر فرستادن و کتاب فرستادن و حق از باطل پدید کردن و امرونی نهادن و وعد و وعید پدید کردن و بهشت و دوزخ آفریدن این همه از رافت است. و چه رافت باشد از آن برتر که او را به تو نیاز نباشد و سرا بدو قیاز باشد او با بی نیازی خویش چندین هزار سبب سازد تا بسا او آشتی کنی، و ز آشتی کردن او ترا نيك خواهد آمدن نه او را. و سر رافت این است که همه نيك آمد تو خواهد.
- و باز گفت: «متکبر». و متکبر متفعل بود از کبر. و این تا افتعال گویند یعنی به خود بزرگ است نه به چیزی، و همه بزرگان بدو بزرگ اند. و تکبر خداوند سبعا نه صفت مدح است، و غیر خدا را ۱۵
- صفت ذم، از بهر آنکه هر که تکبر آرد به چیزی آرد که نه آن او است [۷۰ الف]، و بدان غیری تکبر آوردن محال است، اما و اگر تکبر آرد بدان خویش آرد، او را روا باشد. و دیگر معنی آن است که هر که تکبر آرد از بهر هنری آرد، و گرچه در او آن هنر بود از عیب خالی نبود. و باز خدای تعالی پاکی است که او را هیچ عیب نیست، ۲۰
- و پاك را تکبر رسد و معیوب را تکبر نرسد.
- دیگر معنی آن است که همه بزرگان به چیزی بزرگ اند که اگر آن چیز برود بزرگی برود، و این چنین کس را تکبر نرسد. و باز خدای تعالی به خود بزرگ است نه به چیزی دگر. و هرگز صفت بزرگی بر او به زوال نیاید، و او را تکبر رسد. و از بهر این است ۲۵
- که مخلوقان را خویشتن ستودن نرسد، و گر بستانند معیوب گردند. و خدا را خویشتن ستودن رسد. در تکبر فرق همین است که یاد کردیم.
- باز گفت: «جبار». و معنی جبار دو گونه گفته اند: يك معنی فروشنکننده و قهرکننده بود چنانکه کسی خلق را قهر کند و گردن

فروشکنند او را جبار خوانند، لکن همه جباران در جباری مذموم باشند از بهر آنکه در ملك غيرى تصرف کنند. تا در حد امر باشند نام جبارى نگیرند، چون از حد امر بیرون شوند نام جبارى گیرند. از بهر این مذموم باشند. و باز خدای تعالی آنچه کند در ملك خویش کند، و ز او برتر امری نیست، که امر او را خلاف کند او در جباری محمود باشد و مذموم نباشد.

و گروهی گفته اند که جبار آن بود که همه را زیر مراد خویش آرد، و او در تحت مراد کس نیاید. و گروهی گفته اند که جبار آن بود که هر تدبیری که او کند کس تدبیر او را نتواند شکافتن. و این صفت خدا است جل و عز. کس عزیز کرده او را خوار نتواند کرد و ۱۰ خوار کرده او را کس عزیز نتواند کرد چنانکه گفت: و من یمن الله فما له من مکرّم.

و گروهی گفته اند معنی جبار شکسته بند باشد، کسی که او دستهای شکسته را باز بندد او را جبار خوانند. پس خدای تعالی جبار است که همه عیبها او به صلاح تواند آوردن و همه شکستگیها او درست تواند کردن و همه تقصیرها را او تجاوز تواند کردن و همه درویشان را او توانگر تواند کردن و همه ذلیلان را او عزیز تواند کردن. پس این قول آخر اشتقاق او از جبر کسیر است چنانکه [اندر دعا] گویند: [جبر الله کسرک، و آن معانی اول از جبر قهر است چنانکه گویند:] جبر فلان فلانا علی کذا. ۲۰

قوله: «موصوف بکل ما وصف به نفسه من صفاته مسمی بکل ما سمی به نفسه». موصوف است به هر چه خود را بدان وصف کرد. مسمی است به هر چه خود را بدان نام داد. معنی این سخن، والله اعلم آن است که خدای تعالی موصوف است به صفات خویش، اگر خلق او را وصف کنند و مگر نکنند. و مسمی است به اسماء خویش اگر خلق او را تسمیه کنند و مگر نکنند. و این مسئله ای است مختلف میان ما و معتزله. بنزدیک ما خدای تعالی موصوف است به صفات، و بنزدیک معتزله خدا را صفات نیست، صفت او صفت بندگان است. مر او را، چنانکه او را عالم و قادر گویند. و بنزدیک اهل سنت و

جماعت عالم است به علم خویش و قادر است به قدرت خویش، اگر خلق او را عالم و قادر گویند و گر نگویند، وصف کردن بندگان او را به عالمی و قادری حکایت کردن است از صفتی که آن قایم است به ذات او.

و دلیل این سخن آن است که هر که او را وصف کرد به صفت او صادق آمد. و هر که او را وصف کرد برخلاف صفت او کاذب آمد. اگر او به صفات خویش موصوف نبودی صادق و کاذب نیامد [ند]ی. چون گروهی صادق آمدند از آن آمدند که گفتند آنچه هست؛ و گروهی کاذب آمدند از آن آمدند که گفتند آنچه نیست. [۷۰ ب] و این سخن که گفت: «بکل ما وصف به نفس». بدانچه وصف کرد خود را اشارت است بدانکه خلق به وصف او راه یافتند از آن یافتند که او خود را وصف کرد. و گر خدا خود وصف خویش نگفتی کس به وصف او راه نیافتی. این اصلی است ما را که اهل سنت و جماعتیم که خدا را نام ننهیم و وصف نکنیم مگر نامی که خود را نام دهد و وصف کند. [و اگر خود را نام ندادی و وصف نکردی کس در دو جهان نام وی نیارستی بردن و کس مر او را به هیچیز وصف نیارستی کردن، پس چون خود را نام داد و وصف کرد،] خلق گفته او را باز گفتند بجز بدانکه خود را نام کرد نیارستند وصف کردن، و برگفته او نیارستند فزودن و نیارستند کاستن تا بدانند که خلق او را به حقیقت و اصف نیند حاکی اند.

و نیز گفته اند کز صفات خویش بر خلق چندانی اظهار کرد که طاقت سماع داشتند. فاما کمال وصف او او داند و بس. و گسر آنچه او داند از عظمت و جلال خویش و دیگر صفات بر خلق اظهار کند، خلق اولین و آخرین نیست گردند. نبینی که پیغمبر علیه السلام هر چه دانست همه پیدا نکرد، چنانکه گفت: لو تعلمون ما اعلم لنضحکم قلیلا و لبیکتم کثیرا، درست شد که او چیزی دانست که با امت گفتن مصلحت نبود، و گر گفتن مصلحت بودی باز نداشتی. و چون شاید که پیغمبر علیه السلام در صفات حق چیزی داند که با خلق گفتن مصلحت نباشد اولیتر که حق تعالی از خود صفتها داند که با

- خلق گفتن روی ندارد. و از این معنی بود که خدای تعالی گفت: یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک، و نگفت بلغ ما تعلم. نفرمود که هرچه دانی بگویی لکن گفت آنچه بر تو فرو فرستم به خلق برسان. و نیز گفت: وقل لهم فی انفسهم قولا بلیغا، یعنی خاطبهم علی قدر عقولهم. چون عقل پیغمبر علیه السلام بر عقل خلق ترجیح داشت او را امر آمد که بر مقدار عقل ایشان گوی نه بر مقدار عقل خویش.
- همچنین حق را سبحانه و تعالی صفت آن است که علم او را و صفات او را نهایت نیست، و چندان بر خلق پیدا کند که طاقت دارند نه چندانکه سزای او است. نبینی که خدای تعالی گفت: یعلم ما بین یدیهیم و ما خلفهم ولا یحیطون به علما. بندگان را علم ثابت کرد و احاطت نفی کرد، چه احاطت به علم آن باشد که به همه وجوه بداند و هیچ چیز از معانی بر او پوشیده نگردد، و این صفت بندگان نیست. و نشان این آن است که حق تعالی به بنده عالم تر از آن است که بنده به تن خویش، چنانکه گفت: الیس الله باعلم بالشاکرین. و نیز گفت: الیس الله باعلم بما فی صدور العالمین. درست شد که خدای تعالی از بنده چیزها داند که بنده از خویشتن نداند. پس محال بود که آنکه او خود را تمام نداند کردگار را تمام بداند، و محال بود که او در بنده صفتها داند که بنده خود را نداند، و او را صفتهایی نباشد که خلق از دانستن آن عاجز آیند تا بدانی که خلق را به معرفت و صفات او چندان راه است که قدرت بندگان آستانه چندان که سزای او است.
- و باز گفت: «[قوله] لم یزل قدیما باسمائه و صفاته». گفت همیشه قدیم بود به اسما و صفات خویش یعنی اسما و صفات او قدیم است، و این از بهر آن است که خدا قدیم است، همیشه بود و همیشه باشد. و صفات او نیز قدیم است که بر قدیم صفت محدث روا نبود، چنانکه محدث را صفت قدیم روا نبود. و اگر قدیم را صفتی بود محدث و پیش از حدوث آن صفت بدان صفت موصوف نباشد ناقص باشد، تا چون صفت حادث شود کامل گردد و نقصان و زیادت پس از نقصان صفت قدیم نیست صفت محدثات است. و بر قدیم

تغییر روا نباشد و زیادت و نقصان روا نباشد از بهر آنکه زیادت آنجا روا باشد که بیش از یکی باشد، و نقصان آن باشد که برخی بماند و برخی برود. و این نیز هم بیش از یکی باشد، و چون خدا بحقیقت یکی است محال بود بر او زیادت و نقصان. درست شد که او [۷۱ الف] قدیم است و اسما و صفات او قدیم است.

[قوله]: «غیر مشبه للخلق بوجه من الوجوه». و مانده نیست به خلق به هیچ وجه از وجوهها. و این چنان است که امیرالمؤمنین علی را کرم الله وجهه از توحید پرسیدند، گفت توحید آن است که هر چه در سر تو صورت بندد بدانی که خدای تعالی جز آن است.

و جنید را رحمه الله پرسیدند که توحید چیست؟ گفت: افراد القدم من الحدث، قدیم را از محدث جدا کردن، اگر به هیچ وجه به خلق مانده بودی از محدثات جدا نبودی، بدان وجه که او را ماندگی بودی به خلق. یا خلق را از آن وجه قدیم بایستی یا او از آن وجه محدث. و چون او قدیم است و غیر او محدث، باطل شد که او را به هیچ خلق ماندگی نباشد.

[قوله]: «لا يشبه ذاته الذوات». ذات او به ذاتها نماند از بهر آن که همه ذاتها در زمان و مکان اند، و ذات او در زمان و مکان نیست، و همه ذاتها فوق چیزی اند یا تحت چیزی، و او فوق چیزی یا تحت چیزی نیست. و همه ذاتها متصل اند به چیزی و منفصل اند از چیزی. و بر او اتصال و انفصال روا نیست. و همه ذاتها [یا] مجتمع اند یا متفرق، و حق را اجتماع و افتراق نیست. و همه ذاتها [یا] متحرک اند یا ساکن، و بر او تحرك و سکون روا نیست.

باز گفت: «و لاصفته الصفات». صفت او به صفتها نماند، زیرا که صفات خلق تنیر و تبدل پذیرد و صفات او را تغیر و تبدل روا نیست. و صفات خلق متناهی است و صفات او را نهایت نیست. چون ذات بی نهایت بود صفات نیز بی نهایت بود، و چون ذات با نهایت بود، صفات با نهایت بود. علم صفت است قدیم را همان و محدث را همان. لکن محدث که عالم بود شاید که وقتی به جهل موصوف گردد، و او عالمی است که هرگز جهل بر او روا نیست، و

بر قدرت بندگان عجز روا است، و بر قوت ایشان ضعف روا است، و بر بصر ایشان عمی روا است، و بر سمع ایشان صمم روا است، و بر کلام ایشان خرس روا است. تا وقتی موصوف آمد بدین صفات، و وقتی موصوف باشد به ضد این صفات؛ اما حق تعالی موصوف است هم بدین صفات، و هرگز بر او ضد این صفات روا نیست.

۵

قوله: «ولا یجری علیہ شیء من سمات المخلوقین الدالة علی حدثهم». گفت: نرود بر خدای تعالی چیزی از نشانه‌های مخلوقان که آن دلیل است بر حدث ایشان. جمله این سخن آن است که دلیل حدث مخلوقان تنفیر ایشان است، و بر خدای تعالی و بر صفات او تنفیر روا نیست. و ذات پاری سببانه محل حوادث نیست بنزدیک اهل سنت و جماعت. اما مذهب کرامیان آن است که باری تعالی محل حوادث است و شاید که او را صفتی نباشد و دگر بار آن صفت او را حادث گردد. و به هر فعلی که او کند تنفیری به ذات او بازگردد، ما از این بحمدالله بیزاریم، و همه مسلمانان از این بیزارند.

۱۰

و هر فعلی که خدا کند مفعول متغیر شود، و خدای تعالی متغیر نگردد. و ذات خدا محل حوادث نیست، از بهر آنکه چون قدیم محل حوادث بود و محدث هم محل حوادث بود میان قدیم و محدث هیچ فرق بنماید، و ما را به اثبات کردن حدث عالم هیچ دلیل نماند، و بر آن کسان که عالم قدیم گفتند هیچ حجت نماند؛ و آن‌دهریان‌اند. از بهر آنکه ما درست می‌کنیم که این عالم محدث است، تنفیر احوال او درست نمی‌توانیم کردن، به جواز حوادث بر او. پس چون همین حوادث بر قدیم روا داریم دلیل بر محدثی عالم تباه شود. و چون محدثی عالم درست نگردد محدث هم درست نگردد، و بیکبارگی دین اسلام برخیزد، و سمات حدث مخلوقان آن است که ما می‌بینیم که این اجسام عالم از اجتماع [۷۱ ب] و افتراق خالی نیند، یا مجتمع‌اند یا مفترق، و این اجتماع و افتراق محدث است به دلیل آنکه می‌شاید که مجتمع مفترق گردد، و مفترق مجتمع گردد، و اگر اجتماع و افتراق قدیم بودی، نشایستی که هیچ مجتمع مفترق گشتی یا هیچ مفترق مجتمع گشتی، از بهر آنکه بر قدیم عدم محال است، و حدوث بعدالعدم محال بود.

۲۵

پس چون این هر دو صفت محدثین اند و اجسام از این خالی نمی‌شایند، درست شد که اجسام محدث است، از بهر آنکه هرچه از محدث خالی نبود همچون او محدث بود. نبینی که هرچه يك ساله بود آن چیز که از او خالی نبود هم يك ساله بود.

۵ پس چون درست گشت که اجتماع و افتراق دلیل محدثی مخلوقات است بر خدای تعالی که قدیم است اجتماع و افتراق روا نیست، حرکت و سکون همچنین، قیام و قعود همچنین، اتصال و انصال همچنین، ذهاب و مجی همچنین. و هرکه تأمل تواند کرد در سمات مخلوقان هم بر این قیاس که ما یاد کردیم بتواند بنا کردن سخن را بر آن اصل که یاد کردیم در سمات مخلوقان، که دلیل است بر حدث ایشان. و بر خدای تعالی از این هیچ روا نباشد.

۱۰ باز گفت: «لم یزل سابقا متقدما للمحدثات موجودا قبل کل شیء». گفت همیشه سابق بود و متقدم بر همه محدثات، و موجود بود پیش از همه چیزها. و هرچیز که متقدم بود بر کل محدثات قدیم بود، از بهر آنکه اگر او قدیم نبود محدث بود، و چون محدث بود بر کل محدثات متقدم نبود. از بهر آنکه محدثات بعضی بر بعضی خود متقدم باشند. و آن دلیل قدیمی ایشان نبود. پس چون حق تعالی بر کل محدثات متقدم بود قدیم بود.

۲۰ دیگر معنی آن است که محدثات مفعولات بود، و مفعول را از فاعل بد نبود، و وجود فاعل پیش از وجود فعل باید. اگر این فاعل هم محدث بود او را فاعلی دیگر باید. پس چون فاعل همه محدثات او است، درست شد که او قدیم است، و معنی: «موجودا قبل کل شیء» همین است.

۲۵ باز گفت: «لا قدیم غیره». جز او قدیم نیست از بهر آنکه اکثر جز او قدیم بودی یا مصنوع بودی یا صانع. اگر مصنوع بود خرد قدیم نبود چه مصنوع محدث بود، و اگر صانع بود عالم را دو صانع واجب آید، و ما پیشتر دلیل اثبات کردیم بر یگانگی صانع.

باز گفت: «لا اله سواه». و جز وی خدای نیست. و دلیل این سخن پیش از این بگفتیم در معنی قول خدای تعالی: لو کان فیهم آلهة الا

- الله لفسد تا، لکن حرفی بر آن زیادت کنیم، و آن آنست که اله نگه دارنده عالم بود، و چون اله دو بود، دارنده عالم دو بود و از دو بیرون نباشد، یا هر یکی بی آن دیگر عالم بتواند داشتن یا نتواند داشتن، اگر نتواند داشتن مگر هردو عاجز باشند، و چون عاجز باشند اله نباشند؛ و هر یکی عالم نتواند داشت بی دیگری. خلق از ۵ او مستغنی باشند، و آنکه خلق از او مستغنی باشند نه اله بود.
- و این از بهر آن گفتیم که در این مسئله اختلاف بسیار است. بنزدیک طبایع میان صانع عالم چهار طبع است. و بنزدیک منجمان صانع هفت کواکب اند. و بنزدیک مغان صانع عالم دو است: یزدان و اهرمن. خیرها یزدان کند و شرها اهرمن. و بنزدیک ثنویان صانع ۱۰ عالم دو است: نور و ظلمت: خیرها نور کند، و شرها ظلمت.
- و بنزدیک اهل اسلام صانع عالم یکی است و بیش از یکی روا نباشد. و دلائل این فصول به علم اصول باید آموختن. لکن من در هر یکی حرفی بگویم. آنکه طبایع میان گفتند که صانع عالم چهار طبع است [۷۲ الف]: حرارت و پرودت و رطوبت و یبوست، ما ایشان ۱۵ را گوییم کسی که او را رطوبت غالب گردد از چه گردد؟ اگر گویند از رطوبت تنها، آنک روا داشتند وجود چیزی به یک طبع اصل خویش تباه گردند. و گر گویند این رطوبت از [هر] چهار طبع آمد، گوییم از یبوست رطوبت چگونه آید که ایشان ضدین اند، و از چیزی ضد او آمدن محال است. درست شد که طبایع صانع نیستند؛ و صانع ۲۰ کردگار طبایع است که هر چهار را بیافرید گاهی مستوی بدارد تا مطبوع سلامت یابد؛ و گاه یکی را از چهار طبع غالب گردانند تا مطبوع به غلبه آن طبع بیمار گردد، و گاه یک طبع را تباه کند تا مطبوع را هلاک کند.
- پس منجمان را گوییم این کواکب که صانع اند نحس و سعد ۲۵ کنند؟ گویند بلی. گوییم آنکه در غیر نحس کند چرا خویشتن از درجه نحس نگه ندارد، و آنکه در غیر سعد کند چرا خویشتن را پیوسته بر سعد ندارد، چون او خود گاه به هبوط می افتد، و آن نحس او است، و گاه به صعود می افتد، و آن سعد او است. و گاه محترق

می‌شود و گاه مستقیم می‌شود. درست شد که این کواکب نیز مسخرانند و مسخر را مدبری نباید تا او را بر تدبیر می‌راند. درست شد که کواکب را نیز مدبر است و صانع است تا بدین تدبیر ایشان را می‌راند.

- ۵ و نیز ایشان را گوئیم چون کواکب به درجه نحس آیند: در خداوندان طالع نحوست کنند بنزدیک شما بضرورت؟ گویند بلی. آنگه ایشان را گوئیم آن همه خلق را به روزگار توح علیه‌السلام طوفان غرق کرد، طالعشان یکی بود یا مختلف؟ پیران بودند و جوانان بودند و کودکان نیز بودند. و بیرون از آدمیان خلق بسیار بودند همه بیکبار هلاک گشتند. و ولادت‌هایشان مختلف بود، درست شد که حکم کواکب هیچ نیست؛ و قوم لوط همچنین؛ و فرعون و قوم او همچنین؛ و از این نزدیکتر آن است که صدتن در کشتی نشینند و طالع‌هایشان مختلف و مولد‌هایشان مختلف، و طالع یکی زندگانی دراز واجب کند، و آن یکی توانگری بسیار و آن یکی عز بسیار و آن یکی ملک و احوال مختلف، همچنین بادی برآید و کشتی تگوسار گردد و همه بیکبار هلاک شوند و طالع‌ها تباه شود؛ کجا ماند حکم طالع؟
- ۱۰ و نیز گوئیم اگر دو فرزند به یک شکم بیایند از یک پدر و یک مادر، و طالع یکی بایستی که هر دو را زندگانی و مرگ و بیماری و درستی و توانگری و درویشی و خواب و بیداری بیکجا بودی که طالع یکی است. یکی بیمار گشت و آن دیگر نه، و یکی توانگر شد و آن دیگر درویش، و یکی بخت و آن دیگر بیدار، و یکی بمرد و آن دیگر بزیست، طالع کجا است که حکمش خطا افتاد.
- ۱۵ و باز مغان را چنین گوئیم که نه اهرمن را یزدان آفرید و یزدان کردگار خیر است و اهرمن کردگار شر؟ گویند بلی. گوئیم پس نه یزدان اهرمن را بیافرید و اهرمن شر است کردگار خیر شر چرا کرد؟ و بر این حکایتی است که آن دلیل است بر این مسئله. به نشابوز مسلحه‌ای بود پاره‌ای علم اصول دانست، و منی بود بزرگ در علم مغان. این مغ به مجلسی حاضر گشت و با بعضی علمای مسلمة انان سخن گفت، و آن علما اصول ندانستند. این مغ فزونی کرد. آن

- مسلحه بشنید. برفت وز گبری جامه ایشان بخواست و در پوشید و کستی بر پشت و از موم گزدمی کرد و بر کاغذی نهاد، و به در آن مغ رفت و آن دربان را گفت بگوی که کستی داری آمده است و مسئله‌ای او را مشکل گشته است. اگر حل نکنی مسلمان خواهد گشت. [۷۲ ب] زود او را بار داد. درآمد و آن گزدم را بیرون آورد و او را گفت: این گزدم را که آفرید؟ گفت: یزدان. گفت: این دم او که آفرید؟ گفت: یزدان گفت: این نیش در سر دم که نهاد؟ گفت: یزدان. گفت: این زهر در نیش [او] که نهاد؟ گفت: [اهرمن]. گفت: یزدان دانست که چون من این گزدم تمام کنم اهرمن زهر در او نهاد. اگر گفتمی ندانست، محال بودی؛ و اگر گفتمی دانست اقرار بودی که شر خواست. به جواب درماند. این مسلحه کارد برکشید و کستی به دست بگرفت و کارد بر نهاد، گفت: جواب دهی یا کستی ببرم؟ گفت: نخست من کستی خویش ببرم پس تو. و مسلمان گشت به دست آن مسلحه. و تا اکنون مردمان نشابور چنین گویند که مسلحه‌ای که توحید داند به از زاهدی که توحید نداند.
- ۱۵ و ثنویان را چنین گوئیم که نه خیر نور کند و شر ظلمت؟ چاره نیست، گویند بلی. گوئیم راست که گوید و دروغ که گوید؟ گویند راست نور گوید و دروغ ظلمت. گوئیم چون کسی را بناحق بکشند او را به کشتن که آورد؟ گویند ظلمت. گوئیم اگر او را پرسند که این را تو کشتی او گوید آری، این صدق در او که نهاد؟ گویند نور.
- ۲۰ گوئیم ظلمت کشت نور مقرر آمد. اگر ظلمت مقرر آمد صدق کرد، و صدق خیر است؛ و اگر نور مقرر آمد دروغ گفت و دروغ شر است. هر چون که گرداند بر فاعل خیر شر روا داشته باشد، و بر فاعل خیر خیر روا داشته باشد. پس درست شد که این همه خیرها که ایشان را خلق صانع خواندند صانع نیستند بلکه مصنوع‌اند، و صانع یکی است برتر از همه خلق، و ایشان همه مصنوع‌اند، آفریدگار یکی است و ایشان همه آفریدگان [اند]. مدبر یکی است و ایشان همه مدبران‌اند، مسخر یکی است و ایشان همه مسخران‌اند، و هر که چنین داند که يك ذره از عرش تا ثری از ازل تا ابد ساکن متحرك

شد یا متحرک ساکن شد بی آنکه او را بجنبانیدند و بیارامانیدند، خدا را جل و تقدس نشناخته است.

باز گفت: «لیس بجسم». خدای تعالی جسم نیست، و درحقیقت جسم میان اهل اصول خلاف است. نزدیک معتزلیان جسم طویل و عریض و عمیق است، و نزدیک کرامیان معنی جسم قایم یه نفس است، همچنانکه نفس و ذات و موجود و شیء که این همه عبارت بود از هستی چیز. و بنزدیک اهل سنت و جماعت حقیقت جسم مؤلف بود. پس چون بنزدیک معتزله جسم طویل و عریض و عمیق بود کمترین جسمی [را] سه اجزا باید تا طول و عرض و عمق او را صفت شود. و چون خدای تعالی یک شیء است لاینقسم فی ذاته باطل شد که جسم بود، و چون نزدیک اهل سنت و جماعت حقیقت جسم مؤلف بود. کمترین شیء باید تا تألیف پذیرد، و چون خدا یک شیء است تألیف بر او محال است، باطل گشت که خدای تعالی جسم بود.

و اما کرامیان برخی از ایشان خدا را اسم جسم دادند و پس گفتند از او طویل و عریض و عمیق نمی خواهیم، و نیز از او مؤلف نخواهیم، لکن از اینجا قائم به ذات خواهیم چون نفس و ذات و آن دیگر چیزها که یاد کردیم. پس سخن میان ما و ایشان در تسمیه رود که خدای تعالی را این نام شاید دادن یا نه. گوییم شاید دادن از بهر آن را که این نامی است که تشبیه افتد در او به مخلوقات. و هر نامی که در او تشبیه افتد، خدا را آن نام شاید دادن مگر به نص کتاب یا به سنت پیغمبر یا به اجماع مسلمانان، چون از این سه یکی بیابیم آن نام خدا را بگوییم، و آن نام را [۷۳ الف] تأویلی طلب کنیم، که در آن تأویل تشبیه نیفتد، اگر بیابیم و اگر نیابیم تأوینی صحیح بی تشبیه گوییم. امنا بما قال الله علی ما اراد الله و امنا بما قال رسول الله علی ما اراد الله. چون در جسم نگه کردیم به نص کتاب نیافتیم و به اخبار صاحب شریعت نیافتیم، و در میان خلق به اجماع نیافتیم، محال بود خدا را این نام دادن، از بهر آنکه این صفتی برده مخلوقان را که آن صفت تألیف تقاضا کرد که در شاهد جسم نگویند مگر مؤلف را.

- و دلیل بر آنکه جسم مؤلف بود آن است که هر وقت که دو چیز باشند هر دو مؤلف یکی به تألیف کمتر و یکی بیشتر، عرب آن را که تألیف او کمتر است جسم گوید، و آن را که تألیف بیشتر است اجسم گوید، چنانکه گوید: هذا اجسم من ذاك، اجسم آن را گوید که تألیف او بیشتر بود. درست شد که جسم نبود مگر مؤلف. و خدای تعالی در ۵ قصه طالوت گفت: وزاده بسطة فی العلم والجسم. چون او را زیادت جسم یاد کرد معنی آن زیادت آن بود که تألیف و ترکیب او بیشتر بود. پس درست شد که جسم نبود مگر مؤلف و مرکب. و تألیف و ترکیب جایی بود که بیش از يك شیء بود. و چون باتفاق همه اهل اسلام خدای تعالی يك شیء است، باطل شد او را جسم خواندن. ۱۰
- و اینجا رمزکی است که هر که آن را یاد گیرد، این مسئله را پیش تواند بردن، چون فهم و خاطر یاری دهد. و آن آنست که نصاری خدا را جوهر گویند و جسم نگویند. و کرامیان خدا را عز و جل جسم گویند و جوهر نگویند؛ و ما نه جسم گوئیم و نه جوهر. پس هر معنی که نصاری بدان معنی جوهریت ثابت کنند به جسم مناقضه ۱۵ گردد، و هر معنی که کرامیان بدان معنی جسمیت ثابت کنند به جوهر مناقضه گردد، از بهر آنکه هر صفتی که در جوهر بیاید در جسم بیاید، پس باطل را به باطل مناقضه کنیم تا بطلان هر دو درست گردد. و یبق الحق قائما لا مناقض له. این قدر اینجا بسنده باشد، و تمامی این مسئله جایی دیگر بیاید آموختن. ۲۰
- و باز گفت: ولا شبح. گفت خدای تعالی شبح نیست. و در معنی شبح مردمان را سخن است و از آن [همه معانی هیچ بر خدای تعالی روا نیست. گروهی گفتند شبح جسم بود چنانکه عرب گوید: هذا شبح قائم ای جسم قائم.] پس اگر معنی شبح جسم بود هم بدان معنی ۲۵ که جسم تباه کردیم شبح تباه شود.
- و گروهی گفته‌اند: شبح کالبد چیزی بود و کالبد چیزی را گویند که او را تقدیری بود که غیر او را بدان تقدیر مقدر کنند، و این صفات متناهی بود و آن متماثل. و چون بر حق سبحانه تناهی و مماثلت روا نیست باطل شد که او را صفت شبح بود، از بهر آنکه

[مقدر مثل بود مر مقدر را، و اگر مثل نبود خود مقدر به نبود چه] مقدر به یا در وزن بود یا در عدد یا در طول و عرض. چون این مقدر به معنی خویش هم مقدر به گردد تقدیر درست بود، و چون او را مخالف شود تقدیر تباه گردد. پس درست شد که این معنی مماثلت است، و مماثلت بر خدای تعالی روا نیست.

۵

و گروهی گفته اند شیخ خیال بود که نماید و نکند. چنانکه حق تعالی در سحر سحره فرعون گفت: یخیل الیه من سحرهم انہا تسعی، چنان نمود ایشان را که می جنبند و نمی جنبیدند. چون چنین باشد شیخ نماینده ناکنده باشد. و آنکه او را صفت این بود، حقیقت نبود. و چون باری تعالی حق است و صفات او حق است، مجاز را بر او راه [نه]. باطل شد که شیخ باشد.

۱۰

و اما درست تر قول در شیخ آن است که شیخ اسمی است جسمی را موصوف به صفت نابکاری. و آنکه عرب گوید: هذا شیخ قایم، معنی این سخن آن است که این جسمی است پیهموده و به کار نآمده، نه در

۱۵

او منفعتی و نه مضرتی. پس همه شیعی جسم بود، لکن هر جسمی شیخ نبود. [۷۳ ب] از بهر آنکه هر جسمی که در او منفعتی یا مضرتی بود یا خیری یا شری بود عرب نگوید هذا شیخ قایم. چون به هیچ کار نیاید، و از او نفع و ضرر هم نیاید، و خیر و شر را

۲۰

نشاید، عرب او را شیخ قایم گوید. پس چون معنی شیخ این بود از دو وجه خدا را شیخ گفتن روا نبود، یکی از روی جسمی، چنانکه یاد کردیم؛ و دیگر از روی بی منفعتی و بی مضرتی، که نافع و ضار خدا است جل و عز. و در نزد و نه نام خدا را این دو نام آمده است در شریعت، هم قافع و هم ضار. و نیز روا نبود که هیچ منفعتی حاصل شود مگر به فضل او، و روا نبود که هیچ مضرتی حاصل شود مگر به

۲۵

عدل او، و همه را اومید به فضل او؛ و بیم از عدل او و همه مقهور قضای او و اسیر قدرت او. و از عرش تا ثری و از ازل تا ابد هیچ چیز نیست که بر او اثر منفعت فضل او یا اثر مضرت عدل او ظاهر نیست. و چون چنین باشد او را شیخ گفتن محال باشد.

قوله: «ولا صورة». و باز گفت: خدای تعالی صورت نیست از

- بهر آنکه صورت اطراف [شیء] باشد [و خدای را عزوجل اطراف روا نبود چه هرچه ذو اطراف] باشد متناهی بود و محدود، و نهایت و حد بر خدای تعالی روا نیست. و نیز صورت نگاشته باشد، و نگاشته را نگارنده‌ای باید، و نگارنده همه نگاشته‌ها خدا است جل و تقدس، چنانکه گفت: هوالذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء. و ۵ نیز گفت: و صورکم و احسن صورکم. و نیز گفت: الخالق البارئ المصور. و چون نگاشته را نگارنده‌ای باید، محال بود که نگارنده نگاشته بود، از بهر آنکه صورت مفعول است و مصور فاعل، و فاعل مفعول محال است. و مگر فاعل مفعول باشد او را فاعلی دیگر باید الا مالا یتناهی. و این محال است.
- ۱۰ باز گفت: «ولا شخص». خدای تعالی شخص نیست. شخص به پارسی تن بود، و معنی شخص در کلام عرب چیزی بود که او را ثقل بود و حامل بود صفات محدث را، و این بر خدا روا نباشد.
- و باز گفت: «ولا جوهر». خدای تعالی جوهر نیست از بهر آنکه جوهر یا اصغرالاشیاء باشد، و این صفت به خدا گمان بردن کفر ۱۵ است، یا اصل و مایه چیزها باشد، و این نیز هم کفر است، از بهر آنکه اگر اصل و مایه چیزها باشد در او تصرف روا باشد تا اشیا از او کنند. و آنکه تصرف در او روا باشد محدث باشد، و چون حق تعالی قدیم است لم یزل، و در قدیم تصرف محال است، درست شد که جوهر نیست.
- ۲۰ و بنزدیک متکلمان حقیقت جوهر حامل اعراض باشد قابل متضادات، چنانکه مخلوقان همه جواهراند و حامل اعراضاند گاه متحرک و گاه ساکن، گاه مجتمع گاه مفترق. و قابل متضاداتاند گاه عالم و گاه جاهل و گاه قادر و گاه عاجز. و چون خدای تعالی حامل اعراض نیست، از بهر آنکه بر او حرکت روا نیست و نه سکون و ۲۵ نه اجتماع و نه افتراق، و قابل متضادات نیست، از بهر آنکه عالم است و جهل بر او روا نیست، قادر است و بر او عجز روا نیست. حی است و بر او موت روا نیست، و دیگر صفات همچنین، پس درست شد که او جوهر نیست.

باز گفت: «ولاعرض». خدای تعالی عرض نیست از بهر آنکه عرض صفات بود، حق تعالی موصوف است نه صفت. و عرض صفتی بود که لایبقی و قتیّن بود و بر او بقا روا نبود وجود او میان عدمین بود، و چون خدا قدیم است و بر او نه فنا نه عدم روا [بود] باطل شد که او عرض باشد. و عرض صفت اجسام را گویند، و جسم موصوف بود و عرض صفت او. و چون درست [۷۴ الف] گردانیدیم که حق تعالی جسم نشاید که موصوف است، عرض کی شاید که صفت او است؟! ۵

باز گفت: «لا اجتماع له و لا افتراق». خدای تعالی [را] اجتماع و افتراق نیست از بهر آنکه اجتماع را مجتمعین باید و افتراق را مفترقین. پس تا دور نباشد صفت اجتماع و افتراق بر ایشان روا نباشد. چون درست کردیم به دلایلی که در پیش یاد کردیم که خدای تعالی یکی است، محال بود که یکی را اجتماع و افتراق بود، و نیز اجتماع و افتراق صفت محدثات است، از بهر آنکه هر مجمعی را افتراق روا است و هر مفترقی را اجتماع روا است. و چون اجتماع آمد، افتراق تباه شد؛ و چون افتراق آمد، اجتماع تباه شد. تباه گشتن هردو دلیل است بر محدثی هردو، از بهر آنکه قدیم نشاید که معدوم گردد، و نشاید که هرگز معدوم بوده باشد، از بهر آنکه بر قدیم نه عدم روا است و نه حدوث بعدالعدم. و چون بر اجتماع و افتراق عدم روا است، دلیل گشت که هردو محدثین اند، و صفت محدث روا نبود مگر ذات محدث را. و ذات قدیم را صفت محدث روا نباشد. و چون درست گشت که حق تعالی قدیم است به دلایلی که گذشته است، باطل گشت که او را اجتماع و افتراق باشد. ۱۰

باز گفت: «لا یتحرك ولا یسكن». نجنبند و نه آرامند، از بهر آنکه حرکت را تقدم سکون باید و سکون را تقدم حرکت باید. هر که بجنبند از آرام بجنبند، و هر که بیارامند از جنبش آرامند، و هر دو محدثین اند به دلیل آنکه بر هر متحرکی سکون روا است و بر هر ساکنی تحرك روا است، و این دلیل حدث بود، چنانکه به اجتماع و افتراق یاد کردیم. و نیز تحرك نبود الا به انتقال از مکانی، و سکون ۲۵

- نبود الا به حصول در مکانی. و چون خدا را مکان نیست، باطل شد که او را حرکت یا سکون باشد. و نیز حرکت انتقال بود از مکانی. و سکون حصول بود در مکانی. و این هر دو صفات اجسام اند، چه منتقل از مکان جسم بود، و هر چه حاصل آید در مکان جسم بود، و ناجسم در جسم محال است. و نیز انتقال از مکانی به مکانی از بهر ۵ آن بود که او را بدان مکان اول مرادی بود حاصل نگردد، و انتقال کند به مکان دیگر تحصیل مراد را. و چون حق تعالی قادر است بر تحصیل مراد خویش، هر گاه که خواهد و هر چند که خواهد و هر جا که خواهد، باطل شد که او را حرکت یا انتقال باشد.
- باز گفت: «لایتنقص و لا یزداد». نگاهد و نفزاید از بهر آنکه ۱۰ کاستن یا افزودن بر دو معنی باشد، یا بر عدد باشد یا بر اجزا. بر هدد چنان باشد که نه ده گردد زیادت باشد، یا ده نه گردد نقصان باشد. و چون حق تعالی یکی است هرگز دو نبود و نباشد، باطل گشت کورا زیادت یا نقصان باشد.
- و اما زیادت و نقصان در اجزا چنان باشد که چیزی خرد باشد ۱۵ آنکه تربیت پذیرد تا اجزا فزون گردد. چنانکه نطفه علقه گردد یا مضغه باز جنین گردد، باز طفل باز بالغ باز شاب باز شیخ. و نقصان اجزا چنان باشد که چیزی بزرگ باشد و در او علتی به وجود آید که اجزاء او بکاهد، چنانکه سمین که در بیماری سهزول گردد، و این هر دو بر خدا روا نیست. از بهر آنکه اجزا باید تا از او جزوی ۲۰ نقصان گردد یا بر او جزوی فزون گردد. و آنکه اجزا بود بیش از یکی بود. و چون درست گشت که او یکی است زیادت و نقصان بر او باطل گشت.
- و حقیقت این سخن آن است که زیادت جزوی در چیزی آنکه روا بود که این زیادت از جنس مزید علیه بود، و نقصان از چیزی آنکه ۲۵ روا بود که این ناقص از جنس منقوص عنه بود. چون جزوی ناقص گردد، [۷۴ ب] نقصان گشتن این جزو دلیل حدیثی او بود، و چون جزوی زیادت گردد زیادت گشتن او دلیل حدیثی او بود، از بهر آنکه هر چه هست گردد یا نیست گردد محدث بود، و چون این جزو زاید

و ناقص محدث بود و آن مزید علیه هم از جنس او بود، و آن منقوص عنه هم از جنس او بود، باید که آن نیز هم محدث بود. و چون حق تعالی قدیم است محال بود که او را نقصان یا زیادت باشد.

باز گفت: «لیس بذى ابعاض ولا اجزاء». خدای عزوجل را ابعاض و اجزا نیست، از بهر آنکه ذوابعاض و ذواجزا اگرچه بظاهر یکی نمایند اما بحقیقت یکی نباشند. و چون یگانگی درست کردیم، ابعاض و اجزا تباه گشت.

و نیز گفت: «ولا جوارح ولا اعضاء». خدا را سبحانه و تعالی اندامها نیست، از بهر آنکه هرچه را جوارح و اعضا بود معلول بود در افعال خویش. و چون حق تعالی در افعال خویش معلول نیست، باطل شد که او را جوارح یا اعضا باشد. و معنی معلول آن خواهیم که زوجارحه را اجزا باید تا جارحه گردد، و مفاصل یابد و اتصال و انفصال باید و زیادت قوت یابد. و جارحه او را در وقت فعل با مفعول معاست باید. و چون جارحه را به فعلی مشغول کند از فعلی دیگر ممنوع گردد، و چون از این همه صفات بر خدای تعالی هیچ چیز جایز نیست از بهر آنکه هر فعلی که او کند اندک و بسیار، خرد یا بزرگ، به يك بار تواند کردن و او را معاست روا نه و مدت به کار نه، و لایشغله شان عن شان. درست شد که او را جوارح و اعضا نیست.

باز گفت: «ولا بذى جهات». خدا را جل و تقدس جهات نیست از بهر آنکه زوججات محدود باشد، آن جهت که او را امام بود-خلف نبود، و آن جهت که آن را خلف بود امام نبود، و یمین و شمال و فوق و تحت همچنین. و چون خدای تعالی محدود نیست: باطل گشت که او را جهات باشد. و هرکه او زوججات باشد چون زوجیتی حاصل گردد از جهت غایب گردد، و چون در جهت ببندد در جهت دیگر نبیند. و چون در جهت تواند در جهت دیگر نتواند. و چون حق به ذات در هیچ جهت نیست و به قدرت از هیچ جهت غایب نیست، و همه داند و همه ببیند و همه تواند و قدرت او به همه جای و به همه چیز می‌رسد، باطل شد که او را جهات باشد.

باز گفت: «لایجری علیه الاوقات». بر او اوقات نرود، از بهر آنکه رفتن اوقات حرکات فلک است، و فلک نبود و چون فلک نبود حرکات او نبود که معدوم را حرکت محال است. و چون حرکات فلک نبود وقت نبود. و خدای تعالی بود که فلک بیافرید. پس بچنانید تا از جنبیدن او وقت پدید آمد. پس محال باشد خالق وقت در وقت، ۵ از بهر آنکه وقت مخلوق است و خالق پیش از مخلوق باید لامحاله. و چون خواهد که وقت را بردارد فلک را نیست گرداند. چون فلک نیست گشت، حرکات او نماند، و چون حرکات فلک نماند وقت نماند، و فانی کننده وقت و فلک بماند. از بهر آنکه مفنی باقی باید بعد از افنا. و معدوم باقی باید پس از اعدام، تا افنا و اعدام درست آید. و ۱۰ موجد و خالق موجود باید پیش از خلق و ایجاد، تا ایجاد و خلق درست آید.

باز گفت: «ولا تحله الافات». گفت: آفات اندر وی فروماند، از بهر آنکه محل باشد حلول آفات را، و آنکه محل باشد حلول آفات را عاجز باشد، و عاجز خدایی را نشاید، و نیز آنکه محل آفات مدبر ۱۵ غیر باشد، و صانع خلق مدبر نباشد، ازیراک مدبر مصرف باشد، و مصرف قاهر باشد، و خدای عزوجل قاهر است. کس را از تدبیر وی گریختن روی نیست. و باز مدبر مصرف باشد، و مصرف مقهور باشد، و خدای عزوجل مقهور نباشد. این است معنی قول خدا، و ۲۰ هوالقاهر فوق عباده.

با زگفت: «ولا تاخذه السنات». او را غنودن نگیرد. و غنودن اول خواب باشد، و خسبنده غافل باشد. و چون نگه دارنده غافل شود، نگه داشته ضایع ماند. [۷۵ الف] این است معنی قول خدای تعالی لاتاخذہ سنة ولانوم. او را نه غنودن گیرد نه خواب. ۲۵ و در اخبار چنین آمده است که سلیمان علیه السلام اندیشه کرد با خود که گویی از چه سبب است که بر خدای تعالی خواب روا نیست. امر آمد او را که دو قدح پر آب کن و به دو دست بگیر. بگرفت. خدای تعالی خواب بر او افکند. او قدحها بر یکدیگر زد و بشکست و آب بریخت. امر آمد که ای سلیمان، چون تو بخفتی دو قدح

را نکه نتوانستی داشت، مرا هفت آسمان و هفت زمین نکه می باید داشت. اگر بخسبیم هردو برهم آید و ویران شود.

و اینجا اشارت است که هر که بر او خواب روا باشد، غافل گردد، و آنکه از دوست غافل گردد و بخسبد دوستی را نشاید. چون دوستان را بر دوستی نکه باید داشت تا دشمن دوست را نرباید، و دشمنان را بر دشمنی نکه باید داشت تا قدم بر بساط دوستی نهند. غفلت بر او محال باشد، که هر که غافل گردد دشمن بر وی دست یابد، یا دوست از دست برود.

پس چون درست شد که بر کردگار غفلت روا نیست و خواب برتر از غفلت است، روا نباشد که چون غفلت روا نبود بیشتر از غفلت روا [چون] بود؟! و نیز سنة و نوم استراحت بود از تعب و نصب. و بر هر چه گرانی و رنج روا باشد غنودن و خواب روا باشد، و چون بر خدا گرانی و رنج روا نیست غنودن و خواب روا نباشد. از این معنی گفت: ولایوده حفظهما. چون نکه داشتن آسمان و زمین بر او گران نیامد خواب و غنودن به کار نیامد. و نیز گفت: و ما مسنا من لغوب، و نیز گفت: اقمینا بالخلق الاول. و چون این صفات [از] او منفی بود و استراحت از بهر این معانی می بایست، باطل گشت که خدا را به نوم حاجت بود. و چون یکی از مخلوقات در قرب به محلی رسد که دیگران را آن مقام نبود، و آن مصطفی بود علیه السلام که صفت نوم در محل قرب از خویشتن نفی کرد و گفت: تمام عینای ولاینام قلبی. چون ظاهرش با خفتگان بود یخفت، و چون باطنش با ناخفته بود نخفت. پس مخلوقی که بر او فترت و تعب روا باشد چون به محل قرب می رسد خواب از او برمی خیزد، محال بود که آنکس را که بر او نصب و تعب روا باشد خواب روا باشد! و تین در بهشت بر بهشتیان خواب روا نیست، از بهر آنکه محل تعب و نصب نیست، چنانکه خدای تعالی حکایت کرد از اهل بهشت که: لایمسنّا فیها نصب و لایمسنّا فیها لغوب. چون جسمی محدث در مکانی محدث حاصل آمد از بهر زوال تعب و نصب او را خواب نباشد، محال باشد، بر آنکه او جسم نیست و قدیم است و در مکان و زمان نیست،

که او را خواب یا غنودن باشد.

و نیز اهل بهشت را و اهل دوزخ را خواب نیست، از بهر آنکه اهل بهشت را لذت وصال است، و اهل دوزخ الم فراق. نه بالذات وصال خواب روا باشد، و نه با الم فراق. از بهر آنکه خواب اندر وقت وصال از وصال خبر نداشتن است، و هرکه اندر وقت وصال خبر ندارد، اهل وصال نیست. اگر اندر حال وصال خواب روا باشد، الم فراق منقطع گردد. و فراق دوزخیان را انقطاع روا است، و آنکه از الم فراق غافل گردد، او را خود فراق نیست، و آنکه از وصال غافل گردد، او خود اهل وصال نیست.

- باز گفت: «ولا تداوله الاوقات». گفت: او را وقت به وقت نگذارد، و وقت به وقت نسپارد. از بهر آنکه از وقتی به وقتی گذشتن انقضای مدتی است. قدکان، و حصول مدتی است که لم یکن. و چون بر ذاتی شاید که مدتی بگذرد، آن مدت گذشته متناهی گردد، و هرچه بر جزوی از او نهایت روا بود بر کل او نهایت روا بود. چون وقت اول بگذرد ثانی هم بگذرد، و این وقت را آخر نهایت آید. و چگونه روا بود که حق تعالی متداول اوقات باشد که آفریننده اوقات خود او است و گرداننده اوقات هم او است؛ و آفریننده آفریده محال است، [۷۵ ب] و گرداننده گردنده محال است.

- باز گفت: «ولا تعینه الاشارات». گفت: اشارات او را تعیین نکنند، از بهر آنکه اشارت نبود الا از مکانی در مکانی. چون اشارات درست شد، مشیر در مکانی باید و مشارالیه در مکانی دیگر، تا مشیر از مکان خویش اشارت کند به مکان مشارالیه، و چون ما درست کردیم که حق را مکان روا نیست، او را به اشارت تعیین کردن محال است. و نیز اشارت نبود الا من جهة فی جهة. و خدا در هیچ جهت نیست، از بهر آنکه خالق همه جهات او است، اگر پس از خلق جهات در جهتی باشد پیش از خلق جهان کجا باشد؟! و خالق همه مکانها او است. اگر پس از خلق مکان در مکانی باشد پیش از خلق مکان در کدام مکان باشد؟! و خالق همه زمانها او است. اگر پس از خلق زمان در زمانی باشد، پیش از خلق زمان در کدام زمان باشد؟! پس

خدای تعالی بود و مکان و زمان و جهت نه. و مکان را بیافرید و زمان و جهت را هست کرد از پس آفریدن زمان و مکان و جهت. نه در مکان و زمان و جهت؛ همچنان بود که پیش از آفریدن مکان و زمان و جهت.

- ۵ قوله: «لایحویه مکان». پس گفت گرد در نگیرد او را هیچ مکان، و دلیل بطلان مکان مر حق را در پیش یاد کردیم، و اینجائیز رسی هست، و آن آنست که چون مکان او را گرد درگیرد او اصغر از مکان باید. و این نیز محال است. و معنی دیگر آن است که آن مکان حافظ [این] متمکن باید، و این نیز بر حق تعالی محال است. و بیايد دانستن که هر چیزی که روا باشد وجود او در مکانی، روا باشد وجود او در سایر امکنه، و هر که جایز دارد وجود حق تعالی در همه مکانها کافر باشد. نبینی که چون روا باشد که من در مکانی باشم، و آن ارضی است، روا بود که در آسمان باشم یا در بهشت یا در دوزخ یا در رحم زنان یا در متوضا، و جمله مکانها از اماکن شریف و خسیس. پس چون روا نباشد حق را تبارک و تعالی بدین اماکن موصوف گردانیدن که از زشتی نام آن نمی بریم. درست شد که ازرا مکان نیست. در جمله دلایلی که مصطفی علیه السلام بر نصاری لازم کرد که عیسی علیه السلام اله نیست، یکی این بود که گفت بر خر می نشست، و در رحم زنی بود، و این صفت اله نبود. پس هر که بر خدا يك مکان روا دارد این همه بر او لازم آید. و میان اهل اسلام اتفاق است که کل عالم در مکان نیست، از بهر آنکه اگر کل عالم در مکان بودی آن مکان در مکانی بایستی، و آن مکان در مکانی دیگر الی مالا یتناهی، و این محال است. پس درست گشت که کل عالم در مکان نیست، و محال باشد که مصنوع اندر مکان باشد و صانع نیز اندر مکان.

باز گفت: «ولا یجری علیه زمان». زمان بر او نگذرد از بهر آنکه گذراندۀ زمان خود او است، و محال بود گذشتن زمان بر گذراندۀ زمان. و هر که زمانی بر او بگذرد یا از نقصان به زیادت رود یا از زیادت به نقصان. چنانکه خدا گفت: الله الذی خلقکم من

- ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفاً و شیبۀ. چون زمان بر آدمی رونده بود گاه از ضعف به قوت آمد. و آن زیادت است، و گاه از قوت به ضعف آمد، و آن نقصان است. و چون زیادت و نقصان بر حق تعالی روا نیست جریان زمان بر او معال است. و هرچه از ضعف به قوت آمد پیش از ضعف معدوم بود تا موجود گشت، ۵ و هرچه از قوت به ضعف آمد فانی گشت یا معدوم آمد. حرکات زمان را تأثیر این است. [۷۶ الف] و چون بر حق تعالی از این صفات هیچ روا نیست، درست شد که بر او جریان زمان روا نیست.
- باز گفت: «لا يجوز عليه المماساة ولا العزلة». بر او مماسات روا نیست از بهر آنکه مماسات بین شیئین باشد تا هریکی از آن دیگری را مماس گردد، و این صفت جسمین است. ۱۰
- باز گفت: «ولا العزلة». بر او عزلت روا نیست، از بهر آنکه عزلت جدا گشتن بود. و عزلت را نیز هم دو باید تا هریک را از آن دیگر عزلت باشد. و این نیز صفات جسمی است. پس هر دلیلی که ما قایم کردیم بر بطلان جسمیت، آن دلیل قایم است بر بطلان مماسات و عزلت. و نیز هر دلیلی که قایم کردیم بر وحدانیت، همان دلیل قایم است بر بطلان مماسات و عزلت. از بهر آنکه يك شیء نه مماس باشد و نه معتزل.
- باز گفت: «ولا الحلول في الاماكن». گفت: او را فرو آمدن در مکانها نیست. و بعضی مشبیه حلول و نزول خدای تعالی روا داشتند. و بنزدیک ما هر که این بر خدا روا دارد، مسلمان نیست. از بهر آنکه این انتقال است، و ما بطلان انتقال ثابت کردیم. و نیز حلول از علو به سفلی باشد. مکانی باید علو و مکانی سفلی، تا از علو به سفلی انتقال کند تا صفت حلول ثابت گردد. آنکه آن مکان کند حلول آرد از او فارغ ماند، و آن مکان که در وی حلول آرد به وی مشغول گردد. و هر که این بر خدا روا دارد خدا را شناخته است. ۲۵
- و اینجا مسئله ای است که ما لازم کنیم بر آنها که بر خدای تعالی مکان روا دارند. گوییم امروز مکان او کدام است؟ گویند عرش. گوییم قادر هست که در عرش حیات نهد، نتواند گفتن که نه.

چه اگر گویند نه، خدا را به عجز منسوب کرده باشند، و این کفر است. چاره نیست از بلی گفتن. آنچه ایشان را گوییم چون حیات نهاده در عرش، قادر هست که پس از حیات یا ذکوریت نهاده یا انوئیت؟ نتوانند گفتن که نه، از بهر آنکه اگر گویند نه، خدا را به عجز منسوب کرده باشند. پس چاره نیست از بلی [گفتن]. و چون بگفتند بلی و روا داشتند خدا را بر ماده یا بر نری، باتفاق همه خلق هر که این گوید کافر است. و این آن فصل است که مجسمه و مشبیه را از این انفصال نیست.

باز گفت: «ولا یحیط به الافکار»، اندیشه‌ها بدو محیط نگردد. از بهر آنکه احاطت فکرت کیفیت تقاضا کند، و حق را کینیت نیست. و از بهر این گفت: ولا یحیطون به علما. و نیز احاطت فکرت نهایت تقاضا کند، و حق را نهایت نیست. و نیز اگر فکرت را در ادراک حق تعالی استعمال کنی تا به حق محیط گردی باید که آن فکرت از او درگذرد تا باز به وی محیط گردد، و این محال است. از بهر آنکه هر چند در اولیت او تفکر کنی از آنجا که فکرت اشارت کند بیشتر است، و اگر از آن بیشتر فکرت بگذرد هم بیشتر است. پس فکرت فروماند و به نهایت رسد؛ و اولیت او را نهایت نه. و گرس فکرت را استعمال در آخرت او کنی، همان است؛ و گرس فکرت را در صفات او کنی تا بدانی که به يك علم موجود و مستقبل چگونه داند فکرت در او راه نیابد. و فکرت خود تمامی معلومات را بداند کمال علم را چگونه بداند که معلومات را نهایت نیست از بهر آنکه ماضی معلوم است و ماضی متناهی است، و موجود معلوم است و موجود متناهی [است]، و مستقبل معلوم است و مستقبل متناهی است. و کس خود کمال این متناهی نداند، و اگر بداند معدوم نیز هم معلوم است. و تقدیر کنیم که فکرت بر موجود محیط گزردد، بر معدوم چگونه محیط گردد؟! و گرس نیز شاید که فکرت موجود گردد و بر معدوم [۷۶] محیط گردد آن معدوم که هرگز نبود و نباشد و خدای تعالی داند که اگر بودی چگونه بودی. چنانکه گفت: و لو ردوا العادوا لمانهوا عنه. و این هرگز نباشد. و چیزی که هرگز نبود و نباشد فکرت بر

او چگونه محیط گردد؟!

- پس درست شد که فکرت را بر علم حق تعالی احاطت نیست. و قدرت نیز همین است که مقدوراتی که موجوداند [یا بودند] یا خواهد بودن متناهی‌اند، و فکرت کمال او را درنیابد. پس مقدوراتی که نبودند و نباشند آن را فکرت چگونه دریابد. و قدرتی که بدان قدرت به يك وقت هم معدوم و هم موجود کند هم حی و هم میت، هم یقظان و هم نائم، هم غنی و هم فقیر، هم کافر و هم مؤمن، هم صحیح و هم سقیم، این چنین قدرت در کدام و هم گنجد که این فعل ضدین است. و همه قدرتها که به وی ضدی کنند در وقت کردن آن ضد از ضد او عاجز باشند. و حق تعالی همه اعداد به يك قدرت و به يك بار کند. و هم این قدرت را چون دریابد؟! و نیز قدرتی که بدان قدرت به يك لحظت و به يك لمحت یا به يك خطرت چنین صد هزار کون کند یا صد هزار بار صد هزار، یا هزار هزار بار هزار هزار کدام و هم کدام فکرت این قدرت را دریابد؟! اگر همه اوهام خلق يك و هم گردد، عدد مقدورات را درنیابد. پس قدرت قادر را چگونه دریابد؟! و قدرت و علم صفتین‌اند. چون اوهام و فکر از ادراک صفت عاجز آمدند از ادراک موصوف عاجز تراند.
- باز گفت: «ولا تحببه الاستار». پرده‌ها او را حجاب نکند. یعنی همه چیزها ببند و هیچ چیز بر او پوشیده نگردد. دیدار او چون دیدار مخلوقان نیست که چیزی ببینند، چون حجابی در میان افتد از دیدن آن چیز بازمانند و باز خدای تعالی زیر ثری همان ببند و زیر عرش همان. و این صفت تنها صفت بصر نیست، چه همه صفات او را صفت همین است. همه قادران بعضی توانند بعضی نتوانند، و او همه تواند، از بهر آنکه قدرت همه دیگران را نهایت است، و قدرت او را نهایت نیست.

۲۵

و همه عالمان چیزی دانند و چیزی ندانند و او همه داند از بهر آنکه علم همه را نهایت است و علم او را نهایت نیست. و همه شنوندگان برخی شنوند و برخی نشنوند، و او همه شنود. و دیگر شنوندگان چون يك سخن بشنوند از دیگر مشغول گردند، و حق

- سبعانه و تعالی همه شنود و هیچ چیز او را مشغول نگرداند، چنانکه گفت: «یعلم سرکم و جهرکم. و نیز گفت: «یعلم السر و اخفی، از من خود هیچ [چیز] سر نیست. سر از شما باشد که بندگانید. من آنکه از شما سر است بدانم، و آن آنست که هرچه خلق هفت آسمان و زمین بداند من آن بدانم. و دیدار همین است. مخلوقان بعضی بینند ۵ و بعضی نبینند، و خدا همه بیند. از بهر آنکه يك ذره در هفت آسمان و زمین از صنع او خالی نیست، یا بجنباند یا بیاراماند؛ یا نیست کند یا هست کند. و در هر ذره‌ای بقا می‌نهد تا بقا یابد، که اگر بقا باز دارد طرفة‌العینی از همه کون از کون هیچیز نماند. چون همه او را باید داشتن، چون نبیند چگونه نگه دارد. ۱۰
- باز گفت: «ولا تدركه الابصار». و این در اول کتاب یاد کردیم. باز گفت: «قال بعض الکبرا فی کلام له». شیخ رحمه‌الله بعض الکبرا حسین منصور را خواهد، و این انفاس او است [۷۷ الف] که یاد خواهیم کردن، در کتابی که یاد کرده است، و آن کتاب را نفی التشبیه خوانند، چنین می‌گوید: لم یسبقه قبل. هیچ قبلی بر او سابق نیست زیرا که وجود همه قبلها را نهایت است و وجود حق را نهایت نیست. پس محال بود که متناهی بر نامتناهی سابق بود. ابتدا باید چیزی را تا چیزی پیش از او بیاید. پس همه را ابتدا است و حق را ابتدا نیست. پس او بود پیش از همه موجودها از بهر آنکه موجد همه موجودها او است، و موجد لامحاله پیش از موجد باید. ۲۰
- باز گفت: «ولا یقطعه بعد». هیچ بعد او را نبرد. معنی این سخن آن است که چیزی کز پس چیزی آید، آن پیشین نیست گردد تا این پسین او را بعد گردد. پس بقای همه چیزها را آخر است و نهایت است و بقای حق را آخر و نهایت نیست. همه نیست گردد و او ماند. چنانکه گفت: لله الامر من قبل و من بعد. ای من قبل کل قبل و من بعد کل بعد. ۲۵
- و باز گفت: «لا یصادره من». و این از آن معنی گرفته است، که گویند صدر منه. چون کلمه من در چیزی راه یابد بدان معنی باید که

او ابتدا از جای گیرد تا او جزء آن چیز گردد. چنانکه گویی هذا جزء من جمله. یا گویی کان من یوم کذا او وقت کذا. آن پیشین جزء گردد و این ثانی ابتدا. و هر دو صفت نهایت است که ابتدا وقت را باشد، و حق تعالی را وقت نیست. و تجزیه متناهی را باشد، و حق تعالی را نهایت نیست.

۵

باز گفت: «ولا یوافقہ عن». کلمه عن را با او موافقت نیست از بهر آنکه عن بر دو معنی به کلام عرب درآید. یا بر معنی حکایت یا بر معنی نیابت. حکایت چنانکه گویند رویت هذا عن فلان، و نیابت چنانکه خدای تعالی گفت: ولا تجادل عن الذین یختانون انفسهم. و از این [هر] دو معنی هیچ بر خدا روا نیست.

۱۵

اما حکایت از آن معنی روا نیست که حکایت محکی عنه سابق تقاضا کند تا حاکی از او حکایت کند. چون صنع او سابق است بر همه صنعها محال بود که او را کسی حکایت کند.

و اما نیابت از این خود محال تر است که اگر او از کسی نیابت دارد آن منوب عنه بر او سابق باید. و اگر کسی زو نیابت دارد به جای او بایستد. و چون کسی بر او سابق نیست و کس را به جای او استادن نیست محال بود که عن را به وی راه بود.

و نیز گفت: «ولا یلاصقه الی». گفت: هیچ الی را با او پیوستن نیست، از بهر آنکه الی کلمه نهایت است بر هر چه عمل باید نهایتی باید. آن چیز را که چون بدان نهایت رسد، الی تمام گردد یا به وقت یا به عین وقت چنان باشد که گویی الی یوم کذا. و عین چنان باشد که گویی الی الباب او الی الطریق، و هر دو نهایت را آخر است. و آخر حق را نهایت نیست. و به هر آخری که اشارت کنی او از آن آخرتر است.

۲۵

[قوله]: «ولا یعله فی». گفت: هیچ فی بر او فرو نیاید. از بهر آنکه فی کلمه ظرف است، محل باید تا فی را در او راه بود. و حق تعالی محل نیست و در هیچ محل حال نیست. پس فی را بر او راه نیست.

باز گفت: «ولا یوقفه اذ». هیچ اذ او را وقف نکند. از بهر آنکه

اذ اشارت است به وقت ماضی؛ و اذا اشارت است به وقت مستقبل. در ماضی گویی اذکان کذا، و به مستقبل گویی اذ یکون کذا. پس اذ ابتدای وقتی ماضی تقاضا کند، و اذا انتهای وقتی مستقبل تقاضا کند. و حق را نه ابتدا است و نه انتها.

۵ باز گفت: «ولا یؤامره ان». ان با او مشاورت نکند، از بهر آنکه ان کلمه [۷۷ ب] شرط است، و هرچه معلق بود به شرط موجود آید [به وجود شرط و فایت] گردد به فوات شرط. و معلق به شرط محتاج بود به وجود شرط تا شرط موجود آید. [و باز وی موجود گردد]. و حق را صفت احتیاج نیست، و او را به کردن هیچ چیز شرط به کار نیست. ۱۰

باز گفت: «ولا یظله فوق». هیچ فوق او را سایه نکند، از بهر آنکه فوق دو معنی دارد یا فوق مکان بود یا فوق سلطان. و فوق مکان خود بر حق تعالی روا نیست، از بهر آنکه فوق مکان بر کسی روا بود که او در مکان بود، و نیز فوق سلطان بر حق تعالی روا نیست، از بهر آنکه سلطانی او برتر از همه سلطانها است. ۱۵

باز گفت: «ولا یقله تحت». هیچ تحت او را برنگیرد، از بهر آنکه متمکن باید تا او را تحت بگیرد، و چون بر حق تمکن روا نیست، گفتن که یقله تحت باطل گشت. و نیز هر تحتی که چیزی بردارد این دارنده قویتر از آن برداشته باید، تا او را برتواند داشتن. و چون از خدا قویتر کس نیست، باطل گشت که او را این صفت باشد. و نیز برداشتن چیزی مر چیزی [را] جسمین بایسد، جسمی حامل و جسمی محمول. و ما باطل گردانیدیم معنی جسم در پیش. ۲۰

باز گفت: «ولا یقابله حذاء». گفت: هیچ برابر با او برابری نکند از بهر آنکه مقابله میان دو چیز بود که هر دو در دو مکان باشد، و میان ایشان بعد و مسافت بود. و چون مقابله بود شاید که برگردند تا مدابرت گردد، و چون حق را جل و عز مکان نیست و صفت بعد و مسافت نیست، و صفت مدابرت نیست، روا نبود که او را با چیزی مقابله باشد. ۲۵

باز گفت: «ولا یزاحمه عند». عند با او مزاحمت نکنند، از بهر آنکه دو شیء در يك مكان باید تا درست آید. گویند کان هذا عند ذاك. و حق تعالی را مكان روا نیست.

«ولا یاخذہ خلف». او را خلف نگیرد. یعنی او را به خلف صفت کردن روا نباشد، از بهر آنکه این صفت چیزی باشد که بر او اختلاف احوال روا باشد، و بر حق اختلاف احوال روا نیست. و بر او خود حال روا نیست، اختلاف احوال چگونه روا باشد؟! و شاید که خلف را معنی آن بود که جای او بگیرد. و از این معنی خلیفه را خلیفه خوانند، و خدای تعالی گفت: و هو الذی جعل اللیل والنهار خلفه.

- باز گفت: «ولا یعده امام». امام او را حد نباشد، از بهر آنکه امام پیش باشد، و هر چیز که مستحق شود صفت امام را، مستحق شود صفت خلف را، تا يك حد از او امام بود و يك حد از او خلف. و چون حق تعالی محدود نیست، او را امام و خلف محال است. و نیز شاید که امام اشارت بود به چیزی که پیش در بود چنانکه خلف اشارت بود به چیزی که پس بود، و هر دو محال است.

- باز گفت: «ولا یظهره قبل». هیچ قبل او را پیدا نکند که به هر قبل که اشارت کنی او از آن قبل قبل تر است.
- باز گفت: «ولا یفنیہ بعد». هیچ بعد مر او را فانی نکند چه به هر بعدی که اشارت کنی وی از آن بعد بعد تر است.

- باز گفت: «ولا یجمعه کل». کل او را گرد نیارد، از بهر آنکه کل اسمی است که واقع نشود مگر بر جماعت، و جماعت بیش از یکی باید، و ما بر یگانگی دلیل اثبات کردیم.

- باز گفت: «ولا یوجدہ کان». کان او را هست نکنند، از بهر آنکه کان عبارت است از بوده و گذشته اشارت به ماضی دارد، و آنچه کان بدو اشارت کند امروز معدوم باید تا اشارت کان درست آید. و چون حق تعالی همیشه بود و همیشه باشد، کان را به وی اشارت نماند.
- باز گفت: «ولا یفقدہ لیس». نیستی او را گم نگردانند. یعنی روا نباشد هرگز که نباشد که لیسیت تقاضا کند نابودن. نابوده نیست گشتن [بود] و نابودن روی نه. و نیست گشتن هم روی نه.

هست کننده نابوده چگونه باشد؛ و نیست کننده چگونه نیست گردد؟! باز گفت: «ولا یستره خفا». پوشیدگی او را نپوشاند. [۷۸ الف] یعنی از آن ظاهرتر است که هرگز پوشیده نگردد. همه را پوشیده توان کردن و حق را پوشیده نتوان کرد. در هرچه می‌نگری صنع او است و صنع آینهٔ صانع است، در صنع صانع را می‌توان دیدن و هرگز پوشیده نگردد.

قوله: «و تقدم الحدث قدمه». باز گفت: متقدم است قدم او محدثات را. و این از بهر آن گفت که محدث را قدیم گویند از بهر تقدم بعضی بر بعضی. لیکن آن قدیمی باشد مقید، و قدم خدای تعالی قدیمی مطلق است. لا اول له او بود، و هیچ محدث نه. و هر چیزی که متقدم بود بر جمیع محدثات قدیم بود و او را اول نبود، [از بهر] آنکه چون او را اول بود، او نیز هم محدث بود، و آنکه متقدم بود بر بعضی محدثات نه بر کل محدثات. پس باید که او را اول نبود، و محدثات را اول بود تا اولیت محدثات وقت حدوث ایشان باشد، و چون او را اول نبود بر جمیع محدثات سابق بود تا قدیم بود.

باز گفت: «والعدم وجوده». یعنی و تقدم العدم وجوده. گفت: هستی او متقدم است بر همه عدمها. یعنی بود پیش از محدثات، و پیش از محدثات عدم بود. و باشد که کسی را وهم اقتد که محدثات نبود و عدم بود، وجود حق تعالی چگونه بود. بیان کرد که پیش از آن که محدثات بودند او بود، و گر در وهم کسی صورت بندد که وقت عدم محدثات او پیش از آن بود و از آن عدم بیشتر نیز هم بود، و آن عدم نبود اگر عدم اول نهی یا وجود اول نهی هر دو خطا است. چه نهایت نهادن باشد، و آنکه او را اول نباشد نهایت نباشد.

باز گفت: «والغایة ازله». یعنی و تقدم الغایة ازله. متقدم بود ازلیت او بر غایتها، یعنی بر هر غایتی که اشارت کنی او از آن ازلی‌تر است، و گر پیش از آن غایت اشارت کنی هم پیش از آن غایت است.

و هب بن منبه رحمه الله چنین یاد کند که در ابتدای آفرینش عالم

پیش از آنکه خدای تعالی این عالم را بیافرید هزار شهرستان بیافرید، در هر شهرستانی هزار کوشك بیافرید، و در هر کوشکی هزار سرای بیافرید، و در هر سرای هزار خانه بیافرید و همه پر سپندان کرد. پس مرغی بیافرید و هر هزار سالی يك سپند دانه روزی او کرد، چون سپندان همه بخورد آنگه این جهان بیافرید. اگر ۵ خلق اولین و آخرین گرد آیند تا حساب آن سپندان بدانند، عاجز آیند. چون مدت مخلوقی را که او را ابتدا است در نمی یابند، ازلیت خالق را که ابتدایی نیست چگونه دریابند؟!

باز گفت: «ان قلت متى فقد سبق الوقت». اگر گویی که هستی او بر وقت سابق بوده است، معنی این سخن آن است که متی اشارت است به وقتی موقت. و از بهر آن متی گویند تا وجود او در آن وقت ثابت گردد، و چون به وقتی اشارت کردی، موهوم باشد که پیش از [آن] وقت نباشد یا از پس آن وقت نماند. و این صفت محال است بر موقت وقت، که حق تعالی موقت اوقات است، و آفریدگار و نهندۀ اوقات او است. پس هر وقتی که اشارت کنی شاید که پیش از آن ۱۵ وقت وقتی باشد تا به ابتدای آفرینش وقت رسد وقت نماند و حق نماند. ماضی چنین است و مستقبل نیز هم بر این قیاس. به هر وقت که اشارت کنی شاید که پس آن وقت وقتی بیاید تا وقت را نهایت آید وقت نماند. و آفریدگار وقت بماند.

باز گفت: «فان قلت قبل فالقبل بعده». و اگر گویی پیش از پیش از پس او است، یعنی اگر او را صفت [کنی] به پیشتر آن پیشتر [را] نیز حدی است که او برده است و آن پیشتر نبوده است.

باز گفت: «فان قلت هو فالحباء والواو خلقه». اگر گویی هو ها و واو هر دو خلق او اند، و هو در کلام عرب کنایت است از غایب، ۲۵ چنانکه انت اشارت است به حاضر و این ها و واو عبارت است از معبر و کلام متکلم است، و در متکلمی محدث روا نبود جز کلام محدث و از معبری محدث روا [۷۸ب] نبود مگر عبارتی محدث. و حق تعالی قدیم است و مستحیل بود محدثی قدیم، و نیز هر دو حرف است و حق تعالی دو نیست. و نیز ها با واو موصول است و وصال نبود مگر

۵ میان جنسین. و حق تعالی را با چیزی وصل نشاید، و جنسیت بر او روا نبود. و نیز ها را مخرج از ناف است و واو را از هوای دهن یا از شفتین. و این هر دو مکان اند، و حق را مکان نیست. پس از هو مراد هو نیست، معنی مراد هو است. هرکه پندارد که هو حق است خدا را نشناخته است. ها نبود و پس ببود، و واو نبود پس ببود. و آنچه نبود و پس ببود محدث بود، و حق تعالی قدیم است. تا در گوینده هو ها و واو نیافریند گفتار هو پدید نیاید. پس آفریننده چیزی آن چیز چگونه باشد؟!

۱۰ و گوینده هو وقت بود که هو نگوید و حق موجود، و باشد که هو سپری گردد و حق برجای. و هو را به لفظ گویند و حق تعالی لفظ نه؛ و بر بیاض سواد کنند، و حق تعالی سواد نه. و آن نوشته هو را معو گردانند و حق معو نگردد.

۱۵ و نیز هو گفتن اشارت کردن است به غایبی که هو از او کنایت است. و حق تعالی غایب کی است از خلق تا اشارت به وی درست آید؟! لکن هو گفتن خلق را بد نیست نه از بهر غیبت حق از ایشان. چه از بهر غیبت ایشان از حق خود را غایب می دانند و حق را غایب می پندارند. و از غیبت خویش به هو اشارت کردند نه از غیبت حق. و در هو اصل ها است، که حرف اسم نباشد، و واو را به وی در فرودند تا دو حرف گشت و کلمه گشت. و آنکه در او توان فرود حق نباشد. ۲۰

و نیز گفتیم که اصل او ها است. و ها دایره ای باشد، و دایره را اول و آخر نباشد. چون هیچ حرف به حق تعالی اشارت نکرد همه حرفها را اول و آخر آمد. چون ها به حق تعالی اشارت کرد، او را نه اول آمد نه آخر. و نیز ها دایره بود و دایره را هم از آنجا که اول سازی آخر هم آنجا باز گردد اشارت بود که منه بدا و الیه یعود. و نیز ۲۵ گفت: کما بداکم تمودون.

و نیز در ها اشارتی عجب تر از این هست. ها را میان تهی باید تا ها باشد. بزرگان چنین گفته اند تا عارف از کونین تهی نگردد به حق راه نیابد. و نیز گفته اند ها را میان تهی باشد، و در میسان او

هیچ راه نه. اگر کرانه‌ای گشاده گردد تا در میان او راه گردد معنی ها برود، نون گردد یا ری. اشارت بود به صمدیت. و صمد آن بود که کس را بدو راه نبود.

و نیز گفته‌اند ها دایره بود، و دایره مستقیم نیاید مگر با

- مرکز پرگار. و دایره گرد مرکز می‌گردد، و مرکز بر جای خویش ۵ اشارت بود به احتیاج خلق به حق تعالی و به بی‌نیازی حق تعالی از خلق. پس چون هو اشارت گشت، و اشارت ها بود تنها نبینی که گویی له و منه و به و فیه. کنایت ها تنها باشد. باز چون از ها [اشارت] سازی، تا واو را به وی نپیوندی نتوانی. اشارت کردن به های مفرد روی نیست، چیزی بر او باید بستن تا اشارت درست آید. ۱۵ و آن تویی که تا تو که مشیری نباشی اشارت درست نیاید.

و اشارت کردن به هو گواهی دادن است که من از حق تعالی غایبم، چه حق تعالی غایب نیست. اگر در هو غیبت او بینی کافری، تو غایبی تا هو می‌توانی گفتن. پس در اشارت همه اشارت کنند که آن دلیل غیبت ایشان است. و بقی الحق فردا. و نیز تا ها تنها است، ۱۵ دایره است، چون واو بدو پیوندی به دو پاره گردد، وصل فصل گردد، می‌بنماید خلق را که از آنجا که خود را موصول می‌دانند مفصول‌اند. و از این لطیف‌تر است چون به هو اشارت کردی معنی دایره برخاست؛ اشارت است بدانکه از آنجا که اشارت کنی بدان که اشارت می‌کنی جز از آن است. ۲۰

باز گفت: «و ان قلت کیف فقد احتجب عن الوصف ذاته». اگر گویی چگونه است، سؤال خطا است. از بهر آنکه ذات او از وصف و اصفان محتجب [۷۹ الف] است. یعنی وصف و اصفان را پر ذات او راه نیست. موصوف را چگونگی باید تا باز سوال کیف از او درست آید. و عبارت نتوان کردن از ذات حق تعالی مگر به بی‌چونی و بی ۲۵ چگونگی. و معنی بی‌چون آن باشد که چون او دیگری نیست. نفی آن مثل است نه اشارت. ذات تا مثلی نبود، سوال کیف درست نیاید. نخست شبهی و مثلی باید او را تا بدان ماند، تا چون سوال کنی که چگونه است جواب دهند که چون آن دیگر است. پس چون او دیگری

نیست، سؤال آن جز رد جواب نیست. و آن آن است که چنین گویی که او را خود چون نیست، یعنی مثل نیست. ترا سؤال از حق تعالی آمد، تو جواب دادی. نفی غیر حق را چنانستی که می‌گویی که ترا با اثبات ما کار نیست. غیر ما را نفی کن که من خود ثابت‌ام.

باز گفت: «و ان قلت این فقد تقدم المكان وجوده». و اگر گویی

کجا است متقدم بوده است مکان بر وجود او. یعنی سؤالت خطا است.

چه کجا مکان اقتضا کند، آنکه بر او این سؤال آید از این مکان که

مسئول است و سائل است غایب باید به مکانی ثالث تا مسئول سائل

را جواب کند که به فلان مکان است. و تا صفت این نباشد، این

سؤال خود درست نیاید. و چون سائل و مسئول در مکان‌اند، و

مسئول عنه نه در مکان سؤال سائل و جواب مسئول هر دو خطا نمود.

و اگر از این مشروح تر خواهی که بگویی چنانکه عام دریابد

جواب آن است که گویی از این گفتن که کجا است چه می‌خواهی. اگر

مراد ذات او است، ذات او در هیچ مکان نیست. و اگر مراد قدرت او

است هیچ مکان از قدرت او خالی نیست.

باز گفت: «و ان قلت ما هو فقد باین الاشياء هویتة». و اگر گویی

چه چیز است او، هویت از همه چیزها جدا است. معنی این سخن آن

است که ما اسم جنس است و عموم‌ترین همه جنسها است که ما بر

حیوان و غیر حیوان افتد. و بر مخاطب و نامخاطب افتد. اجناس

باید تا اسم بدو راه یابد و جنس تقاضا کنند کثرت را تا اجتماع

ایشان را يك جنس گویند. چون حق را جنس نیست و مثل و شبه

نیست، ما را بر او اشارت نیست. و هر چون که ترا صورت بندد

حق چنان نیست. هر جا که وهم تو برافتد حق آنجا نیست. و هر چه

سر تو بدو نگرد حق در آن وقت نیست. مثل کننده مثلها او است.

کننده مثل را مثل محال است. کیف‌کننده کیفها او است، مکیف کیف

را کیف محال است. جنس‌کننده جنسها او است. مجنس اجناس را

جنس محال است. مکون مکانها او است، مکون مکان را مکان محال

است. موقت اوقات او است. موقت اوقات را وقت محال است. به

هر چه اشارت کنی غیر آن است، و هر چون که عبارت کنی جز آن

است.

- باز گفت: «لا یجتمع صفتان لغيره فی وقت ولا یکون بهما علی التصاد فهو باطن فی ظهروه ظاهر فی استتاره». دو صفت گرد نیاید در يك وقت جز او را و غیر او را. بدان متضاد نباشد. پس او باطن است در ظهور خویش و ظاهر است در استتار خویش. معنی این سخن، ۵
- والله اعلم آن است که هر دو صفت که ضدین اند یا غیرین اند یا مختلفین اند به يك وقت نشاید وصف کردن بدان هر دو وصف غیر خدا را، از بهر آنکه چون به يك صفت موصوف کنی، آن دیگر برود و نشاید که هم در آن حال و یا هم در آن وقت با هم در آن حال موصوف آید. لکن آن صفت را دو حال باید یا دو وقت باید، چنانکه ۱۰
- حرکت با سکون ضدین اند. و صفت مخلوقان در يك ذات به يك وقت هم متحرك و هم ساکن محال بود، و اجتماع و افتراق همچنین، و حیات و موت همچنین، و آنچه بدین ماند. چون متحرك گویی سکون نفی گردد، و چون مجتمع گویی [۷۹ ب] افتراق نفی گردد. و چون ۱۵
- این بدانستیم باز آییم به صفت خدای تعالی و گوئیم باطن یا ظاهر در صفت مخلوقان ضدین اند. به حال ظاهری باطن نباشند. و در حال باطنی ظاهر هم نباشند. اول و آخر همچنین، قریب و بعید همچنین، از بهر آنکه در حق مخلوقات ظاهر آن باشد که حجاب بیرون آید، و باطن آن باشد که در حجاب شود، و این هر دو بر خدای تعالی روا نیست، هم در آن وقت که او را ظاهر شاید گفتن باطن ۲۰
- شاید گفتن و تضاد لازم نیاید. و در صفت مخلوقان اول و آخر ضدین باشند از بهر آنکه اول ابتدا وجود باشد و آخر انتهای وجود باشد. ابتدا نیست هست گشتن است، و انتها هست نیست گشتن است. هست نیست در يك حال محال است. چون گویی ۲۵
- اول آخر نفی گردد، و چون گویی آخر اول نفی گردد. و خدا را اول و آخر به يك وقت شاید گفتن، و تضاد لازم نیاید. و نیز قریب و بعید در صفت مخلوقان ضدین اند. در يك وقت يك ذات را قریب و بعید نشاید گفتن از بهر آنکه قرب ملازقت است و بعد مسافت. و ملازقت با مسافت در يك جای جمع نیاید. چون گنتی قریب، بعید

نفی گردد، و چون گفتی بعید قریب نفی گردد. لکن خدا را جل و عز به يك وقت قریب و بعید شاید گفتن، و تضاد لازم نیاید. اکنون تفسیر این سخنان بگوئیم.

گفت: «الظاهر والباطن». گفت: ظاهر و باطن، ظاهر است قلوب را، باطن است ابصار را. و نیز گفته اند ظاهر است به دادن روزیها، باطن است به بازداشتن بلاها. از بهر آنکه نعمت ظاهر است بتوان دیدن، بلای ناآمده باطن است، نتوان دیدن.

و نیز گفتند ظاهر است به آیتها و دلایلیها. هر ذره بر هستی او گواهی دهد. باطن است از دریافتن که ادراک را کیفیت و احاطت باید، و این بر خدا روا نیست. و نیز گفته اند ظاهر است دوستان را، باطن است دشمنان را. و نیز گفته اند ظاهر است به نگهداشتن ظاهر بندگان از بلاها، باطن است به نگهداشتن باطن بندگان از کفر و زواها. و نیز گفته اند ظاهر است به دادن ایمان بر روی زمین، باطن است به تلقین کردن جواب در شکم زمین.

باز گفت: «القریب البعید». قرب او کرامت است و بعد، او اهانت است. نه قرب مکان است به ملازمت، و نه بعد مکان است به مسافت. و این چنان است که کسی را پرستند که به امیر که نزدیکتر است، گوید وزیر. و تواند بود که وزیر به شهری دگر باشد، و خادمان به مجلس امیر حاضر باشند. اگر قرب ملوک ملازمت بودی، خادم نزدیک بودی و وزیر دور بودی. جواب بر ضد این است. درست شد که قرب ملوک کرامت است و بعد ایشان اهانت. پس هر که را بنوازد قریب است، و هر که را خوار کند دور است، و گرچه زبر عرش است.

و نیز گفتند: قریب بقدرته بعید بذاته. دور است به ذات بدان معنی که ذات او در هیچ مکان نیست، قریب است به قدرت بدان معنی که قدرت او همه جای رسیده است. و نیز گفتند قریب من السرایر بعید من الظواهر. از ظاهرها دور است و به سرها نزدیک. و این موافق آن خبر است که پیغمبر علیه السلام گفت: ان الله تعالى لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم. آنکه سر

- را ثابت کرد ظاهر را نفی کرد. نظر گفت نه رؤیت، از بهر آنکه نظر صفت فعل است. و خدای تعالی شاید که وقتی فعلی کند و وقتی نکند. و به مکانی فعلی کند و به مکانی نکند. و باز رؤیت صفت ذات است. همه را ببیند و همه مکانها ببیند. و دلیل بر آنکه ظاهر باطن را مخالف شاید آن است که پیغمبر علیه السلام گفت: تنام عینای ۵ و لاینام قلبی. و گر نشایستی که صفت ظاهر باطن را [۸۰ الف] خلاف کردی، چون باطن نخفتی ظاهر نخفتی، یا چون ظاهر نخفتی باطن نخفتی. و نیز شاید که معنی بعد از ظاهر آن است که چون ظاهر بیننده باز گذاشت تا به انواع معاصی او را بیالود، و معنی قرب به باطن آن است که ذره‌ای او را به بنده نماند تا به کفر نیالاید. اگر ظاهر ۱۰ را هم چنان قرب بودی که باطن را بر ظاهر خلق خلاف محال بودی. و گر باطن را بعد بودی همچنانکه ظاهر را یا شیطان ایمان را بر بودی یا بنده ایمان را دست بازداشتی. و نیز شاید گفت که معنی قریب و بعید آن بود که: قریب من اولیائمه بعید من اعدائمه. به قرب ما دوست گشتند و به بعد ما دشمن گشتند. نه هر که به ما نزدیکی جوید دوست ۱۵ ما است، یا هر که به ما نزدیکی نجوید دشمن ما است. لکن دوست ما آن است که ما او را نزدیک گردانیم؛ و دشمن ما آن است که ما او را دور گردانیم. و دلیل آن است که خدای تعالی گفت: و اذا سالک عبادی عنی فانی قریب. عبادی گفت تا صفت خصوص بود. العباد نگفت تا صفت عموم بود. گفت من نزدیکم به بندگان خویش. نگفت ۲۰ من نزدیک به بندگانم. قرب خاص را نهاد نه عام را. و خصوص صفت دوستان بود.
- و نیز گفتند معنی قریب و بعید آن بود که هر که به خلق قرب جویی من بعیدم، و هر که کز خلق بری گردی من قریبم. آن قرب و بعد که مرا صفت گشت نه بدان گشت که مرا حال گردنده ۲۵ است، لکن بدان بود که ترا حال گردنده است. سر از خلق بگردان و کن فیکون با منی. و سر از ما بگردان چنان باشی که گویی هرگز ما را ندیده‌ای. به لحظتی قریب و بعید گردم. و گردیده تو نه من.
- و نیز گفتند: قریب بالتوفیق علی الطاعة بعید بالخذلان فی

المعصية. زیرا که موفق مقبوض است، مقبوضان نزدیک باشند. و مخدول متروک است و متروک بعید باشد. و قیل قریب اذا طلبناک بعید اذا طلبتنا. چون ما ترا جوئیم نزدیکیم، و چون تو ما را جوئی دوریم. لان علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه. ما هر که را بجوئیم بیابیم. زیرا که در هر مکانی که هست او ملک ما است. و مکان ملک ما و ملک و ملک هر دو در قبضه ما. و یافتن قبضه خویش سخت آسان است. و مگر معدوم است چون بجوئیم هست کنیم. و باز ما ملک کسی نه ایم و در ملک کسی نه ایم. ما را چگونه جویند و کجا جویند.

و نیز گفته اند: قریب فی ایجاد الخلق بعید فی افناء الخلق. نزدیکیم به هست کردن، دوریم به نیست کردن. یعنی چون خواهیم که چیزی از دوری به نزدیک آریم و نیست بود هست کنیم که هیچ دوری از نیستی دورتر نیست. و چون خواهیم که دور کنیم هست را نیست کنیم. و نیز گفته اند قریب به دادن ایمان، بعیدم به دادن کفر. چون ایمان دادم نزدیک کردم، چون کفر دادم دور کردم. بدین قول قرب کنایت محبت بود و بعد کنایت عداوت.

و نیز گفتند: قریب اقرب من کل قریب بعید ابعد من کل بعید. من از همه قریبان قریب ترم. یعنی به یافتن از همه چیزها آسان ترم، و به گم کردن از همه چیزها عزیز ترم. چه قرب باشد از آن بزرگتر که نعیم کونین بدان قرب موصول باشد، و چه بعد باشد از آن بزرگتر که بلای کونین بدو مقرون باشد.

و نیز گفته اند قریب فی بعده بعید فی قربه. چون قریب دانی بعیدم، چون بعید دانی قریبیم. اگر می پندازی که قریبم بجوی تا کجام، و گر چنانکه بعیدم بگریز تا نیابم. هر چند دورتر گسریزی قریب ترم، و هر چند مرا بیش جویی بعید ترم. و همچنین ظاهر فسی استتاره باطن فی ظهوره. ظاهر در صفت باطنی، باطنم در صفت ظاهری. ظاهر که گم نگردم، باطنم که کس مرا نیابد. نه چنان ظاهر که توای، نه چنان باطنم که توای.

اگر ظهور من چون ظهور تست. [۸۰ ب] بنگر تا ببینم. و مگر باطن من چون باطن تست بگریز تا عاجز گردانم. پس از همه

ظاهرها ظاهرترم، از بهر آنکه بر هر ظاهری نشان ما ظاهر است، وز همه باطنی باطن‌ترم، از بهر آنکه من به هیچ چیز نمانم و هیچ چیز به من نماند.

و اما اول و آخر اینجا یاد نکرده است لکن ما اینجا یاد کنیم که درخوردتر است. گفت من چون تو اول نیم که اول تو حدوث است. ۵ و چون تو آخر نیم که آخر تو فنا است. لکن من اولم به ازلیتی که مرا اول نیست. آخرم به ابدیتی که مرا آخر نیست. و نیز گفتند: اول بوجوده قبل خلقه آخر ببقائه بعد خلقه. و نیز گفته‌اند اولم به هست کردن نه به هست گشتن، آخرم به نیست کردن نه به نیست گشتن. و نیز گفته‌اند اولم به عنایت آخرم به رحمت. چون عنایت کردم پیش از ۱۰ آفریدن، رحمت کنم به وقت باز آوردن. و نیز گفته‌اند اول بالقضاء آخر بالجزاء. چنانکه گفت: جزاء وفاقاً جزاء فی الابد یوافق القضاء فی الازل. و نیز گفته‌اند: اولم به هدایت در دنیا، آخرم به ولایت در عقبی. اولم به شقاوت در دنیا، آخرم به فراق و لعنت در عقبی. ۱۵

و نیز گفته‌اند اولم به شقاوت و سعادت: کما قال فمنهم شقی و سعید. آخرم به تفریق به وقت قسمت. چنانکه گفت: فریق فی الجنة و فریق فی السمیر. و نیز گفته‌اند: اولم بدان معنی که ترا کس نبود من بودم، آخرم بدان معنی که ترا کس نماند من بمانم. و نیز گفتند: اولم نکه داشتتم در شکم مادر، آخرم که نکه دارم در شکم زمین. ۲۰

و حقیقت اول و آخر گفتن حق آن است که اول در مخلوقان عبارت است از ابتدای زمان، و آخر در مخلوقان عبارت است از انتهای زمان. زمان بود و این مخلوق نه. از پس زمان موجود آمد، پس اول زمان است نه او. و زمان ماند و این مخلوق نماند. ۲۵ آخر بود نه او، و باز حق بود و زمان نه؛ اول او است نه زمان و حق ماند و زمان نه آخر او است نه زمان. و چون او ماند و زمان نه زمانه از میان برخیزد. وجود آخرش همان وجود اول بود. از بهر آن است که او را گفتند اول و آخر.

- باز گفت: «امتناعاً بذلك من الخلق ان يشبهوه». یعنی اینکه او را اول و آخر گفتند به يك وقت و ظاهر و باطن به يك وقت و قریب و بعید به يك وقت، این دلیل آن است که او ممتنع است به صفات خویش از ماندگی به خلق خویش. از بهر آنکه هر صفتی که او را هست و خلق را نیست، یا خلق را هست و او را نیست، آنجا خود پوشیده نگردد که تشبیه نیست. و باز هر اسمی که او را هست و خلق را هست یا هر صفتی که خلق را هست و او را هست، چون رحیم و کریم و عزیز و آنچه بدین ماند، و هم افتد خلق را در تشبیه این و هم خلق در تشبیه به اول و آخر و ظاهر و باطن و قریب و بعید از سر خلق برداشت که باز جویی تا در مخلوقات يك چیز یابی به يك وقت هم ظاهر و هم باطن و هم قریب و بعید، هم اول و هم آخر نیابی، و در همت صورت نبندد که چون شاید بودن اولی آخر یا ظاهری باطن یا قریبی بعید. آنک من اول و آخر و ظاهر و باطن و قریب و بعید، [تا بدانی که ظاهر من ظاهر تو نیست و باطن من باطن تو نیست، و اول و آخر و قریب و بعید] همچنین. چون تشبیه از همت بسدین اسما و صفات برخیزد به دگر اسما و صفات هم برخیزد.
- و در اخبار علی بن ابی طالب رضی الله عنه آورده اند که روزی خطبه می کرد. در میان خطبه این آیت را برخواند: هو الاول والاخر والظاهر والباطن. پس چنین گفت: انا الاول والاخر والظاهر والباطن. یعنی اگر چنان اول دانسته اید او را که اولیت شما است آن منم نه او. و اگر چنان آخر دانسته اید او را که آخریت شما است آن منم نه او. دگر صفات [۸۱ الف] همچنین همه اولها به اولیت اول اند باز همه اولها بدو اول است. و همه آخرها به آخریت آخرند باز همه آخرها به وی آخر است ظاهر و باطن، قریب و بعید همچنین. فهو اول ماول کل اول آخر موخر کل آخر ظاهر فمظهر کل ظاهر باطن مبطن کل باطن قریب مقرب کل قریب بعید مبعد کل بعید.
- همه اولان و آخران مفعول او اند به مفعولی نام او و آخر گرفتند. باز او به فاعلی نام او و آخر گرفته است. و ظاهر و باطن و قریب و بعید همچنین. اگر فاعل و فاعلی مانده مفعول آید. به

صفت مفعولی شاید که مفعول فاعل آید فاعل مفعول. چون نشاید که هرگز فاعل از روی فاعلی مفعول بود یا مفعول از روی مفعولی فاعل بود. همچنین هرگز نشاید که اول حق چون اول خلق بود یا آخر حق چون آخر خلق بود و ظاهر و باطن و قریب و بعید همچنین.

۵

باز گفت: «فعله من غیر مباشرة». فعل او بی مباشرت است، و مباشرت ملامت بود میان یشتتین از یشرت گرفته است و بشره ظاهر پوست مردم یاشد. و هرکس از مخلوقات که فعلی کند تا ظاهر او مماس نشود مفعول را فعل حاصل نیاید، و این صفت جسمین بود. فاعل جسم و مفعول جسم تا بیسواد فاعل مفعول را.

۱۰

پس آن را مباشرت خوانند، چنانکه خدای تعالی گفت: قالان باشروهن. و چون خدا جسم نیست محال باشد او را با چیزی مباشرت. و نیز مباشرت ممازجه باشد. چون اجزاء را با اجزاء امتزاج باشد مباشرت گویند، و این صفت بر حق تعالی محال است. و جمله

۱۵

این سخن آن است که فعل مخلوقان موجود نیاید مگر در جسمی موجود. و موجود را با موجود مباشرت درست آید اما فعل حق نیست هست کردن است و مباشرت با نیست محال است. و چون هست گشت، بیش هست کردن به کار نیاید. پیش از هست کردن هیچ چیز نیست به لاشیء مباشرت چگونه بود؟! و چون نیست را هست کرد، هست را دیگر باره هست کردن محال بود. و دیگر فعل خداوند عزوجل هست نیست کردن است. و هست نیست کردن را مباشرت نباید تا بقا بدهدش بقا یابد، و چون بقا منع کند فانی گردد. و دیگر فرقه میان فعل خداوند عزوجل و میان فعل مخلوقان پیشتر یاد کردیم.

۲۰

باز گفت: «وتفهیمه من غیر ملاقة». و تفهیم کردن بی ملاقات است، و ملاقات فراهم آمدن باشد. هیچ مخلوقی مخلوقی را تفهیم نتواند کردن تا هر دو به یک جا فراهم نباشند. چون از یکدیگر غایب باشند نتوانند مر او را تفهیم کردن تا ملاقات نباشد. و ملاقات را چند معنی بباید. یکی جسمین بایند تا ملاقات بود. و دیگر هر دو در مکان بایند تا ملاقات بود، و هر دو را حلول باید در یک مکان تا

۲۵

ملاقات بود. و هر دو را انتقال باید از مکانین به يك مکان تا ملاقات بود. نخست غایبین بایند تا باز حاضرین گردند تا ملاقات بود. و هر چه از این بر آن جایز بود از آن بر این جایز باید تا ملاقات برد. و این همه صفات محدثین اند. و چون حق قدیم است و صفات محدثات بر او هیچ جایز نیست، روا نباشد او را ملاقات.

و حقیقت این سخن آن است که چون ذات محدث بود صفات در او حال بود، و چون صفت را در ذات حلول بود ذات را نیز جای حلول روا بود، از بهر آنکه صفات درخور ذات بود. و ذات حق تعالی قدیم است، و قدیم را حلول روا نبود. و در او حلول روا نبود.

باز گفت: «و هدایت من غیر ایما» راه نمودن او بی اشارت کردن است. و معنی این سخن آن است که هر کسی [۸۱ ب] از مخلوقان چون خواهد که کسی را راه نماید به چیزی یا به جایی اشارت باید به فعل یا به قول، تا از این مشیر به مشارالیه اشارتی نباشد فعلا او قولا هدایت نیفتد. و حق تعالی را به هدایت بندگان اشارت نباید. حق تعالی نه مشیر است و نه مشارالیه، از بهر آنکه مشیر از مکانی اشارت کند و مشارالیه در مکانی باید. اگر حق مشیر بود یا مشارالیه به هر دو صفت مکان لازم آید.

و جمله این هر سه فصل که یاد کردیم آن است که مخلوقان را از مکان یا از زمان بد نیست، و حق را به زمان یا به مکان وصف کردن روی نیست، و او نه در زمان. و زمان فعل او و آنچه در زمان است هم فعل او. اگر آنچه در زمان است به زمان کند، زمان را به کدام زمان کنند؟! و اگر آنچه در مکان است به مکان کند، مکان را به کدام مکان کنند؟! چون فاعل نه در مکان و نه در زمان. و مفعولات [با] زمان یا در زمان و فاعل نه در مکان. و مفعولات با مکان یا در مکان. مباشرت و [ملاقات و] ایما هر سه تباه گشت، چه این هر سه را یا اجتماع زمان باید یا اجتماع مکان. و هر کس که مباشرت فعلی کند تا با يك مفعول مباشرت است به دیگر فعل کردن نرسد، و فعل او را تعاقب باید. فراغت از اول و اشتغال به ثانی، صفت مباشرت این باشد.

و چون حق تعالی صد بار هزار هزار فعل و صدبار هزار هزار
چندین دیگر [بیکبار] بکند، ولایشغله شأن عن شان، درست شد که
فعل او را مباشرت محال است، و آن کسی که تفهیم به ملاقات کند
تا آن یکی که او را با او ملاقات است تفهیم نکند به تفهیم دیگر
نپردازد. و هر یکی را که تفهیم کند از غیر او غایب گردد و به وی ۵
مشغول گردد. و چون خواهد که غیر او را تفهیم کند از او غایب
گردد و به غیر او مشغول گردد.

پس چون حق تعالی از عرش تا ثری همه به يك وقت تفهیم
کند، محال باشد که تفهیم او ملاقات باشد. و آن کسی که هدایت او
به ایما باشد تا بکلیت به مشارالیه اقبال نکند ایما درست نیاید، و ۱۰
اقبال بر يك شیء روا نبود مگر به اعراض از غیر او. پس اگر حق
تعالی را هدایت به ایما بودی تا آن یکی که او را هدایت داد به وی
اقبال کردی در کونین به اقبال او مهتدی آن یکی بودی، دیگر همه
اهل کونین ز نار بستندی. چون از عرش تا ثری چندین هزار خلق
بی عدد مهتدی اند، درست شد که هدایت به ایما نیست، و خلق ۱۵
که مهتدی گشتند به رفع حجاب گشتند. و چون ضال گشتند به وضع
حجاب گشتند که ایشان را محبوب کرد تا ضال گشتند، و او محبوب
نه. و ایشان را مکشوف کرد تا مهتدی گشتند، و او مکشوف نه. چه
در حجاب شدن و از حجاب بیرون آمدن صفات خلق است نه صفات
حق جل و عز. ۲۰

باز گفت: «لاینازعیه الهمم». گفت: همتها با او منازعت نکند.
این را معانی است. شاید که يك معناش آن باشد که خود هیچ همت
را آن گمان نیفتد که من بدو راه یابم. و اگر همت همه خلق يك همت
گردانند و آن همت را هزار هزار چندان مدد دهند، آخر از صفات
معدئی خالی نباشد. و محدث قدیم را کی شاید، تا همت را ظن آن ۲۵
افتد که من او را بشایم. و تواند بود که معنی این آن باشد که هیچ
همتی نیست که نه الا ذو نهایت است. و حق را نهایت نیست. پس
متناهی را با بی نهایت منازعت کردن محال است.

و نیز تواند بود که معنی این سخن آن باشد که چون صاحب همت

همت را برگمارد تا بجوید جستن را، یا مکان باید یا زمان. و همت تا به اول زمان رود، و بیش از آن راه نیابد، و تا آخر زمان رود، و بیش راه نیابد. و تا اول مکان و آخر مکان همچنین. پس همت را تا حد مکان و زمان راه نیست و بیش نیست. و حق تعالی در مکان و زمان نیست. و آنجا که همت را تصرف است، حق نیست. [۸۲] ۵
[الف] و آنجا که حق است، همت را راه نیست.

و نیز شاید بود که معنی این سخن آن باشد که هیچ همت را با او منازعت نیست بدان معنی که هرچه همت بدان رسد حق از آن پیش است، و هر جا که همت رسد حق از آن پیشتر است. اگر به همت قصد موافقت کند موافقت او زیر مشیت نیست گردد. و اگر قصد مخالفت کند، مخالفت او زیر مشیت نیست گردد. و اگر قصد رسیدن کند به جایی به قهر او را منع کند. اگر قصد کند کز جایی بجنبد به قهر او را بر باید. و این چنین صفت صفت عاجزان بود، و عاجز را با قادر منازعت کردن معال بود. ۱۰

پس گفت: «ولا یخالطه الافکار». فکرتها با او نیامیزد، و مخالطت افکار آنجا به کار آید که مفکر فیه محدود بود تا به تفکر حد او دریابد. یا متناهی بود به تفکر نهایت او دریابد. یا ذو اول بود و به تفکر ابتدای او دریابد. یا متمکن بود و به تفکر مکان او دریابد. یا متوطن بود و به تفکر وطن او دریابد. یا متناهی بود و به تفکر آخر او دریابد؛ یا مکیف بود و به تفکر کیفیت او دریابد؛ یا او را مثل بود به قیاس کردن حاضر و غایب را دریابد. فکرت را جز بر این صفات راه نبود. ۱۵

و اگر کسی را در حق خدای تعالی یکی از این صفات صورت بندد و در آن فکرت کند، متفکر جز کافر نبود. و تفکر صفت متفکر است، و صفت متفکر در متفکر قایم است. و صفتی که در من قایم بود و من مکان آن صفت، و مکانی دیگر مکان [من] متمکنی در مکانی، و آن فکرت است در متفکر، و آن متفکر متمکن در مکانی دیگر، چگونه راه یابد آنکه او را وصف این است به کسی که او را هیچ مکان نیست. تفکر در متفکر، و حق در متفکر نه. پس تفکر هم ۲۵

- راجع به متفکر بود، وگر این متفکر در خود تفکر کند، خود را
 بتواند ساختن. و بداند که تفکر از کجا آمد و کجا رفت. و ابتداء
 خویش بداند از بهر آنکه هیچ مخلوق نداند که آن وقت اول که او
 در عالم موجود آمد کی بود. و آخر وقت که او معدوم گردد کی باشد.
 و نداند که ماضی عمرش چند نفس بوده است، و باقی عمرش چند
 ۵ نفس باشد؛ و او خود به ذات خویش چند جزء است؛ لحمش چند است
 و دم چند و عرق چند و عصب چند و عظام چند و مخ عظام چند و
 موی بر او چند این همه را اصل داند و مقدار نداند. و از این
 عجب تر جان که در او مرکب است، نه محلش داند و نه مائیت و نه
 کیفیت. آنکه در خود چنین متعیر بود، در حق تعالی کجا راه یابد؟!
 ۱۵ دگر گفت: «لیس لذاته تکلیف». مر ذات او را تکلیف نیست.
 تکلیف فعل مکلف بود. مکلف باید تا در مکلف تکلیف کند. و چون
 مکلف مکلفان او است، محال که مکلف مکلف [بود]. و تکلیف تحدید
 بود و تا محدود نبود مکلف نبود. و محال بود که خالق حد محدود بود.
 و نیز گفت: «ولا لضعفه تکلیف». چون فعل او را تکلیف بود، از
 ۱۵ وی برتر مکلفی باید. و همه مکلفان مخاطب باشند، و حق مخاطب
 است مخاطب نیست. و همه مکلفان مامورانند، و حق تعالی آمر است
 و مامور نیست. و همه مکلفان منهی باشند و حق سبحانه ناهی است
 نه منهی. و همه مکلفان مطیع باشند یا عاصی و حق مطیع و عاصی
 ۲۰ نیست. و همه مکلفان محاسب باشند و حق تعالی محاسب نیست. و
 همه مکلفان مسئول باشند و حق تعالی مسئول نیست. و همه مکلفان
 مثاب و معاقب باشند و حق تبارک و تعالی مثاب و معاقب نیست.
 مکلف بودن صفت خداوندی است، و مکلف بودن صفت بندگی. بنده
 باید که مکلف بود و خداوند باید که مکلف بود. اگر بنده مکلف بود
 ۲۵ صفات بندگی از او برخیزد، وگر حق مکلف شود صفات خداوندی
 از او برخیزد. مکلف در بند بسته بود. و مکلف ببنده بند بود. چون
 ببنده بسته گردد، بسته گشاده گردد!

باز گفت: «واجمعوا [۸۲ ب] انه لا تدرکه العیون ولا تهجم
 علیه الظنون». چشمها او را در نیابند و گمانها بر او راه نیابند، و

این هر دو فصل به اول کتاب پیاد کردیم، لکن اینجا حرفی دیگر در ظن پیاد کنیم، بدانکه ظن را عمل جایی بود که حال جواز بود، شاید که باشد و شاید که نباشد. آنجا که حال حال وجوب بود ظن را آنجا عمل نبود، و واجب را به جواز آوردن شك است، و شك در حق و صفات او كفر است. ۵

پس گفت: «ولا يتغير صفاته». صفات او متغیر نگردد، چنانکه حیات او موت نگردد و علم او جهل نگردد و قدرت او عجز نگردد، و دیگر صفات همچنین. از بهر آنکه تغیر صفات دلیل حدوث است. چون صفت متغیر گردد، آن صفت که باشد برخیزد و صفتی که نباشد به جای او قایم گردد، و آن کس که او را صفت چنین باشد محل حوادث باشد، و محل حوادث محدث باشد. و چون حق تعالی قدیم است تغیر صفات بر او روا نباشد. ۱۰

و گر چنان باشد که کسی بر قدیم تغیر صفات روا دارد. او را بر حدث عالم دلیل نماند. از بهر آنکه حدث عالم درست نتوان کرد مگر به تغیر صفات. چون بر قدیم همین معنی روا باشد چه کدام دلیل درست توان کردن حدث عالم. و آن کس که این روا دارد مذهب او را به دهر کشد. چه هرگاه که دلیل نماند حدث عالم را، مذهب دهریان درست گردد. و چون ما حدث این عالم به تغیر صفات درست می توانیم کردن، ابطال مذهب دهریان را درست شد که بر صانع تغیر صفات روا نباشد. ۲۰

و نیز گفت: «ولا يتبدل اسماءه». و نامهای او بدل نگردد از بهر آنکه نام تبدل گشتن آنجا بود که مسمی متغیر گردد، چنانکه ساکن متحرك گردد و نام ساکنی از او برخیزد، و مجتمع و متفرق همچنین، و حی و میت همچنین. پس چون بر مسمی قدیم تغیر روا نباشد بر اسماء او تبدل هم روا نباشد. ۲۵

[قوله]: «لم يزل كذلك ولا يزال كذلك». همیشه چنین بود و همیشه چنین باشد، و گر تغیر صفات و تبدل اسماء بر او جایز باشد نه دوست را بدو او مید ماند و نه دشمن را از او بیم باشد. و گس چنین باشد شاید که وعدی به فضل موصوف بود و وعدی به بخل.

- و نیز وعدی به عدل موصوف بود و وعدی به جور. چون هرگز در فضل او بخل روا نیست و در عدل او جور روا نیست درست گشت که بر او تبدل صفات روا نیست. و هر فضلی که در آن فضل بخل روا باشد این متفضل محتاج باید بدانکه فضل کند تا از بهر آن احتیاج خویش منع کند. و هر عادل که از او جور روا بود از بهر آن بود که او محتاج بود به چیزی که ندارد، پس جور کند تا بیاید. و نیز محبت و عداوت همچنین، از بهر آنکه دوست آن وقت دشمن گردد که محبت به علتی کند و از خلاف آن علت خبر ندارد که چون جز آن آید که او را باید عدو گردد. و نیز عدو حبیب آنکه گردد که عداوت به علت خلافی کند که از آن خلاف خبر ندارد. چون آن خلاف برخیزد و موافقت آید حبیب گردد.
- پس چون حق تعالی آن را که دوست داشت هرچه از او خواست بودن بر او پوشیده نگشت، تا علم او را دوست داشت محال بود که به تغیر محبوب او عدو گردد، و با آنکه عداوت کرد دانسته بود کزو چه آید. محال بود که به تغیر آن عدوی او حبیب گردد. پس تغیر خلق او را متغیر نکند، از بهر آنکه تغیر خلق صفت خلق است، محال بود که محدث قدیم را متغیر کند. اگر این روا بودی محدث قدیم بودی و قدیم محدث. از بهر آنکه قدیم بر محدث سلطنت دارد، و محدث بر قدیم پادشاهی ندارد. و همیشه قدیم غالب است و محدث مغلوب؛ و قدیم قاهر است و محدث مقهور؛ و قدیم ثابت است و محدث گردان. [۸۳ الف] قوت محبت قدیم محدث را بگرداند و لباس و صفات اعدا از او برکشند و به جبر او را به صفت دوستان دارد. و همچنین عداوت قدیم لباس و صفت محبت از عدو بردارد و او را به صفت اعدا آرد. و گر نه چنین بودی محدث مجبور نبودی.
- باز گفت: «هو الاول والاخر والظاهر والباطن». و این همه یاد کردیم. [قوله]: «و هو بكل شیء علیم». و او به همه چیزی دانا است، و این نیز برفته است. لیس گمشته شیء و هو السميع البصیر. ایمن کاف اینجا زایده است و معنی اولیس مثله شیء است که اگر این کاف اینجا تحقیق گردد او را مثلی باید تا بعد از آن آن مثل را مانده باشد.

الباب الرابع

قولهم في الصفات

«اجمعوا على ان الله تعالى صفات على الحقيقة هو بها موصوف من العلم والقدرة والقوة والعز والعلم والحكمة والكبريا والجبروت والحيوة والقدم والارادة والمشية والكلام».

اجماع است اهل معرفت را و اهل سنت و جماعت را که خدا را

- صفات است بحقیقت که او بدان صفات موصوف است چون علم و ۵
قدرت و دیگر صفات که یاد کردیم، و در این مسئله سه قول است:
یکی قول فلاسفه که خدا را جل و تقدس حی و عالم و قادر نگویند و
او را انیة مبدعه فقط، و جز این نگویند. و تفسیر این آن بود که
هستی است نیست هست کننده. پس بدین مقدار خدا را وصف کنند
و بیش نه. نی حی گویند نه عالم نه قادر، و هیچ نام دیگر ندهندش ۱۰
لعنهم الله لعنا و بیلا.

وگر هست کننده عالم نبود و قادر نبود، ما را بر علم و قدرت

هیچ دلیل نماند. چون در شاهد از هر يك فعلی بینیم محکم و متقن،
دلیل کنیم که این فاعل حی و عالم و قادر است، و نتوانیم جدا کردن
میان حی و جماد و میان عالم و جاهل و میان قادر و عاجز مگر به ۱۵

فعلی محکم متقن. پس چگونه روا داریم چندین هزار فعل محکم متقن چون آسمان و زمین و روز و شب و ماه و آفتاب و آنچه بدین ماند.

و داشتن آسمان بر هوای لطیف و داشتن زمین بر آبی لطیف.

اگر کسی که او نه حی و نه عالم و نه قادر باشد و ایشان هوسی گفته اند که آن را یاد باید کردن تا جواب آن بگوییم تا اگر جایی اهل

علم از موری آن هوس بشنوند خاطر ایشان مشغول نگردد. و آن هوس

آن است که چنین گفتند هر که را اسما بسیار بود در ذات او تکثر

باید تا مستحق اسماء کثیر گردد. چون گوییم حی یکی ثابت گردد،

و به عالم دگری و به قادر دگری، و چون حق یکی است لایتنیزا و

لاینقسم او را اسما نباشد، و این هوس است. از بهر آنکه تکثر

اسما برای تأثیرات مسما بود نه از بهر تکثر.

و این چنان است که آتش يك شیء است و او را تأثیرات است،

یخ را بگدازد، گدازنده خوانندش؛ و خایه را ببندد، بندنده

خوانندش؛ و چون سرما یابنده را گرم کند، مسخنش خوانند؛ و

چون گوشت را بپزد، طابخش خوانند؛ و چون هیز را بسوزد محرقرش

خوانند؛ و چون تر را خشك کند، مجفف خوانندش. پس چنان نیست

که هر تأثیری را جزیی دیگر است، لکن همان جزء از آتش چون این

افعال بکرد چند نام او را بدادند، و بر او تکثر لازم نیامد.

تا زانکه بر مخلوق تکثر روا است چرا روا نباشد که برای

تأثیرات افعال قدیم او را از هر فعلی نامی دهند و بر او هیچ تکثر

لازم نیاید.

و دیگر قول معتزلیان است خذلهم الله که صفات را منکراند.

حی بگویند و حیات نه، عالم بگویند اما علم نه، قادر بگویند لکن

قدرت نه، مرید بگویند و ارادت نه. و دیگر صفات همچنین. [۸۳ب]

اما اهل سنت و جماعت کثرهم الله حی به حیات گویند و عالم به

علم و مرید به ارادت و قادر به قدرت و متکلم به کلام و سمیع به

سمع و بصیر به بصر، و صفات خدای تعالی را ثابت کنند. و کتاب

خدای تعالی ناطق است بدین همه صفات که یاد کردیم. گفت: انزله

بعلمه، و گفت: ذوالقوة المتین، و گفت: فله العزة جمیعا، و گفت:

- ذوالفضل العظیم. خود را علم و قوت و فضل و عزت صفت گفت. و این مسئله ای یزرگ است و جایی دیگر نباید آموختن. لکن رمزی به عقل بگوئیم تا مسئله ضایع نگردد. و آن آنست که حقیقت عالم علم است. و حقیقت معلوم هم علم است. معلوم معلوم نگردد مگر به علم و عالم عالم نباشد مگر به علم. و مگر جز چنین باشد بر عالم دلیل ۵ نماند. و این چنان است که ما دو ذات بینیم که یکی را متحرك گویند و یکی نه. دانیم که اینجا صفتی است که آنجا نیست، و مگر نبودی این نام را مستحق نبودی. و آن را ساکن می گویند و این را نه. ندانستیم که آنجا سکون است که اینجا نیست، و مگر نبودی آن به نام ساکنی اولیتر نبودی از این، بلکه همچنین شایستی آن را متحرك خواندن تا ۱۰ این را همچنین ساکن خواندن. چون کسی این را متحرك خواند صادق آمد. و چون ساکن خواند کاذب آمد. درست گشت که اینجا حرکت است و آنجا نه. و آنجا سکون است و اینجا نه.
- آمدیم به عالم. چون يك ذات را عالم خوانند و آن دیگر را جاهل. و بدین خواندن صادق درست گشت که این ذات را صفتی است ۱۵ که آن را نیست، و آن علم است، و آن را صفتی است که ایسن را نیست، و آن جهل است. اگر نه چنین بودی این به نام عالمی از آن دیگر اولیتر نبود، و آن به نام جاهلی از این اولیتر نبود. چون هر يك مستحق نامی گشتند که آن نام آن دیگری را دروغ است، درست شد که اینجا علم است و آنجا نیست. و آنجا جهل است و اینجا نیست. ۲۰ پس درست شد که خدای تعالی به علم عالم است، و دیگر صفات همچنین.

- و در جمله نباید دانستن که مذهب معتزلیان موافق است با مذهب کفار و با مذهب دهریان و فلاسفه و بت پرستان و مغان. و در همه معاملات با جهودان راست اند، و در بیشتر قولها با نصاری؛ و ۲۵ منکراند کتاب خدا را و سنت پیغمبر را صلوات الله علیه، و منکراند صفات خدا را و منکراند علم خدا را با قول خدای تعالی که می گوید: انزلہ بعلمه؛ و قول خدا را که می گوید: ولا تضع الا بعلمه؛ و قول خدا: فاعلموا انما انزل بعلم الله؛ و قول خدای عزوجل: ان الله عنده

علم الساعه.

- و نیز گفتند خدا را قوت و قدرت نیست با قول خدای تعالی:
 اولم یروا ان الله الذی خلقهم هو اشد منهم قوة. و نیز گفتند خدا را
 عزت نیست با قول خدای سبحانه: فله العزة جميعا؛ و قول خدای
 ۵ تعالی: ولله العزة و لرسوله و للمؤمنین. و نیز گفتند خدای تعالی
 سمیع و بصیر نیست با قول خدا: و هو السميع البصیر. و قول خدا:
 و كان الله سمیعا بصیرا. و نیز گفتند خدای تعالی مرید نیست با قول
 خدای تعالی: لما یرید، و قول خدا: یفعل ما یشاء و، یحکم ما یرید. و
 قول خدا: یرید الله بکم الیسر، و قول خدا: اولئك الذین لم یرد الله ان
 ۱۰ یطهر قلوبهم. و نیز گفتند دیدار خدا حق نیست با قول خدا: وجوه
 یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة؛ و قول خدا: تحیتهم یوم یلقونه سلام.
 و نیز منکراند رضا و سخط خدا را جل و عز با قول خدا:
 رضی الله عنهم و رضوا عنه. و قول خدا: لقد رضی الله عن المؤمنین؛
 و قول خدای تعالی: ذلك بانهم اتبعوا ما اسخط الله و كرهوا
 ۱۵ رضوانه. و نیز منکراند محبت خدا را با قول خدا: یحبهم و یحبونه:
 و قول خدا: ان الله یحب التوابین و یحب المتطهرین. [۸۴ الف]
- و اینکه ما یاد کردیم در صفت خدا است جل کماله. و نیز بسیار
 چیزها را منکراند از قرآن و از سنت، ان شاء الله که آن نیز به جای
 خود یاد کنیم. این بعضی که اینجا یاد کردیم از بهر آن یاد کردیم تا
 ۲۰ بعضی از فضایل مذهب ایشان دانسته آید و از ایشان حذر کرده آید،
 از بهر آنکه مخالفت کردن با اهل هوا و بدعت زیان دارد، چنانکه
 پیغمبر علیه السلام گفت: من تبسم فی وجه مبتدع فکانما اعان علی
 هدم الاسلام. و هر چند که علما فضایل ایشان یاد توانند کردن تکلف
 باید کردن تا عامه خلق از ایشان حذر کنند، که سخن ایشان چون
 ۲۵ کثر در دل مردم اثر کند. و نیز تا با ایشان مناکحت نکنند تا از نسل
 مسلمانان مبتدع نخیزد.
- باز گفت: «و انها لیست باجسام». صفات خدای تعالی اجسام
 نیست، از بهر آنکه جسم خود موصوف بود، و موصوف صفت نبود.
 پس صفت جسم جسم نیست. خدای تعالی که او جسم نیست صفتش

جسم چگونه بود؟!

و نیز گفت: «ولا اعراض». صفات خدای تعالی اعراض نیست از بهر آنکه در اول کتاب یاد کردیم که عرض را بقا روا نبود، و صفت خدا قدیم است و بر قدیم نیز فنا روا نبود. پس چون موصوف جسم بود یا جوهر صفت عرض بود، و خدای تعالی جسم و جوهر نیست صفت او عرض کی باشد؟! ۵

پس گفت: «ولاجواهر» صفات خدای تعالی جواهر نیست از بهر آنکه جوهر حامل صفت بود و حامل صفت محال بود که صفت بود. و نیز حقیقت جوهر حامل اعراض بود و قابل متضادات. و ما درست گردانیدیم پیش از این که این بر خدا روا نیست پس چگونه روا بود که چون ذات جوهر نبود صفت جوهر بود؟! ۱۰

دگر گفت: «و ان له سمعاً و بصرأ و وجهأ و يدأ علی الحقیقه». خدای تعالی را سمع است و بصر است و وجه است و ید است بحقیقت. و معتزلیان منکراند که خدا را سمع است یا بصر است، یا خدای تعالی خود بیند یا شنود، که ایشان معنی شنیدن و دیدن معنی دانستن گویند. و خدای تعالی در کتاب خویش در بسیار آیتها خود را سمیع و بصیر گفته است، و دیدن و شنیدن خود را ثابت کرده است چنانکه گفت: اننی معکما اسمع واری. و نیز گفت: الم یعلم بان الله یری. و خدای تعالی خود را وجه یاد کرد و گفت: کل شیء هالک الا وجهه. و نیز گفت: ویبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام. و نیز گفت: فاینما تولوا فثم وجه الله. و نیز گفت: انما نطعمکم لوجه الله. و خدای تعالی گفت: بل یداه مبسوطتان. و نیز گفت: ما منعمک ان تسجد لما خلقت بییدی. و نیز گفت: یدالله فوق ایدیم. ۱۵

پس اهل سنت و جماعت بدین همه مقرند و ثابت کنند آنچه خدای تعالی خود را ثابت کرد، و خدا را وصف کنند بدانچه او خود را وصف کرد؛ و نفی کنند از او آنچه خدا از خود نفی کرد. و چون خدا را وصف کنند به چیزی که او خود را وصف کرده باشد، اگر آن صفت را در عقل خویش تأویلی نیابند که آن بر خدا جائز بود بگویند، و مگر نیابند منکر نگردند لکن بگردند بدانچه خدای تعالی ۲۵

گفت، و تاویل آن هم به خدا باز گذارند. و متهم قصور فهم و عقل خود را کنند نه کتاب خدا را یا سنت پیغمبر را علیه السلام.

باز گفت: «لیس کالاسماع والابصار والایندی والوجوه». «سمع خدا چون سمع مخلوقان نیست که سمع مخلوقان اذن است؛ و بصر او چون بصر مخلوقان نیست، که بصر مخلوقان [۸۴ ب] حدقه است و سواد و پیاض است و شحم و لحم است و عروق و عصب و دم است؛ و خدا را بصر است، و از این صفات بر [او] هیچیز جایز نیست. و ید او چون مخلوقان نیست، که ید خلق جارحه است و مفاصل است و اصابع است و کف است و ساعد است و عضد است و اجزا است؛ و او را قبض و بسط است و مماس است و زیادت قوت است و نقصان قوت است. و خدا را ید است، و از این همه بر خدا چیزی جایز نیست.

و نیز وجه خدا چون وجوه خلق نیست که وجوه خلق اشرف جوارح است، و بر خدای تعالی جارحه روا نیست. و وجه نامی است اجتماع جوارح مخصوص را چون جبهت و حاجبین و عینین و اشفار و جفون و خدین و عارضین و انف و شفتین و ذقن و لحنین. چون این همه مجتمع گردد آن را وجه خوانند؛ و از این همه یکی بر خدا روا نیست. و نیز وجه در کلام عرب از مواجبه گرفته اند، و مواجبه مقابله باشد، و ما باطل کردیم پیش از این، که مقابله و مواجبه بر خدای تعالی روا نیست.

پس گفت: «واجمعوا انهما صفات [لله و] لیست بجوارح ولا اعضاء ولا اجزاء». اجماع است ایشان را که این همه صفات خدای اند و جوارح و اعضا و اجزا نیستند. و بطلان این همه در پیش یاد کردیم.

[قوله]: «واجمعوا انهما لیست هی هو ولا غیره» و اجماع است اهل سنت و جماعت را که صفات خدای نیست و غیر خدای نیست. لکن باید گفتن که صفت خدا است. و خدای تعالی موصوف است بدین صفتها. اگر ما را گویند صفات خدا خدا است؟ گوییم نه. اگر گویند غیر خدا است؟ گوییم نه. صفت گوییم و بس.

اما آنکه گفتیم صفات خدای خدای نیست از بهر آن گفتیم که اگر صفات او او بود، صفت موصوف بود، و این محال است. و لازم آید که عالم علم بود و قادر قدرت بود و حی حیات بود؛ و این محال است. از بهر آنکه حی و عالم و قادر موصوف بود و حیات و علم و قدرت صفت او. صفت موصوف یا موصوف صفت محال بود. ۵

و نیز دلیل بطلان این آن است که اگر صفت خدای خدای بود خدای تعالی معبود است. صفت نیز باید که معبود بود. و چون شاید گفت که خدای را می پرستم، و نشاید گفتن که صفت او را می پرستم. و حی و قادر و عالم معبود است، و حیات و علم و قدرت معبود نیست. لکن معبود حی است و حیات صفت او. و معبود عالم است و علم صفت او، و معبود قادر است و قدرت صفت او. درست گشت که موصوف صفت نیست.

و دلیل دیگر آن است که چون ما خدا را بخوانیم و گوییم: یا حی، یا عالم، یا قادر، و نگوئیم یا حیات و یا علم و یا قدرت؛ و اگر کسی این گوید خطا بود. پس درست شد که صفت موصوف نیست. ۱۵

اما آنکه گفتیم صفات خدای غیر خدای نیست، از بهر آن گفتیم که حقیقت غیرین آن بود که روا بودی فنای یکی با بقای غیر. و عدم یکی با وجود دیگری. و هر موجودی که روا بود کز ایشان دو یکی شاید که معدوم گردد و آن دیگر باقی ماند، یا یکی فانی گردد و آن دیگر موجود ماند. این دو شیء را غیرین شاید گفت. ۲۰

آمدیم به خدای تعالی و صفات او. چون روا نیست فنای صفات او با بقای ذات او یا عدم ذات او با وجود صفات او، درست شد که صفات خدای تعالی غیر خدای نیست، و غیریت بر خدای و بر صفات او روا نیست. اگر ما را سؤال کنند چگونه بود دو شیء که این شیء با آن شیء لا هو بود و لا غیره، [و نه این بعضی از آن بود و نه آن جزوی از این، ما را مثال این را بنماییت. جواب آن است چون ما معنی لا هو و لا غیره] تباه کردیم به دلیل معنی ابعاض و اجزا تباه کردیم [الف ۸۵] به حجت، از بهر آنکه این همه صفات محدثات اند، و ما دلیل قایم کردیم بر آنکه بر قدیم صفت حدث روا نباشد، بر ما

چیزی دیگر لازم نیاید.

لکن باز آنکه لازم نیاید به شاهد بنماییم تا شبهت تمامتر بر خیزد. آنکه واحد من العشرة لاهو العشرة ولا غیر العشرة. یکی از ده نه ده باشد نه غیر ده. چه اگر یکی از ده ده باشد همین یکی خود ده بود. نه دیگر به کار نیاید تا ده گردد. و نیز این یکی از ده غیر ده نیست. ۵
چه اگر این یکی از ده غیر ده بودی آن نه ده بایستی. تا این یکی غیر عشره بودی و نیز این یکی از عشره جزء عشره نیست، و بعض عشره نیست، از بهر آنکه آن نه با این یکی عشره اند. و چون این یکی بعض عشره بود، بعض خویش بود. و اگر جزء عشره بود جزء خویش بود، و محال بود که چیزی جزء خویش یا بعض خویش بود، ۱۰
و این همه که یکی را از عشره جزء عشره می خوانند یا بعض عشره می خوانند، مجاز و سمت عبارت است و حقیقت نیست. چون در شاهد نشان است که واحد من العشرة لاهو العشرة ولا غیر العشرة ولا جزء العشرة ولا بعض العشرة.

چرا بر خدای و صفات خدای روا نباشد، و مثال این بسیار است چنانکه انف از وجه لاهو الوجه ولا غیر الوجه؛ و چنانکه راس از انسان لاهو الانسان ولا غیر الانسان؛ و چنانکه کم از قمیص لاهو القمیص ولا غیر القمیص. پس درست شد که این همه روا باشد. ۱۵
به اصل سخن باز گردیم و گوییم خدای تعالی هست و ذات او موصوف است به حیات و علم و قدرت، و او را صفات است. این همه ثابت کنیم تا چیزی را از خدای یا صفات او منکر نباشیم و نه ذات او را به هیچ ذات مانده کنیم و نه صفات او به هیچ صفات، تا از زمره مشبه نباشیم، تا صفات او را هو نگوییم و غیر او نگوییم، تا از آن عیوب که یاد کردیم چیزی بر ما لازم نیاید. و خدای را به ۲۰
چنین توحید پاک شناسیم بی تعطیل و بی تشبیه. و یافت این نعمت را شکر کنیم و بقای این نعمت از خدای تعالی بنخواهیم.

پس گفت: «ولیس معنی اثباتها انه محتاج الیها و انه یفعل الاشیاء بهاء». و معنی صفات خدا نه آن است که او بدین صفات محتاج است و چیزها بدین صفات کند. این سخن اشارت است به

سؤالى که معتزلیان بر ما آرند، و آن آن است که چون خدای را صفات گوئیم او را محتاج گفته باشیم بدان صفات و گفته باشیم او چیزها که بکند به خود نکند به صفات کند. و آنکه او را چیزی باید تا کار کند محتاج باشد بدان چیز، و به غیرى کار کرده باشد. و چون خدای را غیر خویش به کار نیاید تا کار کند، او را به چیزی حاجت نباشد. پس او را صفات به کار نیاید.

و شیخ رضی الله عنه چنین می گوید به رمز که این دعوی است که بر ما کردید، و دعوی را اقرار ما باید تا اگر نه ما دلیل نگوئیم او را به چیزی حاجت است تا آنچه کند به غیر خویش کند، از بهر آنکه ما خود دلیل اثبات کردیم بر نفی غیریت از صفات او.

و اما فصل احتیاج آنکه لازم آید که ما صفات او را محدث گوئیم یا باری را قدیم نگوئیم، از بهر آنکه احتیاج صفت محدثات است و احتیاج نشان ضعف و عجز است. و چون باتفاق بر خداوند ضعف و عجز روا نیست، درست شد که بر او احتیاج روا نیست. و نیز محتاج به چیزی کسی را گویند که تواند بود که آن چیز او را بود یا نبود، تا چون نبود مستغنی گردد، و چون نبود محتاج گردد.

و صفات خدای تعالی نزدیک ما از جمله واجبات است نه از جایزات. پس معنی احتیاج باطل گشت. و نیز هر که به چیزی محتاج بود، به وجود آن چیز زائد گردد [۸۵ ب] و به فوات او ناقص گردد. و این بر خدای تعالی روا نیست. و نیز حقیقت آن است که خدای تعالی قدیم است و صفات او هم قدیم. و هرگز نبود که این صفات نبود و هرگز نباشد که این صفات نباشد.

و چون صفات قدیم بود خود بر قدیم احتیاج روا نبود. لکن ما اثبات صفات از بهر آن کردیم که این صفات را در شاهد ضدانند، که چون علم نبود جهل لازم آید. و چون قدرت نبود عجز لازم آید، و هر آن دو صفت که ضدین باشند هر ذاتی که از آن صفت نام گیرد از دو ضد یکی بر او لازم آید، چون جهل بر او روا نیست علم باید که ثابت بود. و چون عجز روا نیست، قدرت باید که ثابت بود.

باز گفت: «ولکن معناها نفی اضدادها و اثباتها فی انفسها».

- لکن معنی صفات خدای نفی اضداد او است و اثبات کردن این صفات است یعنی ضد نیست. و این صفت هست و این فصلی است میان ما و میان معتزلیان خلاف. و آن آنست که ایشان گویند خدای را صفات نیست. و آنکه گویند خدای را علم است چنین گویند که مراد ما از این نه آن است که اثبات علم خواهیم او را، لکن نفی جهل خواهیم و پس. و از قدرت نفی عجز خواهیم نه اثبات قدرت؛ و از حیات نفی موت و جمادیت خواهیم نه اثبات حیات، و مذهب ما که اهل ست و جماعتیم آن است که هم نفی اضداد خواهیم و هم اثبات صفات. چون گوییم خدای را علم است هم جهل نفی کنیم و هم علم اثبات کنیم. و چون گوییم خدای را حیات است، هم نفی موت و جمادیت خواهیم و هم اثبات حیات. و چون گوییم خدای را قدرت است هم نفی عجز خواهیم و هم اثبات قدرت؛ و دیگر صفات همچنین.
- پس گفت: «و انما قائمات به». و این صفات بدو قائم است، از بهر آنکه بهت به موصوف قائم باشد و موصوف به صفت موصوف باشد، چنانکه عالم به علم موصوف باشد و علم به عالم قائم باشد؛ و همه صفات را حکم همین است، هم به شاهد و هم به غایب.
- باز چنین گفت: «ولیس معنی العلم نفی الجهل فقط». یعنی علم تنها نفی جهل نیست. و لکن اثبات علم یا او است.
- و نیز گفت: «ولا معنی القوة نفی المعجز». و معنی قوت نفی عجز نیست.
- «ولکن اثبات العلم والقدرة»، و لکن هم نفی عجز است و هم اثبات علم و قدرت.
- «ولو کان بنفی الجهل عالما و بنفی المعجز عنه قویا لکان الموات بنفی الجهل والمعجز عنه عالما و قادرا و كذلك جمیع الصفات».
- و اگر به نفی جهل عالم بودی و به نفی عجز قوی بودی موات یعنی جمادات به نفی جهل و عجز عالم بودندی و قادر بودندی، و دیگر صفات همچنین. معنی این سخن آن است که معتزلیان گفتند ما که خدای را عالم گفتیم مراد ما اثبات علم نبود، لکن نفی جهل بود؛ و چون قادر گفتیم مراد ما اثبات قدرت نبود لکن نفی عجز بود.

- پس شیخ رحمه الله [علیه] رحمة واسعه جواب می‌دهد و می‌گوید این سخن باطل است که اگر از بهر نفی جهل عالم شاید خواندن، یا چون از بهر نفی عجز قادر شاید خواند، باید که همه جمادات قادر و عالم باشند، از بهر آنکه جهل از جمادات منفی است و ایشان را عالم نگویند؛ از بهر آنکه علم نیست همچنانکه جهل نیست. و نیز ۵ عجز از همه جمادات منفی است و ایشان را اسم قادری نیست، از بهر آنکه قدرت نیست، همچنانکه عجز نیست. پس اگر چنان بودی که بهر نفی صفتی آن نام که ضد این صفت است لازم آمدی [۸۶ الف] چون جماد را عاجز نگفتیم قادر لازم آمدی، و چون قادر نگفتیم عاجز لازم آمدی، و باتفاق جمادات نه قادراند و نه عاجز؛ و عالم و جاهل ۱۰ همچنین. و نیز چون جمادات را علم نیست اگر به نفی علم جهل لازم آید همچنین. چون جهل نیست علم لازم آید، آنکه هم عالم بود و هم جاهل. و يك ذات هم عالم و هم جاهل محال است.
- درست شد که به نفی هیچ صفت اسم ضد او لازم نیاید تا آن صفت که ضد او است نبود. پس بدانستیم که خدای را تنها از بهر ۱۵ نفی جهل عالم نگفتیم، لکن هم از بهر نفی جهل و هم از بهر ثبوت علم و تنها از بهر نفی عجز قادر نگفتیم، لکن هم از بهر نفی عجز و هم از بهر اثبات قدرت و دیگر صفات همه بر این قیاس است.
- باز گفت: «ولیس وصفنا له بهذه الصفات صفة له بل وصفنا صفتنا و هو حکایة عن صفة قایمة به». و نیست وصف کردن ما او را ۲۰ بدین صفات صفت او؛ لکن وصف کردن ما صفات ما است، و حکایت از صفتی که قایم است به وی. معنی این سخن آن است که ما را با معتزله خلافتی دیگر است، و آن آن است که ایشان چنین گویند که خدای را خود صفت نیست. صفت او صفت کردن ما است او را. و آنکه ما می‌گوییم که او عالم است، صفت او این گفتار ما است، و ۲۵ حی و قادر و دیگر صفات همچنین.
- و باز ما می‌گوییم نه چنین است علم و قدرت و حیات صفات‌اند قایم که حق تعالی بدین صفات حی است و عالم است و قادر است. و گفتار ما که او عالم است یا قادر است یا حی است صفت او نیست، لکن

حکایت کردن است صفت او را جل و عز.

و خود نشاید هرگز که صفت و اصف صفت موصوف باشد.
 نبینی گفتار گوینده که گوید شکر شیرین است، صفت شکر نیست،
 صفت شکر شیرینی است، و این گفتار حکایت آن صفت است. و
 سرکه ترش است، و آتش گرم است، و برف سرد است همچنین. این
 گفتار ما صفت ایشان نیست، چه ایشان خود به صفت خویش
 موصوف اند و ما حکایت کننده آن صفتیم. نبینی که اگر شکر را
 نگویی که شیرین است، خود شیرین است. و گر صفت او گفتار ما
 بودی، چون نگفتیمی شیرین نبودی.

آمدیم به صفات خدای تعالی. اگر صفت خدای وصف ما بودی،
 او را آنکه که خلق نبود که او را عالم گفتندی، عالم نبودی. چون
 همیشه عالم بود و کس نبود که او را عالم گفتی، و خلق نماند که او را
 عالم گوید و او عالم باشد؛ درست گشت که به صفت خویش موصوف
 است نه به وصف و اصفان. و نیز هرکه به وصف و اصفان موصوف
 آید نه به صفت خویش موصوف باشد، محتاج باشد به وصف و اصفان،
 و بر حق احتیاج روا نیست. و نیز چون صفت عالمی و قادری او را
 صفت مدح و ثنا است، اگر وصف کردن ما صفت او گشتی، چون
 نگفتیمی ناقص بودی. و این مدح و ثنا را آنکه مستحق بودی که ما
 وصف کردیمی، و این باطل است که همیشه ستوده بود، و گرچه
 کس او را ستاینده نبود. و چون همیشه ستوده باشد، اگرچه وقت
 باشد که کس نماند که او را بستاید، و آن بین النفتین بود، حاجت
 نبود. پس درست شد که او موصوف به صفات خویش است نه به
 وصف و اصفان. و اصفان حاکی اند اگر حکایت راست کنند صادق
 باشند، و گر حکایت کز کنند کاذب باشند. و صدق و کذب هر دو به
 ایشان باز گردد، و حق به صفت خویش موصوف، همچنانکه همیشه
 بود [۸۶ ب] و همیشه باشد.

[و باز گفت]: «من جعل صفة الله وصفه له من غیر ان یثبت
 لله صفة علی الحقیقة فهو کاذب علیه فی الحقیقة و ذاکر له بغير
 وصفه». هرکه صفت خدای تعالی وصف کردن خویش داند او را جز

- آنکه او را صفتی داند بحقیقت او دروغ گفته باشد بر خدای بحقیقت، و یاد کرده باشد او را بجز صفت او. و این بیان آن سخن است که ما یاد کردیم که خدای تعالی به صفت خویش موصوف است. اگر واصفان او را وصف کنند یا نکنند. پس وصف کردن واصفان او را به علم و قدرت و حیات و دیگر صفات حکایت کردن است و یاد کردن صفتی را که آن صفت بوده است پیش از حکایت کردن حکایت کننده. و این وصف کردن صفت واصف است، و روا نبود که صفت واصف صفت گردد موصوف را. چه آنکه يك صفت صفت دو موصوف گردد، و آن محال است. اگر روا بود دو موصوف به يك صفت موصوف روا بود، دو حی به يك حیات حی، و دو متحرك به يك حركت متحرك، و این باطل است.

- و معنی این سخن آن است که گفتار من زید قایم حروفی است و صوتی که در من موجود آمد. و چیزی که در من موجود آید صفت من بود نه صفت زید. پس اگر زید قایم بود من بدین وصف کردن صادق آیم، و اگر زید قاعد بود من بدین وصف کردن کاذب آیم، بر زید عیبی نیفتد چون صادق و کاذب من آمدم، درست شد که این صدق و کذب صفت من است، و محال بود زید به صفت من موصوف، لکن او به قیام و قعود خویش موصوف آید، چون روا نمی باشد که مخلوقی به صفت مخلوقی دیگر موصوف آید محال بود که قدیم به صفت مخلوقان موصوف آید. و چون درست شد که حق تعالی همیشه عالم بود اگرچه واصفان نبودند علم او را؛ و اکنون عالم است. و واصفان بر دو گونه اند. گروهی صادق و گروهی کاذب. و عالم باشد همیشه، و این واصفان نیست گردند و صفت عالمی از او برنخیزد. درست گشت که او موصوف است به صفات خویش. از این معنی گفت: «و ذاکر له بغير وصفه». خدا را یاد کرده باشد نه به وصف او، از بهر آنکه این ذکر او را به عالمی چون صفت من بود، و این را صفت او خوانم کاذب باشم.
- پس گفت: «ولیس هذا کالذکر فیکون مذکوراً بذکر فی غیره». گفت: این خود ذکر نیست که حق تعالی مذکور آید به ذکرى در غیر او.

[قوله]: «لان الذكر صفة الذاکسر و ليس بصفة للمذکور». از بهر آنکه ذکر صفت ذاکر است و صفت مذکور نیست.
[قوله]: «والمذکور مذکور بذکر الذاکر». و مذکور مذکور است به ذکر ذاکر.

۵ [قوله]: «والموصوف ليس بموصوف بوصف الواصف» و موصوف موصوف نیست به وصف و اصف. و این فرقی است که می‌گویند میان ذکر و میان وصف. از بهر آنکه منازعان ما چنین می‌گویند که چون شایست که به ذکر ذاکران مذکور آید، چرا نشاید که به وصف و اصفان موصوف آید. و فرق می‌کند که ذکر صفت ذاکر است، و مذکور را از ذکر ذاکر نگویند. و باز موصوف را به علم عالم گویند. اگر هردو یکی بودی چون او به گفتن او را که عالم است نام عالمی گرفتی، به ذکر من او را نام ذاکری گرفتی. چون از عالمی گفتن او را نام عالمی می‌دهند، و ذکر من او را نام مذکوری می‌دهند به نام ذاکری. درست شد که ذکر به وصف نماند، بایستی که چون او را مذکور گفتندی بر این قیاس معلوم گفتندی یا چون عالم گفتند [۸۷ الف] بر این قیاس ذاکر گفتندی. و نیز بطلان سؤال ایشان آن است که چون ذاکر خداوند را یاد نکند، حق تعالی مذکور او نیاید. و بر حق تعالی از این مذکور ناآمدن هیچ عیب لازم نیاید. و اگر و اصف او را به علم وصف نکند، او خود عالم باشد بی‌وصف و اصف. ۲۰

پس درست شد که به ذکر ما مذکور است و به وصف ما موصوف نیست. و جمله این سخن آن است که هر معنی که در من موجود آید بنگرم به وجود این معنی محمود و مذموم من آیم یا حق. اگر محمود و مذموم من آیم صفت من است. و اگر چنان است که به اثبات این صفت محمود او آید، و به نفی آن صفت مذموم او آید، آن صفت او است نه آن من. ۲۵

آمدیم به ذکر. اگر من او را یاد کنم ذاکر من آیم، و اگر یاد نکنم غافل من آیم. و اگر من او را پرستم عابد من آیم، و اگر نپرستم عاصی من آیم. و اگر بر او راست گویم صادق من آیم و اگر راست نگویم کاذب

من آیم. پس درست شد که این همه صفات من است. پس اگر او را جل و علا [علم] برداری چهل لازم آید، و اگر قدرت برداری عجز لازم آید، و دیگر صفات همچنین. درست شد که حیات و علم و قدرت صفات او آید.

باز گفت: «ولو كان وصف الواصف صفة له». اگر وصف و اصف صفت او بودی.

[قوله]: «لكانت اوصاف المشركين والكفرة صفات له». وصف کردن مشرکان و کافران صفات او گشتی.

[قوله]: «كنحو الولد والزوجة والانداد». مانند فرزند و زن و

مثل. و معنی این سخن آن است که اگر به وصف و اصفان موصوف ۱۰ آمدی، هرچه وصف کردند همان بودی. چون گروهی وصف کردند او را به پاکی و بی همبازی و بی زنی و بی فرزندی و بی چونی و آنچه صفات او است، و بدین گفتن صادق آمدند و موحد و مؤمن و مطیع. و گروهی او را به ضد این وصف کردند و کاذب آمدند، و ۱۵ مشرک و عاصی و هر دو وصف کننده. درست شد که این هر دو صفت ایشان بود نه صفات او. چه اگر او را این صفت اول نبود و اصف صادق نبود. و اگر از این وصف دیگر پاک نبود و اصف کاذب نبود. پس پاکی او از وصف دیگران ایشان را کاذب گردانید، و موصوفی او بدان صفات آن دیگران [را] صادق گردانید.

و این چنان است به مثل که در شاهد اگر کسی برف را سرد ۲۰ داند و آتش را گرم و شکر را شیرین و سرکه را ترش عالم بحقیقت بود. و اگر بر ضد این داند جاهل بر حقیقت بود. پس اگر وصف کردن او صفت آن موصوفان دیگر بودی، هر دو صادق بایستندی. درست شد که شکر به شیرینی خود شیرین است و سرکه به ترشی خویش ترش است و حرارت آتش و پروت برف همچنین. پس نتوانند ۲۵ و اصفان مگر حاکی در حکایت در دنیا محمّد صادق و مذمت کاذبی به ایشان راجع نه به حق. و در قیامت نجات و ثواب صادق و هلاک و عذاب کاذبی همه به ایشان راجع نه به حق، و حق تعالی به صفت خویش موصوف. همیشه چنین بود و همیشه چنین باشد.

- باز گفت: «وقد نزه الله تعالى نفسه عن وصفهم له». و پاك گفت خدای خود را از وصف ایشان یعنی از وصف كافران. فقال تعالى عما يصفون. این پدید می‌کند که اگر وصف واصف صفت موصوف بودی آنچه كافران گفتندی لعنهم الله راست بودی. پس چون دروغ بود و خدای تعالی خود را از آن پاك گفت [۸۷ ب] تا پاك بود او از آنچه گفتند و معیوب آمدند ایشان بدانچه گفتند، درست گشت که وصف صفت واصف است، از بهر آنکه عیب بر محدث روا بود نه بر قدیم. و قدیم همیشه پاك بود و پاك باشد. و باز من گاه پاك شایم و گاه معیوب. چون او را پاك گویم پاك من کردم که او خود پاك است. ۵
- باز گفت: «فهو تعالى موصوف بصفة قائمة به ليست بباينة عنه» او سبحانه و تعالی موصوف است به صفتی که به وی قائم است و زو جدا نیست، یعنی چون ذکر ذاکر صفت او نیست از او جدا است. ذکر در این ذاکر است. و باز علم صفت او است و یدو قائم است و علم او در من محال است. چون من او را بدانم و معلوم من آید چنانکه او را یاد کنم مذکور من آید. و مگر من یاد نکتم یا ندانم غافل و جاهل من باشم نه او. و این علم و این ذکر در من، و باز او عالم به علم خویش و قادر به قدرت خویش. اگر من دانم و اگر ندانم، و قدرت او و علم او در من نه. پس درست شد که صفات او قائم است بدو و از او جدا نیست. ۱۰
- باز گفت: «كما قال الله تعالى: ولا يعيطون بشيء من علمه، و قال: أنزله بعلمه، و قال: ما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه، و قال: ذو القوة المتين، و قال: ذو الفضل العظيم، و قال: ذي الجلال والاكرام، و قال: فله العزة جميعا». خود را علم و قوت و فضل و عزت و جلال ثابت گردانید، و هر که از خدای تعالی نفی کند [آنچه] خود را ثابت کرد از صفات همچنان بود که آن کس که خدای را چیزی اثبات کند که او از خود نفی کرده است چون زن و فرزند و شريك. و نافی مثبت همچنان بود که مثبت منفی. و چون این گروه باتفاق كافران از بهر آنکه چیزی گفتند خدای را که نیست چون زن و فرزند و

همباز. و آن دیگر گروه نیز کافراند از بهر آنکه از خدای تعالی نفی کردند صفتی که خود را گفت، و آن علم و قدرت است.

باز گفت: «واجمعو انہا لا تتفاير». صفات او را تفایر نیست. [قوله]: «ولیس علمہ قدرتہ ولا غیر قدرتہ». علم او قدرت

نیست و غیر قدرت نیست. ۵

«و كذلك جميع صفاته». همچنین همه صفات او.

[قوله]: «من السمع والبصر والوجه واليد ليس سمعه بصره ولا

غير بصره». همه صفات وی همچنین است و دو صفت را نگوئیم که این صفت آن صفت است، و این صفت پیش از این یاد کرده ایم در

ذات و صفات، که صفت خدای خدای نیست و غیر خدای نیست. و ۱۰
معنی این بیان کردیم. و همان معنی که میان ذات و صفت گفتیم در صفتین سخن همان است. لکن زیادت کنیم.

اما آنکه گفتیم صفتین غیرین نباشند خدای را هم از بهر آن

معنی است که یاد کردیم که حقیقت غیرین آن بود که روا بود وجود

یکی با عدم دیگری و فنای یکی با بقای دیگری. و چون بر صفات ۱۵
خدای تعالی به هیچ حال فنا روا نیست و نه عدم، مفایرت یا طل گشت.

اما آنکه گفتیم هر دو صفت یکی نباشند از بهر آن گفتیم که علم

معلوم تقاضا کند نه مقدور؛ و قدرت مقدور تقاضا کند و معلوم نه؛

و سمع مسموع تقاضا کند نه مبصّر؛ و بصر مبصّر تقاضا کند نه

مسموع. درست [شد] که سمع و بصر نبود و علم و قدرت نبود. ۲۰

باز گفت: «كما انه ليس هو هو ولا غيره». همچنانکه خدای

تعالی علم نیست و غیر علم نیست. این دلیل می کند از ذات بر

صفات. گفت: همچنانکه ذات را با صفات گفتیم لاهو ولا غیره بدان

دلیل که یاد کردیم هر دو صفت را همین گوئیم. علم را با قدرت

نگوئیم هو هو ولا غیره و سمع را با بصر همین، [۸۸ الف] و دیگر ۲۵

صفات هم بر این قیاس.

[قوله]: «واختلفوا في الاتيان والمجيء والنزول». اتیان و

مجيء خدای تعالی در قرآن یاد کرده است چنانکه گفت: هل ينظرون

الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة. و جای دیگر گفت:

هل ينظرون الا ان ياتي ربك اوياتى بعض ايات ربك. و نیز گشت: و جاء ربك والملك صفاً صفاً. و اما نزول در قرآن نیست، ولكن در خبر پیغمبر علیه السلام آمده است، و این خبر را در صحاح آورده اند، و اهل نقل این خبر را درست دانسته اند. و آن آنست که پیغمبر علیه السلام گفت: اذا كانت ليلة النصف من شعبان ينزل الله تعالى ۵ الى السماء الدنيا فيقول هل من داع فيستجاب له هل من سائل فيعطى سوله هل من مستغفر فيغفر له، و مانند این اخبار بسیار است، و مشبهه در این آیات و در این اخبار راه گم کردند، چنانکه یاد کنیم ان شاء الله تعالى.

۱۰ و اما کتاب را منکر گشتن روی نیست، و اخبار پیغمبر را علیه السلام رد کردن وجه نیست. ایمان باید آوردن که این صفات خدای است، تا کتاب را منکر نگردیم و خبر پیغمبر را منکر نگردیم، و بعد از اقرار دادن بدان، آنگه تأویلها یاد کنیم.

در کتاب چنین می گوید: «وقال الجمهور منهم انها صفات له ۱۵ كما يليق به ولايمبر عنها باكثر من التلاوة والرواية و يجب الايمان بها ولايجب البحث عنها». جمله این طایفه چنین گفته اند که این همه صفات خدای است چنانکه درخور او است، و از آن عبارت نکنیم بیشتر از آنکه در کتاب خواندیم یا به خبر روایت کنیم. و ایمان آوردن بدین واجب است، و بحث کردن از آن واجب نیست. و این طریق سلامت است از بهر آنکه شرط درستی ایمان نه آن است که ۲۰ هرچه بنده بدان ایمان آرد همه بداند. لیکن چون گروید بجملة آنچه حق است و بپزار گشت از جملة آنچه باطل است بدین مقدار ایسان بنده درست گردد. تبیینی که ما جمله انبیا را علیهم السلام نمی شناسیم، و ما همه را چگونه شناسیم که خدای تعالی خبر همه با پیغمبر نگفت، چنانکه یاد کرد: ۲۵ منهم من قصصنا عليك و منهم لم نقصص عليك. پس ایمان پیغمبر علیه السلام با این همه درست بود، و چنانکه ایمان پیغمبر درست بود ایمان ما هم درست باشد.

و همچنین جمله کتابها را نشناسیم و جمله ملائکه را نشناسیم، لکن چون بجملة ایمان آوردیم، ایمان ما درست است، و این صفات

متشابه را نیز جواب همین است. چون گفتیم: امنا بما قال الله علی ما اراد الله و آمنا بما قال رسول الله علی ما اراد رسول الله. ایمان ما درست شود. و پس از این بر ما واجب نیست تا همه را معنی بدانیم، از بهر آنکه اگر معنی باز جوییم باشد که تأویلی اعتقاد کنیم که خدای تعالی غیر آن خواسته است، ایمان را تباه کند ایمانی درست ۵ به تقلید بهتر از علمی طلب کردن که ایمان به زوال آرد یا خطر زوال ایمان باشد.

باز گفت: «قال محمد بن موسی کما ان ذاته غیر معلولة كذلك صفاته غیر معلولة».

چنانکه ذات او معلول نیست یعنی چون مخلوقان را ذات به علتی ۱۰ قایم است که اگر آن علت زوال آید، ذات نیست گردد. همچنین صفات ایشان معلول است به علتی که اگر آن علت را زوال آید صفات ایشان را نیز زوال آید، باز ذات او را علت نیست. از بهر آنکه هر ذات او تغیر جایز نیست، و نه اختلاف احوال و نه زیادت و نه نقصان و نه نیستی و نه زوال. صفات او همچنین است. این اتیان و مجيء و ۱۵ نزول صفات او است. ما نگوییم که صفات او را تغیر بود یا زوال، همچنانکه ذات حق را نگفتیم.

باز گفت: «و اظهر الصمدية ایاس عن المطالعة علی شیء [۸۸] ب[من حقایق الصفات او لطایف الذات]. و ظاهر کردن صمدیت ۲۰ نومید کردن است خلق را از آنکه مطلع شوند [بر چیزی] از حقایق صفات او یا لطایف ذات او. معنی این آن است والله اعلم که چون خدای تعالی صفت خویش یاد کرد به احدیت، همچنان یاد کرد به صمدیت. گفت: قل هو الله احد، و نگفت: الصمد. لکن تکرار کرد اسم الله را و گفت: الله الصمد. به احدیت خود را گفت الله، و به صمدیت خود را دیگر باره الله گفت تا وهم خلق نیفتد که معنی ۲۵ صمدیت احدیت است، لکن بدانند که صمدیت را معنی ای است چنانکه احدیت را معنی است به اثبات احدیت، نفی شریک نهاد، و نفی ولد و نفی زوجه و نفی ضد وند و نفی مثل و شبه، و آنچه بدین ماند. و باز معنی صمدیت نزدیک بیشتر اهل تفسیر و تأویل آن است

که کس را بدو راه نباشد، جز هستی راهی دگر نیابد، مقر آیند هستی ذات او را و هستی صفات او، و ز او بیرون از این چیزی دیگر ندانند. چیزی [که] نباشد چگونه دانند؟! بیش از هستی معنی‌ای دیگر نیست هم ذات را و هم صفت را. چون بیش از این نباشد بیش از این راه نباشد. و طریق سلامت آن است که به هستی ایمان آری ۵ هم به ذات او و هم به صفات او. بدانی که او را هیچ شبیه نیست در صفات او، و هیچ مثل نیست به ذات او از این بیشتر هیچ راه نیست. باز گفت: «و اولها بعضیم». و تاویل کرد این صفات را گروهی از ایشان.

۱۰ [قوله]: «فقال معنی الاتیان منه ایضا ما یرید الیه». اتیان خدای تعالی به جای آن است که آنچه خواهد بدانجای برساند، چون مراد خویش به کسی برساند یا به چیزی برساند این را اتیان گویند. باز گفت: «ونزوله الی الشیء اقباله علیه». و فرود آمدن او سوی چیزی اقبال کردن او است بر آن چیز. و اقبال نه آن بود که ۱۵ مخلوقان روی به چیزی آرند یا از چیزی اعراض کنند. لکن معنی اقبال نیکوی کردن بود با آن چیز یا با آن کس، و این متعارف است میان خلق. چون زمانه کسی را مساعد شود و مرادهای او همه برآید، خلق گویند دولت روی بدو آورده است، و روزگار بر او اقبال کرده است. و اگر سلطانی یا مہتری کس را نکوتر دارد، دیگران گویند ۲۰ سلطان بر فلان اقبال کرده است. [نه] این اقبال آن بود که روی از کسی بگرداند بظاهر، و روی بدو آرد. لکن این اقبال آن بود که عنایت به جای او بیشتر کند. اکنون این اقبال را نزول گویند. و میان خلق این متعارف است که چون کسی کسی را دوست دارد گویند فلان را فلان فرود آورده است و همه آنجا فرود آمده‌اند. و نیز چون ۲۵ آن کس را ملامت کنند گویند همه با فلانی مباحث لغتی با ما باش بیکبارگی آنجا فرود آمده‌ای و همه فلان را گشته‌ای. باز گفت: «وقربه کرامة و بعده اهانۃ». و حدیث قرب و بعد پیش از این یاد کردیم.

پس گفت: «و علی هذا جمیع الصفات المتشابه». در

کتاب پیش از این یاد نکرده است اما ما برخی از آنچه متقدمان گفته‌اند یاد کنیم. و بعد از آن آنچه حق است از گفته ایشان پدید کنیم از بهر نصیحت مسلمانی را و شفقت اسلام را تا یاران ما در خطا و شبیهت نیفتند که دین ایشان را زیان دارد.

- ۵ گروهی چنین گفته‌اند که اتیان و مجیء و نزول خدای را بر ظاهر برانیم، و این قول مشبیه و مجسمه است که بر خدای انتقال روا داشتند. و این همه صفات معدثات است و حق تعالی از این بیزار است، و بطلان بعضی از این در پیش یاد کرده‌ایم، و فزونتر نیز یاد کنیم ان شاء الله. و ما از این بیزاریم، و هر که خدای را جل و عز بدین وصف شناسد از ملت اسلام خارج بود

- ۱۰ و گروهی چنین گفته‌اند که [۸۹ الف] اتیان خدای تعالی نه آن باشد که خدای تعالی به بندگان آید یا به مکانی آید لکن چون بندگان را از گور برانگیزد و پیش خویش آرد، آن آمدن بنزدیک او آمدن خدای تعالی باشد. و این چنان است که چون کاروان به رباط رسند گویند رباط آمد و بادیه آمد یا شهر آمد یا منزل آمد. آینده ایشان باشند نه آن منزل. بر این معنی اتیان خدای تعالی روا داشتند، و معتزلیان بر این قول اعتماد کردند، و این درست نیست. از بهر آنکه اتیان غیر اتیان من نبود، و این مجاز بود نه حقیقت و خدای تعالی را صفت مجاز روا نبود.

- ۲۰ و گروهی چنین گفتند که اتیان خدای تعالی معزول کردن همه خلق بود از ملک و از ملک، تا ملک و ملک تنها خدای را ماند. چنانکه گفت: مالک يوم الدين. و نیز گفت: لمن الملك اليوم لله الواحد القهار. و این میان خلق متعارف است که چون کسی بر چیزی یا بر جایی پادشا گردد گویند فلان بیامد و جای ما بگرفت. و باشد که آن فلان خود جای ایشان ندیده باشد.

- ۲۵ و گروهی چنین گفته‌اند که اتیان خدای اتیان ملایکه بود، و میان خلق متعارف است که چون سپاه ملکی جایی بیاید گویند فلان آمد. آمدن سپاه او را آمدن او خوانند، و افعال ایشان را فعل او خوانند. و کتاب خدای تعالی خود بدین ناطق است چنانکه گفت:

فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم. و نیز گفت: وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى. و مجاز این لغت آن است که چون ایشان هرچه کردند به امر او کردند. چنان است که گویی او کرد.

و گروهی چنین گفته‌اند که اتیان خدای تعالی ظهور حکم او باشد به فضل با اولیا و به عدل با اعدا. و این نیز هم متعارف است، ۵ که چون جهانی به جور ویران گشته باشد سلطانی عادل مستولی گردد و عدل اظهار کند، گویند تا فلان پیامد جهان آبادان گشت. آن مراد اتیان ذات او نبود، چه اتیان حکم او بود، ظهور حکم او را عبارت کنند به اتیان او. نیز اینجا همچنین باشد، چه اتیان و مجیء در صفت قیامت یاد کرده است، و چون قیامت بیاید حکم مخلوقان یکبارگی بردارد، و حکم خویش یکبارگی اظهار کند؛ و مظلومان را انصاف دهد و از ظالمان انتصاف کند، و ضعیفان را یاری کند و قویان را قهر کند و مطیعان را کرامت کند و عاصیان را خوار کند و حکمی بی‌محابا پیدا کند. نه به کس میل کند و نه بر کس جور کند، و حکم مخلوقان چنین نبود، [چون آن] حکمها بردارد و این ۱۵ حکم خویش ظاهر کند، این را اتیان گویند.

و نیز قولها گفته‌اند مانده این که چون این را بحقیقت بداند از آن دیگرها مستغنی گردد، لکن این همه تاویلها یاد کردن مخاطره است از بهر دو معنی را یکی آن است که این همه مجازاند و حقیقت نیستند، و چیزی که آن مجاز بود در حق خدای تعالی گفتن ۲۰ مخاطره بود مگر که به نص آن شریعت آمده باشد.

و دیگر آن است که ما ندانیم که مراد حق تعالی از این تاویلها کدام است، باشد که در خطا افتیم و دین ما را زیان دارد که اعتقاد کردن در خدای تعالی و صفت او هایل و ترسناک است. و یکی از بزرگان چنین گفته است که راه توحید چون تیزی شمشیر است، و ۲۵ بر تیزی شمشیر رفتن مخاطره است، که اگر از او بیفتی هلاک‌گردی. پس سلامت آن است که آن قولها پیش گیری و به تلاوت و روایت ایمان آری و جست و جوی نکنی؛ و این طریق مقلدان است و طریقی با سلامت است، اگرچه کار بیچارگان است.

- شیخ رحمة الله علیه گفت: آنچه اعتقاد من است در این صفات متشابه و با توحید راست است. و فقها و ائمة دین را در او طعن نیست. آن است که بدانی که اتیان و مجیی و نزول افعال اند، و این همه را که این تأویلها نهادند اختلاف نیست میان ایشان، که اینها افعال اند. در فعل خلاف نیست. در چگونگی فعل خلاف است. ۵
- و اعتقاد اهل سنت [۸۹ ب] و جماعت در افعال خدای آن است که چون خدای تعالی در مکانی یا در نفسی یا در چیزی فعلی کند، متغیر آن مفعول گردد نه خدای تعالی. نبینی که چندین هزار خلق را ساعتی از عدم در وجود آرد، و از وجود یا عدم می برد. نه ایجاد ایشان در وجود او زیادت کند و نه اعدام ایشان در وجود او نقصان آرد. و این همه موجودات را از حال به حال می گرداند چون لیل و نهار و موت و حیات و مرض و صحت و فقر و غنی و ذل و عز و غم و شادی و حرکت و سکون و اتصال و انفصال و اجتماع و افتراق و آنچه بدین ماند همه را می گرداند و خود نمی گردد. و گر به تغییر مفعولات تغییری به فاعل بازگشتی چیزی بودی که در هیچ عقل راه نیابد و هیچ عقل آن را نپذیرد. و آن آن است که تغییر مفعولات به يك وقت تغییری است بر تضاد به يك محل حرکت و در يك محل سکون و موت و حیات و آنچه بدین ماند. و چون تغییر مفعولات بر تضاد بود اگر این فعل در فاعل تغییری کند به يك ساعت هزار تضاد بر فاعل لازم آید و این محال است. و آن کس که چون فعل کند متغیر گردد به يك بار ده فعل نتواند کردن. چون خدای تعالی هزار هزار بار هزار هزار فعل کند و نیز بیشتر به لحظتی و از هیچ چیز درنماند، درست شد که بر او تغییر روا نباشد. ۱۰
- پس اگر اتیان گوید خود را مجیی یا نزول، این همه افعال اند باتفاق در آن مکان که او اتیان آرد یا مجیی یا نزول فعلی کرده باشد در آن مکان که متغیر آن محل مفعول گردد نه ذات خدای تعالی، تا مفعولات همه گردنده باشند، و حق تعالی قدیم ناگردنده. توحید این است و اعتقاد مسلمانی این است. هر که خدای را جل و عز تغییر این صفت داند مسلمان نیست. ۱۵
- ۲۰

[اختلافهم فی انه لم یزل خالقا]

[قوله]: «و اختلفوا فی انه لم یزل خالقا». این مسئله ای است که علمای مسلمانان را در او اختلاف است. همه متکلمان از اهل سنت و از اهل اعتزال و از فقهای نیز گروهی بر آن اند که خدای را سبحانه و تعالی لم یزل خالق و لم یزل رازق نگویند، و دیگر صفات فعل همچنین گویند. تا فاعل فعل نکند نام فاعلی نگیرد. ۵

و اما عامة فقهای مسلمانان و امامان دین که مقتدای خلق اند و اعتماد مسلمانان در دین بر ایشان است و خدای را عزوجل لم یزل خالق و لم یزل رازق گویند، و اعتقاد ما همین است بحمدالله تعالی. و اهل معرفت هم بر این اند و روا ندارند که خدای را نامی نو دهند یا صفتی نو گویند. ۱۰

اکنون در کتاب چنین می گوید: «فقال الجمهور منهم والاکثرون من القدماء منهم و الکبار انه لایجوز ان یحدث لله صفة لم یتحققها فیما لم یزل». گروهی از ایشان و بیشتری از متقدمان و بزرگان و عظمای ایشان گفتند روا نباشد که خدای را صفتی نو فرا دید آید که آن صفت را مستحق نبوده باشد در ازل. یعنی اگر اسم خالقی و ۱۵

رازقی او را آنکه دهیم که خلق آفرینند و روزی دهد، و پیش از آن او را این نام ندهیم صفتی نوداده باشیم او را که در ازل او مستحق این صفت نبوده است. و این بر خدای تعالی روا نداریم، از بهر آنکه صفت محدث دلیل محدثی موصوف باشد و یا معنی‌ای ذاتی حادث نگردد، آن ذات مستحق نامی حادث نگردد. و بر قدیم جل ثناوه ۵ چنین وصف روا داریم ما را بر حدث عالم هیچ دلیل بنماند. و میان قدیم و محدث فرق نتوانیم کردن. از بهر آنکه ما را بر حدوث عالم دلیل جز آن نیست که این محدثات چون مستحق می‌شوند [۹۰ الف] نام حادثی را، دلیل می‌کند بر معنی حادث در ایشان. و آن حدوث معنی در ایشان دلیل می‌کند بر حدوث آن ذات. چون همین صفت قدیم روا ۱۰ داریم همه توحید تباه گردد.

باز گفت: «و انه لم يستحق اسم الخالق بخلقه الخلق». و خدای تعالی مستحق اسم خالقی نه به آفریدن خلق گشت. [قوله]: «ولا لاحداه البرايا استحق اسم الباري». و نه برای ۱۵ آفریدن بریتها مستحق نام باری گشت.

[قوله]: «ولا بتصويره الصور [استحق] اسم المصور». و نه به نگاشتن نگاهشته‌ها نام مصوری بگرفت. یعنی پیش از آنکه خلق آفریدی نامش خالق بود، و پیش از آفریدن بریتها نامش باریء بود، و پیش از نگاشتن صورتها نامش مصور بود، از بهر آنکه اگر نخست این چیزها موجود آمدی باز او مستحق آن نام گشتی نشان ۲۰ احتیاج بودی او را به خلق استحقاق اسم را. پس چون همه خلق را صفت احتیاج است بسدو، و او را صفت غنا از ایشان محال باشد، که او از ایشان نام گیرد، بلکه او را نام خالق بود در ازل، تا خلق از بهر این نام مخلوق آمدند نه او از بهر ایشان خالق آمد. ۲۵ و باری و مصور همچنین باز در کتاب اشارت می‌کند به دلیلی و

آن آنست که گفت:

«ولو كان كذلك لكان ناقصاً فيا لم يزل و تم بالخلق تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً». گفت: اگر چنین بودی که او مستحق این نامها از پس آن گشتی که خلق را بیافریدی، و در ازل

- مستحق این نامها نبودی در ازل ناقص بوده بودی و به خلق تمام گشتی. از بهر آنکه صفات فعل پیش از صفات ذات اند، و کمتر در ازل بوده بودی او را، و بیشتر از صفات نبوده بودی او را تا آنکه که خلق موجود نیامدی. و این صفت ناقصان بود که به غیری تمام کردند. و خدای تعالی از آن بزرگوارتر است که او را چنین صفت بود. ۵
- باز گفت: «و قالوا ان الله تعالى لم يزل خالقاً بارئاً مصوراً غفوراً رحيماً شكوراً». و خدای تعالی را همیشه نام خالق بود، و اگرچه خلق نبود؛ و باری و مصور و غفور و رحیم و شکور. و ذلیل کتاب همین واجب کند، از بهر آنکه خدای گفت: وکان الله غفوراً رحيماً. و دیگر همه صفات فعل را نیز به کان ثابت کرد. و کلمه ۱۰
- کان اشارت به ماضی کند نه به وقت و نه به مستقبل. چون وقت را گویند: و هو غفور رحيم؛ و مستقبل را گویند: یکون غفوراً رحيماً. و باز ماضی را کان گویند، حقیقت لغت این است. و در صفات خدای تعالی تا توانیم حقیقت نگه داشتن به مجاز نرویم، تا دلیل قائم نگردد. از بهر آنکه حقیقت را به مجاز بردن بی دلیل روا نباشد. ۱۵
- پس درست شد که در ازل غفور و رحیم بود، اگرچه گناه نبود که بیاسزیدی، و خلق نبود که بر ایشان رحمت کردی. و اشارت در این آن است که تو که آمرزیده آمدی نه به استحقاق خویش آمدی. لکن من چون غفور و رحیم بودم از بهر این صفت من ترا آمرزش واجب آمد، که جفا عقوبت واجب کند نه آمرزیدن، اما کرم حق تعالی ۲۰
- آمرزیدن واجب کند. چه غفور و رحیم بودم و تو ناپوده و گناه هنوز ناپوده. اکنون موجود آمدی و گناه موجود آمد. محال باشد که ناغفور و نارحیم گردم. چون گناه نیامرزم و بر تو رحمت نکنم فایده نام غفور و رحیم چه باشد؟! ۲۵
- و دلیل این اشارت که ما یاد کردیم آن است که خدای تعالی گفت: ان الله يغفر الذنوب جميعاً. گفت همه گناهان بیامرزم، و پندید کرد کز بهر چه آمرزم. گفت: انه هو الغفور الرحيم. از بهر آن آمرزم که غفور و رحیم منم. چون این صفت من باشد جز این چه کنم؟! و در این کلمه هو اشارتی لطیف است. و آن آنست که اگر گذشتی:

انه غفور رحيم، شايستی که جز او نیز غفور و رحيم [۹۰ ب] بودی. چون گفت: انه هو، اشارت کرد که این صفت مرا است و غير مرا نیست. چون من نيامرزم، و جز من کس را نيابی که بيامرزد، کجا روی؟!۱

باز گفت: «وكذلك جميع صفاته التي وصف بها نفسه». و ۵
همچنين همه صفات او که خود را بدان وصف کرد.
[قوله]: «يوصف بها كلها في الازل». او را بدان همه صفات
وصف کند در ازل.

[قوله]: «كما يوصف بالعلم والقدرة والعز والكبرياء والقوة». ۱۰
همچنانکه وصف کند او را در آن به علم و قدرت و عز و کبريا و
قوت، و اينها صفات ذات اند که ياد کردیم و ديگر صفات نیز. و
همچنين اتفاق است کاین همه صفات ذات ازلی اند، گفت همچنانکه
او مستحق بود صفات ذات را در ازل.

[قوله]: «كذلك يوصف بالتكوين والتصوير والتخليق والارادة ۱۵
والكرم والفسران والشكر». گفت همچنين نیز موصوف بود در ازل
بدانکه هست کننده است و نگارنده است و آفريننده. و اينها صفت
فعل اند.

باز گفت: «ولا يفرقون بين صفة هي فعل وبين صفة لا يقال انها ۲۰
فعل». و جدا نکنند میان صفتی که خدا را آن صفت فعل است. چون
خالق و رازق و غفور و رحيم و آنچه بدین ماند. و میان صفتی که
آن را نگویند که فعل است چون حی و عالم و قادر و آنچه بدین ماند.
و نیز در کتاب گفت: «نحو العظمة والجلال والعلم والقدرة». و
نیز اينها صفت ذات اند. پس چون در ازل او را بدین صفات ذات
موصوف کنند همچنين نیز به صفات فعل در ازل موصوف کنند؛ و
۲۵ میان صفتی و صفتی فرق نکنند. و بر خدای که قدیم است صفت
محدث روا ندارند. و در کتاب به دلیلی اشارت کرد و گفت:

«و ذلك انه لما ثبت انه سميع بصير قادر خالق باریء مصور».
گفت: چون ثابت گشت که حق تعالی سمیع است و بصیر است و قادر
است و این هر سه صفت ذات اند، و خالق است و باری است و مصور.

و این هر سه صفت فعل اند.

«و انه مدح له». و این هر دو را ستایش است از بهر آنکه صفت نکو هیدن بر او روا نباشد، و هر که روا دارد کافر گردد. پس درست شد که او را به صفات فعل موصوف کردن مدح است، همچنانکه به صفات ذات موصوف کردن مدح است.

۵

و نیز گفت: «فلواستوجب ذلك بالخلق و المصور و المبريء لكان محتاجا [الى الخلق] و الحاجة اماراة الحدث». چون درست شد که این صفات او را مدح است اگر مستوجب این صفات به آفریدن خلق گشتی محتاج بوده بودی به خلق. و احتیاج نشان حدث بود نه نشان قدیم، که همیشه محدث محتاج بود و قدیم غنی. و چون خداوند قدیم است و غنی است، روا نباشد که او را صفت نو بود.

۱۰

و دیگر معنی آن است که چون او را خالق و باریء و مصور وصف کردن مدح است، اگر این اوصاف نبودی او را تا خلق را نیافریدی پیش از آفریدن خلق ناقص بودی و مستحق آن مدح نبود. نبینی که چون علم صفت مدح بود هر کسی که او را به وقتی مستحق این وصف نبود به جهل ناقص بود، پس درست گشت که هر صفتی که آن مدح بود ذاتی را در وقتی که آن ذات مستحق آن وصف نبود ناقص بود. و چون بر خدای تعالی بهیچ وجه نقصان روا نیست، بل که همیشه ستوده بود و همیشه ستوده باشد، درست شد که او را نام حادث و صفت حادث روا نباشد.

۲۰

باز گفت: «و اخرى ان ذلك يوجب التغير والزوال من حال الى حال». و دلیل دیگر آن است که این تغییر و زوال واجب کند از حالی به حالی. چون نامی نبود دگر بار بیاید یا بود و برخیزد. [۹۱ الف] در مسمی تغییری باید چنانکه نام متحرکی برخیزد و نام ساکنی بیاید و در آن ذات تغییر افتد و معنی از او پرود، که آن حرکت است و معنی حادث شود، و آن سکون است. و بر خدای تعالی تغییر روا نیست.

۲۵

پس اشارت کرد و گفت: «فيكون غير خالق ثم يكون خالقا». گفت: خالق نباشد اما خالق گردد.

«و غير مرید ثم يكون مریدا». و مرید نباشد لکن مرید گردد.

و گشتن از حال به حال بیرون از این چه باشد؟!

پس گفت: «و ذلك هو الافول الذي انتفى منه خليفه ابراهيم صلى الله عليه بقوله: لا احب الافلين». گفت: این گشتن است، و آن آنست کزو بیزاری ستد خلیل خدای ابراهیم علیه السلام و چنین گفت: لا احب الافلين. چون ستاره را گردان دید گفت من گردان را نخواهم. ۵ این بی آرام است، و مرا دوست بی آرام به کار نیاید. این را بر يك صفت ثبات نیست، و آنکه او را بر صفتی ثبات نباشد، خدایی را نشاید. و خدای تعالی ناگردنده باید و بنده گردنده بس باشد. و خدای تعالی ثابت باید بر صفات خویش، و صفات بنده را زوال بس باشد. ۱۰

پس ابراهیم خلیل علیه السلام گشتن صفات و تغیر احوال نفی الهیت کرد. و پیغمبران علیهم السلام خدای را بهتر شناسند. پس درست شد که نه بر خدای تعالی تبدل احوال روا باشد و نه بر صفات او تغیر روا باشد. پس اگر گوئیم خالق نبود پس خالق نبود، این تغیر و زوال [بود] و تبدل صفات بود، و در خدای تعالی نقص واجب کند. پس درست شد که خدای تعالی قدیم است با همه صفات خویش.

باز گفت: «والخلق والتكوين والفعل صفات لله تعالى». آفریدن و هست کردن و کردن صفات اند خدا را جل و عز.

[قوله]: «و هو بها فسی الازل موصوف». که او در ازل بدین صفات موصوف بوده است. یعنی کننده بوده است و هست کننده و آفریننده.

[قوله]: «والفعل غیر المفعول». و فعل دیگر است و مفعول دیگر.

[قوله]: «و كذلك التخليق والتكوين». گفت: آفریدن دگر است

و هست کردن دگر است، و هست کرده دگر. و معنی این سخن آن است که آن کسان که لم یزل خالق نگویند، یعنی خلق و مخلوق هر دو یکی است و فعل و مفعول هر دو یکی است، لکن ما که لم یزل خالق گوئیم و گوئیم که فعل دیگر است و مفعول دیگر، و خلق دیگر است و مخلوق دیگر، از بهر آنکه فعل صفت فاعل بود، و مفعول صفت فاعل نبود. ۲۵

و دوختن صفت درزی بود، و جامه دوخته صفت او نبود. و صیافت صفت زرگر بود، و مصبوغ صفت او نبود.

و فاعل به فعل فاعل بود، و فعل صفت فاعل بود، و باز مفعول تأثیر فعل بود. و فاعل کند تا مفعول پدید آید، چنانکه دوزنده بدوزد تا دوخته پدید آید. و چون درست شد بدین دلیل که فعل صفت او است، و بر او صفت محدث روا نیست، درست شد که لم یزل خالق بوده است.

باز گفت: «ولو كانا جميعاً واحداً». اگر فعل و مفعول هر دو یکی بودند.

[قوله]: «لکان کون المکونات بانفسها». آن چیزها که هست گشتندی خود هست گشته بودندی نه به هست کردن او هست گشته بودندی.

[قوله]: «لانه لم یکن من الله الیهما معنی». از بهر آنکه نبود از خدای به ایشان معنی ای.

[قوله]: «سوی آنها لم تکن ثم کانت». بیرون از آنکه این چیزها نبود پس نبود. معنی این سخن آن است که فاعل چیزی باید که در وجود آید، و آن فعل است تا او بدان فعل نام فاعلی گیرد، و آن مفعول از این فعل مفعول گردد. درست شد که فاعل را صفتی می باید تا نام فاعلی گیرد که آن صفت غیر مفعول است. پس هر که فعل و مفعول هر دو یکی دارد، و باتفاق خلق این مفعول صفت فاعل نیست. پس این مفعول مفعول گشته باشد بی آنکه فاعل در او چیزی کرده باشد.

[۹۱ ب] آنگاه نه فاعل فاعل بود و نه مفعول مفعول. و چون نام فاعلی از فاعل برخاست، و نام مفعولی از مفعول برخاست، چیزها همه هست گشته باشند یا قدیم باشند بی هست کردن هست کننده ای. و این مذهب دهر است.

پس چون اتفاق است بر آنکه اشیاء محدث اند و مفعول اند، و خدای تعالی محدث و فاعل ایشان است، درست شد که فاعلی است که آن فعل مفعول نیست لکن آن فعل صفت او است. و مفعولات بر آن فعل مفعول اند.

باز گفت: «و منع بعضهم [انه] لم يزل خالقا». و روا نداشتند گروهی از ایشان لم يزل خالق گفتن خدا جل و عز، و گفتند چون ما او را در ازل خالق گوئیم خلق لازم آید، از بهر آنکه خالق فاعل بود، و کسی را بی فعل فاعل نخوانند، چون این نام ازلی بود خلق ازلی باید آنکه قدم عالم لازم آید.

۵

پس گفت: «وقال انه يوجب كون الخلق معه فى القدم». گفت: چون لم يزل خالق بگوئیم واجب آید که خلق با او بوده باشند در ازل، و از اینجا قدم لازم آید. و چون میان اهل اسلام اتفاق است که عالم محدث است، و خدای تعالی بود و عالم نبود، درست شد که لم يزل خالق گفتن محال است. گفتند نبینی که روا نبود پیش از قتل کسی را قاتل [گفتن]، یا پیش از ضرب ضارب گفتن. و همه افعال هم بر این است.

۱۰

و نیز گفتند که این به صفت ذات نماند از بهر آنکه اگر صفات ذات را ازلی نگویی عیب لازم آید. و اگر در ازل عالم نگوئی جهل لازم آید، و چون حیات نگوئی موت یا جمادیت لازم آید. و چون قدرت نگوئی عجز لازم آید. و چون ارادت نگوئی سمبو یا غفلت لازم آید، و چون کلام نگوئی خرس یا سکوت یا آفت لازم آید. و چون سمع نگوئی صمم لازم آید پس این صفات اند که ایشان را اضداد است. اگر یکی از این صفات در ازل خدای را نگوئیم ضد آن صفت لازم آید و به لزوم آن ضد عیب بدو راجع گردد.

۲۰

پس گفتیم که همه صفات ذات ازلی اند تا حق را پاك گفته باشیم از همه عیبها، و منزه داشته باشیم از همه نقصها. باز صفات فعل را اضداد نیست، از بهر آنکه اگر نام خالقی برداری در وقتی که خلق نبودند، این نام را ضدی نیست که بر خدای لازم شود. لکن خلق موجود نباشند و بس. و چون رازق نگوئی او را عیبی نبود. مرزوق نبود و بس. و دیگر همه صفات همین اند به فعل ناکردن، مفعول حاصل نیاید، و بر فاعل هیچ عیب نبود.

۲۵

اما چون صفات ذات نبود در آن وقت عیب اضداد لازم آید. پس اگر ما لم يزل خالق بگوئیم خصم ما را که دهر یانند لعنهم الله بر ما

حجت لازم آید، و گویند اگر عالم قدیم نیست نام خالق و ازلی چرا است، که بی خلق نام خالق محال است چنانکه بی ضرب نام ضارب محال است، و بی قتل نام قاتل محال است. و چون ما به دلایل و حجج ثابت می‌کنیم حدث عالم، پس چیزی گوئیم که در آن گفته ۵
مناقض گردیم. به دست ما هیچ حجت نماند، و خصمان ما بر ما غلبه گیرند از بهر این معنی لم یزل خالق نگفتند تا حجت خصمان بر ایشان لازم نیاید.

دگر گفت: «واجمعوا انه لم یزل مالکا رباً الهیاً و لا مربوب و لا مملوک». و اجماع است میان همه که خدا را در ازل نام رب بود و ۱۰
سربوب نه؛ و نام مالک بود و مملوک نه.

و نیز گفت: «و کذلک یجوز ان یکون خالقاً پارثاً مصوراً و لا مخلوق و لا مبرؤ و لا مصور». همچنین روا باشد که در ازل او را نام خالق و نام باری‌ءای و نام مصوری بود و او مبرؤ و مصور نه. [۹۲ الف] و این جواب می‌دهد آن گروه را. و معنی این جواب آن ۱۵
است که همچنانکه خالق خلق تقاضا کند و رازق رزق تقاضا کند، نیز همچنین رب مربوب تقاضا کند. و بسی پرورده پرورنده را پرورنده نگویند، و بی‌ملك مالک را مالک نگویند، و بی‌ملك ملك را ملك نگویند آنکه اتفاق است که حق را در ازل نام رب بود و مربوب نه، و نام مالک بود و ملك نه و نام ملك بود و ملك نه. چرا روا ۲۰
نباشد که نام خالق بود و خلق نه و رازق بود و رزق نه.

و چنین باید دانستن که غیر خدای را از بهر این فاعل نمی‌شاید گفتن پیش از وجود فعل که ایشان را پیش از وجود فعل نیست و نه قدرت فعل. از بهر آنکه قدرت بندگان عرض است، و عرض را به دو وقت بقا نباشد. اگر قدرت پیش از فعل باشد وقت فعل را ۲۵
قدرت نماند، آنکه فعلی حاصل آید بی قدرت، و این محال است. درست شد که قدرت بندگان مع الفعل بود، و پیش از فعل بنده را قدرت فعل نبود. پس نام فاعلیش چگونه توان داد بی فعل و بی قدرت فعل.

اما خدای را جل و عز قدرت او قدیم است، اگر مفعولات باشد

و اگر نباشد او را قدرت هست و قدرت او عرض نیست، و هرگز سپری نگردد. پس اگر فعل نمی‌کرد در ازل قدرت [فعل] داشت. پس فاعل خواندن روا بود. و آن کسان را که با ما اتفاق است به لم یزل مالك و ملك تأویل همین نهند که اگرچه ملك نبود مالکش گوییم؛ و اگرچه ملك نبود ملکش گوییم. و بدین مالك و ملك قادر خواهیم. ما ۵ نیز در ازل خالقش گوییم و بدین خالق آن خواهیم که قادر علی ان یخلق.

پس شیخ رضی الله عنه چنین می‌گوید که من می‌گویم اگر ما را با خصمان مناظره رود در حدث عالم لم یزل خالق تسلیم نکنیم تا بر ما قدم عالم لازم نکنند، لکن اعتقاد میان خویش و میان خدای تعالی ۱۰ آن داریم که خدای جل قدره در ازل خالق و رازق گوییم تا خدای را نام نو و صفت نو نداده باشیم. طریق اعتقاد مر سلامت دین را این است و طریق مناظره و الزام حجت را آن.

و شیخ ما ابو الحسن اشعری رضی الله عنه لفظی نکو آورده‌اند و اشارت بدین سخن که ما گفتیم، و آن آنست که او چنین گفت که ۱۵ الخالق لم یزل گوییم، لکن لم یزل خالق نگوییم. و تفسیر این سخن آن باشد که خدای را خالق خوانیم ازلی لکن نگوییم که در ازل می‌آفرید، تا او را نام نو نداده باشیم و عالم قدیم نگفته باشیم.

الباب الخامس

[اختلافهم في الاسماء]

«و اختلفوا في الاسماء فقال بعضهم اسماء الله تعالى ليست هي الله ولا غيره كما قالوا في الصفات». گروهی چنین گفته اند که اسماء خدای خدای نیست و غیر خدای نیست، همچنانکه در ازل گفتند. پس همان معنی که در صفات یاد کردیم و گفتیم لاهو ولاغیره، در اسماء معنی همان است و حجتها همان. و در تکرار کردن هیچ فایده ۵ نباشد.

[قوله]: «و قال بعضهم اسماء الله هي الله». و بعضی گفتند نامهای خدای خدای است جل و تقدس. و این گروه حجت آوردند بدانکه اسم مسمی بود؛ و چنین گفتند که اگر مردی چنین گوید: عایشة طالق، طلاق بر نفس عایشه افتد نه بر نام عایشه؛ و گر گوید: ۱۰ زید حر، زید آزاد است، عتاق بر زید افتد نه بر نام زید. درست شد که اسم مسمی است، و چون خدای تعالی گفت: اعبدوالله ولا تشركوا به شيئاً. اگر اسم غیر مسمی بودی، عبادت اسم را بودی. چون اسم معبود نیست، چه مسمی معبود است، درست شد که اسم مسمی است. و چون گویی محمد رسول الله، نفس محمد رسول بود نه نام محمد.

درست شد یدین دلایل که اسم مسما است.

و باز گروهی چنین [۹۲ ب] گفته‌اند که اسم مسمی نیست از
بهر آنکه ما در شاهد می‌بینیم که اسم را تبدیل می‌افتد تا به حدی که
عایشه را فاطمه نام می‌کنند و زید را عمرو، و مسمی بر حال خویش.
اگر اسم مسمی بودی چون اسم را تبدیل افتادی مسمی را نیز تبدیل
افتادی. و در میان این هر دو گروه مناظره‌ای است دراز که آن را
نهایت نیست.

لکن آنچه من از حذاق اهل اصول یاد گرفته‌ام چنان است که
اسم صفت مسمی است دلالت بر مسمی، از بهر آنکه چون نوشتی
عایشه، حرفی بر زبان راندی که آن حروف عایشه نیست، لکن
دلالت کرد که مراد کی است. و عمرو زید همچنین. پس اسامی
القاب‌اند، چون مسمای اسمی را بگوید این گفتار از حروف و صوت
بود که بر زبان او بگذرد، دلیل گردد سامع را که مراد کیست. پس
مسمای آن مسما را لقب بگرداند و نامی دیگر نهد، تا فاطمه را
عایشه نام کند. وی پیش از گردانیدن نام چون گفتی عایشه را
طلاق دادم بر این فاطمه طلاق نیفتادی. و اگر امروز گوید عایشه را
طلاق دادم، طلاق برافتد. مطلقه یکی و مطلق یکی. دی طلاق
برنیفتاد و امروز برافتاد از بهر تبدل اسم، اگر اسم عین مسمی
بودی هم بدان نام که دی طلاق برنیفتاد امروز نیز برنیفتادی. چون
دی به نامی بر او طلاق افتاد و امروز هم بدان نام نیفتاد درست شد
که اسم مسمی نیست. لکن دلیل است بر مسمی.

باز گردیم به اسماء خدای تعالی. بندگان خدای را الله خوانند،
و الله چهار حرف است از روی اسمی، و حق یکی. و این نام که بر
زبان بنده رفت حروف و صوت است، و خدای تعالی حروف و صوت
نیست. و این حروف را ابتدا و انتها است؛ و حق را ابتدا و انتها
نیست. و این حروف موصول و مفصول‌اند، و حق را وصل و فصل
نه. و این حروف مخلوق‌اند و حق قدیم است. و این حروف را به
سواد بر بیاض اثبات کنند، و حق تعالی سواد بر بیاض نیست. و
این سواد را از بیاض محو کنند، و حق را محو نیست. و این حروف

به مضي زمان مندرس گردد. و بر حق تعالی دروس روا نیست. و متکلم این حروف را در حروف خطا افتد. و بر حق سبحانه خطا روا نیست. و این حروف به اختلاف لغات بدل گردد. به تازی الف و لام و لام و هی الله گردد؛ و به پارسی خدا گردد؛ و دیگر لغات همان و حروف به لغت مختلف گردد، و بر حق تعالی اختلاف روا نیست. پس ۵ این حروف و این صوت دلالت اند بر مسمی. و مراد از این حروف نه حروف است لکن معنی حروف است.

و گروهی در این مسئله چنین گفته اند که اسماء بر دو گونه اند: یکی اسم آن است که به برداشتن آن اسم نفی مسمی لازم نیاید، این اسم غیر مسمی است؛ و یکی اسم آن است که به برداشتن آن اسم نفی مسمی لازم آید. این اسم مسمی است. بیان این آن است که اگر چنین گویی: زید قاعد نیست، قعود نفی شود نه زید؛ و گر گویی عمرو قایم نیست، قیام نفی شود نه عمرو. پس این قایم و قاعد اسم است و غیر مسمی است. تبیینی که به نفی کردن این اسم، مسمی منفی نمی گردد، چه صفتی در مسمی منفی می گردد و باز شیء و موجود ۱۵ اسمی است که این اسم مسما است. از بهر آنکه چون گویی عمرو موجود نیست مسمی منفی گردد؛ و گر گویی زید شیء نیست، مسمی منفی گردد. پس هر اسمی که به نفی آن اسم مسمی منفی شود آن اسم مسمی است؛ و هر اسمی که به نفی آن اسم مسمی منفی نگردد آن اسم غیر مسما است.

قولهم في القرآن

- «اجمعوا ان القرآن كلام الله على الحقيقة». [٩٣ الف] اجماع
 است این طایفه را که قرآن کلام خدای است بحقیقت، و این مسئله ای
 است مختلف میان ما و میان معتزله لعنهم الله. بنزدیک ما قرآن کلام
 خدای است ازلی قدیم، و صفت او است، هرگز نبود که نامتکلم بود.
 ۵ و اضافت قرآن به خدای تعالی اضافت صفت است چون حیات و علم
 و ارادت و قدرت، چنانکه هرگز نبود که نه عالم بود یا نه حی یا نه
 قادر یا نه مرید. همچنین هرگز نبود که نه متکلم بود. و کلام صفت
 ذات است. از بهر آنکه ما فرق کردیم میان صفت ذات و صفت فعل.
 که صفات ذات آن بود که چون برداری ضد او لازم آید. چنانکه علم
 ۱۰ را جهل و حیات را موت. کلام نیز همچنین است، چون برداری ضد
 او لازم آید. و ضد کلام یا خرس بود یا سکوت یا آفت. و چون اتفاق
 است میان خلق که بر خدای تعالی از این هر سه هیچ روا نباشد،
 درست شد که همیشه متکلم بود و همیشه متکلم باشد.
 و باز نزدیک معتزله کلام صفت فعل است، و خدای را متکلم بدان
 ۱۵ معنی گویند که خالق کلام است یا فاعل کلام، و این سخنی رکیک

است. از بهر آنکه هر فعلی که خدای تعالی کند در ذاتی به اخص اسماء آن فعل، آن ذات موصوف آید نه خدای تعالی. و این چنان است که در ذاتی حرکت آفرینند، متحرك آن ذات را گویند نه خدای را. و سکون و موت و حیات همچنین. چون موت یا حیات یا سکون در ذاتی بیافرینند میت و حی و ساکن آن ذات را گویند، و خدای تعالی را ۵ بدان حیات و بدان موت و بدان سکون حی و میت و ساکن نگویند، چه خالق حرکت و خالق سکون و خالق موت و حیات گویند. پس چون اتفاق است که خدای را متکلم می گویند درست شد که این کلام مخلوق نیست، از بهر آنکه اگر مخلوق بودی یا در ذات خویش آفریدی یا در غیر خویش. اگر گویند در ذات خویش آفرید ذات خدای را ۱۰ محل مخلوقی گفته باشد، و این کفر است. و گر گویند در غیرخویش آفرید، پس متکلم او نیاید، چه آن ذات آید، چون حرکت و سکون و موت و حیات و آنچه بدین ماند.

و نیز چنین گوییم که کلام در حق خدای تعالی از سه بیرون نیست: یا از واجبات است، یا از جایزات [است] یا از ممتنعات. ۱۵ اگر کلام او رامتنع بودی، هرگز نشایستی که او متکلم بودی، چنانکه شريك و ولد ممتنع است و او را جل و عز هرگز نبود و هرگز نباشد. و اگر از شمار جایزات بودی، شایستی که به ضد کلام موصوف بودی چون خرس و سکوت و آفت، از بهر آنکه حقیقت جایز آن بود که چنان شاید و غیر آن شاید، و چون ضد کلام بر خدای تعالی جایز نیست، درست شد کورا کلام از شمار جایزات نیست. و ۲۰ چون جواز و امتناع تباہ شد جز وجوب نماند.

پس درست شد که خدای را کلام از واجبات است، و هر صفتی که آن واجب بود ازلی بود، چون حیات و علم و قدرت و دیگر صفات ذات. ۲۵

باز گفت: «و انه ليس بمخلوق ولا محدث ولا حادث». گفت: مخلوق و محدث و حادث نیست. اما مخلوق و محدث معتزلیان گفتند و حادث و محدث کرامیان. و چنین گفتند که ما قرآن را حادث و محدث گوییم لکن مخلوق نگوییم، و قدیم و ازلی هم نگوییم. اما کلام

- با معتزلیان بعضی یاد کردیم و برخی پس از این یاد کنیم ان شاء الله. اما کلام با کرامیان آن است که ایشان را گوییم شما که قرآن را حادث گفتید، حادث بنفسه گفتید یا حادث باحادث محدث، سبمی دگر نیست. اگر گریند حادث باحادث محدث محدث و مخلوق گفته باشند، از پهر آنکه [۹۳ ب] هرچه محدث احداث کند محدث بود، و این مذهب معتزلیان است. و ایشان از همه طایفه‌ها بر معتزلیان سخت‌تراند، و آنکه پوشیده مقالاتهای ایشان می‌گویند.
- و گر چنین گویند که قرآن را حادث بنفسه گوییم من غیر احداث محدث، این بتر از آن پیشین باشد، از پهر آنکه از این مقالت مذهب دهریان لازم آید، به سبب آنکه بیشتر دهریان برآنند که این چیزها خود حادث می‌گردند بی آنکه ایشان را محدثی است، و این عالم همچنین می‌رود، و همیشه چیزی نو حادث می‌گردد بی آنکه این چیزها را صانع است. و همیشه چنین بود و همیشه چنین باشد.
- پس چون گروهی که دعوی ملت اسلام کنند روا دارند که يك چيز حادث گردد بی احداث محدثی، خصمان را بر ما حجت لازم گردد. و گویند چون يك چيز روا بود که حادث گردد بی آنکه او را محدثی بود، دیگر چیزها چرا روا نباشد؟! و نعوذ بالله از اعتقادی که آن دهر [یان] را قوت دهد.
- باز گفت: «و انه متلو بالسنتنا مکتوب فی مصاحفنا محفوظ فی صدورنا غیر حال فیها». گفت: قرآن خوانده است بر زبانهای ما، نبشته است در مصحفهای ما؛ یاد داشته است در دلهای ما؛ و نهاده نیست در این جایها.
- جمله این سخن آن است که اگر کسی ما را پرسد که اندر مصحف قرآن هست، گوییم هست، از پهر موافقت شریعت که پیغمبر علیه السلام گفت: لاتسافروا بالقرآن الی ارض العدو. و بدین قرآن مصحف خواست. و نیز از امیرالمؤمنین عثمان وز امیرالمؤمنین علی رضی الله عنهما روایت است که گفتند: مابین الدفتین قرآن به شریعت درآمده است مصحف را قرآن گفتن. پس از متابعت کردن شریعت چاره نیست، لکن تاویل این سخن ببايد دانستن، و آن آنست

- که در لغت چنین گویند که فلان چیز در فلان چیز است. و آن را چهار تأویل بیش نباشد و پنجم نباید هرگز.
- یکی آن است که گویی قرآن در مصحف است چنانکه آب در کوزه است یا جامه در صندوق و این تأویل خطا است. از بهر آنکه آب جسم است و کوزه جسم؛ و قرآن جسم نیست. و نیز چون آب را از این کوزه بگردانی کوزه تهی ماند. و مگر قرآن را به هزار مصحف بگردانی مصحف تهی نماند. پس درست شد که این تأویل خطا است. و تأویل دیگر آن است که گویی قرآن در مصحف است چنانکه گویی فلان در نماز است. و این نیز درست نیست از بهر آنکه نماز فعل مصلی بود، و فعل هرگز ظرف فاعل نبود. و نیز معنی این سخن ۱۰ که فلان در نماز است آن است که فلان فاعل نماز است، و چون قرآن در مصحف بدین تأویل گویی قرآن فاعل مصحف بود، و این محال است.
- سیم تأویل آن است که گویی قرآن در مصحف است، چنانکه گویی امیر در تدبیر است، و این تأویل نیز خطا است. از بهر آنکه ۱۵ مجاز مقلوب است، امیر در تدبیر نبود، لکن تدبیر در امیر بود. اگر بر این قیاس گویی که قرآن در مصحف نبود، بل که مصحف در قرآن بود. این نیز باطل است و محال. چون این هر سه وجه تباه گشت، صحیح نماند مگر وجه رابع.
- و آن آن است که گویی قرآن در مصحف است، چنانکه درود ۲۰ فلان ترا در نامه است، یا بیع خانه در قبالة است، یا اجاره باغ در چك است، یا شعر رودکی در کتاب است. عین درود در نامه نبود بحقیقت، چه درود صفت درود دهنده بود در نامه حکایت آن درود بود و عین بیع و اجاره در چك نبود چه بیع کلام بایع و مشتری، و ۲۵ اجاره کلام مؤاجر و مستاجر بود در چك حکایت اجاره و آن بیع بود، و در کتاب عین شعر رودکی نباشد و لکن حکایت شعر رودکی باشد، و جز بر این تأویل درست نباید هر کدام تأویل که جز این کنی مخلوق گفته شود، و مذهب اعتزال بود [۹۴ الف] و به محفوظ و مقرر و همچنین. مکتوب قرآن بود و کتابت نه. کتابت حکایت مکتوب بود و

مقرؤ کلام‌خدای بود و قراءت نه. قراءت صفت قاری بود و محفوظ قرآن بود اما حفظ نه، حفظ صفت حافظ بود. و مگر قراءت قاری حکایت ندانی و عین کلام خدای دانسی، آنگه به يك کلام دو متکلم لازم آید، و این معالی است ظاهر. به يك صفت دو موصوف روا نبود، چنانکه به يك حیات دو حی، و علم و قدرت همچنین، و حرکت و سکون همچنین.

و فقهای مسلمانان رحمهم‌الله میان افعال و میان اقوال فرقی کرده‌اند و گفته‌اند: الفعل لا يتكرر والقول يتكرر و يمود الثاني الى معنى الاول. و بسیار مسائل بر این بنا کرده‌اند. پس هرکس که کلام گوید متکلم است، و هرکه کلام او را باز گوید حاکی است نه متکلم آن کلام است لکن حکایت کلام را کلام خوانند در لغت چنانکه خدای تعالی گفت: حتی يسمع كلام الله. و مصطفی علیه‌السلام آن را کز جبریل می‌شنید باز می‌گفت، و جبریل از خدای تعالی.

و اینجا رمزی دقیق هست و آن آنست که اگر قراءت قاری عین کلام خدای بود، این قاری موصوف بود به صفت خدای. و چون چنین بود خدای بود، و موصوف به صفت خدای غیر خدای نبود. و نیز در قراءت خطا افتد، و بر صفت خدای خطا روا نبود، حکایت کننده مخطی بود. و در کتابت نیز خطا افتد، و آن کتابت پاک‌شود، و کلام خدای تعالی مندرس نگردد؛ و مصحف به آتش بسوزد، و کلام خدای نسوزد؛ و مصحف به جای پلید درافتد، و بر کلام خدای این صفت روا نبود، و مگر عین کلام خدای که صفت او است حال شود در دل من یا بر زبان من یا در مصحف من، از دو بیرون نبود یا از آنجا برود یا اینجا حاصل شود، [و این باطل است از بهر آنکه این انتقال است و انتقال صفت اجسام باشد و نیز چون از آنجا برود تا اینجا حال شود،] خدای تعالی بی کلام ماند، و این نیز هم محال است.

پس درست شد که خدای تعالی متکلم است و کلام صفت او است. و صفت از موصوف جدا روا نبود. و ما قارییم آن صفت او را، و کاتبیم و حافظیم بر معنی حکایت کردن صفت او، و خود قایم هم بدو. و او موصوف هم بدان صفت نه هرگز او بی صفت بود و

نه صفت هرگز بی او.

باز گفت: «کما ان الله تعالى معلوم بقلوبنا مذکور بالسنتنا معبود فی مساجدنا غیر حال فیها». گفت: همچنانکه خدای تعالی معلوم است در دلهای [ما] و مذکور است بر زبانهای ما و معبود است در مزگنهای ما، حال نیست در این مکانها، و این استدلالی است کز ذات بر صفات می‌کند از آلت اشکال را و بیان شبیهت را، تا اگر کسی [را] مشکل گردد [که] چون ما گوئیم که قرآن در مصحف نبشته است و بر زبان خوانده است و در دل یاد گرفته است و در این جایها نهاده نیست.

- ۱۰ گوید این چگونه باشد شبیهت صفات به ذات برداشت و گفت همچنانکه کلام خدای در دل من محفوظ است ذات خدای نیز در دل من معلوم است و خدای در دل من نهاده نیست. و همچنانکه کلام خدا بر زبان من مقرر است، خدای نیز بر زبان من مذکور است، و زبان من محل خدای نه. و همچنانکه قرآن در مصحف مکتوب است و خدای در مزگت معبود است و مزگت جای خدای نه. هرچه ترا در صفات مشکل شود در ذات نگر تا بدانی. از بهر آنکه صفات او همچنان قدیم است که ذات او. و قدیم را جل و عز در هیچ مکان حلول روا نبود. باز گفت: «واجمعوا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض». و اجماع است ایشان را که کلام خدای تعالی جسم نیست، از بهر آنکه کلام صفت متکلم بود، و صفت خود هرگز جسم روا نبود نه در قدیم و نه در محدث. و نیز جوهر نیست از بهر آنکه جوهر جزئی مفرد بود، و جسم اجزاء مولف بود. [۹۴ ب] و هرچه اجزاء مولف نبود جزء مفرد هم نبود. و هرچه بطلان جسمی تقاضا کند، بطلان جوهری تقاضا کند.

- ۲۵ و نیز عرض نیست، از بهر آنکه عرض صفات محدثات بود، و خدای قدیم است و قدیم را صفت عرض روا نبود. و نیز عرض را به دو وقت بقا روا نبود. و ما درست کردیم به دلایل که یاد خواهیم کردن که کلام قدیم است و ازلی و باقی است. و چیزی که لم یزل و لایزال بود و باشد چگونه عرض بود که عرض را در دو وقت بقا روانیابد.

[اختلافهم فی الکلام ماهو]

[قوله]: «واختلفوا فی الکلام ماهو فقال الاكثرون كلام الله عزوجل صفة الله فی ذاته». گفت: کلام خدای تعالی صفات خدای است قایم به ذات او «لم یزل» یعنی همیشه متکلم بود و او را کلام صفت بود.

۵ [قوله]: «و انه لا یشبه کلام المخلوقین بوجه من الوجوه». و نماند کلام مخلوقان را به هیچ روی از رویها.

[قوله]: «و لیست له مائیة». و او را چه چیزی نیست.
[قوله]: «کما ان ذاته لیست له مائیة الا من جهة الاثبات». چنانکه ذات او [را] مائیت نیست.

۱۰ [قوله]: «الا من جهة الاثبات». مگر از روی هستی. اما آنکه گفت که کلام صفت خدای است و همواره به ذات او قدیم است از بهر آن گفت که صفات خدای تعالی دو قسم است: صفات ذات است. و صفات فعل. صفات ذات اتفاق است که قدیم ازلی است، و در صفات فعل اختلاف است، چنانکه یاد کردیم.

۱۵ اما در کلام خدای تعالی اهل سنت و جماعت را با معتزلیان خلاف

است. اهل سنت گویند که کلام خدای صفت ذات است و معتزلیان گویند صفت فعل است. چون صفات فعل دارند محدث و مخلوق گویند. باز اهل سنت چون صفت [ذات] دارند قدیم گویند غیر مخلوق. و دلیل بر آنکه کلام خدای مخلوق نیست آن است که خدای تعالی گفت: *انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون*. خدای ۵ خبر داد که ما همه چیزها را که هست گردانیم به قول هست گردانیم. و این دلیل است بر آنکه کلام خدا مخلوق نیست از چند وجه: یکی آن است که خبر داد که من چیزها را به کلام آفرینم، اگر کلام مخلوق بودی خدای تعالی به مخلوقی محتاج بودی تا چیزی بیافریدی. و چون او را به خلق حاجت نیست درست شد که کلام مخلوق نیست. دیگر ۱۰ دلیل این آیت آن است که گفت من چیزها را از کلام آفرینم، اگر کلام آفریده بودی کلامی دگر بایستی تا او را بیافریدی الی مالا یتناهی.

و مخلوقی لایتنهایی محال بود، از بهر آنکه مخلوق را اول باید، و نامتناهی را اول نبود، با اول بی اول متضاد بود. سیم دلیل از آیت ۱۵ آن است که خدای تعالی خبر داد که من همه چیزها به کلام آفرینم. درست شد که کلام موجود بوده است پیش از همه آفریده‌ها، و آنچه بر همه محدثات سابق بود قدیم بود. از بهر آنکه مخلوق بر همه مخلوقها سابق نبود، لکن روا بود که مخلوقی بر مخلوقی سابق بود، چون بر همه مخلوقان سابق بود، قدیم بود. نبینی که چون حق تعالی ۲۰ بر همه مخلوقان سابق است قدیم است.

و از عبدالله بن عباس رضی الله عنه روایت آورده‌اند که او چنین گفته است در تفسیر این آیت که: *قرانا عربياً غیر ذی عوج*، ای غیر مخلوق. و این را تأویل است، و آن آن است که عوج کژی بود، ۲۵ و هیچ مخلوق از کژی خالی نبود، اگر هیچ کژی ندارد، کژی و نقصان حدیثی دارد. پس خدای تعالی خبر داد که قرآن را هیچ کژی نیست. درست شد که قدیم است و *پاک*، بی غیب قدیم بود و پس.

و نیز خبر پیغمبر است صلوات الله علیه که گفت: *القرآن کلام الله غیر مخلوق و من قال مخلوق فهو کافر بالله*. و از ابویوسف

رحمه الله روایت کرده اند که گفت: [۹۵ الف] ناظرت ابا حنیفة فاتنق رأیی و رایہ علی ان من قال القرآن مخلوق فهو کافر بالله العظیم.

و عبدالله بن المبارک رحمه الله علیه گوید من وقتی به غزو رفته بودم. به رباطی فرو آمدم. در آن رباط هیچ کس نبود و از بیم مرا خواب نمی گرفت. چون شب درآمد، حسی و آوازی شنیدم. نگه کردم

شخصی دیدم بر شکل و هیأت شتر بچه ای، دو چشم او بر سینه. بترسیدم. گفتم: تو کیستی؟ گفت: ابلیس. گفتم: از کجا می آیی؟ گفت: از بغداد. گفتم: به بغداد چه می کردی؟ گفت: نابی فرا می داشتم تا خلق را کافر کند. گفتم: آن کیست؟ گفت: بشر مریمی.

گفتم: او خلق را به کدام مسئله کافر گرداند؟ گفت: به قرآن مخلوق گفتن. گفتم: تو چه گویی؟ گفت: از این بیزارم، قرآن کلام خدای است ناآفریده. من خدای را نکو شناسم و صفات او را نکو دانم، لکن بی فرمانی کردم تا چنین کافر گشتم.

پس نخستین کسی که این قول آشکارا کرد بشر مریمی کرد، و مردمان بغداد او را سنگسار کردند. بگریخت و خود را به خیمه ابویوسف القاضی درافکند. پس قاضی ابویوسف رحمه الله او را گفت: یا صفیر الجنة عظیم الفتنة، این چه بلا است که خلق را درافکنده ای. استادان تو این نگفتند، تو چرا گفتی.

و معتزلیان را چنین گوییم که خدای تعالی بنزدیک شما خالق کلام خویش است؟ گویند بلی. گوییم: نه کلام او صدق است؟ گویند بلی. گوییم: نه او بدین کلام صادق است؟ چاره نیست از آنچه گویند بلی. گوییم: نه هرکس بر چیزی قادر بود بر ضد آن نیز قادر بود چون حیات و موت و حرکت و سکون و آنچه بدین مانند؟ نتوانند گفتن که نه از بهر آنکه خداوند را بر یک ضد قادر گفته باشند و

بر دیگر ضد ناقادر، و این کفر است باتفاق همه خلق. پس چاره نیست از گفتن که بلی. ایشان را گوییم: پس کذب ضد صدق است، چون قادر بود نزدیک شما بر آنکه خود را کلامی آفرید صدق تا صادق آمد، روا بود که کلامی آفریند خود را کذب تا بدان کلام کاذب آید. اگر گویند روا نباشد، اصل مذهب خویش تباه کرده باشند؛

و گر گویند روا باشد. خدای تعالی را کاذب خوانده باشند و روا داشته، و هر که این گوید کافر است. و این آن سؤال است که ابوالقاسم کسبی را لعنه الله لعنة واسعة الزام کردند، انفصال نیافت و ارتکاب کرد و چنین گفت:

- ۵ يجوز ان يكذب ولكن لا يكذب [لعنه الله لعنا و بيلاً]. تا همه یاران او که ایشان نه امام اند، [از] دهشت او را بدین مسئله کافر خواندند. و از این بیشتر جای دیگر بپایند دانستن.
- اما آنچه گفت به هیچ وجهی از وجوه به کلام مخلوقان نماند از بهر آن گفت که چون ما ثابت گردانیم که کلام خدای مخلوق نیست این صفت او است و قدیم و ناآفریده است. درست شد که به هیچ ۱۰ کلام مخلوقان نماند که ما بسیار یاد کردیم که نه ذات خدای به هیچ ذات ماند و نه صفت او به هیچ صفت. و نه فعل او به هیچ فعل. و این چنان است که چون ما او را حی گفتیم به حیات، حیات او به حیات ما نماند که حیات ما جان است و حیات او جان نیست. و علم ۱۵ ما اعتقاد است و علم او اعتقاد نیست. و ارادت ما میل طبع است و ارادت او میل طبع نیست؛ و سمع ما اذن است و سمع او اذن نیست؛ و بصر ما حدقه است و بصر او حدقه نیست؛ و کلام ما نیز حرف و صوت است و کلام او حرف و صوت نیست؛ و کلام ما کلمات است و کلام او کلمات نیست؛ و ما کلام بر تعاقب گوئیم و کلام او بر تعاقب ۲۰ نیست؛ و تا ما یکی نگوییم به دیگری نپردازیم؛ و تا از حرفی نپردازیم به دگر حرف نرسیم، و تا کلمتی تمام نکنیم، دیگر کلمه نتوانیم گفتن. و خدای تعالی گفتار همه گویندگان به يك بار بشنود و همه را به يك بار جواب دهد، جوابی متضاد، یکی را لا و یکی را نعم، یکی را به رحمت و یکی را به لعنت. یکی را به قرب و یکی را به ۲۵ بعد. [۹۵ ب] و این چنین کلام به کلام مخلوقان کی ماند؟! و اما آنکه گفت که او را مائیت نیست از بهر آن گفت تا از ذات بر صفات دلیل کند، چون ذات را مائیت بود، صفات نیز با مائیت بود و چنانکه ذات ما را مائیت است صفات ما را نیز مائیت است. پس چون ذات او را مائیت نیست و صفت او را مائیت نیست و مائیت

جنس بود، و جنس جامع انواع بود، و انواعی بسیار باید تا جمله گردد. پس جمله آن انواع را جنس گویند تا سؤال درست آید.

از قائلی که گوید: ماهو؟ تا جواب دهیم: جسم او جوهر او عرض او حیوان او جماد. پس چون خدای یکی است و او را ثانی نه و شبیه نه و مثل و کفو و ضدوند نه، سؤال مائیت بر او خود محال است. و چون به ذات این معنی درست شد به صفات نیز درست شد، از بهر آنکه همچنانکه ذات او را شبیه نیست، صفات او را نیز شبیه نیست.

پس گفت: «الا من جهة الاثبات». مگر از روی هستی. یعنی چون ما را گویند: خدای هست؟ گوییم هست. و چون گویند: او را صفات هست؟ گوییم هست. از این مقدار چاره نیست، زیرا که چون هست نبود نیست بود؛ و بر قدیم نیستی محال بود. بر محدث که نیستی روا است، و باشد که وقتی نیست گردد، و اکنون هست است و بر قدیم که هرگز نیستی روا نبود و روا نباشد، محال بود که هست نبود. این مقدار جواب درست است.

و گر پس از این گویند ماهو، گوییم سؤال خطا است که مائیت جنس جوید و آنجا جنس نیست. و گر گویند کیف هو؟ گوییم سؤال خطا است که کیفیت مثل تقاضا کند و او را مثل نیست. و گر گویند کم هو؟ گوییم سؤال خطا است از بهر آنکه کمیت عدد تقاضا کند، و یکی را عدد نبود. و گر گویند این هو؟ گوییم سؤال خطا است از بهر آنکه این مکان تقاضا کند، و او را مکان نیست. و گر گویند متی هو، گوییم سؤال خطا است از بهر آنکه متی وقت تقاضا کند و خدا را وقت نیست. و چون این اصل در ذات بدانستی در صفات نیز همچنین بران. از بهر آنکه صفات نبود مگر درخور ذات، و بالله التوفیق.

[قوله]: «وقال بعضهم كلام الله امر و نهی و خبر و وعد و وعید». گروهی گفته اند کلام خدای تعالی امر است و نهی و خبر است و وعد و وعید.

[قوله]: «والله تعالى لم يزل أمراً ناهياً مخبراً واعدأ موعداً

حامداً ذاماً». و خدای تعالی همیشه فرماینده بود و بازدارنده و آگاهی‌دهنده و امیدکننده و بیم‌کننده و ستاینده و نکوهنده.

[قوله]: «اذخلهم و بلغت عقولهم». چون بیافرید ایشان را و به خرد رسیدند.

۵ [قوله]: «فافعلوا کذا». چنین کنید.

[قوله]: «و انتم مذمومون علی معاصیکم». و شما نکوهیده باشید بر معصیتهای شما.

[قوله]: «مثابون علی طاعتکم». و مثاب باشید بر طاعت شما.

[قوله]: «اذا خلقتهم». چون بیافرینند شما را.

۱۰ و گروهی از اهل سنت و جماعت مذهب ایشان این است که یاد کردیم که کلام خدای را در ازل امر و نهی دانند، و وعد و وعید و خبر و حمد و ذم، و روا دارند از خدای تعالی امر و مأمور معدوم؛ و روا دارند از خدای نهی و منهی معدوم؛ و دیگر معانی که یسار کردیم.

۱۵ همچنین بر آن معنی که چون مأمور موجود آید در وقت موجود آمدن مأمور شود به امر قدیم نه به امر وقت. [۹۶ الف] و منهی آید به نهی قدیم نه به نهی وقت. و مخبر آید به خبر قدیم، و وعد و وعید و حمد و ذم همچنین؛ از بهر آنکه ما به دلیل ثابت کردیم که کلام قدیم است و کلام حکیم هذیان نباشد؛ که کلام را فایده باید. و

۲۰ فواید کلام آن است که یاد کردیم.

پس در قدیم امر و نهی روا باشد تا فایده کلام حاصل آید، اگرچه مأمور و منهی محدث باشند. و این آن چنان است که عالم قدیم است و علم قدیم و معلومات معدوم، و قادر قدیم و قدرت قدیم و مقدرات معدوم؛ و مرید قدیم و ارادت قدیم و مرادات معدوم؛ و سمیع قدیم و سمع قدیم و مسموعات معدوم؛ و بصیر قدیم و بصر قدیم و مبصرات معدوم.

۲۵ همچنین کلام نیز بنزدیک ما صفت ذات است چون علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام نبود مگر امر و نهی. پس امر قدیم بود و امر قدیم و مأمورات معدوم. چون موجود آیند، مأمور آیند به

امری ازلی. همچنانکه مسموع آیند به سمعی ازلی؛ و مبصر آیند به بصری ازلی.

پس این را مثالی آورد در کتاب و گفت: «کما انا مامورون و مخاطبون بما نزل من القرآن علی النبی صلی الله علیه وسلم نخلق بعد ولم نکن موجودین». همچنانکه ماموریم و مخاطبیم به آنچه فروآمد از قرآن بر پیغمبر علیه السلام، و ما آفریده نبودیم به وقت فروآمدن قرآن، این فصل دلیل می‌کند بر آنکه روا باشد وجود امر و مأمور معدوم. نبینی که اوامر و نواهی قرآن و وعده‌ها و وعیدها و خبرهای قرآن به وقت پیغمبر علیه السلام فروآمد. و یسدان اوامر و نواهی که ما معدوم بودیم همچنان مخاطب بودیم چون آن کسان که به وقت پیغمبر علیه السلام موجود بودند.

اگر چنان بودی که خطاب درست نیامدی، یا مخاطب موجود نبودی هرکه به عصر پیغمبر علیه السلام موجود بودی مخاطب آمدی. و آن کسان که هنوز نیافریده بود ایشان را مخاطب نیامدندی. دیگر آن است که آن کسان که به مجلس پیغمبر علیه السلام حاضر بودند مخاطب آمدندی، و آن کسان که غایب بودند مخاطب نیامدندی.

و دیگر معنی آن است که اگر مخاطب موجود باید تا خطاب از مخاطب درست آید خود هیچ خطاب درست نیامدی، از بهر آنکه حق تعالی چون خلق را خطاب کند به چیزی، خلق از او خطاب نشنوند و مخاطب را نبینند، لکن رسول او به خلق برساند. و خلق به وقت بلوغ رسالت به ایشان مخاطب آیند و خطاب پیش رفته درست شد که خطاب درست آید پیش از وجود مخاطب.

پس چون خدای تعالی خطاب کرد خلق را به همه طاعتها تا به جای آرند و به همه معصیتها تا به جای بگذارند، و خلق از او نشنیدند و او را ندیدند. و آن کسان که به مجلس پیغمبر علیه السلام حاضر بودند و آنها که غایب بودند هر دو مخاطب آمدند. و آن کسان که در عصر پیغمبر مخلوق بودند و آنها که مخلوق نبودند، لکن مخلوق همی گردند فی کل عصر و فی کل زمان و قرناً بعد قرن خلفا

- عن سلف، این همه مخاطب می‌آیند بدان خطاب اول، و آن همه که یاد کردیم در وقت خطاب معدوم و غایب، درست شد که وجود مخاطب شرط نیست درستی خطاب را. لکن روا باشد که خطاب متقدم و مخاطب معدوم. از این معنی گفتیم که کلام خدای تعالی در ازل امر و نهی بود و مامور و منهی معدوم؛ چون موجود آمدند و بالغ و عاقل و گشتند هم بدان امر قدیم مامور آمدند. همچنان ما امروز بدان امری که به وقت پیغمبر آمد علیه السلام مامور آمدیم.
- و نیز در شاهد همچنین است. اگر سلطانی چیزی فرماید خلق را خلق آنجا که او خطاب کند حاضر نباشند [۹۶ ب] چون امر بدیشان رسد مخاطب گردند. و خدای تعالی گفت: لانذركم به و من بلغ. لاخوفكم بالقرآن و اخوف من بلغه هذا القرآن. آنکه پیغمبر علیه السلام خود را منذر آن کسان خواند که با ایشان خطاب کرد به کاف و میم و منذر، آن کسان خواند که غایب بودند به وقت رسیدن به ایشان، تا بدانی که انذار پیش از وجود منذر روا بود.
- و به بعضی اخبار آمده است که نام ابلیس در ازل حارث بود یا عزازیل. و هیچکس ابلیس را نشناخته بود به نام ابلیسی. چون خدای تعالی ایشان را خبر داد که: الا ابلیس ابی و استکبر، فرشتگان نگه کردند در آسمان و زمین، بدین نام کس را نیافتند و ندانستند که ابلیس کیست. گفتند مگر فرشته‌ای خواهد بود که هنوز نیافریده است؛ یا گفتند یکی از ما است که ما نام او نمی‌دانیم. هریک از ایشان ترسیدند که نباید که این نام من باشد.
- و مقدم‌ترین همه فرشتگان به طاعت عزازیل بود، پنداشتند که علت قرب بخدمت است. بر او آمدند و هریک او را چنین گفتند که اگر ابلیس من باشم مرا شفاعت کن. حق تعالی آنکس را که اسید به شفاعت او داشتند خذلان کرد و بنمود که علت قرب عنایت است نه خدمت. درست شد که نکوهش قدیم و نکوهیده معدوم روا باشد.
- و نیز خدای تعالی یاد کرد: و ما کنت بجانب الطور اذ نادینا ولكن رحمة من ربك. در تفسیرها چنین آمده است صد بار و چهارده بار موسی را علیه السلام ندا بشنوانید. هر باری موسی چنین گمان

بردی که خدای تعالی با او سخن خواهد گفت سخن او نگفتی، لکن ستایش امت محمد گفتی علیه السلام. پس درست شد که حمد قدیم روا بود و محمود معدوم.

و نیز خدای تعالی ما را خبر داد از بهشت و اهل بهشت، و ایشان را بستود؛ و از دوزخ و اهل دوزخ، و بنکوهید ایشان را و خبر داد از احوال قیامت. درست شد که خبر پیش از وجود مغیر روا بود، و حمد پیش از وجود محمود روا بود؛ و ذم پیش از وجود مذموم روا بود. همچنین خداوند را پیش از وجود خلق آمر داریم و ناهی، و مأمور و منهی معدوم، تا حدت مأموران و منهیان درست گردد، و قدم آمر و ناهی درست گردد. ۱۰

[قوله]: «واجمع الجمهور منهم علی ان کلام الله لیس بحروف ولا صوت ولا هجا». و اجماع است عامه ایشان را که کلام خدای تعالی حرف و صوت و هجا نیست. معنی این سخن آن است که کلام صفت باید متکلم را تا نام متکلمی گیرد. همچنانکه علم صفت باید عالم را تا نام عالمی گیرد، و قدرت و ارادت و دیگر صفات همچنین. پس خدای تعالی را عالم گفتیم و علم صفت او؛ و قادر گفتیم و قدرت صفت او؛ و بر این زیادت نکردیم. ۱۵

همچنین متکلم گوییم و کلام صفت او، و بر این زیادت نکنیم تا همه صفات ذات را یکسان برانیم. و اگر کلام را حروف و صوت گوییم، زیادت چیزی گفته باشیم که در دگر صفات ذات نگفته باشیم. آنکه اصل ما را مناقضت افتد. ۲۰

و بیان این سخن آن است که در شاهد موصوف بگوییم و صفت بگوییم و مائیت آن صفت بگوییم، چنانکه گوییم ما عالمیم و ما را علم است؛ صفت ما و آن علم ما اعتقاد است، مائیت این بود. و نیز گوییم ما قادریم و قادر موصوف بود، و ما را قدرت است، و قدرت صفت بود. و قدرت ما به آلات و جوارح است؛ و این مائیت بود؛ و ما مریدیم و ما را ارادت بود، و ارادت ما میل طبع است؛ و ما بصیریم و ما را بصر است و بصر ما حدقه است؛ [۹۷ الف] و ما سمیعیم و ما را سمع است، و سمع ما اذن است. موصوف ثابت کنیم و صفت ۲۵

ثابت کنیم. و باز حق را موصوف گوییم و صفت گوییم و مائیت نگوییم؛ گوییم عالم است و او را علم است، و علم او را اعتقاد نگوییم؛ و گوییم قادر است و او را قدرت است، و قدرت او به آلات و جوارح نگوییم؛ و گوییم مرید است و او را ارادت است؛ و ارادت او را میل طبع نگوییم؛ و گوییم بصیر است و او را بصر است، و ۵ بصر او حدقه نگوییم؛ و گوییم سمیع است و او را سمع است، و سمع او اذن نگوییم.

همچنین کلام را بر این قیاس راست برانیم و گوییم مامتکلم ایم و ما را کلام است، و کلام ما حروف و صوت است. و باز حق تعالی متکلم است و او را کلام است، لکن کلام او را حروف و صوت نگوییم ۱۰ تا همه صفات ذات یکسان رانده باشیم و در اصل ما تناقض نیاید.

باز گفت: «بل الحروف والصوت والهجا دلالات علی الکلام». حروف و صوت و هجا دلالات اند بر کلام. بدین سخن اشارت می‌کند که حروف و صوت خود به ذات خویش کلام نیند نه در شاهد و نه در غایب. اگر کلام صفت ذات است، چون ذات گویا بود کلام صفت او ۱۵ بود، همچنانکه چون عالم بود [علم] صفت او بود. باز به حروف و اصوات عبارت کند آن کلام را چون حروف و صوت از او پدید آید، دلیل گردد که او متکلم بوده است و گنگ نبوده است.

و این چنان است که بینا اگرچه ننگرد هم بینا است؛ و توانا اگرچه نکند، هم توانا است؛ و شنوا اگرچه نشنود، هم شنوا است. ۲۰ چون عجز نفی کردیم قدرت ثابت کردیم. کار بستن قدرت شرط نیست توانایی را. و چون عمی نفی کردیم بصر ثابت کردیم. نگرستن شرط نیست بصیری را. و چون صمم نفی کردیم، سمع ثابت کردیم، شنیدن شرط نیست سمیعی را. و همچنین گویا اگرچه نگوید گویا است، چون خرس نفی کردیم، گویایی ثابت کردیم. ۲۵ گفتن شرط نیست گویایی را.

باز گفت: «و انھا لذوی الآلات والجوارح». گفت: این حروف و صوت خداوندان آلات و جوارح را است. باز بیان کرد و گفت: آلات و جوارح چیست:

[قوله]: «التي هي اللمهوات والشفاه والالسنه». گفت: آلات كامها است و لبها و زبانها. يعنى آلات حروف و صوت اينانند. حروف و صوت موجود نيابد مگر از كام و لب و زبان. باز گفت: «والله تعالى ليس بذي جارحه ولا محتاج الى آلة». خدای را جارحه نيست و به آلت محتاج نيست.

[قوله]: «فليس كلامه بعروف ولا صوت». پس كلام او حروف و صوت نيست. معنى اين سخن آن است، والله اعلم، كه اصلى است ميان ما و ميان معتزله كه در او اختلاف است، و آن آنست كه نزديك ما كلام صفت ذات است؛ و نزديك ايشان كلام صفت فعل است. و اين پيشتر ياد كرديم. پس نزديك ايشان متكلم نبود مگر فاعل كلام. و خويشتن را خالق كلام خويش گويند، و خالق همه افعال خويش. و باز خدای را هم خالق كلام گويند الا آنكه اصل ايشان آن است كه ما كلام در خويشتن آفرينيم تا بدان كلام متكلم آييم، و باز خدای تعالى كلام در غير آفريند و بدان متكلم آيد؛ و اين تناقضى ظاهر است، چه آفريندن در غير آن چيز را موصوف گردانند بدان صفت نه آفريننده صفت را در او، چون حركت و سكون و حيات و موت و آنچه بدین ماند. و اين همه در پيش ياد كرده ايم.

بازگرديم به اصل مذهب خويش. بنزديك ما كلام صفت ذات است هم در شاهد و هم در غايب. متكلم خالق كلام نباشد نه در شاهد و نه در غايب. پس ما خالق كلام خويش نه ايم و نه خالق هيچ فعل خويش. [۹۷ ب] لكن خالق كلام ما و خالق افعال ما در ما خدای است جل و عز. و ما موصوف بدان فعل او، چون موت و حيات و حركت و سكون و كلام و خرس و علم و جهل و آنچه بدین ماند؛ و حق تعالى نيز متكلم است به كلامى كه آن كلام صفت ذات او است، و او خالق كلام خويش نيست، از بهر آنكه مخلوق صفت ذات نبود، چه صفت فعل بود. پس چون اين اصل درست شد، از پس اين حروف و صوت عبارت و بيان و دلالت بود بر كلامى كه آن كلام صفت ذات بوده است متكلم را پيش از وجود حروف و صوت، و اين حروف و صوت موجود نيابد الا از كسى كه او را آلات و جوارح بود.

- چون این اصل بدانستیم چنین گوییم که ما چون گنگ نباشیم متکلم باشیم، اگرچه از ما حروف و صوت موجود آید یا موجود نیاید، لکن چون حروف و صوت موجود آید دلیل گردد که ما متکلم بوده ایم پیش از وجود حروف و صوت و کلام آن صفت که بود پیش از وجود حروف و صوت نه این حروف و صوت. لکن این حروف و صوت را ۵ کلام خوانند، از بهر آنکه عبارات کلام است و دلالات کلام. چنانکه عبارات بیع را بیع خوانند و عبارات اجارت را اجارت، و این حروف و صوت از ما موجود نیامد مگر به علت آلات و جوارح.
- باز حق را متکلم گوییم تا عیب و خرس و آفت و سکوت از او نفی کنیم و او را کلام صفت گوییم، همچنانکه عالم گوییم تا جهل از او نفی کنیم؛ و او را علم صفت گوییم، چون خرس نفی کردیم؛ و کلام ثابت کردیم از پس این حروف و صوت گفتن حاجت نیاید، از بهر آنکه حروف و صوت را جوارح باید و او را جوارح گفتن روی نیست. و همچنانکه عالم بگفتیم و علم بگفتیم و اعتقاد نگفتیم از بهر آنکه اعتقاد را قلب باید، و او را قلب نیست. و دیگر صفات ۱۵ هم بر این قیاس برانیم راست.
- «[و] قال بعض کبرائهم فی کلام له من تکلم بالعرف فـهـو معلول و من کان کلامه باعتقاب فـهـو مضطر». هر که او سخن به حروف گوید معلول باشد، یعنی به علت جوارح سخن گوید، و هر که کلام او از پس یکدیگر باشد مضطر باشد. اما آنکه گفت چون سخن ۲۰ به حروف گوید معلول باشد از بهر آن گفت که حروف را از مخارج چاره نیست، بعضی از او حروف خلقاند چون حا و عین و خا و غین و ها و همزه.
- و گروهی گفته اند که همزه از صدر آید و ها از ناف، و بعضی حروف از لهوات آیند، و از زبان و از دندان و بعضی از لب آیند ۲۵ چون میم و با. اگر بعضی از این مخارج را علتی افتد و متکلم از گفتن آن حرف کزان مخرج آید عاجز گردد تا کلام او ناقص گردد و مگر خلق اولین و آخرین جمع شوند تا حرفی را از مخرج او بگردانند و از مخرج حرفی دیگر آرند نتوانند، و این نشان عاجزان باشد و

نشان ضعیفان و نشان محدثان پس معلول را تفسیر این باشد، معلول محدث عاجز ضعیف باشد. و چون خدای قدیم است و قادر و قوی است، روا نباشد که کلام او حروف باشد.

و اما آنکه گفت هرکه سخن بر تعاقب گوید مضطر باشد. معنی این سخن، والله اعلم، آن است که هر کلامی که آن حروف و صوت و کلمات باشد، متکلم بدان کلام مضطر باشد نتواند سخن گفتن، مگر کلمه بعد کلمه و حرفا بعد حرف و صوتا بعد صوت، نتواند دو صوت به یکجا جمع کردن و دو حرف به هم گسرد آوردن، و دو کلمه بیکبار بگفتن عاجز باشد از گفتن ثانی [۹۸ الف] تا از اول نپردازد. و چون خدای تعالی مضطر نیست و محتاج نیست و با همه خلق هرچه خواهد گوید بیکبار، درست شد که کلام او را اعتقاب نیست، و بهیچ وجه کلام او را با کلام مخلوقان مشابیه نیست، همچنانکه دیگر صفات را.

[قوله]: «وقال طائفة منهم كلام الله تعالى حروف و صوت». گروهی از ایشان چنین گفتند که کلام خدای حروف و صوت است. [قوله]: «وزعموا انه لا يعرف كلام الا كذلك». و دعوی کردند که نتوان شناختن کلام مگر بر این وصف. [قوله]: «مع اقرارهم انه صفة لله في ذاته». با اقرار ایشان که کلام صفت خدا است ذاتی نه فعلی.

[قوله]: «و انه غير مخلوق». و کلام خدای تعالی مخلوق نیست. [قوله]: «و هذا قول حارث المعاصبي و من المتأخرين ابن سالم». و این طایفه که این قول گفته اند که کلام خدای تعالی حروف و صوت است. با آنکه کلام خدای را قدیم گفتند و مخلوق نگفتند، هم از اهل سنت و جماعت اند. لکن ایشان را در معنی کلام خطا افتاده است، از بهر آنکه کلام صفتی باشد که ذات به وی متکلم آید؛ چنانکه علم صفتی باشد که ذات به وی عالم آید؛ و قدرت صفتی باشد که ذات به وی قادر آید.

باز ایشان غایب را بر شاهد قیاس کردند، چون دیدند که کلام در شاهد حروف و صوت است، و نیافتند هیچ کلام الا حروف و

- صوت بر غایب. پس هم بر این قیاس برآمدند و گفتند باید که کلام خدای تعالی حروف و صوت باشد، لکن نه چون حرفها و صوتهای ما. و این تناقض است و خطا است. از بهر آنکه اگر [کسی] چنین گوید که من در شاهد کلام نیافتم مگر حروف و صوت، باید که کلام خدای حروف و صوت باشد نه چون حرفها و صوتها، بر او لازم آید ۵ که من علم نیافتم در شاهد مگر به اعتقاد. باید که علم خدای اعتقاد باشد نه چون اعتقادهای ما. و من قدرت نیافتم در شاهد مگر به آلات و جوارح. باید تا قدرت خدای به آلات و جوارح باشد نه چون آلاتها و جوارحها. و چون این خطا است باتفاق درست شد که آن نیز خطا است. پس خدای را عالم بگوییم و علم بگوییم و ۱۰ اعتقاد نه، [و قادر بگوییم و قدرت بگوییم و آلات جوارح نه، متکلم بگوییم] و کلام بگوییم و حروف و صوت نه، تا تناقض لازم نیاید. و نیز تناقضی دیگر بر مذهب ایشان آن است که هر کلامی که آن حروف بود و حرفاً بعد حرف بود چنانکه یاد کردیم، و آنکه او این صفت دارد مخلوق بود، چه واحد بعد آخر، انقضا اول تقاضا کند و ۱۵ حدوث ثانی. و انقضا و حدوث هر دو علامت محدث اند نه علامت قدیم که بر قدیم انقضا و حدوث روا نباشد.
- پس چون مقر آمدند که کلام خدای تعالی قدیم است و مخلوق نیست انقضا و حدوث از او نفی کردند. و چون گفتند حروف و صوت است انقضا و حدوث بر او جایز داشتند و تناقض از این ۲۰ ظاهراً تر نباشد.
- باز گفت: «والاصل فی هذا انه لما ثبت ان الله تعالی قدیم». چون درست شد که خدای تعالی قدیم است،
- [قوله]: «و انه غیر مشبه للخلق». مانده نیست خلق را. ۲۵
- [قوله]: «من جمیع الوجوه». از همه رویها
- [قوله]: «كذلك صفاته لاتشبه صفات المخلوقین». همچنین صفات [وی] نماند به صفات مخلوقان.
- [قوله]: «فیکون کلامه حروفا و صوتا ککلام المخلوقین». تسا کلام او حروف و صوت بودی چون کلام مخلوقان. یعنی چون ما خدای

را بگفتیم که هست، در هستی تعدی نکردیم تا او را مانده هیچ مخلوقی [نه] گفتیمی، همچنین کلام او را هست گوییم همچون صفات دیگر وز هستی تعدی نکنیم تا مانده صفات [۹۸ ب] مخلوقان نگفته باشیم. پس اگر حروف و صوت گوییم کلام او را از هستی به درجه‌ای دیگر گذشته باشیم، تشبیه افتد کلام او را به کلام مخلوقان، نبینی که علم او را و قدرت او را چون هست بگفتیم به درجه‌ای دیگر تعدی نکردیم الا گفتیم علم هست و قدرت هست، و نگفتیم علم چیست و قدرت چیست. همچنین نیز گوییم کلام هست و نگوییم کلام چیست.

۱۰ باز گفت: «ولما اثبت الله تعالى لنفسه كلاما». و چون خدای تعالی خود را کلام ثابت کرد.

بقوله: «و كلم الله موسى تكليما، و قوله: انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون. و قال: حتى يسمع كلام الله». بدین آیتها درست شد که خدای را کلام است.

۱۵ باز گفت: «وجب ان يكون موصوفا به لم يزل». باید که همیشه بدین کلام موصوف بود، از بهر آنکه اگر کلام او را صفت نشایستی اکنون نشایدی که او را کلام باشدی، که هر صفتی که خدای را نباشد هرگز بدان صفت موصوف نباشد. پس چون کلام خود را به کلام موصوف کرد، روا نباشد که او را صفتی [حادث] گردد، از بهر آنکه ذات او محل حوادث نیست. درست شد که او را کلام صفتی قدیم است.

[قوله]: «لانه لو لم يكن موصوفا به لم يزل».

[قوله]: «ولو كان كلامه ككلام المخلوقين». اگر کلام او چون کلام محدثان بودی.

۲۵ [قوله]: «لكان في الازل موصوفا بضده من سكوت او آفة». اندر ازل موصوف بودی به ضد آن چون سکوت و آفت. معنی این سخن آن است، والله اعلم، که چون کلام محدثان است محدث است پیش از آنکه این کلام از آن متکلم پدید آید، یا ساکت بود یا در او آفتی بود یا مانع او را از کلام. اگر کلام خدای محدث بودی همچون کلام ما

پیش از آنکه کلام را احداث کردی موصوف بایستی به سکوت یا به آفت. پس چون اجماع است که خدای را عز و جل کلام هست و اجماع است که هرگز او را ساکت و مأوف نشاید گفتن، درست شد که کلام او ازلی است.

- ۵ [قوله]: «ولما ثبت انه غير متغير». چون ثابت گشت که خدای تعالی متغیر نیست.

[قوله]: «و ان ذاته ليس بمحل للحوادث». و ذات او محل حوادث نیست.

- [قوله]: «وجب ان لا يكون ساكنا ثم صار متكلمًا». واجب شود که نشاید که ساکت باشد باز متکلم گردد. معنی این سخن، والله اعلم، آن است که هر ذاتی که شاید که متغیر شود و در او معنی حادث پدید آید، آن ذات به نفس خویش محدث بود. از بهر آنکه بر قدیم تغییر روا نیست، و روا نباشد که قدیم محل حوادث باشد؛ چه اگر این معنی بر قدیم روا باشد میان قدیم و محدث فرق نماند و این یاد کردیم.

- ۱۵ پس چون باتفاق ذات خدای قدیم است و بر او تغیر روا نیست، اگر گوییم متکلم نبود پس متکلم گشت، تغیر بود، و ما درست کردیم که تغیر صفت محدث بود نه صفت قدیم. پس چون باتفاق امروز خدای تعالی متکلم است، درست شد که لم یزل متکلم بود تا تغیر از خدا منفی گردد.

- ۲۰ باز گفت: «و اذا ثبت كلامه». چون ثابت شد کلام او بدان دلایل که یاد کردیم.

[قوله]: «و ثبت انه ليس بمحدث». و ثابت گشت که کلام او محدث نیست، بدان دلایل که یاد کردیم.

- ۲۵ [قوله]: «وجب الاقرار به». واجب گشت مقرر آمدن بدین، از بهر آنکه هرچیز که به دلیل ما را ثابت شود از صفات خدای تعالی، انکار کردن آن را وجه نیست، از بهر آنکه نافی ثابت همچنان باشد که مثبت منفی. اگر کسی خداوند را صفتی اثبات کند که او را آن صفت نیست، ایمان او درست نیاید. پس همچنین هرکه از او

صفتی نفی کند که آن صفت او را هست، ایمان او درست نیاید؛ و کلام ما را ثابت گشت و نامحدثی کلام ثابت گشت، [۹۹ الف] واجب گشت اقرار آوردن بدین هردو تا شرط ایمان حاصل آید.

باز گفت: «و [لما] لم یثبت انه حروف و صوت و جب الامساك عنه». و ثابت نگشت ما را به هیچ دلیل که کلام خدای تعالی حروف است یا صوت است، واجب گشت فرواستادن و ناگفتن، و این اصلی است که ما چنین رانده ایم که هر صفتی که از صفات متشابه باشد ما خداوند را نگوییم مگر به دلیل کتاب یا به دلیل خبر یا به اجماع. و چون این از این دلایلهایی چیزی درست گشت، آن مقدار که درست گشت بگوییم و بر آن زیادت نکنیم، مگر هم به دلیل.

پس دلیل قایم گشت و دلیل نامخلوقی قایم گشت و دلیل حروفی و صوتی قایم نگشت. آنچه دلیل او قایم گشت به وی اقرار آوردیم. و آنکه دلیل او قایم نگشت به خدای باز گذاشتیم، والعلم عندالله. [قوله]: «ثم القرآن ينصرف في اللغة على وجوه». پس نام قرآن در لغت برچند وجه بیاید.

[قوله]: «منها مصدر القراءة». از آن جملت یکی مصدر قرأت است. عرب گوید: قرأ یقرأ قرأنا و قراءة.

«كما قال الله تعالى: فاذا قرأناه فاتبع قرأه، ای قراعه». اینجا قرآن یاد کرد، و مراد بدان قرأت قاری خواست، از بهر آنکه آنکس کز ما قرآن شنود از قاری قرأت قاری شنیده باشد مر کلام خدای را مقرأ از قرأت او کلام خدای تعالی بود.

دیگر گفت: «والحروف المعجمة في المصاحف تسمى قرأنا». و این حروف معجم که در مصاحف نبشته است او را نیز قرآن خوانند. «قال النبي عليه السلام: لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو».

میرید قرآن را به زمین دشمن؛ و بدین قرآن مصحف خواست، از بهر آنکه تا به دست دشمن نیفتد و بر کتاب خدای استخفاف نکنند. و دلیل بر این که مراد از این خبر مصحف است آن است که اگر مراد قرأت قاری بودی آن قرآن خوان را به جهاد نشایستی رفتن، و گر برفتی در زمین دشمن قرآن نشایستی خواندن. پس چون رسول

عليه السلام به زمین دشمن به جهاد رفت و یاران با او برفتند، و امت ما امروز همین می‌کنند و در دار حرب قرآن می‌خوانند و نماز می‌کنند، و نماز بی قرآن نبود، درست شد که خبر مراد قراعت نیست، لکن مراد مصحف است.

- ۵ و سیم گفت: «و یسمی کلام الله قرآنا». و کلام خدای را که صفت ذات او است قرآن خوانند چنانکه خدای گفت: شهر رمضان الذی انزل فيه القرآن. و نیز گفت: انا جعلناه قرآنا عربیاً. و پیغمبر علیه السلام گفت: القرآن کلام الله.

- و معنی قرآن در لغت از قرأ یقرأ گرفته اند یعنی اذا جمع، قرأ گرد آوردن بود. عرب گوید قرأت الماء فی الحوض اذا جمعت. و عرب حیض را قرء گویند. و جماعت او قرؤ و اقراء بود، از بهر آنکه خون در رحم زن گرد آید. پس بحقیقت لغت قراعت قاری را از بهر آن قرآن گفتند که در قراعت اجتماع حروف باشد، و کتابت مصحف را نیز از بهر این معانی قرآن خوانند که در او اجتماع حروف باشد. از بهر آنکه ما به دلیل ثابت کردیم که کلام خدای تعالی که صفت ذات او است حروف و صوت نیست، لکن او را قرآن خوانند، از بهر آنکه ما را که کلام خدای تعالی معلوم و مفهوم می‌گردد از قرأت قاری و کتابت مصحف می‌گردد، بدین معنی او را قرآن خوانند و در لغت هست چیزی را به نام حکایت او خواندن، چنانکه در پیش یاد کرده ایم.

- ۲۰ و نیز به نام مآل خوانند چیزها را چنانکه خدای گفت: انی ارانی اعصر خمرا.

- و باز چنین گفت: «فکل قرآن سوی کلام الله عزوجل فمحدث مخلوق». پس هر چیزی که آن را قرآن خوانند [۹۹ ب] جز کلام خدای تعالی محدث و مخلوق است. یعنی قراعت قاری مخلوق است و گرچه آن را قرآن خوانند. و کتابت مصحف مخلوق است و گرچه آن را قرآن خوانند، زیرا که کتابت مصحف وقت بود که نبود، و قراعت قاری وقت بود که نبود، و آنکه لم یکن ثم کان محدث بود. و نیز کتابت مصحف وقت باشد که نماند و مندرس گردد، و قرات قاری

سپری گردد، و آنچه مندرس و سپری گردد محدث بود، از بهر آنکه قرائت بنهایت آید، و مقروء بر جای خویش؛ و نیز مکتوب بود پیش از کتابت و مقروء بود پیش از قرائت. درست شد که مکتوب و مقروء قدیم است، و کتابت و قرائت محدث و مخلوق.

باز گفت: «والقرآن الذی هو کلام الله عز و جل فنیبر محدث ولا مخلوق». و چون از قرآن مراد کلام خدای خواهی محدث نبود و مخلوق نبود بدان دلایل که یاد کردیم.

باز گفت: «والقرآن اذا ارسل و اطلق لم یشهم به غیر کلام الله عز و جل». گفت: چون نام قرآن کسی مطلق یاد کند مفهوم نیاید مگر کلام خدای تعالی.

[قوله]: «فهو اذا غیر مخلوق». پس قرآن را غیر مخلوق باید دانستن. و معنی این سخن آن است، والله اعلم، که اگرچه قرآن در شریعت از طریق لغت بر سه چیز اوفتاد: بر قرائت و کتابت و بر کلام خدای، و این قسمتها معلوم اهل علم باشد که ایشان لغت دانند و تقسیم دانند کردن سخن را.

و اما عام خلق تقسیم ندانند و لغت ندانند، چون ایشان را گویی قرآن چیست؟ گویند کلام خدای تعالی و در افهام ایشان جز این نیفتد، و تعارف میان خلق این است و اصل آن است که مطلق الفاظ به تعارف بازگردد. پس اگر کسی چنین گوید که قرآن مخلوق است یا نه، جواب باطلاق آن است که نه. چه مطلق قرآن کلام خدای است. و آن قسمت دانستنی است و اعتقاد داشتنی تا میان مخلوق و میان قدیم فرق بدانی تا اعتقاد و ایمان درست آید.

فاما باطلاق جواب بر عرف خلق باید دادن تا کسی را وهم نیفتد که کلام خدای را مخلوق می‌گویی.

باز گفت: «والوقف فیه لاحد امرین». وقف کردن در قرآن از دو بیرون نیست. این سخن که آغاز کرد بیان است بطلان قول بعضی مردمان، و آن آن [نا]ند که گروهی گفتند ما گوییم قرآن کلام خدای است جل و عز، نه مخلوق گوییم و نه غیر مخلوق، کلام بگوییم و وقف کنیم. و این گروه را واقفیان گویند.

و نزدیک ما وقف کردن خطا است، از بهر آنکه هر چیزی که انکار او کفر است، وقف آوردن و شك آوردن در او هم کفر است. نبینی که اگر کسی گوید خدای تعالی نیست، کافر شود؛ اگر وقف کند گوید ندانم که هست یا نه، هم کافر شود. و در نبوت پیغمبر هم چنین، و در همه شرایط ایمان هم چنین.

اکنون شیخ رضی الله عنه چنین می گوید که وقف از دو بیرون نیست:

[قوله]: «اما ان یقف فیہ و هو [یصفه] بصفة المحدث المخلوق». گفت: این کس که در قرآن وقف کند یا از بهر آن وقف کند که او را محدث و مخلوق داند.

[قوله]: «فهو عنده مخلوق». قرآن بنزدیک او مخلوق است.

[قوله]: «و وقوفه تقیة». وقف کردن او تقیه است.

[قوله]: «او یقف و هو منطوی علی انه صفة لله فی ذاته». یا وقف کند، و او معتقد بر آنکه قرآن صفت خدای است، صفت ذات او.

[قوله]: «فلا معنی لوقوفه علی عبارة الحق والنطق به». پس معنی نیست موقوف کردن او را [بر] عبارت حق و گفتن حق. و معنی جمله این سخن آن است که این [۱۰۰ الف] واقفی که وقف می کند، یا از بهر آن وقف می کند که کلام خدای را مخلوق می داند، از بیم نمی یارد گفتن؛ یا غیرمخلوق می داند و حق پنهان می دارد و نمی گوید. اگر پنهان کردن حق [است] محال است؛ و گر پنهان داشتن است اعتقاد باطل خویش را، مبتدع و ضال است. پس به هیچ حال وقف کردن وجه نیست و عذر نیست.

باز گفت: «اللهم الا ان ینطوی». مگر اعتقاد دارد.

[قوله]: «علی انه صفة لله تعالی وحده». بر آنکه قرآن صفت خدای است.

[قوله]: «و صفات الله غیر مخلوقة». صفات خدای تعالی نامخلوق اند.

[قوله]: «ولم یمتحن بنا ف یجب علیه اثباته». و این کس آزموده نگشته است به کسی که آن را که او می گوید نفی کند تا بر

وی واجب گردد اثبات کردن.

[قوله]: «فيقول القرآن كلام الله غير مخلوق ويسكت». گویند قرآن کلام خدای است و خاموش گردد. و معنی این سخن آن است که وقف کردن عذر نیست از بهر آن دو معنی که یاد کردیم مگر مردی باشد که اعتقاد او بر آن است که کلام خدای مخلوق نیست و او را با کسی مناظره نیست، که آن کس که قرآن را مخلوق گوید تا او را به ناگفتن مخلوق حاجت آید معذور باشد. اگر نام نامخلوقی نبود چه گوید. گوید قرآن کلام خدای است و بر این بایستد. از بهر آنکه چون کلام خدای تعالی گفت: خود نامخلوق گفت، یعنی اگرچه به افصاح نگفت. از بهر آنکه صفت خدای خود مخلوق نبود افصاح کردن به نامخلوقی اظهار کردن است از بهر خلق، تا خلق اعتقاد او بدانند. چون کسی را با او منازعت نبود به اظهار حاجت نبود، که خدای تعالی خود اعتقاد داند اعتقاد کردن، او را از عبارت کردن مستغنی گرداند.

و این همچنان است که تصدیق در دل از بهر خدای است و اقرار به زبان از بهر خلق، اقرار به زبان ظاهر کنند تا خلق اعتقاد او بدانند. و مگر او را به گفتار با خلق حاجت نیاید، تصدیق باطن او را میان خویش و میان خدای تعالی پسندد باشد. باز شیخ رحمة الله علیه در کتاب بیان کرد که تا او را از پس آنکه اعتقاد او درست باشد به ناگفتن معذور داشتیم از بهر چه داشتیم.

گفت: «اذ لم يأت بغير مخلوق رواية». گفت: به نامخلوق گفتن روایتی نیامده است، از این روایت تواتر می‌خواهد، چه خبر احاد آمده است، لکن اعتقاد به تواتر واجب آید.

[قوله]: «ولا تليت به آية». و آیتی متلو نیست به نامخلوقی قرآن، یعنی در قرآن نص نیست، لکن تأویلها هست.

[قوله]: «فهو عند ذلك مصيب». پس گفت: این ساکت در سکوت بر صواب باشد. معنی این سخن آن است که به تأویل ثابت کردیم نامخلوقی کلام خدای نه به نص. چون خاموش باشد نه نصی را به

جای بگذاشته باشد تا او را زیان دارد. لکن چون اعتقاد درست کرد و به گفتار حاجت نیامد به ناگفتن، از بهر بی حاجتی به گفتار معذور باشد. و این شرط تنها بدین مسأله نیست، لکن همه شرایط ایمان را شرط همین است. هر جا که خلق را در سکوت او تهمت خواهد افتادن از اظهار حق تعالی او را بد نیست نفی تهمت را از خویشتن تا خلق را در شبهت نیفکند، و هرکجا تهمت نخواهد افتادن، درستی اعتقاد میان او و خداوند پسندیده باشد، و به ناگفتن معذور باشد.

الباب السادس

قولهم في الرؤية

«اجمعوا على ان الله تعالى يرى بالابصار في الاخرة». اجماع
است اهل معرفت را كه خدای را جل و عز در آن جهان به چشم سر
بینند، و این مسأله‌ای است مختلف میان ما [۱۰۰ اب] و میان معتزله.
مذهب اهل سنت و جماعت آن است كه دیدار حق است؛ و

نزدیک ایشان دیدار خدای عزوجل حق نیست و نشاید كه هیچ خلق
۵ مر او را بینند. و هر چیزی كه آن چیز اندر دیدار بیاید، ایشان مر
آن رؤیت را به معنی علم باز برند.

باز نزدیک اهل سنت و جماعت رؤیت بصر باشد بعقیقت، و
این از بهر آن است كه بنزدیک ما اگر شریعت نیامدی به اثبات
رؤیت، عقل مر او را جایز داشتی، و هر چیزی كه اندر عقل جایز
۱۰ بود شریعت آن را جایز دارد، و نزدیک ایشان رؤیت اندر عقل
ممتنع است و محال است، و هر چیزی كه ممتنع و محال بود، شرع
مر آن را جایز ندارد.

و سخن میان ما فروتر بگوئیم، اما چون مذهب دانسته شد اکنون
شیخ رحمه الله همی چنین گوید.

[قوله]: «و انه يراه المؤمنون دون الكافرين لان ذلك كرامة من الله [تعالی]». و مر او را مؤمنان ببینند دون کافران، از بهر آنکه دیدار خدای عزوجل کرامتی است از خدای تعالی، و کرامت اندر آن جهان نبود مگر مؤمنان را خاصه. و این نیز مختلف است.

۵ گروهی چنین گفته‌اند که کافران نیز ببینند نه از بهر کرامت را، چه از بهر حسرت را، تا بدانند که چه رها نیندند. و عامه اهل سنت و جماعت این روا نداشته‌اند و چنین گفتند که دیدار خدای عزوجل برترین همه نعمتها است، چون برترین نعمتها دشمن را دهد دوست را چه دهد؟! نبینی که دشمن را از بهشت نصیب نیست، و بهشت کمتر از دیدار است. چون اندر کمترین نعمت دوست را با دشمن شرکت نه افتاد، محال باشد که اندر نعمت برترین دشمن را با دوست شرکت باشد. و اندر حکمت نیکو نیاید دشمن با دوست برابر کردن!

و حقیقت این سخن آن است که دیدار از دو گونه است: یکی به دنیا دیدار یقین سر، و یکی به آخرت دیدار برداشتن حجاب. هرکه را بدین سر دیدار باطن نیست، بدان سر دیدار ظاهر نیست.

۱۵ اکنون به مسأله بازگردیم. خدای تعالی گفت: «لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسَنَى وَ زِيَادَةً». به تفسیر چنین آمده است: «لَّذِينَ آمَنُوا الْجَنَّةَ وَ زِيَادَةَ النَّظَرِ إِلَى الرَّبِّ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى». و از پیغمبر صلی الله علیه و سلم همچنین روایت کرده‌اند که مر او را پرسیدند از دو زیادت اندر قرآن: یکی آنکه خدای عزوجل گفت: «و أَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ». و دیگر این که گفت: «لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسَنَى وَ زِيَادَةً». جواب داد و گفت: اما قوله او یزیدون عشرون ألفاً، و اما قوله و زیادة النظر الى الرب. و سی هفت تن از یاران مصطفی صلی الله علیه و سلم، ابوبکر و عمر از جمله ایشان‌اند، مر این آیت را همین تفسیر کردند، و عالم‌ترین کسی بر کتاب خدای عزوجل پیغمبر باشد صلی الله علیه و سلم و یاران وی رضوان الله علیهم.

۲۵ پس بدین آیت درست گشت که دیدار حق است. و نیز درست گشت که مؤمنان را است زیرا که گفت: «لَّذِينَ أَحْسَنُوا». گفت و

محسن مؤمن بود نه کافر، و در این سخن بسیار است میان ما و میان ایشان، که جای دیگر باید آموختن. ولکن يك شبهت یاد کنیم، و آن آنست که چنین گفتند که روا نباشد که فزایه بیش از مایه باشد. چون بهشت بود اصل ثواب محال باشد که فزایه بهتر از بهشت بود، و از بهر این شبهت را مر زیادت را تأویل نهادند.

۵

گروهی از ایشان چنین گفتند که حسنی بهشت است و زیادت درجات وی. و گروهی [۱۰۱ الف] چنین گفتند که [حسنی] آن مقدار است که مدت عمل بنده است، و زیادت تأیید نعیم است.

و گروهی چنین گفتند که حسنی مکافات عمل بنده است یکی به یکی، و زیادت آن نه دیگر است، چنانکه خدای عزوجل گفت: «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها». و نزدیک ما زیادت جز دیدار خدای تعالی نیست، از بهر آنکه هروقتی که آن کسی که کتاب از آسمان نزدیک وی آمد، تأویل گفت مر کتاب خدای را عزوجل دیگران را اندر آنجا تکلف کردن و از خویشستن تأویل نهادن و از تأویل وی اعراض کردن جز خذلان نباشد. و این چون حال ابلیس باشد تا چون

۱۵

ورا سجده فرمودند نصی به یکسو نهاد و به تأویل مشغول گشت. اکنون جواب آن سخن که چنین گفتند روا نبود که فزایه بهتر از مایه بود بر آن وجه که گفتند جواب آن است که ماه رمضان ما را از خدای تعالی نعمت است و قرآن همه نعمت است، و خدای عزوجل چنین یاد کرد: شهر رمضان الذی انزل فيه القرآن. چون اندر شهر رمضان بهتر از رمضان دهد روا بود که اندر بهشت بهتر از بهشت دهد.

ظاهراً از این آن است که اندر دنیا معرفت بداد بهتر از همه دنیا، چرا روا نبود که اندر بهشت دیدار دهد بهتر از بهشت؟!

۲۵

و اما آن دیگر سخنان که یاد کردند اندر زیادت مدت، آن نیز محال است، از بهر آنکه نزدیک ما دیدار مکافات عمل نیست، ولکن محض فضل است همچنان چون اندر دنیا توفیق ایمان و معرفت دادن مکافات عمل نیست محض فضل است، ولکن دوام مدت اندر بهشت زیادت باشد بر مقدار وجوب عمل، باید که دوام دوزخ زیادت بود بر

مقدار وجوب عمل؛ و نزدیک ایشان روا نبود که خدای عزوجل بنده را یهفزون از مقدار عمل استحقاق عذاب کند. از بهر آنکه ایشان گویند که این جور است، و خدای عزوجل جور نکند. باز بر مذهب ما عذاب کردن بی گناه از خدای عزوجل روا باشد، عدل بود، جور نبود. و ثواب دادن بیش از مقدار عمل از خدای عزوجل روا بود و فضل بود. ۵

و اتفاق است میان همه خلق که بنده بهشت به ایمان یاود و درجه به اعمال یاود، و ایمان بنده بهتر از بهشت، و اعمال وی بهتر از درجات. چون بنده را چیزی بهتر بود و مکافات چیزی کمتر یاود؛ خدای را عزوجل بر بنده چه منت ماند؟! و چون باتفاق بنده به هیچ حال از منت خدای عزوجل خالی نباشد، باید که مر او را چیزی دهد بهتر از آن که وی آورده باشد. و بهتر و برتر از ایمان نیست مگر دیدار خدای عزوجل. ۱۰

یحیی بن معاذ الرازی رحمه الله علیه چنین گوید: لو علم العارفون انهم لا يرون ربهم في الجنة لتفتتت مرارتهم حسرة و غما. و ابویزد بسطامی گوید رحمه الله علیه اگر خدای عزوجل اندر بهشت دیدار از من بازدارد چندان فریاد کنم که دوزخیان را بر من رحمت آید. ۱۵

و یحیی بن معاذ الرازی رحمه الله گوید الهی ما طابت الدنيا الا بذکرک و [لا] الآخرة الا بمفوك ولا الجنة الا برويتك. و به بعضی اخبارها آورده اند که بنده ای را به بهشت اندر آورند. رضوان صلوات الله و سلامه علیه پیش وی یاز آید با ریحان بهشت، پیش وی بدارد تا بگیرد. دست بزند و ریحان را بیندازد و گوید ما اصنع بالريحان این الرحمن. ۲۰

و نیز به خبر آمده است که بنده ای را به بهشت اندر آرند. مولی فرماید تا پرده ها بردارند تا حور و قصور و انهار و اشجار ببینند. بنشینند و سر بر زانو نهد. خازنان بهشت مر او را چنین گویند چشم بازکن تا نعمت بینی. گوید واللہ اگر چشم باز کنم تا خدای را نبینم! ۲۵

- و در اخبار از پیغمبر صلی الله علیه وسلم آمده است: [۱۰۱] ب] اذا دخل اهل الجنة الجنة اوحى الله تعالى اليهم ان لكم عندى موعدا. شما را بنزدیک من وعده است. گویند: یا رب، نه رویهای [ما] سپید انگیختی؟ گوید: نیز مانده است. گویند: یا رب، نه ترازوی ما به نیکی گران کردی؟ گوید: نیز مانده است. گویند: یا رب، نه نامه‌های ما به دست راست دادی؟ گوید: نیز مانده است، [گویند: نه ما را از دوزخ پرهانیدی و بهشت کرامت کردی؟ امر آید که نیز مانده است] و آن دیدار من است. حجاب از پیش دیده‌های ایشان بردارد تا خداوند خویش را عزوجل ببینند.
- ۱۰ و نیز در خبر آمده است از پیغمبر صلی الله علیه وسلم که بینا اهل الجنة فی الجنة اذ سطع عليهم نور فاذا الرب تبارك و تعالى قد اشرف عليهم فلا يعطون فی الجنة شيئا اقر لميوتهم ولا اسرلقلوبهم من النظر الى الرب عزوجل فاذا احتجب عنهم سقى نوره و برکتہ فیهم. و نیز به اخبار آمده است که چون مؤمنان به بهشت گرد آیند، مصطفی را صلی الله علیه وسلم قبه‌ای داده است از يك دانه مروارید، ۱۵ مر او را چهار هزار در. فراخای هر دری پانصد ساله راه، و از دری تا دری پانصد ساله راه. اندر آن قبه خوانی بنهند و همه اهل بهشت را مهمان کند. بر يك خوان بنشینند. و جبریل و میکائیل و فرشتگان آسمان را فرماید تا بر خوان بایستند و خدمت کنند. و مؤمنان بران خوان طعام خورند سیصد هزار سال به سال آن جهان. ۲۰ چون از طعام فارغ گردند قدحهای شراب بپاید پر از مشك مهر کرده، چنانکه خدای عزوجل گفت: مختوم ختامه مسك. بر آن مهر نوشته باشد: هذا شراب طاهر من رب طاهر الى عبد طاهر. هرکسی قدحهای خویش برگیرند و شراب بخورند. چون از شراب فارغ گردند، حجب [از میان] بردارند تا خدای را عزوجل ببینند. ۲۵ و نیز در خبر آمده است از پیغمبر صلی الله علیه وسلم که گفت: ان فی الجنة خيلا مسرجة ملجمة یركبها المؤمنون فيزورون علیها الرحمن. و پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: اندر این آیت که خدای عزوجل گفت: و اذا رایت ثم رایت نعیمًا و ملکا کبیرًا. پرسیدند که

ملك كبير چه باشد؟ خبری دراز است، ولكن مراد از خبر آن است که رسول از خدای عزوجل بیاید سوی مؤمن، و مر آن مؤمن را هفتاد حاجت باشد. هفتاد بار ورا بار باید خواستن، و هر باری پیش‌عرش رفتن، تا هفتاد و یکم بار سوی مؤمن بار آید. آنکه طبقی پیش وی بنهد از نور آفریده و دستاری از نور بر وی افکند.

۵

این ولی خدای عزوجل دستار بردارد. آبی‌ای باشد بر آن طبق. چون به دست گیرد به دو نیم بشکافد. حوری پدید آید نقاب بسته که همه بهشت از نور دیده وی روشن شود. رقمه‌ای به دست گرفته، این مؤمن خواهد که نقاب وی فرو کشد، گوید نخست نامه برخیزان. من خود آن توأم. نامه را بگیرد. بر عنوان نامه نوشته باشد من الملك الذى لا يزول ملكه الى الملك الذى لا يزول ملكه من الحى الذى لا يموت الى الحى الذى لا يموت من العزيز الذى لا يذل. [چو] نامه را باز کند، اندرون نامه نبشته باشد که عبدی اشتغلت بالحوار والقصور و نسيت لقائى فانى مشتاق [الىك] و الى لقائك.

۱۰

معنی شوق رضا بود چه هر کسی که به چیزی راضی نبود به وی مشتاق نبود. پس معنی خبر چنین بود که رضای ما آن است که ما را بینی بیکبارگی. با حور و قصور نیارامی. و تفسیرش چنین بود [۱۰۲ الف] اتاراض بلقائك ایاى. چشمت برمدار از دیدار ما که ما را رضا است که تو ما را ببینی.

۱۵

مؤمن چون نامه بخواند حور را بیندازد و قصد دیدار کند تا بدان مقام رسد که جای دیدار است. هیچ کس وی را از دیدار خدای عزوجل باز نتواند داشتن. کدام ملکی باشد از آن بزرگتر که رسول رب را به بنده هفتاد بار دستوری باید، و مر بنده را به دیدار خدای تعالی هیچ دستوری نباید؟!

۲۰

باز علی بن ابی طالب رضی الله عنه این آیت را چنین خواند: و اذا رایت ثم رایت نعیمًا و ملکا کبیرًا. گوید: من از آن بزرگگ همت‌ترم که به دیدار ملك تنازم تا به ملك فرود آیم، تا ملك را نبینم مر مرا آرام نیست.

۲۵

و بعضی آورده‌اند که چون بهشتیان اندر بهشت قرار گیرند

بادی از زیر عرش ببزد که مر آن باد را باد لطافت خوانند. برگهای درختان بهشت بجنبانند. برگ بر برگ بساید، سماع خوش پدیدار آید و کنگره‌های بهشت به بانگ آید و حلقه‌های بهشت بجنبند. مؤمنان اندر آن سماع به طرب آیند. مولی حجابها بردارد از چشمهای ایشان و گوید: ها انا ربکم فانظروا الی سلام علیکم طیتم فادخلوها خالدين.

و خواجه ابومنصور ماتریدی گوید این آیت که خدای تعالی گفت: ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا الی قوله: نزلا من غفور رحیم. گفت: خدای تعالی بهشت را نزل خواند. نزل عطای ملکان نبود، ولکن ملکان بر راه آیندگان نزل افگنند تا ماندگی بیفکنند و از رنج سفر بیاسایند تا باز با ملک دیدار کنند. اگر از بهشت برتر نعمتی نبودی بهشت را نزل نخواندی. و خدای عزوجل همی گوید: وسقاهم ربهم شرابا طهورا. گفت: شراب خود دهم، به دست کس نفرستم. اگر شراب به دست کسی فرستد ورا بینی، خود دهم تا مرا بینی.

و نیز گفت: سلام قولا من رب رحیم. [سلام] شنیدی از خدای عزوجل دیدنی، و مر این قول را فایده‌ای باید، از بهر آنکه همه سلامها خود قول بود. ولکن [چون] به نامه‌ای بود حکایت بود، و چون به زبان رسول بود خبر بود، و چون از خداوندگار شنوی قول بود. پس تاویل قول این بود که از من شنوی بی‌نامه و بی‌رسول. نخست مرا باید که بینی تا از من سخن شنوی.

و حسن بصری رحمه الله علیه گوید: بینا اهل الجنة فی الجنة اذا طلع علیهم الرب جل و عز فیتیهون بین جلاله و جماله ثمان مائة الف عام اذا نظروا الی الجمال طابوا و اذا نظروا الی الجلال ذابوا. اندر نظاره جلال یگدازند و اندر نظاره جمال بنازند. معنی گداختن نه نقصان باشد یا الم یا عیسی که بدیشان باز گردد، ولکن معنی گداختن آن بود که از خود بی‌خود گردند، از آنچه اندر ایشان بود از معنی لذت مطعم و مشرب و شهوت حور و قصور و انهار و اشجار هیچیز نماند. الحق غالب علی کل شیء. این است معنی قول بعضی

بزرگان. المشاهدة ليست باستلذاذ فان الحق لا يلتذ به ولكن المشاهدة فناء و غلبة، تا نفس به صفات خویش قایم بود قائم و تلذذ صفت وی باشد، [چون از صفات خویش غایب گردد الم حاصل آید ولكن از الم خبر ندارد و لذت حاصل باشد] ولكن از لذت خبر ندارد به ذات حاضر بود و به معنی غایب، به نفس باقی بود و به صفات فانی. ۵
چون معانی از وی غایب گشت و صفات فانی گشت، حضرت غیبت گشت و وجود عدم گشت و بقا فنا گشت.

و مثال و شاهد این قصه صواحبات یوسف است علیه السلام [۱۰۲ ب] که چون خواستند که شاهد زلیخا را ببینند مکر ساختند و زبان ملالت پدیدار آوردند، تا اگر اندر محبت معلول گشت منکر گردد و بیزاری ستاند. اگر اندر محبت متحقق است آشکارا بیرون آید و دوست بر ما جلوه کند. يك تاویل [مکر] ایشان را این بود. ۱۰
چون خبر بر زلیخا رسید همه را گرد آورد و سهمانی ساخت، و یوسف را اندر خانه‌ای پنهان کرد، و کاردها اندر دست ایشان نهاد تا نواله برند. پس گفت: اخرج علیهن. یوسف بیرون آمد. اندر مشاهده طلعت یوسف چنان مغلوب گشتند که از لذت طعام خبر نداشتند، و از الم قطع خبر نداشتند، بدل نواله دست بریدند، و بدل طعام گوشت خویش خوردند. أنك غلبات مشاهدت مخلوقی، تا غلبات مشاهده حق خود چگونه باشد. چون حال این چنین دیدند قلن حاش لله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم. ۲۰

از بهر [آن] او را به ملك منسوب کردند که اندر خویشتن اثر شهوت نیافتند، و اندر شاذ خوانده [اند] ان هذا الا ملك كريم. و از اینجا خدای خواستند، [گفتند] این بشر نیست که اندر طبع آن است که چون زن مردی نکو بیند یا مرد زنی نکو بیند شهوت ساکن بجنبند؛ مر ایشان را شهوت جنبیده بیارامید و از صفات خویش بی‌صفت گشتند؛ گفتند این بشر نشاید بود. این خدای است عزوجل که ما را از صفات ما فانی کرد. آنجا که مقدمه آشنایی نباشد و بنا براساس محبت نباشد، ناگاه مشاهده‌ای پدید آید از مخلوقی محدث که اندر وی زیادت عنایتی باشد مر حق تعالی را به آفریدن وی

چنین غلبه داند کردن. آنجا که محبت و معرفت باشد و مشاهده حق تعالی باشد، غلبات و فنا چگونه باشد؟! لذت بهشت اندر جنب دیدار حق عزوجل کمتر از [لذت] طعام است اندر جنب یوسف؛ و الم دوزخ اندر جنب حق عزوجل کمتر از درد کارد اندر جنب یوسف. آنجا مشاهده ظاهر با ظاهر بود و سر را با سر خبر نه. چون اتصال ۵ سرتین بود ظاهر را گجا بقا ماند؟!

و به اخبار و روایتها آورده اند که چون مؤمنان اندر بهشت قرار گیرند امر آید که: تمنوا علی الماجد الواجد، ندانند که چه آرزو کنند. به علما بازگردند و مر ایشان را پرسند که ما را چون اندر دنیا چیزی مشکل گشتی به شما بازگشتمانی، اکنون ما را امر آمد که آرزو کنید، چه آرزو کنیم؟ گویند دیدار خدای عزوجل. ۱۰ [قوله]: «و جوزوا الرؤیة بالعقل و اوجبوه بالسمع». گفت: دیدار خدای عزوجل به عقل روا داشتند و به سمع واجب داشتند، یعنی اگر شریعت نیامدی نگفتمانی که دیدار خدای عزوجل لابد واجب است؛ و نه نیز گفتمانی که ممتنع است؛ ولكن گفتمانی جایز ۱۵ است. اگر بدهد روا باشد، و اگر ندهد روا باشد. از بهر آنکه دیدار محض فضل است، و متفضل اندر فضل کردن به اختیار است، خواهد کند و خواهد نکند.

لکن چون شریعت آمد بدان دلایلی که ما یاد کردیم واجب گشت که دیدار لابد باشد مؤمنان را. خاصه از بهر آنکه چیزی که شریعت ۲۰ خبر کرد جز آن روا نباشد، که بر شریعت دروغ روا نباشد، از بهر صدق خبر واجب گشت باز دلیل گشت بر آنکه به عقل چرا روا داشتیم. گفت: «و انما جاز فی العقل لانه موجود و کل موجود فجایز رؤیته اذا وضع الله فینا الرؤیة له». گفت: از بهر آن روا داشتیم به عقل دیدار که خدای عزوجل موجود است، و هرچه موجود باشد روا ۲۵ بود دیدن وی. چون [۱۰۳ الف] خدای عزوجل اندر ما دیدن آن چیز بیافریند، و این اصلی است علمای ما را که نزدیک بعضی از اصحاب ما حقیقت مرأی موجود است. و هرچه موجود است شاید که وی را ببینند. و اگر بیننده موجودی را نبیند، نه از بهر آن نبیند که آن

موجود مرأی نیست، ولکن از بهر آن نبیند که اندر این کس رؤیت ننهد، یا اندر پیش وی حجابی است که مر او را از دیدار همی باز دارد. چون خداوند عزوجل را باید که ببینند، رؤیت نهد، یا حجاب بردارد.

- ۵ باز نزدیک معتزلیان حقیقت مرأی جسم ملون است. هر چیزی که ورا شاید [دیدن] جسم ملون باید بنزدیک ایشان. و چون خدای تعالی باتفاق جسم ملون نیست نشاید که مرأی باشد، و این تباه است از بهر آنکه مر ایشان را چنین گوئیم که این دعوی است. دلیل چیست. چیزی نیاید جز آنکه گویند ما به شاهد چنین یافتیم که هرچه مرأی بود جسم ملون بود. به قایب همین حکم کردیم. بر ایشان برگردانیم و گوئیم به شاهد نیز رایی جسم ملون است، و خدای تعالی رایی نیست و جسم ملون نشاید. نیز به شاهد مرأی جسم ملون بود، و خدای تعالی مرأی و جسم ملون نه. هرچه بر ما به مرأی سؤال کنند به رایی بر ایشان برگردانیم، و نیز به معلوم به ایشان برگردانیم و گوئیم معلوم به شاهد نباشد مگر جوهر یا عرض. و ۱۵ خدای تعالی معلوم بندگان است جوهر ته و عرض نه. و اگر گویند مرأی مرأی نیاید تا میان رایی و مرأی بعد و مسافت و اتصال و ضیا نباشد. هم به رایی قلب کنیم و به عالم و معلوم قلب کنیم. و اصحاب ما را طریقی دیگر است اندر این مسأله عقلی، و آن آنست که هرچه از خداوند تعالی به خداوند روا باشد، از بنده به ۲۰ خداوند روا باشد. نبینی که چون شاید که [وی] خود را بداند، شاید که بنده وی را بداند، و هرچه از بنده به خداوند نشاید از خداوند به خداوند هم نشاید، چون قدرت. چون شاید که خدای تعالی مقدور بنده باشد، نشاید که مقدور خود باشد. چون طریقت درست گشت وجودا و عدما، باز گردیم و بگوئیم باتفاق شاید که وی ۲۵ خود را ببیند، شاید نیز که وی را بنده ببیند.

و باز گفت: «ولو لم تكن الرؤيه جائزة عليه لكان سؤال موسى [عليه السلام] رب: ارنى انظر اليك، كفسرا و جهلا». گفت: اگر رؤیت بر خدای تعالی روا نبودى سؤال موسى که گفت بنمای مرا تا

- به تو بنگرم ترا ببینم، کفر و جهل بودی. و این سؤال موسی علیه السلام دلیل اصحاب ما است از چند روی: یکی آن است که پیغمبران صلوات الله علیهم به/خدای تعالی و به صفات وی دانایتر از همه خلق باشند. پس اگر روا نبود دیدار خدای تعالی خواستن موسی باطل و خطا بودی. اگر دانستی که نشاید دیدن نخواستی دیدار. پس ۵ اعتقاد موسی ما را اعتقاد پس. و سؤال او از دو بیرون نیست: یا دانست که خدای تعالی دیدنی است و بخواست، چنانکه معتزله گفتند آن است که هر کسی که بر خدای تعالی چیزی روا دارد که این روا نیست باتفاق خلق کافر گردد. و اگر از خداوند عزوجل آن چیز درخواهد کافر شود. نبینی که چون بر خدای تعالی ظلم روا نیست، ۱۰ اگر گوید: یارب، ستم کن، کافر گردد. پس اگر دیدار روا نبودی خواستن دیدار کفر بودی. و بر پیغمبران باتفاق کفر روا نبود و هرکه [۱۰۳ ب] روا دارد کافر شود، نمود بالله از مذهبی که پیغمبران را به جهل یا به کفر منسوب کنند.
- باز گفت: «ولما علق الله تعالی الرؤیة بشریطة استقرار الجبل ۱۵ بقوله عزوجل، فان استقر مكانه فسوف ترانی، و كان ممكنا فی العقل استقراره لواقعه الله تعالی وجب ان تكون الرؤیة المعلقة به جائزة فی العقل ممكنة». گفت: چون خدای بریست مر دیدار را به شرط قرار گرفتن کوه، چنانکه گفت: فان استقر مكانه فسوف ترانی. و اندر عقل ممکن بود آرام کوه، اگر خدای تعالی ورا بیارامیدی و ۲۰ برجای بداشتی تا نریختی. و واجب شد که چون رؤیت را برقرار کوه بست رؤیت اندر عقل از شمار جایزات و ممکنات باشد.
- معنی این سخن آن است که هرچیزی که از جایزات باشد ورا مثل به جایزات زنند، و ممتنع به ممتنع و واجب را به واجب، نبینی که چون خدای تعالی خواست که ما را خبر دهد از کافران که ایشان ۲۵ هرگز به بهشت اندر نیایند، و دخول ایشان از شمار ممتنعات بود؛ ورا مثل زد به چیزی که از ممتنعات بود و هرگز نشاید که آن باشد؛ چنانکه گفت: ولا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط. گفت: هرگز ایشان به بهشت اندر نروند تا اشتر به سوراخ سوزن

- به‌در نرود و این ممتنع است هرگز نشاید و نباشد.
درست شد که اندر آمدن ایشان ممتنع است به بهشت، هرگز نباشد. اگر اینجا نیز دیدار خدای تعالی از ممتنعات بودی و را چیزی و از بستی ممتنع تا امتناع وی درست گشتی؛ از بهر آنکه تشبیه الشیء بالشیء از بهر آن باشد تا حکم مشبه همچون حکم مشبه به باشد. چون حکمشان به خلاف گردد تشبیه باطل گردد. پس چون روا بودی که خداوند تعالی مر آن کوه را نگاه داشتی تا نریختی. ریختن وی از جایزات بود نه از واجبات. باید که نیز رؤیت از جایزات بود تا تشبیه درست آید.
- ۱۰ یکی از بزرگان چنین گوید که خدای تعالی نگفت: قلما تجلی ربه للجبیل، ساردکا، ولكن گفت: جعله دكا، فبالجمل ساردكا لا بالتجلی. نگفت چون ما تجلی کردیم کوه را بریزانیدیم و پاره پاره کردیمش. علت پاره پاره کردن کوه تجلی ننهاد، چه پاره گردانیدن نهاد درست شد که تجلی علت پاره گشتن نبود، و شك نیست که پیغمبری از خدای تعالی چیزی نخواهد تا اعتقاد نکند که آن بر خدای تعالی روا بود.
- ۱۵ چون موسی علیه السلام دیدار خواست، درست شد که وی معتقد بود که دیدار خدای تعالی جایز است. و از پیغمبران اندر خدای تعالی اعتقاد خطا روا نباشد. این است معنی این سخن که گفتیم اعتقاد موسی ما را اعتقاد بس. اگر ایشان چنین گویند که اگر دیدار روا بودی موسی به وی اولیتر بودی. چون و را منع افتاد دیگران به منع اولیتر.
- ۲۰ جواب آن است که این منع نیست، ولكن تطمیع است. به دلیل آنکه یاد کردیم که معلق بر جایز است نه بر ممتنع. و دیگر جواب آن است که سؤال به ناوقت بود، از بهر آنکه دیدار اندر دنیا خواست و خداوند تعالی حکم دیدار اندر آخرت کرده است. پس چون موسی صلوات الله علیه اندر دنیا روا داشت، اندر عقبی روا تر. و چون روا بود که کلام قدیمش اندر دنیا بشنوانید، روا بودی که ذات قدیم بنمودیش، ولكن منع را وجوه است.
- ۲۵

- گروهی چنین گفتند سؤال کرد مر دیدار را؛ و باز کلام بی سؤال یافت. اگر دیدار به سؤال یافتی، سؤال بها گشتی، چنانکه علی مرتضی گفت رضی الله عنه [۱۰۴ الف] السؤال و ان قل ثمن النوال و ان جل. و نیز گفتند منع را حکمت نگاه داشتن دل مصطفی بود صلی الله علیه وسلم که به اخبارها آمده است که چون جبریل علیه الصلوة والسلام وحی آورد: قال رب ارني انظر اليك. مصطفی علیه السلام برپای خاست و روی وی را [از] گونه بگشت. و قال ا رأی احد ربي قبلي. جبریل گفت: قال لن تراني. پیغمبر علیه السلام بنشست و رویش به گونه باز آمد، و قال الان طاب قلبي.
- و نیز گفتند حکمت منع نگاه داشت دل امت پیغمبر بود که اگر بشنیدندی که موسی را دیدار داد، پنداشتندی که هرکسی چون موسی باید تا دیدار یابد.
- و نیز گفت: ولایت دنیا شیطان را است، تا هرکه با دنیا بسازد شیطان ورا صید کند؛ و عقبی ولایت مصطفی است صلوات الله علیه وسلم، چنانکه گفت: لواء الحمد بیدی و لافخر و یا دوست اندر سرای دشمن دیدار کردن محال بود. دیدار دوست اندر سرای دوست نیکوتر، و آنچه حقیقت خواست، والله اعلم، آن است که دنیا سرای اختیار و امتحان است. و حال مشاهده حال جبر و ضرورت است. چون دیدار آمد، اختیار و امتحان برخیزد، جبر و ضرورت گردد. اگر دیدار به دنیا بدادی، امتحان جبر گشتی، امر و نهی برخاستی. چون جایی رسند که امتحان و اختیار برخیزد، آنگاه دیدار دهد.
- و نیز گفتند: فانی اندر سرای فنا در مکان فنا به بصر فانی قوت دیدار خداوند باقی ندارد. چون [بنده] باقی گردد و مکان مکان بقا گردد و بصر بقا دهند مر بنده را به قوت بقا. باقی را ببینند. اگر بر ما سؤال آرند که خدای تعالی گفت: لن تراني، وقتی مخصوص نکرد، باید که این لن تر[انی] تأیید باشد. يك جواب این آن است که لن موبد باشد و غیر موبد باشد، چنانکه خدای تعالی گفت: ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم. گفت: کافران هرکه آرزو نکنند، کلمه [لن] یاد کرد، و مر او را به ابد مقید کرد و

آنگاه جای دیگر خبر داد که ایشان مرگت آرزو کنند. گفت: و نادوا یا مالک لیقبض علینا ربک. چون لن به ابد تأیید واجب نکرد، لن بی ابد چرا تأیید واجب کند؟!

و دیگر جواب آن است که جواب به مقدار سؤال بود، و مر این ۵ را در اصول شواهد است، اگر چنان باشد که هزار چیز بر مردی خوانند از حقوق مختلف چون طلاق و نکاح و عتاق و بیع و اجاره و آنچه بدین ماند به آخر گویند همچنین است. گوید یلی یا نعم جواب آن همه گردد نه فزاید و نه کاهش. درست شد که جواب بر مقدار سؤال بود، اگر موسی علیه السلام سؤال اندر آخرت کرد، جواب نفی اندر آخرت است؛ و اگر در دنیا است، جواب نفی اندر دنیا است. ۱۰ محال بود سؤال وقتی را جواب موبد. اگر بر ما سؤال آرند که قوم موسی دیدار تمنی کردند، آتش آمد و بسوختند؛ اگر روا بودی عقوبت محال بودی. جواب آن است که ایشان به سؤال دیدار نسوختند، ولکن به کفر سوختند. و آن آنست که گفتند: لن نومن لك حتی نری الله جهره. ۱۵

و دیگر جواب آن است که از بهر آن سوختند که مر موسی را گفتند: ارنا الله جهره. تو بنمای خدای تعالی را به ما آشکارا. خدای تعالی را به صفتی داشتند که تصرف بندگان بر وی روا داشتند، و هرکه به خدای تعالی اعتقاد این دارد کافر بود. چون دیدار خدای تعالی از کسی خواستند که نبایست خواستن، عقوبت ۲۰ سوختن نصیب ایشان آمد.

باز چون موسی دیدار خدای تعالی هم از خدای خواست، و این روا بود و را عقوبت نیامد و سوختن نیامد، ولکن جواب آمد که نتوانی دیدن. و اندر آیت چون دلیل نیست که خدای تعالی را ۲۵ نتوانی دیدن از بهر آنکه خدای تعالی نگفت: لن اری، من دیدنی نیم، ولکن گفت: لن ترانی. تو مرا نبینی. و اگر کسی به در خانه مهتری آید و بار خواهد [۱۰۴ ب] گویند نتوانی دیدن، دلیل آن نباشد که وی دیدنی نیست، ولکن عذر وقت باشد. پس درست شد که دیدار خدای تعالی حق است.

- و باز گفت: «فاذا ثبت جوازه فی العقل ثم جاء الشرع بوجوبه».
- چو ثابت شد جواز دیدار اندر عقل، باز شریعت آمد که واجب است این که گفت که اندر عقل جایز است، از بهر آنکه گفت که بر خدای تعالی واجب نیست دیدار دادن اندر آن جهان؛ همچنانکه واجب نیست ایمان دادن اندر این جهان؛ و این اصل مذهب ما است که ۵ گوییم دادن ایمان اندر این جهان فضل است، و دادن دیدار اندر آن جهان فضل. و به عقل اندر محال نیست بدان دلایلمها که یاد کردیم. و شریعت بیامد که دیدار باشد اندر قیامت مر آن را که باشد از وجه جواز به وجوب باز آمدیم و گفتیم هرآینه باشد، ولکن مر آن را باشد که او خواهد. و باز دلیلهای وجوب از شریعت یاد کردگفت ۱۵ بقوله: وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة. گفت: واجب گشت دیدار به قول خدای تعالی که رویها باشد آن روز تازه و نازان و به خدای خویش نگران. این آیت دلیل گشت بر آنکه دیدار خدای تعالی حق است از بهر آنکه نظر اندر کلام عرب بر چهار وجه باشد: يك وجه نظر رحمت و شفقت باشد چنانکه خدای تعالی گفت: و لاینظر الیهیم، ای لایرحمهم.
- و نیز گویند: یتعارف خلق انظر فی امری، و به دعاها آمده است از پیغمبر صلی الله علیه: انظر الینا نظرة منك رحیمة، و مر آیت را این تأویل روا نباشد که اندر آیت آن است که نظر از بندگان به خدای تعالی بود، و نظر رحمت از خدای تعالی به بنده باشد نه از بنده به خدای تعالی.
- و دیگر نظر اندر کلام عرب به معنی انتظار باشد، چنانکه خدای تعالی گفت: هل یظنون الا ان یأتیهم الله، ای هل ینتظرون. و نیز به کلام عرب گویند: انظرنی حتی اتیک، و این تأویل مر آیت را نیز هم نشاید، از بهر آنکه نظری که مراد وی انتظار باشد کلمة الی صلة وی نبود. نگویند انظر الی، یعنی انظرنی. چنانکه خدای تعالی گفت: لاتقولوا راعنا و قولوا انظرونا، [ای انتظارنا].
- و نیز گفت: انظرونا نقتبس من نورکم، ای انتظرونا. و چون اینجا گفت: الی ربها ناظرة، درست گشت که مراد انتظار نیست. و
- ۲۵

سدیگر تاویل مر نظر را نظر اعتبار و استدلال باشد. و از این معنی است که همه ائمه دین مر استدلال را نظر خوانند. و چون کسی اندر کاری تدبیر و تفکر خواهد کردن [گوید]: حتی انظر فی هذا الامر. و چون از کسی تدبیر خواهند گویند انظر فی امرنا، و آیت را این تاویل هم روا نبود، از بهر آنکه تدبیر و تفکر اندر دنیا باشد، عقبی ۵ جای تدبیر و تفکر نیست. تدبیر و تفکر از بهر آن باید تا غایب به قیاس شاهد معلوم آید، و بآخرت همه غایبها شاهد گردد، تدبیر و تفکر به چه کار آید؟! اندر دنیا تدبیر و تفکر کنند. آخرت را، اندر آخرت تفکر کدام سرای کنند؟! و نیز تدبیر و تفکر از بهر امتحان بود و بدان جهان امتحان نباشد تدبیر و تفکر به چه کار آید؟! ۱۰

چون این سه وجه که مر نظر را تاویل است اندر کلام عرب آیت احتمال نکرد، نماند مگر وجه رابع. و آن نظر معاینه است و دیدار است. و اندر کلام [عرب قسمی پنجم نیست مر نظر را، چون سه وجه تباه گشت و وجه خامس نیست. رابع درست گشت. و خود] ۱۵ هیچ جای نیاید نظری [از وجه] مقرون به کلمه الی الا دیدار معاینه. و باز گفت: «وقوله تعالی: کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحبوبون». کلا به معنی حقا باشد. سوگند یاد کرد خدای تعالی که کافران از خداوند خویش محبوب باشند، پس نادیدن کافران مر خدای را جل جلاله عقوبتی نهاد از عقوبات کفر، و هر عقوبتی که از عقوبات کفر باشد، مؤمن را آن عقوبت روا نباشد. نبینی که خدای تعالی ۲۰ گفت:

فذلک یومئذ یوم عسیر علی الکافرین غیر یسیر. مؤمن را این عسرت [روا] نباشد. [۱۰۵ الف] و چون سواد روی عقوبت کفر باشد چنانکه خدای تعالی گفت: فاما الذین اسودت وجوههم اکفرتم بعد ایمانکم. روا نبود مؤمن را سیاهی روی، و چون نامه به چپ ۲۵ دادن عقوبت کفر آمد، چنانکه خدای تعالی گفت: و اما من اوتی کتابه بشماله، تا به آخر آیت که گفت: انه کان لایؤمن بالله العظیم. روا نبود که مؤمن را نامه به چپ آمدی. و چون خلود اندر دوزخ کافران را است و عقوبت کفر است، چنانکه گفت: اولئک اصحاب

- النارهم فيها خالدون. مؤمن را اندر دوزخ خلود روا نباشد.
 درست [شد] که هر چیزی که آن عقوبت کفر است اندر آن
 جهان مؤمن را [روا] نباشد. و خدای تعالی محبوب گشتن کافران
 از خداوند خویش عقوبت کفر نهاد، باید که مؤمن محبوب نباشد.
 نبینی که مر کافر را گفت: ولا یکلمهم الله. و با مؤمن سخن گفت و
 کافر را گفت: ولا ينظر اليهم. و به مؤمن نظر کند. و نیز گفت:
 ولا یزکیهم. و مؤمن را پاک کند و بستانید.
 «و قوله تعالى: للذين احسنوا الحسنی و زیادة، و جاءت الروایة
 بانها الرؤیة». و معنی این آیت در اول یاد کردیم. و قال النبی علیه
 السلام [انکم] سترون ربکم كما ترون القمر ليلة البدر لاتضامون
 فی رؤیته.
 شیخ رحمه الله اندر کتاب خبر این مقدار روایت کرده است؛
 و مر این خبر را راویان بسیارند چون ابوسعید خدری و ابوهریره
 دوسی و غیر ایشان رضی الله عنهم. و اول خبر آن است: قالت
 الصحابة یا رسول الله هل نری ربنا [يوم القيامة]. «قال النبی انکم
 سترون ربکم [يوم القيامة] كما ترون القمر ليلة البدر» و از اینجا
 مراد تشبیه رؤیت بود به رؤیت، یعنی همچنانکه مر ماه را ببینند
 بی حجاب، خدای عزوجل را ببینند بی حجاب. مراد تشبیه مرأی به
 مرأی نیست، از بهر آنکه ماه اندر مکان است و حق تعالی اندر
 مکان نیست. و ماه جسم است و خدای تعالی جسم نیست؛ و ماه مدور
 است و خدای تعالی مدور نیست؛ و ماه ملون است و خدای تعالی
 ملون نیست؛ و ماه نور است و خدای تعالی نور نیست؛ و ماه متحرک
 است و آفل است و خدای تعالی آفل و متحرک نیست؛ و ماه رونده و
 آیتده است و خدای تعالی آیتده و رونده نیست؛ و ماه کاهنده و
 فزاینده است و خدای تعالی کاهنده و فزاینده نیست؛ و ماه محدث
 است و محدود است و خدای تعالی محدود نیست؛ و ماه جماد است و
 خدای تعالی جماد نیست. پس درست شد که از خبر مراد تشبیه مرأی
 به مرأی نیست، ولكن مراد از خبر تشبیه رایی به رایی است. تا به
 بعضی روایتها چنین آورده اند: هل ترون القمر [ليلة البدر] لیس

دونه حجاب و لاسحاب ولا حجاب قلنا بلی یا رسول الله.

«قال انکم سترون ربکم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر». و مراد از خبر آن بود، والله اعلم، که همچنانکه امروز شما را حجابی نیست بازدارنده از دیدار ماه، روز قیامت نیز حجاب نباشد بازدارنده از دیدار خدای عزوجل.

ثم قال «لاتضامون فی رؤیته». و به بعضی روایتها به تشدید آمد، و به بعضی روایتها به تخفیف. اگر روایت به تخفیف بود لاتشکون بود، و اگر روایت به تشدید بود لا تراحمون ولا تلحقکم مشقت بود.

باز پیغمبر صلی الله علیه وسلم این قصه را پدید کرد، گفت: اذا کان يوم القيامة یرفع لكل قوم لهتهم التي کانوا یعبدون من دون الله. هر گروهی را معبود وی به وی نمایند. بت پرست را بت و آفتاب پرست را آفتاب و جهودان را دیوی بر شبه عزیر و ترسان را دیوی به صورت عیسی صلی الله علیه. معبود پیش همی رود و قوم بر اثر وی به دوزخ همی روند، و یبقی هذه الامة و فیہا منافقوها [۱۰۵ ب] فیقال لهم مالکم ذهب الناس و بقیتم فیکولون ان لنا رباً لم نره بعد فیقال لهم اترفونہ اذا رايتموه فیکولون ان بیننا و بینہ علامة اذا رایناه عرفناه.

بزرگان چنین گفتند که آن علامت بی چونی و بی چگونگی باشد. یعنی بدان جهان و را بشناختیم بی چون و بی چگونه، [همچنان ببینیم که بشناختیم بی چون و بی چگونه] تا دیدار بر موافقت علم باشد.

ثم قال فیکشف عن ساق. و اندر [کلام] عرب ساق شدت بود چنانکه خدای تعالی گفت: والتفت الساق بالساق، ای الشدة بالشدہ. و چون حرب پیار آمد عرب گوید کشف العرب عن ساقه ای عن شدته. پس معنی خبر چنین باشد که سختی گور و جان کندن و بعث و شمار و نامه خواندن و همه سختیهای قیامت از ایشان بردارند. فیرون ربهم عزوجل فیغرون له سجدا و یبقی المنافقون ظہورهم کصیاصی البقر. منافقان را پشتها همچو سروهای گاو نماید.

- بزرگان چنین گفته‌اند که مؤمنان بینند و منافقان نبینند، از بهر آنکه هرکه را اندر دنیا معرفت باشد اندر دل فردا دیدار باشد به چشم؛ و هرکه را معرفت نباشد اندر دنیا اندر قیامت دیدار نباشد. پس متفق را اندر دنیا دیدار دل نبود، ولکن تلبیس همی کرد و با مؤمنان موافقت همی کرد به گزارد شریعت تا چنان نماید ۵ که از ایشان است اندر آن جهان نیز. و را دیدار چشم نباشد، خواهد که با مؤمنان سجده کند، تا چنان نماید که از ایشان است، و از منافقان این عجب نیست که چنان گمان برند که ما خداوند را جل و علا بتوانیم فریفتن. نبینی که خدای تعالی گفت: یخادعون الله والذین آمنوا. پس چون منافقان خداع کنند، خدای تعالی پردة ایشان بدراند تا پشت‌هاشان چون سروی گاو کج بماند، نتوانند فرو آمدن و نه براندن. و مؤمنان مخلصان توفیق یابند به سجده کردن، و از بهر آن است که قرب مؤمن به سجده اندر نهاد. خدای تعالی چه اندر آن جهان دیدار که بیاود بنده پرائر دیدار سجود کند، و کمال قرب اندر مشاهدت است. نبینی که خدای تعالی گفت: واسجد واقترب. و پیغمبر گفت صلی الله علیه وسلم ان اقرب ما ینکون العبد الی الله اذا سجد. تا بزرگان چنین گفته‌اند اذا صار ینفسه منکوسا صار بقلبه مرفوعا.
- به خبر بازگردیم. چون مؤمنان سر از سجده بردارند حمال منافقان بینند. دیگر باره سجده کنند خدای تعالی را سجده شکر. تا ۲۰ چنین گفته‌اند که از بهر این معنی را است که رکوع یکی است و سجده دو، که اندر قیامت منافقان اندر حال رکوع کوژ نمایند. رکوع کردن [مؤمنان] اندر دنیا تبرا کردن است از نفاق، و آن دو سجده مؤمن اندر نماز یکی خدمت به جای آوردن است، و دیگر شکر توفیق گزاردن است. ثم یضرب الصراط و هو جسر یمد علی جهنم ادق من الشعر و احد من السیف و هو علی طرفی الصراط کلابیب کانهما حسک السعدان والملائکة قیام علی حافتی الصراط فیقولون رب سلم سلم ثم یقال لهم انجوا بقدر اعمالکم فمنهم کالطرف و منهم کالبرق و منهم کالریح المرسله و منهم کالطیر و منهم کالفرس

المضمر و منهم كالساعى برجله و منهم كالماشى و منهم من يعلق
 رجله و يجريديه و [منهم من] يجز رجله و يعلق يديه حتى يخرج
 من النار اخر رجل منهم قال فيستقبل النار بوجهه ويقول الحمد لله
 الذى نجاتى منك [قال] فيمكث ماشاء الله ان يمكث ثم يقول يارب
 لو اذنت لى ان احول وجهى عنها فقد اذانى ريعها و دخانها فيقول
 ۵ الله تعالى [عبدى] اتسألنى شيئا بعد ان انجيتك منها فيقول يا رب
 هذا ولا اسئلك غير [۱۰۶ الف] هذا فيقول تعطيني عهدودا و موثيق
 ان لا تسألنى غيره فيقول نعم فيعطى ربه عهدودا و موثيق فيؤذن له.
 فيحول وجهه عنها قال فيرفع له شجرة عند باب الجنة فيشتمى ظلها
 فيقول يارب لو اذنت لى ان اتى تلك الشجرة فاستظل بظلها فيقول
 ۱۰ الله تبارك و تعالى اليس قد اعطيتنى عهدودا و موثيق ان لا تسألنى
 غيرها فيقول يارب هذا ولا اسئلك غيره فيقول الله تعالى تعطيني
 عهدودا و موثيق فيقول نعم فيعطيه عهدودا و موثيق ان لا يسأله غيره
 فيؤذن له فيتحول الى ظلها قال فيامر الله تعالى فيفتح له باب الجنة
 فيقول يا رب لو اذنت لى ان ادخلها فيقول الله تعالى ما اعذرک يا بن
 ۱۵ آدم هكذى كنت فى الدنيا فيقول يا رب هذا ولا اسئلك غير هذا قال
 فيعطى ربه عهدودا و موثيق فيؤذن له فيدخل الجنة قال فيامر الله
 تعالى فيرفع الستور عن ابواب القصور فيرى ما فيها من النعيم فيبقى
 متبهرأى متحيرا فيقول الله تعالى عبدى لا تسألنى شيئا فيقول [يا]
 رب سالت حتى استحيت فيقول الله تعالى اترضى عنى ان اعطيك
 ۲۰ مثل الدنيا فيقول انا عنك راض فيقول مثل الدنيا مرتين فيقول انا
 عنك راض فيقول مثل الدنيا ثلث مرات، فيقول اتهازأ بى و انت رب
 العالمين فضحك ابوسعيد الخدرى رضى الله عنه عند قوله اتهازأ بى و
 انت رب العالمين فقيل له مازويت لنا هذا الخبر الا ضحكك عند قولك
 اتهازأ بى و انت رب العالمين فقال لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ۲۵ ذكر لنا هذا الخبر مرارا كلما انتهى الى قوله اتهازأ بى و انت رب
 العالمين ضحك.

اين الف الف استفهام است به معنى نفى و جحد يعنى اين چنين
 سخن از غير تو افسوس باشد ولكن از تو افسوس نباشد، و تو

خداوند همه عالمی.

چون ابوسعید خدری این مقدار روایت کرد خاموش گشت. ابوهریره رضی الله عنه گفت: بفزای که من از پیغمبر علیه السلام شنیدم که گفت: فیقول الله تعالی اترضی عنی ان اعطیتک مثل الدنیا عشر مرات. آخرین کسی که اندر بهشت رود از مؤمنان که از وی کمتر و عاصی تر نباشد، عطا چنین، یاود، صدیقان و سابقان را خود چگونه باشد؟! ۵

شیخ رحمه الله گفت: این سوگند شکستن این مؤمن نه از بی باکی و بی حرمتی باشد ولیکن از علم باشد که این مردی باشد که خبر پیغامبر صلی الله علیه بشنیده باشد من خلف علی یمین فرای ۱۰ غیرها خیرا منها فلیات الذی هو خیر منه و لیکفر [عن] یمینه. داند که مرا سوگند شکستن بهتر از نگه داشتن سوگند. سوگند بشکند از صحت اعتقاد و [قوت] ایمان نه از بهر بی حرمتی و بی ادبی. قال الشیخ رحمه الله چون خداوند تعالی اندر دنیا از بنده خود روا دارد که عهد و سوگند وی بشکند یا بزرگی حق خداوند تا و را ۱۵ از دنیا بد نیاید با آنکه مر دنیا را بدل است، کی پسندد که سوگند و عهد را اندر عقبی نگاه دارد، تا و را بد آید، با آنکه عقبی را بدل نیست کرم و بی نیازی چنین کند [حق] لئیمان و ضعیفان را پیش دارد. و اصول شریعت بر این بر دلیل است.

نبینی که چون حق خداوند تعالی و حق بندگان اندر مال گرد ۲۰ آید، اول حق بندگان گزارند نیازمندی ایشان را. اگر حق بی نیاز بماند روا باشد، و اگر بر بنده ای حد خداوند و حد بندگان گردد آید، آغاز از حد بندگان کنند. اگر حد خداوند بماند روا باشد. اینجا نیز همچنین گوید چون ترا می چیزی زیان دارد سوگند و عهد مرا بشکن، بشکستن تو عهد مرا یا سوگند مرا مر مرا زیانی ۲۵ ندارد. باز به نگاه داشتن سوگند و عهد من ترا زیان باشد، من ترا چیزی نفرمایم که ترا زیان دارد از بهر چیزی که مرا زیان نباشد.

[۱۰۶ ب]

و اشارت اندر این آن است که اندر دنیا ترا فرمودم عهد و

سوگند بشکستن تا بلای دنیا از تو بردارم، چون با عهد و با ایمانی درست به قیامت آیی کی روا دارم که بلای عقبی بر تو نهم؟!

باز گفت: «والاخبار فی هذا مشهورة متواترة وجب القبول به والایمان والتصديق له». اخبار اندر دیدار خداوند عزوجل مشهور است و متواتر است، و گرویدن و استوار داشتن واجب است. و از جمله آن اخبار یکی آن است که پیغمبر گفت صلی الله علیه وسلم ان الله تعالى یکلم المؤمن یوم القيامة کفاحا لیس بینہ و بین الله ترجمان. و حدیث نجوی میان محدثان معروف است، که خداوند عزوجل بنده ای را به قیامت بیارد نامه به وی دهد، فیضع علیه لفة فلا یبقى بینہ و بین ربه حجاب فیقرأ کتابه کلماً مر بحسنة یقول الله تعالى قبلتها منك فیسجد و کلماً مر بسیئة یقول الله تعالى غفرتها لك فیسجدو فلا یزال یمر بحسنة یقبل فیسجدو بسیئة یغفر فیسجد فیقول اهل القيامة ما اکرم هذا العبد علی ربه و هو فی الحسنات.

و نیز اخبار بسیار است تا پیغمبر را صلی الله علیه وسلم پرسیدند از دیدار بندگان خدای را عزوجل گفت: متهم من ینظر الی ربه فی السنة مرة و منهم من ینظر الی ربه فی الشهر مرة و منهم من ینظر الی ربه فی الجمعة مرة و منهم من ینظر الی ربه فی الیوم مرة و منهم من ینظر الی ربه بكرة و عشیة رزقنا الله تعالى بفضلہ فی الآخرة رویتہ كما رزقنا فی الدنيا بکرمه معرفته.

و باز گفت: «و ما تاوالت النافیة لها فمستحیل». گفت: اما آنچه تاویل کردند نافیان رؤیت محال است، تاویل این آیت: الی ربها ناظره. [تاویل این آیت] نظر به ثواب خدای تعالی نهاده اند نه به خدای تعالی. و باز جواب داد و گفت این محال است از بهر آنکه ثواب خدای غیر خدای باشد. معنی این سخن آن است که ایشان مر این را که خدای تعالی گفت: الی ربها ناظره، تاویل آن نهاده اند که الی ثواب ربها باشد، و این محال است. از بهر آنکه ترك نص است و گشتن از حقیقت به مجاز بی دلیل و اگر جایز باشد که کسی این ربها را ثواب ربها گوید، جایز باشد دیگری را که هر چه اندر قرآن ذکر رب است به غیر رب باز برند. تا آنجا که خدای تعالی گفت:

واعبد ربك، مراد چیزی دیگر است غیر رب. و آنجا که گفت: واعبدوا ربکم همچنین. چون اندر همه قرآن ذکر رب را همی نشاید تاویل کردن به غیر رب، اینجا نیز هم نشاید. و اگر مراد از اینجا ثواب رب بودی انتظار بودی. و ما درست کردیم که تاویل انتظار مر این آیت را محال است. و اگر از پس وجود ثواب بودی تا به ثواب اندر نگرستی، آن نظر به رب بودی. امروز خود این نظر جایز بودی به هر نعمی که بنده اندر دنیا بیافتی تخصیص قیامت را فایده نبود. و باز گفت: «و قولهم: ارنی انظر الیک، سؤال آیه». گفتند گفتار موسی علیه السلام بنمای مرا تا بنگرم به تو. خواستن آیتی بود و نشانی، یعنی مرا آیتی بنمای تا بدان آیت اندر نگرم دلیل کنم بر تو نه آنکه من ترا بینم. باز جواب داد.

«[قوله فانه قد اراه آیاته]». گفت خداوند تعالی مر او را آیتها بسیار نموده بود، یعنی چون آیتها بسیار یافته بود دیگر خواستن چه فایده بود که یک آیت بر خداوند دلیل همان باشد و صد هزار همان. اگر ورا دیدن آسمان و زمین و ماه و آفتاب و شب و روز و تن وی و آنچه اندر عالم است [۱۰۷ الف] دلیل بس نبود، آن دیگر که بخواستی هم بس نبود.

و نیز دیگر جواب آن است که این سؤال دیدار از پس دریا گذشتن بود، و موسی آنگاه که از مدین با دختر شعیب علیهما السلام می آمد، اندر بیابان آتشی دید. چنانکه خدای تعالی گفت: آنس من جانب الطور تارا. برفت و با خدای تعالی مناجات کرد و مر او را عصا داد تا ثعبان گشت و بدید؛ و ید بیضا داد که مر شعاع آفتاب را همی غلبه کرد؛ و با جادوان جنگ کرد و همه را مقهور کرد و همه عصاها و رسنهای جادوان را فروخورد و قبه فرعون را به دهان گرفت؛ و چون موسی دست بر وی نهاد هم چندان گشت که بود، نه کاست و نه افزود.

و چون عصا بر دریا زد دریا بشکافت؛ و جز ایشان نیز آیتهای دیگر چون طوفان و جراد و قمل و ضفادع و دم. اگر این همه آیتها او را بس نبود دیگر هم بس نبودی از این بیش که دادش چه دادی؟!

و نیز دیگر جواب آن است که اگر مراد سؤال آیت بودی آن را فایده نبودی که موسی آیت بتوانستی دیدن. و دیگر جواب آن است که به فصل اول بازگردیم، و آن آنست که موسی گفت الیک، و اگر مراد آیت بودی آیت خدای باشد الیک خطا بودی و جواب لن ترانی را فایده نباشد، و اگر مراد آیت بسودی، آیت دادش، و آن ریزانیدن کوه بود، چون آیت داد لن ترانی را فایده چه بود؟! ۵

و باز گفت: «[و قوله] لا تدرکه الابصار، انه کما لم تدرکه الابصار فی الدنيا كذلك فی الآخرة». گفتند که خدای تعالی گفت که ابصار مر او را اندر نیاید همچنانکه اندر دنیا اندر نیافتند به آخرت هم اندر نیابند. این سؤال ایشان است. جواب داد و گفت: ۱۰ «و انما نفی الله تعالی الادراک بالابصار». گفت خدای تعالی ادراک نفی کرد.

[قوله]: «لان الادراک یوجب کیفیة و احاطة». گفت از بهر آنکه ادراک چگونگی اقتضا کند و واجب کند، و چگونگی مماثلت باشد، و نیز احاطت واجب کند و احاطت حد واجب کند. پس چون حق تعالی را حد نیست و چگونگی نیست، احاطت و ادراک محال است. باز گفت: «فنفی ما یوجب کیفیة و الاحاطة». خدای تعالی نفی کرد آنچه کیفیت و احاطت واجب کند. ۱۵

[قوله]: «دون الرؤیة التي لیس فیها کیفیة و احاطة». که اندر رؤیت کیفیت و احاطت نیست. این جواب است مر سؤال ایشان را، و نیز دلیلی است اصحاب ما را اندر مسأله، و آن آنست که چنین گوییم که رؤیت همچون علم است، از بهر آنکه علم مر معلوم را زیادت و نقصان نکند، و اندر معلوم اثری نکند و مر معلوم را متغیر نگرداند، و مر دیگری را از علم وی باز ندارد. و چون صفت علم این بود شایست که خدای تعالی معلوم بندگان باشد. ۲۵

آمدیم با رؤیت. رؤیت را صفت همین است، از بهر آنکه رؤیت رایی اندر مرأی تأثیر نکند، و زیادت و نقصان نکند، و مر رأی را متغیر نگرداند؛ و مر دیگری را از رؤیت باز ندارد. باید که رؤیت جایز بود همچنان که علم جایز بود.

باز گفت: «واجبوا انه لا يرى في الدنيا بالابصار». اجماع است که خدای تعالی را به دنیا نشاید دیدن به بصر.

[قوله: «ولا بالقلوب».] و نه نیز به دل [ها]

- [قوله: «الا من جهة الايقان».] مگر از جهت یقین. معنی این سخن آن است، والله اعلم، که دیدار معاینه اندر دنیا روا نباشد به چشم و به دل. و این از بهر آن گفت که گروهی روا داشتند که بنده مر خدای تعالی را به این جهان ببیند معاینه به چشم یا به دل. و همه اهل [سنت و جماعت] را اجماع است که این گروه ضال اند و مبتدع و کذاب اند مگر بدان معنی که به یقین به دل بدانند که هست.

۱۰

چون یقین بنده مر بنده را درست گردد [۱۰۷ ب] همچنان گردد چون دیدار، و لکن نه دیدار باشد. معنی قول ما که گفتیم یقین همچو دیدار گردد آن است که اندر دیدار شك نیفتد، چون یقین درست گردد شك برخیزد. معنی دیدار دل برخاستن شك باشد.

- تا یکی از بزرگان چنین [گفته است]: لو كشف الغطا ما ازددت يقينا. و اندر خبر علی [بن ابی طالب رضی الله عنه] که مرد غلب را جواب داد یاد کردیم که چنین گفت که: لم تره الا بصار بمشاهدة الميآن و لکن رآته القلوب بحقایق الايقان. پس معنی دیدار دل این باشد تا آن معلوم همچون مشاهده گردد به ارتفاع شك. و از بهر این گفت پیغامبر صلی الله علیه وسلم: لاتصف المرأة المرأة بين یدی زوجها حتى كانه ينظر اليها ولا الرجل الرجل بين یدی امراته حتى كانه ينظر اليه.

۲۰

چون وصف حقیقت گردد موصوف به معنی مرأی گردد و لکن به حقیقت مرأی نگردد. نبینی که از پس علم و یقین قلب تمنی دیدار باقی بود. و اگر علم یقین عین رویت گشتی تمنی رویت برخاستی. و هیچ چیزی که زیادت مرتبه است بر یقین قلب اندر حال غیبت. و اگر یقین عین رویت بودی [بایستی] تا به کل وجوه به رویت مانیدی. مؤمنان را که قیامت اندر دنیا یقین است، حالشان اندر دنیا چون حال قیامت بودی با درستی یقین اندر دنیا تمییز برجای،

۲۵

و باز به قیامت چون مشاهده گردد تمییز نماند. و مرگ و گور همچنین است. هرگز یقین مرگ و گور چون مشاهده مرگ و گور نباشد و یقین شمار و ترازو، چون مشاهده شمار و ترازو نباشد و یقین قیامت چون مشاهده قیامت نباشد و یقین [صراط و دوزخ، چون مشاهده صراط و دوزخ نباشد و یقین] بهشت و نعیم، چون مشاهده نباشد. همچنین نیز یقین بنده به خدای تعالی همچون دیدار خدای تعالی نباشد.

و این است معنی خبر پیغامبر صلی الله علیه وسلم که گفت: اعبد الله كأنك تراه. چنان پرست خدای تعالی را که گوییش همیشه بینیش. اگر در وعد عبادت رؤیت همان بودی که اندر وعد معاینه، تشبیه کأنك درست نیامدی. زیرا که چیزی را بر نفس خویش تشبیه نکنند، و لکن به غیر وی تشبیه کنند. پس معنی خبر چنین باشد که خداوند را جل جلاله چنان پرست که اندر وقت عبادت ترا شك نباشد. همچنانکه چون بینی ورا اندر وقت دیدار هیچ شك نباشد.

باز شیخ رحمه الله دلیل کرد بر آنکه اندر دنیا دیدار نباشد، [قوله]: «لانه غاية الكرامة و افضل النعم». گفت: غایت همه کرامتها و فاضلترین همه نعمتها دیدار است. [قوله]: «ولا يجوز ان يكون ذلك». و روا نباشد که آن نباشد. [قوله]: «الا في افضل المكان». مگر اندر فاضلترین وقت [باید] و فاضلترین مکان باید فاضلترین عطا را.

باز گفت: «ولو اعطوا في الدنيا افضل النعم لم يكن بين الدنيا الآفانية والآخرة فرق». و اگر اندر دنیا بیافتندی فاضلترین نعمتها میان دنیای فانی و عقبی باقی فرق نبود. اگر ما را به ایمان معارضه کنند که ایمان فاضلترین [همه] نعمتها است و اندر دنیا روا بود چرا [دیدار] روا نبود. جواب [۱۰۸ الف] آسان است و آن آنست که گوییم ایمان خبر است و خبر به غیبت درست آید. نبینی که چون خبر معاینه می گردد صحت ایمان می برخیزد. باز دیدار مشاهده است و مشاهده اندر حضرت درست آید. خبر به سرای فنا

باید درستی غیبت را، و دیدار به سرای بقا باید درستی حضرت را. و نیز جواب آن است که چون دنیا سرای فنا است اندر سرای فنا دیدار خود محال است، از بهر آنکه از پس دیدار خداوند باقی مر بیننده را فنا محال است. اگر بدیدندی اندر دنیای [فانی] باز فانی گشتندی دیدار را هیچ فایده نبود. [چون بدیدندی و بیش فانی نگشتندی سرای سرای فنا نبود]. [چون این سرا مر فنا را آفرید اهل این سرا را فنا کرد، دیدار منع کرد تا فنا درست گردد. و چون آن سرای بقا را آفرید و اهل آن سرا را دیدار عطا کرد تا بقا درست گردد. و اگر اندر آن سرای دیدار نبودى عقبی همچو دنیا فانی بایستی، سرای سدیگر بایستی باقی مر دیدار را. و اگر مؤمن اندر دنیا رب را عز و جل ندید اندر عقبی نبیند؛ چه گوید همی که را پرستم عابد باطل معبود باطل را ببیند، عابد حق معبود حق نبیند، حسرت این محق صعبتر از عذاب آن مبطل باشد.

و نیز بهشت سرای ضیافت است و مهمانی بی دیدار میزبان دانگی نه ارزد.

[قوله]: «ولما منع الله تعالى كلمه عليه السلام ذلك في الدنيا كان من دونه اخرى». گفت: چون خدای عزوجل دیدار باز داشت از کلیم خویش اندر دنیا آنکه دون وی است اولیتر که ممنوع باشد، از بهر آنکه روا نباشد که دون پیغمبران چیزی یابند از نعیم دنیا که پیغمبران نیابند. و نیز هر چیزی که [آن] دینی باشد دعای پیغمبران اندر وی مستجاب باشد. پس چون سؤال موسی را صلوات الله علیه اجابت نیامد، درست شد که این سرای جای این نعمت نیست.

[قوله]: «و اخرى ان الدنيا دار فناء ولا يجوز ان يرى الباقي في الدار الفانية». گفت: دلیل دیگر آن که دنیا سرای فنا است و روا نباشد باقی را اندر سرای فنا دیدن. اگر گویند که چون همی روا باشد باقی اندر سرای فنا پرستیدن، چرا روا نباشد دیدن؟ گوییم پرستیدن امید دیدن را است، چون دیدار آمد پرستیدن به چه کار آید؟! نبینی که چون آخرت سرای مشاهدت بود پرستیدن نبود.

[قوله]: «ولو راوه في الدنيا لكان الايمان به ضرورة». اگر

دیدندی مر او را در دنیا ایمان به وی ضرورت بودی. معنی این سخن آن است که این سرا سرای امتحان ایت و مشاهده ضرورت واجب کند. و چون ضرورت آمد امتحان زایل گشت. آنگاه انزال کتب و بعث رسل و امر و نهی و وعد و وعید را فایده نباشد.

و گروهی چنین گفتند که حال مشاهدت حالی باشد عام چون ۵ سرای دنیا يك سرای است، اگر دیدار دادی و سرای یکی همه دیدندی، دوست با دشمن برابر گشتی. باز اندر عقبی سرای دو است و دوست از دشمن جدا کنند تا با دوست دیدار کند.

و نیز هر که آسان یابد مقدار نداند، دنیا [به] محل غیبت نهاد ۱۰ تا از دوست به دوست نامه و رسول آید؛ و محب نیز بر غیبت دوست مشتاق و عطشان باشد که محب سوزان و جوشان بهتر مر ایشان را به حال غیبت زمانی بیخشایند تا چون فردا ببایند دانند که چه یافته‌اند.

و از این نیکوتر هست و آن آنست که این سرای کرد که دوست ۱۵ با دشمن پیامیخت تا دوست ذل دشمن بیند، عز خویش بداند. و از بهر این معنی [مؤمنان را به] صراط بگذراند تا هوان دشمنان ببینند، قدر کرامت خویش بدانند. آنگاه چون نعمت تمام خواهد کردن بر دوستان تمامی بلا [۱۰۸ ب] بر دشمنان بنماید، دوستان را به نظاره آرد تا مرگ را بکشند و دشمنان را به یشارت فراق جاودانه دهند تا دوستان لذت وصال جاودانه بدانند. ۲۰

باز گفت: «والجملة ان الله تعالى اخبر انها تكون في الآخرة». و جمله جواب اندر این مسئله آن است که خدای تعالی خبر داد که دیدار اندر آن جهان باشد.

[قوله]: «ولم يخبر انها تكون في الدنيا». و خبر نداد که اندر ۲۵ این جهان باشد.

[قوله]: «فوجب الانتها الى ما اخبر الله تعالى به». واجب گشت اندر حکم بندگی ایستادن بر آنچه خدای تعالی خبر داد، و از آنجا اندر ناگذشتن. والله اعلم بالصواب.

[اختلاف قولهم في رؤية النبي عليه السلام]

[قوله]: «واختلفوا في النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج قال الجمهور منهم والكبار انه لم يره محمد [صلى الله عليه وسلم] بصره ولا احد من الخلايق في الدنيا». عامة اين طايفه و بزرگان ايشان چنين گفتند كه نديد پيغمبر صلى الله عليه وسلم مر خدای را عزوجل به چشم سر و نه هيچكس اندر دنيا.

۵

[قوله]: «على ماروى عن عائشة رضى الله عنها». چنانكه روايت آورده اند [از] عايشه رضى الله عنها.

[قوله]: «انها قالت من زعم ان محمدا رأى ربه فقد كذب». كه هر كه گويد محمد خدای را يدید دروغ گوید.

۱۰

[قوله]: «منهم الجنيد و النورى و ابوسعيد الخراز». و بيشترين اهل حق، [سنت و جماعت]، برآن اند كه عايشه مى گويد كه هيچكس نديد خدای را و نبيند تا بدان جهان نرود. و اگر كسى خدای را عزوجل بدیدى باز آمدن به سراى فنا روا نبودى از پس دیدن مر خداوند باقى را.

۱۵

و به روايتى ديگر هم از عايشه رضى الله عنها آورده اند: انہا

قالت من زعم ان احدا رأى ربه فقد اعظم الفرية على الله تعالى. و مراد عایشه از این خبر اندر دنیا باشد، از بهر آنکه اندر آخرت اتفاق است مر اهل حق، [سنت و جماعت]، را که دیدار باشد. و به قصه موسی علیه السلام و به اخبار آمده است که چون گفت: ارئی انظر اليك، جواب آمد: لن ترانی. ولكن انظر الى الجبل. خدای جل جلاله فرمود فرشتگان را تا فوج فوج بر موسی همی گذشتند تا آنکه که تجلی کرد مر کسوه را، و موسی از هیبت آن بیمش بیفتاد سه شبانروز.

هر گروهی فرشتگان که به وی گذشتندی و را گفتندی یا بن عمران یا بن النساء الحیض لقد تفوهت بمظیم. و اگر در دنیا دیدار روا بودی این انکار ملایکه را فایده ای نبود.

[قوله]: «وقال بعضهم رآه النبي صلى الله عليه ليلة المسرى». و گروهی گفتند که بدید پیغمبر صلی الله علیه مر خدای را شب معراج. [قوله]: «و انه خص من بين الخلائق بالرؤية». و مر او را مخصوص کرد از میان خلق به دیدار.

[قوله]: «كما خص موسى عليه السلام بالكلام». چنانکه موسی را مخصوص کرد به کلام.

[قوله]: «واحتجوا بخبر ابن عباس و اسما و انس منهم ابو عبد الله القرشي والبيهقي و بعض المتأخرين». و این قول هیکل است و [آن] ابو عبد الله قرشی و بعضی از متأخران این طایفه، و از اصحاب رسول [صلی الله علیه] ابن عباس و اسما و انس. [این سه تن از اصحاب چنین گویند که شب معراج پیغامبر علیه السلام خدای را عزوجل بدید].

و این گروه که این همی روا دارند همی چنین گویند که سه تن از پیغمبران به سه چیز مخصوص بودند: ابراهیم علیه السلام به خلت، هیکس نام خلت نیافت مگر وی؛ و موسی صلوات الله علیه به کلام؛ هیکس با خدای تعالی سخن نگفت مگر وی بی رسول؛ و مصطفی صلی الله علیه به دیدار که هیکس خدای تعالی را ندید مگر وی.

- فاما عامه اهل حق، [سنت و جماعت]، این روا نداشتند. و مر گوینده این را کافر خواندند و مبتدع و ضال نگفتند، ولکن گفتند [١٠٩ الف] این خطا است. از بهر آنکه زبان را به صحابه رسول صلی الله علیه و رضی الله عنهم دراز کردن روا نباشد، و ایشان را به کفر یا به یدعت منسوب کردن روا نبود، ولکن از خطا معصوم نباشند. ولکن با همین قول این گروه از صحابت ما را حجت گردد بر معتزله. از بهر آنکه چون صحابه اختلاف کردند به دیدار اندر دنیا اجماع باشد از ایشان که دیدار حق است اندر عقبی، که اگر اندر آن سرای بقا روا نبودی اندر سرای فنا اختلاف نیفتادی.
- اما آنکه گفتند ابراهیم صلوات الله علیه مخصوص بود به خلت، نه چنین است. از بهر آنکه صفت دوستی خدای تعالی مر امت محمد را بداد، گفت: یحبهم و یحبونه. محال باشد که امت محمد را نام دوستی باشد و مر پیغمبر را نباشد. و اندر محبت محمد مصطفی صلوات الله علیه و رضی عنهم دو چیز نهاد که اندر خلت ابراهیم ننهاد: یکی آنکه آنجا گفت: واتخذ الله. و اتخاذ فعل باشد؛ و اینجا گفت: یحبهم و یحبونه؛ و این صفت باشد و فعل شاید که وقتی نباشد؛ و صفت هرگز نشاید که نباشد؛ و آنجا که گفت: واتخذ الله ابراهیم خلیلا، دوستی به يك جانب نهاد و اینجا گفت: یحبهم و یحبونه، دوستی به هر دو جانب نهاد از آن خویش خیر کرد و بر آن ایشان گواهی داد. نه بر خبر وی خلف روا است و نه بر گواهی وی غلط روا است. پس امت چاکران پیغمبر باشد، چون چاکران وی را چنین محل باشد، خداوندگار را چگونه بود؟
- و جای دیگر گفت: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله. گفت: هرکسی که مرا که خداوند دوست دارد متابعت باید کردن مر محمد را تا من و را دوست دارم. و متابعت کردن چاکری کردن بود. محال بود که متابعان به متابعت دوستی یابند و متبوع دوست نباشد، هرگز دوست نبود مگر دوست دوست، [و دوست دوست] دوست باشد، و دشمن دوست دشمن باشد.
- و نیز گفت: ماودعک ربك و ما قلی، ای مایه که ولا ابغضک.

چون عداوت و بغض نفی کرد محبت اثبات کرد. و اندر اینجا سری است، و آن آنست که خلت ابراهیم صلوات الله علیه به فعل اثبات کرد و [آن آنست که گفت و اتغذ، و محبت مصطفی علیه السلام به نفی عداوت اثبات کرد] و گفت: و ماقلی. و نفی کردن عداوت عموم بود و اثبات کردن خلت خصوص. هرچه حق تعالی گوید که نبود هرگز نبود و نباشد، و نایودنی ازلی باشد، و هرچه گوید کردم به وقتی معلق باشد، شاید که وقتی نبوده باشد. گفت ابراهیم را به دوستی گرفتم تا نام خلیلی دادمش، باز هرگز تو نیودی ما را مگر دوست.

و اما آنکه [گفتند] موسی صلوات الله علیه به کلام مخصوص بود نه چنین است، از بهر آنکه خدای تعالی گفت: فاوحی الی عبده ما اوحی، و وحی به عربیت کلام خفی باشد. همه اهل تفسیر اتفاق کردند که این وحی خدای تعالی به پیغامبر صلی الله علیه وسلم آن بود که با وی سخن گفت، چنانکه جبریل علیه السلام خبر نداشت. و اگر با موسی سخن گفت بر طور گفت تا ندای حق به موسی رسید، عرش و کرسی و لوح و قلم و ملایکه بسیار کس بشنیدند که خدای تعالی با موسی چه گفت. باز چون با مصطفی صلی الله علیه وسلم سخن گفت به قاب قوسین او ادنی از عرش تا ثری خلق ندانست که خدای تعالی با وی چه گفت.

هرچند محبت قوی تر قرب بیشتر، و هرچند قرب بیشتر سر نهان تر. و اگر موسی با خدای تعالی اندر عمر خویش دو بار مناجات یافت چه عجب که امت مصطفی هر شبانروزی پنج بار با خدای تعالی مناجات یابند. چنانکه رسول گفت صلی الله علیه وسلم المصلی مناج ربه. و چون چاکران و را این محل باشد، خداوندگار را چگونه یاشد؟! ۲۵

و خبری آورده اند دراز که جهودان نزد پیغمبر صلی الله علیه وسلم آمدند [۱۰۹ ب] و گفتند موسی به از تو بود که خدای تعالی با وی سخن گفت. جواب داد اگر خدای جل جلاله با موسی صلوات الله علیه سخن گفت بر کوه طور سینا، با من سخن گفت بر بساط

نور آنجا که نه نبی مرسل بود و نه ملک مقرب. خبر دراز است و ما را این قدر به کار است. چون بر ایشان حجت لازم گشت چهل تن بودند و مسلمان گشتند.

پس خدای عزوجل هر عطایی که همه پیغمبران را یداد همچنان است وی را بداد. و رمزی دیگر بگویم بر تفضیل محمد بر موسی ۵ علیهما السلام اندر صفت موسی. گفت: ولما جاء موسی لمیقاتنا، گفت: موسی بیامد و اندر صفت مصطفی صلی الله علیه گفت: سبحانه الذی اسری یعبده لیلًا. گفت بنده را [من] بردم آینده به صفت خویش قایم بود؛ از بهر آنکه آمدن صفت آینده بود، و برده به صفت برنده قایم بود؛ زیرا که بردن صفت برنده بود نه صفت آورنده؛ ۱۰ و از این معنی بود که موسی تجلی دید بر کوه، از جای بشد؛ و مصطفی از عرش تا ثری همه بهشت با نعیم بدید، و همه دوزخ با یزای وی بدید، ذره ای از جای نرفت.

از بهر آنکه موسی به صفت خویش قایم بود و مصطفی صلی الله علیه به صفت حق تعالی قایم بود. والخلق یقلب والحق یقلب. بر خلق ۱۵ تغیر روا باشد، بر حق تغیر روا نبود. هر چه از صفت بندگی پیش بری زیر آید، و هر چه از صفات حق پیش بری زیر آید. و فرقی دیگر هست از این نکوتر که موسی را جاء گفت، و مصطفی را اسری آینده تا نرسد غایب بود؛ و آورده از برنده هرگز غایب نبود. و بالله التوفیق. ۲۰

[قوله]: «وقال بعضهم راه یقلبه ولم یره ببصره و استدل بقوله: ما کذب الفواد ما رای». و گروهی گفتند که خدای تعالی را بدید به دل نه به چشم سر، و به این آیت حجت کردند: ما کذب الفواد ما رای. گفتند اگر این دیدار خدای تعالی نبود که مصطفی صلی ۲۵ الله علیه به دل بدید این تخصیص را فایده نبود؛ از بهر آنکه اگر دیدار علم بودی خود همه جهان را بود، از بهر آنکه هر که مؤمن بود به خدای تعالی عالم بود. پس باید که پیغامبر صلی الله علیه را دیداری باشد به دل که ما را نباشد تا تخصیص را فایده حاصل آید. و نیز به چیزی حجت کردند این طایفه که انس رضی الله عنه

روایت آورد که چون رسیدم آنجا که رسیدم، امر آمد که چشم فراز کن. چشم فراز کردم. خدای تعالی نور بصر مرا برداشت و به دل من بسرد تا به دل خدای خویش را بدیدم.

این خبر خبر احاد است، ایمان آوردن به وی واجب نیست، ولیکن اگر درست شود، بیش کس را سخن نماند. والله اعلم. ۵

باز گفت: «ولا نعلم احداً من مشايخ هذه العصابة المعروفين منهم والمتحققين به ولم تر في كتبهم ولا في مصنفاتهم ولا في رسالهم ولا في الحكايات الصحيحة عنهم احداً ولا سمعنا ممن ادرکنا منهم زعم ان الله تعالى يرى في الدنيا اورآه احد من الخلق». گفت: ندانم کسی از پیران این گروه [که] معروفاند و اندر این خبر محققاند، و نیز ندیده‌ام اندر کتابهای ایشان و اندر تصنیفها و رسایلهای ایشان، و اندر حکایات درست از ایشان، و نشنیدیم از آن کسها که اندر یافتیم که وی چنین گفت که خدای را جل جلاله ببینند اندر دنیا [یا] کسی از خلق ورا بدیده است. ۱۰

و از بهر آن یاد کرد که آن کسها که مر این مذهب را منکرند و مر این طایفه را کافر خوانند و بر ایشان زور گویند و مر ایشان را متهم کنند بدانکه ایشان چنین گویند که ما خدای تعالی را همی بینیم، و نیز از ایشان حکایت کنند که اندر آن وقت که مر ایشان را اندر سماع وجد افتد چنین دعوی کنند [۱۱۰ الف] که آن وجد ما را از بهر آن افتد که ما خدای تعالی را همی بینیم و این همه بهتان و زور است. ۱۵

پس شیخ رحمه الله همی پیدا کند که مذهب مردمان ما از گفتارشان توان دانست یا از کتابها و تصنیفها و رسایلهای ایشان؛ یا از حکایتها که از ایشان حکایت کنند. و اندر این جمله که یاد کردیم پیرانی که ایشان اندر این مذهب معروفاند هیچ جای از این سخن چیزی نگفتند نه به صریح و نه به کنایت و نه به رمز، درست شد که این سخنان بر ایشان بهتان است و زور. ۲۵

اما حدیث وجد اندر سماع مر او را اصلی است درست که هر که را عقل باشد آن را منکر نگردد؛ و آن آنست که احوال باطن مختلف

است، یکی را خوف غلبه دارد و یکی را رجا و یکی را حسرت فراق و یکی را لذت وصال و دیگر احوال نیز. پس هر کسی که بر سر وی حالی غلبه دارد چون چیزی شنود اندر خور حال باطن خویش مر او را حرکتی و وجدی پدید آید؛ و هر کسی که مر او را روزی مصیبتی رسیده است از این خبر دارد به تفسیر حاجت نیاید. پس آن وجد ۵ تازه گشتن حال است، چنانکه هر کسی را مصیبتی رسیده باشد و روزگار برآمده و با آن درد خو کرده. چون یکی مصاب دیگر را ببیند، مصیبت وی تازه گردد.

و بپاید دانستن که درد مصیبت بر مقدار فوات نعمت باشد. پس این گروهی اند از کونین تبرا کرده و جاه به یکسو نهاده و ۱۰ قفای خواری به نعمت برداشته و ذل به عز برداشته، و از خانه و وطن و دوستان بریده، امید آن را که مگر به دوست رسند. از موجودات اعراض کرده و از حاضر بریده و به غایب نارسیده. اضطراب ایشان و تواجد ایشان از این معنی است که یاد کردم. و هر که روزی عاشق بوده است این داند. و این دیگر که می گویند ۱۵ بر ایشان زور و بهتان است.

باز گفت: «الا طائفة لم يعرفوا باعیانهم». مگر گروهی که ایشان را کسی شناسد این سخن گفتند که ما خدای را اندر دنیا ببینیم یا کسی را بدید اندر دنیا. و اگر کسی نامعروف اندر مذهب دروغی بگوید، [قول] را اعتبار نباشد و مذهب آلوده نگردد] و این ۲۰ از آنجا افتاد که این گروهی اند که دعوی جوانمردی دارند و دعوی ستم کردند. کسی که جایی راه نیافت به هزیمت شد، خویشتن به مبارزه اندر افگند. ایشان از خلق نیکو و جوانمردی زیادت نماند بر نام ایشان خورد دریغ نداشتند، از بهر آنکه به خویشتن مشغول بودند به جستن سر آن کسها فراغت نیافتند تا گروهی ۲۵ کذابان خویشتن به ایشان منسوب کردند و از خویشتن چیزها دعوی کردند که مستمعان پنداشتند که مذهب آن است و اهل مذهب از آن بیزارند. باز گفت: «بل زعم بعض الناس ان قوما من الصوفية ادعوا لانفسهم». گروهی مردمان گفتند که قومی از صوفیان خویشتن را

این مقام دعوی کردند، یعنی کسپهایی بر ایشان گفتند و ایشان این از خویشتن حکایت نکردند، و مذهب قوم به اقرار ایشان توان دانستن نه به دعوی غیر بر ایشان. پس این همه دروغ است و اگر از کسی درست شود که این سخن گفته است مر این را تأویلی باشد؛ و آن آنست که هر کسی که سر وی به چیزی مشغول باشد و آن شغل بر وی غلبه گیرد تا مرورا هیچ چیز یاد نیاید چنین گویند فلان به این وقت با فلان است. و فلان این ساعت فلان را می بیند و از اینجا غایب است. و تفسیر این سخن حقیقت دیدار نباشد، و لکن غلبات حال باشد.

۱۰ و این چنان است که عبدالله بن عمر رضی الله عنهما کان یطوف حول البیت فسلم علیه انسان فلم یرد علیه فشکا الی عمر رضی الله عنه فذکر عمر له ذلك فقال کنانثرا یا الله فی ذلك المکان. این حکایت [۱۱۰ ب] از عبدالله بن عمر درست است و ما دانیم که وی کفر و ضلالت نگوید. لکن مر این را تأویل است، و آن آنست که اندر وقت ضواف کردن تمظیمی افتاده بود اندر سر وی خداوند خانه را چل جلاله که از هیچ چیز خبر نداشت، تا سلام کننده چون بر وی سلام کرد وی سلام نشنید، و این ظاهر است که کسی را شادی بزرگ یا غمی بزرگ یا بیمی بزرگ پیش آید مغلوب گردد تا هر چه با وی گویند نشنود؛ و اگر کسی پیش وی بایستاده باشد نبیند. تفسیر این دیدار نیز این باشد.

۲۰ فاما اگر کسی دعوی کند که مرا دیدار است به حقیقت چنانکه به قیامت بود، کذاب و ضال و مبتدع بود. باز شیخ رحمه الله یسار کرد قول پیرانی که اندر این مذهب اعتماد بر ایشان است که ایشان مر این گروه را ضال خواندند [و مبتدع].

۲۵ [و باز] گفت: «و قد اطبق المشایخ [کلمهم] علی تضلیل من قال ذلك و تکذیب من ادعاه و صنفوا فی ذلك کتبا منهم ابوسعید الخراز و للجتید فی تکذیب من ادعاه و تضلیله رسائل و کلام کثیر و زعموا ان من ادعی ذلك فلم یمرف الله تعالی و هذه کتبهم تشهد علی ذلك ما حکیناه فی الکتاب».

الباب السابع

قولهم في القدر و خلق الافعال

- «ثم قال اجمعوا ان الله تعالى خالق لافعال العباد كلها كما انه خالق لاعيانهم». گفته اجماع است مر ايشان را كه خدای تعالی خالق افعال بندگان است چنانكه خالق اعيان است از آن ايشان. و اين مسأله ای است مختلف میان ما و میان معتزله. و اتفاق است ايشان را [با ما] كه اعيان اشخاص را خالق خدای است عزوجل، باز اندر افعال خلق اختلاف است، نزديك ما چنان است كه خالق افعال ما هم خدای است تعالی چنانكه خالق اشخاص وی است، و ما خالق افعال خویش نه ایم. و مذهب ايشان آن است كه خدای تعالی خالق افعال بندگان نیست، كه هرکسی خالق افعال خویش است با هر حرکتی و هر سکونی كه از بنده در وجود آید به اختيار بنده خالق آن فعل است نه خدای عزوجل. و اسب كه همی دود خالق تگك خویش است و كيك كه همی جهد خالق جستن خویش است و مرغ كه اندر هوا می پرد خالق پریدن خویش است؛ و مراین مسأله را شیخ دلیلهای بسیار یاد کرده است و ما مر آن را بیان كنیم، ان شاء الله.
- و اما حرفی بیايد دانستن از طریق عقل، و آن آنست كه هر
- ۵
- ۱۴
- ۱۵

کسی که خالق يك نوع باشد از جمله انواع جنسی خالق سایر انواع از جنس وی هم وی باشد و هرکه نشاید که خالق يك نوع باشد از جنسی نشاید که خالق سایر انواع آن جنس باشد. نبینی که چون خدای تعالی خالق يك جسم بود از انواع اجسام، خالق همه انواع اجسام هم وی بود. و چون نشایست که بنده خالق يك جسم باشد، نشایست که خالق سایر اجسام باشد. چون دلیل قایم شد و جرداً و عدماً.

بازگردیم به مسأله مختلف، گوییم افعال خلق بر دو گونه است: فعل اختیار است و فعل جبر. اختیار چنان بود که حی و عالم و قادر حرکت یا سکون آرد؛ و جبر چنان بود چون حرکات مفلوج یا حرکات اشجار و آنچه بدین ماند.

و اتفاق است ایشان را با ما که حرکت جبر را خالق خدای تعالی است نه ما باید که حرکت اختیار را نیز خالق هم وی باشد؛ و چون ما خالق نبودیم يك حرکت را دیگر حرکتهای را باید که نباشیم به دلیل اجسام، چنانکه یاد کردیم.

و باز گفت: «و ان کل ما یفعلونه من خیر و شر فبقضاء الله و قدره و ارادته و مشیتة». گفت: هرچه خلق کنند از خیر و از شر، به قضای خدای است عزوجل - به تقدیر وی و به ارادت و مشیت وی. قضا حکم بود و تقدیر اندازه کردن بود [۱۱۱ الف] و ارادت خواست؛ و هیچ خیر و شر نبود از این سه خالی. و این نیز مختلف است میان ما و معتزله.

مذهب ما آن است که خیر و شر و کفر و ایمان و طاعت و معصیت همه به علم خدای است و به خواست وی و به قضا و قدر وی. باز مذهب معتزله آن است که آنچه خیر است به علم وی است و مشیت و قضا و تقدیر وی. و آنچه شر است به علم وی است و لکن نه به مشیت وی؛ و قضا و قدر موافق علم است هرچه خدای تعالی داند که باشد خواهد که باشد قضا کند که باشد، و هرچه قضا کند تقدیر کند. و نزدیک ما مشیت و قضا و قدر موافق علم است؛ و باز نزدیک مخالفان ما مشیت و قضا و قدر موافق امر است، هرچه

- بفرماید خواهد و قضا و تقدیر کند چون ایمان و طاعت. هرچه نهی کند نخواهد و قضا نکند و تقدیر نکند چون کفر و معاصی. باز چون نزدیک ما این همه موافق علم آمد و خدای تعالی کفر و ایمان و طاعت و معصیت همه داند که باشد خواهد و قضا و تقدیر کند ما بر علم بندیم و ایشان بر امر. و از بهر آن بر علم بستیم که اگر چیزی ۵ داند که باشد و جز آن خواهد یا چنان آید که داند، یا چنان آید که خواهد. اگر موافق علم آمد نه موافق ارادت مکره و مجبور باشد از بهر خلاف ارادت. و اگر چنان آید که خواهد نه چنان که داند جهل باشد از بهر خلاف علم. و چون باتفاق میان همه خلق بر خدای تعالی جهل روا است و نه اکراه و نه جبر. ۱۰
- پس درست شد که خواست وی مر علم وی را مخالف نیست، و دلیل بر آنکه ارادت موافق علم است نه موافق امر آن است که موافقت بین الشیئین بدان پدید آید که [هر دو به يك جای روند و به يك جای ایستند؛ و مخالفت بین الشیئین بدان پدید آید که] یکی بایستد و آن دیگر بگذرد. پس نگاه کردیم علم با ارادت برابر است ۱۵ به يك جای روند و به يك جای ایستند.
- نبینی که گویی عالم و علم و معلوم چهارم درجه نماند و گویی مرید و ارادت و مراد چهارم درجه نماند. [پس ارادت مر علم را موافق آمد من کل وجه، باز امر را مخالف آمد از بهر آنکه گویی مرید و ارادت و مراد چهارم درجه نماند.] باز گویی آمر و امر و ۲۰ مأمور چهارم درجه مانده است، و آن مأمور به [است] مأمور بنده بود، مأمور به [فعل امر] به چهارم درجه تعدی گردد و [مرید و مراد و] ارادت به سوم درجه بایستاد. هم چون علم درست شد که ارادت با علم رود نه با امر.
- باز گفت: «و لو لا ذلك لم یكونوا عبیدا ولا مربوبین ولا مخلوقین». گفت: اگر نه چنین بودی بندگان نبودندی و پروردگان و مخلوقان نبودندی، یعنی اگر بتوانستندی چیزی کردن به خلاف خواست خدای عز و جل نه مخلوقان بودندی و نه مربوب و نه عبد؛ از بهر آنکه مخلوق را اندر خلقت اختیار نیست و مربوب را اندر

ترتیب اختیار نیست. چنانکه خدای عزوجل گفت: و ربك یخلق ما یشاء و یختار. چون چنان آفرینم که من خواهم آن را گزینم که من خواهم. اگر در گزیدن کسی را اختیار بودی چون بیافریدم و با کس تدبیر نکردم و از کس یاری نخواستم، چون بگزینم یا برانم یا کس تدبیر نکنم و از کس یاری نخواهم. اگر علتی مرا از گزیدن بازداشتی ۵ از آفریدن نیز بازداشتی.

و جای دیگر گفت: الله الذی خلقکم ثم رزقکم، بیافریدمت و مرا ترا اختیار نه، و روزی دادمت و ترا تکلف نه. ثم یمیتکم باز بمیرانمت و ترا مراد نه، [ثم یحییکم] باز زنده گردانمت و ترا تدبیر نه. این چهار حال که ترا می گردانم اول خلقت و تربیت و آخر امانت و احیا اندر چهار حال ترا اختیار نه. چون به اول و آخر اختیار نیست اندر میانه اختیار چرا است؟! ۱۰

و آنکه گفت بنده نبودندی از بهر آن گفت که بنده به مراد خویش قایم نیست، و لکن حکم وی به مشیت خدای تعالی متعلق است. نبینی که اصل استرقاق قهر و غلبه است، مقهور و مغلوب را اختیار ۱۵ نباشد [۱۱۱ ب] و اگر خداوند بنده را با مرگ بر بندگی بدارد و را منازعت نرسد؛ و اگر آزاد کند او را سود ندارد؛ و اگر یکی را نکو دارد و مر دیگری را بتر دارد کس را خصومت ترسد. و اگر خداوند نیت اقامت کند بنده مقیم گردد، و اگر خداوند مسافر شود بنده مسافر شود، محال بود که بنده مخلوق را اختیار باشد با ضعف ۲۰ ملك مخلوقان که به اسباب بسیار این ملك زایل گردد. و باز بنده خالق تبارک و تعالی با قوت ملك خالق که به هیچ سبب زایل نگردد اختیاری باشد.

پس هر آن کسی که اندر حال بندگی صفت بندگی بر خویش ن نگاه دارد از همه غم رست. و هر آن کس که صفت بندگی از خویش بر بردارد همه عالم بر وی بلا گردد. نبینی آنکه خداوند را مطیع است بار نفقت وی بر خداوند است، و اگر جنایت کرد به حکم جنایت خداوند مطالب است، جنایة العبد علی مولاه، تا بندگی را کار بست خداوند ضامن جنایت وی گشت. چون گریخت و گردن از بندگی ۲۵

برد، بار مؤوقت از خداوند برداشت، و عین طاعت وی معصیت گشت. چنانکه مصطفی صلی الله علیه وسلم گفت: لاصلوة للعبد الا بقى حتى يرجع الى سيده.

باز بزرگان چنین گفته‌اند: [بنده] باش و از غم رستی. و بعضی از مردمان معامله گفته‌اند که بنده بودن دیگر است و بندگی کردن دیگر. پندگی کردن آن است که آن کنی که فرمایند، و بنده بودن آن است که پسندی آنچه کنند چون کردی آنچه وی پسندد بندگی کردی، و چون پسندیدی آنچه وی کرد بنده بودی.

- باز گفت: «قال الله عز وجل: الله خالق كل شيء» خدای تعالی آفریدگار همه چیزها است، پس هرچه نام شیء بر وی افتد و شایند که آن چیز مخلوق باشد، خدای تعالی خالق آن چیز باید، و صفات خدای تعالی بر ما لازم نیاید، از بهر آنکه گفتیم آن شیء را صفت مخلوقی باید تا خدای تعالی خالق وی باشد. و صفات خدای تعالی قدیم است و قدیم مخلوق محال است. و نیز اگر کسی اندر سرائی بود گوید این سرائی و آنچه در او است من کردم، فاعل و صفات فاعل از این خارج بود.

و باز گفت: «انا كل شيء» خلقناه بقدر. پس هر چیزی که صفت مخلوقی بر وی جایز باشد و آن چیز مقدر [باشد]، خالق و مقدر خدای تعالی باید.

- باز گفت: «وكل شيء فعلوه في الزبر» و هرچه بندگان کردند اندر کتبها نوشته است و معنی قضا جز نوشتن کتاب نیست. و افعال بندگان بر دو گونه است: یا خیر است یا شر. مولی جل جلاله حکم کرد که هر دو ثابت‌اند اندر کتاب درست شد که شر همچنان به قضای وی است چون خیر.

- و باز گفت: «فلما كانت افعالهم اشياء وجب ان يكون الله تعالى خالقها». چون خدای تعالی خبر داد که من خالق همه اشیاء ام؛ و بی اختلاف افعال بندگان اشیاء است؛ و افعال نیز بر دو گونه است: خیر است و شر است. باید که خالق همه افعال خدای جل جلاله بود، خیر همان و شر همان.

و باز گفت: «ولو كانت الافعال غير مخلوقة لكان الله تعالى خالق بعض الاشياء دون جميعها». و اگر افعال بندگان مخلوق خدای تعالی نبود [ی]، خالق بعضی اشياء بودی نه آن همه. معنی این سخن آن است که خدای تعالی خود را خالق کل شیء گفت، و افعال اشياء اند همچنانکه اجسام اشياء اند. چون اجسام اشياء بودند و مخلوق بودند، خالقشان جز خدای تعالی نبود؛ پس اتفاق است که افعال اشياء اند و مخلوق اند؛ نزدیک ما مخلوق خدای تعالی اند. و نزدیک ایشان مخلوق فاعل. پس به اختلاف مذهبین اتفاق است که افعال مخلوق اند و شیء اند، باید که خالق افعال خدای تعالی بود همچون اجسام.

و باز گفت: «و لكان قوله: خالق كل شيء، كذباً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً». و اگر خالق اجسام خدای تعالی بودی و خالق افعال [۱۱۲ الف] وی نبودی، خالق بعض اشياء وی بودی نه خالق کل شیء دروغ بودی؛ چون بر خدای تعالی دروغ روا نیست و هر که روا دارد کافر است؛ درست شد که خالق افعال وی است، همچنانکه خالق اجسام وی است.

باز گفت: «و معلوم ان الافعال اكثر من الاعيان فلو كان الله تعالى خالق الاعيان [و العباد] خالق الافعال لكان الخلق اولى بصفة المدح في الخلق من الله». و معلوم است که فعل بیش از عین است. اگر خدای تعالی خالق اعیان بودی و بندگان خالق افعال بودند، آنگاه خلق سزاوارتر بودندی به ستایش خالق از خدای تعالی. معنی این سخن آن است که خدای تعالی را خالق خواندن صفت مدح است، از بهر آنکه صفت ذم بر وی روا نیست. و خلاف نیست میان خلق که هر دو ذاتی که از ایشان فعل آید از یکی کمتر و از یکی بیشتر آید، آنکه از وی [فعل] بیشتر آید اولی تر باشد به استحقاق نام فاعلی. و چون يك بنده خدای تعالی بیافرید و از این بنده افعال بی شمار آمد؛ اگر این بنده خالق افعال خویش باشد وی بیشتر آفرید، از آنکه خدای تعالی آفرید که وی بدین مدح سزاوارتر باشد؛ و چون این باطل است درست شد که جز خدای تعالی خالق نیست. لعنت بر آن مذهبی باد که کیک را و موش را به خالق از خداوند هفت آسمان و زمین و

هجده هزار عالم اندر گذارد.

- باز گفت: «و لكان خلق العباد اكثر من خلق الله ولو كانوا كذلك [لكانوا] اتم قدرة من الله و اكثر خلقا منه». و اگر چنین بودی آفریده‌های بندگان بیش از آفریده خدای تعالی بودی و قدرت ایشان تمامتر بودی، خلق ایشان از آن خدای تعالی بیشتر. مر این سخن را ۵ دو معنی است: یکی قدرت بندگان از قدرت خدای تعالی اندر گذاشتن، از بهر آنکه چون فعل بندگان بیشتر بود قدرت ایشان تمامتر باید؛ از بهر آنکه فعل تأثیر قدرت بود؛ هرچند قدرت تمامتر [اثر] فعل بیشتر. و محال باشد قدرت عرض لا تبقي وقتین تمامتر باشد از قدرت قدیم که لا تزول ولا تفتی. ۱۰

- و نیز خلاف نیست که قدرت ما مفعول و مخلوق است و خدای تعالی به قدرت خویش خالق است و فاعل است، محال است مخلوق مفعول تمامتر از خالق فاعل. و چون خدای عزوجل گفت: و خلق الانسان ضعيفا محال بود ضعیف از قوی تمامتر و آنکه گفت: و اكثر خلقا منه، معنی این سخن آن است که چون [من] خالق افعال ۱۵ [خویش] باشم و خدای تعالی خالق من، و باتفاق همه مخلوقان مملوك خالق خویش باشند، آنگاه ملك من بیشتر از ملك خدای تعالی باشد. و اگر چنین باشد من غنی‌تر از وی باشم و آنکه چه معنی باشد مر قول خدای تعالی را: والله الفنى و انتم الفقرا. چگون چنین است درست شد که غیر خدای خالق نیست، و اندر این سخن نیز رمزی از ۲۰ این نکوتر هست و آن آنست که خدای تعالی خالق است به قدرت باقی و تمام و قدیم؛ و قدرت بندگان قدرتی است ناقص عرض که او را به دو وقت بقاروا نیست. اگر بنده بدین قدرت خالق آمد [ی]، وی از خدای تعالی خالق‌تر بودی و تمام قدرت‌تر. از بهر آنکه هر کسی که کاری تواند کردن به آلتی تمام، و کسی دیگر همچنان کار ۲۵ کند با آلتی ناقص، این کس قادرتر باشد.

پس چون خدای تعالی از همه قادرتر است و قدرت وی تمامتر، درست شد که خالق وی است و غیر وی خالق نیست.

و باز گفت: «وقد قال الله جل و عز: ام جعلوا الله شركاء خلقوا

كخلقه». گفت: مرا شريك گفتند و آن شريكان همچون خلق من خلق آفریدند.

[قوله]: «فتشابه الخلق عليهم». تا پوشیده گشت بر ایشان، یعنی بر خلق که آفریده من کدام است و آفریده شريك من کدام. [قوله]: «قل الله خالق كل شيء». بگوی که آفریدگار همه چیزها خدا است جل جلاله.

[قوله]: «فنفى ان يكون غيره خالقا». نفی کرد که غیر خدا خالق باشد. و این رد است بر بت پرستان از بهر آنکه خدای را عز و جل شريك گفتند، و خدای تعالی بطلان سخن ایشان ما را پدید کرد، و بر آن حجت یاد کرد و گفت: اگر مرا شريك بودی، [۱۱۲ ب] آن شريك همچون من خالق بودی، آنگاه مخلوقان بر خلق پوشیده گشتی که مخلوق من کدام است و آن شريك من کدام. پس چون آفریدگار همه منم، درست شد که مرا شريك نیست. پس خدای تعالی که شريك از خود نفی کرد به نفی خالقیت درست کرد.

پس هر کسی که غیر خدای را خالق روا دارد شريك ثابت کرد و درست کرد که حجت خدای تعالی بر کافران درست قیست. و اندر این فصل دو فایده نیکو هست: یکی آن است که بر قول معتزله خدایی بت را ثابت گردد و فرعون و نمرود را، از بهر آنکه خدای تعالی گفت مرا شريك نیست؛ از بهر آنکه غیر من خالق نیست و نزدیک معتزله فرعون خالق افعال خویش است و همه بندگان همچنین. چون خالقیت ثابت گشت غیر خدای عزوجل را شريك باید که ثابت گردد. لعنت بر آن باد که ورا اعتقاد این است.

و یکی یتر از این آن است که چون خدای عزوجل گفت مرا شريك نیست، از بهر آنکه غیر من خالق نیست بت پرستان اقرار دادند بر آنکه غیر وی خالق نیست، با آنکه ایشان را به خدای تعالی معرفت نبود. معتزلی که همی گوید که من به خدای عارفام و مر خویشتم را لقب نهادند به دروغ که ما اهل عدل و توحیدیم می روا دارند غیر خدای خالق و بت پرست روا ندارد. لعنت بر چنین موحدان باد که توحیدشان بتر از شرك مشرکان باشد.

و باز خدا گفت: «وقدرنا فیها السیر، فاخبر انه قدر سیر انعباد». گفت: رفتن بندگان را اندازه ما کردیم، و رفتن بندگان فعل بندگان است؛ اگر رفتن رونده مخلوق رونده بودی نه مخلوق خداوند، قدر نادرست نبود.

- ۵ [قوله]: «قال: واللہ خلقکم و ما تعملون». گفت: شما را و آنچه شما می‌کنید خدای تعالی آفرید خود را خالق اعمال ما گفت، همچنانکه خالق ما گفت. درست گشت که خالق عامل و خالق عمل هر دو خدا است جل جلاله.

- [قوله]: «وقال: من شر ما خلق، فدل ان مما خلق شرا». و خدای تعالی بفرمود مر بندگان را تا به وی استعاده آرند از بد آنچه آفریده است، دلیل گشت که خالق شر وی است همچنانکه خالق خیر وی است، و نزدیک معتزله علیهم‌لما ن الله خدای خالق شر نیست، و گویند روا نباشد که وی شر آفریند، از بهر آنکه کننده شر مذموم باشد، و خدای عز و جل محمود است، مذموم نیست. نبینی که هر کسی از بندگان که شری کند بدان شر نکوهیده آید و این تحکم است و ۱۵ و مرورا اصلی نیست. از بهر آنکه اول باری انکار نص است که [خدای تعالی] گفت: «من شر ما خلق». و دلیل بطلان این دعوی آن است که خدای تعالی آفریدگار ابلیس است [باتفاق]، و اصل همه شرهای وی است؛ چون روا بود که اصل همه شرها بیافریند، چرا روا نبود که فعلی که آن فعل شر بود بیافریند؟! ۲۰

- و دیگر بطلان این سخن آن است که چون عینی آفریند که داند که از آفریدن آن عین شر آید چون شیطان و فرعون و نمرود و آنچه بدین ماند، شر آفرید؛ و آن سخن که می‌گویند که کننده شر مذموم باشد و دلیل بر این بر شاهد. جواب از این آن است که نه هرچه از ما قبیح باشد و شر باشد از خدای تعالی باید که همان باشد و همچنان ۲۵ باشد، نبینی که اگر من دانم که بنده‌ای از آن خویش را شمشیری دهم مر کسی را بکشد این فعل از من قبیح باشد و من مذموم باشم. و خدای تعالی دانست که آن کافران که مر یحیی و زکریا را صلوات الله علیهما بکشتند اگر شمشیر یابند یا اره یابند بکشند، شمشیرشان

بداد و اره بداد؛ و بر وی از این دادن هیچ عیب نه. و اگر مر کسی را آلت معصیت دهم مذموم باشم.

و خدای تعالی مر کافران را زبان داد با دانستن آنکه وی کفر گوید؛ و مر نمروود را قوت داد و کرکسان را مطیع وی کرد تا قصد [۱۱۳ الف] آسمان کرد و تیر اندر آسمان انداخت؛ و فرعون را بیافرید و ملک داد تا دعوی خدایی کرد و آب را به مراد وی روان کرد تا بر خلق دعوی الهیت کرد؛ درست شد که خدای تعالی بد کند و نیک کند. و اندر این مسأله سری است و آن آن است که هر که چیزی کرد که آن فعل از وی قبیح آمد تا وی بدان فعل مذموم آمد، از بهر آن بود که تصرف اندر ملک کسان کرد تا پای از حد امر بیرون نهاد. و باز هر چه حق تعالی کند اندر ملک خویش کند، و بر وی کس را امر نیست، و به این تصرف به وی ذمی باز نگردد.

و اندر این مسأله دو سخن است: یکی اعتقاد درست کردن، و دیگر ادب نگاه داشتن. اما نصیب اعتقاد آن است که فاعل خیر و شر خدای را دانی تا اندر ملک وی با وی شریک نگفته باشی؛ و نصیب ادب نگاه داشتن آن است که نیکوییها به وی مضاف کنی و شرها به وی مضاف نکنی، و را گویی یا فاعل الخیرات و یا محسن و یا مجمل و یا مفضل، نگویی یا شریر یا سییء الفعّال، این چنان است که خالق همه اعیان خداوند تعالی است از عرش تا ثری. اعتقاد این باید داشتن که هر که چیزی را از اعیان خالق غیر خدای گویند کافر شود باتفاق.

و باز به وقت اضافت گویی یا رب العرش والكرسى واللوح والقلم، یارب جبریل و میکائیل والملائكة یارب آدم و نوح و ابراهیم والنبيين والمرسلین؛ و نگویی یا رب الحیات والمقارب والفارات والمزابل. هر چند خالق همه وی است، مر این چیزها را ادب نگاه داری به وقت اضافت. پس به کفر و ایمان و طاعت و معصیت جواب همین است، بجمله او را خالق افعال گوییم همچنانکه خالق اعیان گوییم. باز به وقت تخصیص و اضافت چیزها به وی مضاف کنیم و شرها به وی مضاف نکنیم تا بی ادبی نباشد.

و این چنان است که ابراهیم صلوات الله علیه گفت: و اذا مرضت فهو يشفين. مرض به خویشتن مضاف کرد و شفا به خدای تعالی، هر چند ممرض و شافی خدای تعالی است، تا زبان ثنا باشد و زبان شکایت نباشد.

- و باز گفت: «ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا». گفت: طاعت مدار مر آن را که ما دل او را غافل گردانیدیم. عن ذکرنا یعنی عن توحیدنا ای خلقنا الغفلة فیه. خدای تعالی غافل گردانیدن دل بندگان را به خود مضاف کرد.

- بنزدیک معتزله خدای تعالی دل کس را غافل نگرداند، چه اگر غافل گرداند [خداوند] دل معذور گردد، و نیز چون غافل گرداند باز عذاب کند جور باشد. جواب از فصل جور پیش رفته است. و ایشان مر اغفلنا را تاویلی نهند گویند اغفلنا ای وجدناه غافلا؛ و اضلال رد همین گویند، اضله ای وجده ضالا. و این هوس است از بهر آنکه همچنانکه خدای تعالی مر این کافران را ضال غافل یافت، ملایکه نیز مر او را همچنین یافتند [و انبیا مر ورا همچنین یافتند]. ۱۵ و ما نیز که مؤمنانیم همچنین یافتیم، و اتفاق است که نه ملایکه را و نه انبیا را و نه ما را مضل کافران شاید گفتن، [چه] اگر معنی اضله وجده ضالا بودی، چون شایستی گفتن اضله الله یا اغفله الله نیز شایستی گفتن اضله جبریل والملائكة والانبياء والمؤمنين. چون اتفاق است که این نشاید گفتن، درست شد که اضلال خدای را ۲۰ معنی نه آنست که ایشان گفتند؛ چه معنی آن است که ما گفتیم خلق الضلاله والغفلة فی قلبه. و اندر این مسأله سری است که چنانکه خلق را بظاهر با خلق صحبت است، به باطن را با حق صحبت است. نه هر ظاهری قرب ملوک را شاید و نه هر باطنی نیز قرب حق را بشاید. اگر همه ظواهر صحبت ملوک را یکسان بودی، دربان به مقام وزیر ۲۵ بشایستی. [۱۱۳ ب] پس یکی قرب منادمت را شاید و یکی مر سر را شاید، و یکی مر خدمت را شاید. ملک هر کسی را به محل خویش فرود آرد. تفاضل ایشان عیب ملک نباشد، ولكن سبب آن شایستگی و ناشایستگی ایشان باشد. اگر آن را که قرب را شاید و مشاهدت را

[شاید]، به بعد و حجاب برند هلاك شود. و اگر آن را که حجاب را شاید، به مشاهدت و قرب آرند هلاك شود. صفت اسرار اندر صحبت حق تعالی همین است، بروی غلط و خطا روا نیست. هر سری که داند قرب را بشاید غفلت از میانه بردارد؛ و هر سری که داند که قرب را نشاید به غفلت محبوب کند، آن استحقاق مدبر فیه است نه خطای مدبر اندر تدبیر.

و باز گفت: «واسروا قولکم او اجهروا به انه علیم بذات الصدور الا یعلم من خلق، فاخبر ان قولهم و سرهم و جهرهم خلق له». گفت: گفتار خویش را پنهان دارید یا آشکارا کنید که من آنچه در دلها است همه دانم، [چون] ندانم آنچه من آفریدم؟! خیر کرد که سر و جهر بندگان را و قول ایشان را آفریدگار منم، درست شد که خالق افعال و اقوال وی است، چنانکه خالق اعیان و اجسام وی است؛ لامحاله آن قول سر و جهر بندگان شر هست و خیر هست، درست شد که خالق هر دو وی است.

و به خبرها آمده است از پیغامبر صلی الله علیه وسلم که روزی نشست بود. خلقی بیامدند و با یکدیگر خصومت کردند و یکدیگر را جواب همی دادند. نزدیک پیغامبر صلی الله علیه وسلم آمدند و گفتند یا رسول الله ان ابابکر و عمر اختلفا فی مسألة فقال ابوبکر القدر خیره و شره من الله و قال عمر الخیر من الله و الشر منا فاختلف الناس فوافق بعضهم ابابکر و بعضهم عمر رضی الله عنهما فقلنا حتی ناتی رسول الله صلی الله علیه وسلم [فسماله عن ذلك فتحکم بیننا فقال رسول الله علیه السلام] اما انی لا اقضی بینكما الا بقضاء اسرافیل بین جبریل و میکائیل صلوات الله علیهم فقلنا یا رسول الله وقد اختلف الملايكة فی هذا فقال نعم قال جبریل کما قلته یا ابابکر و قال میکائیل کما قلته یا عمر ثم قالوا [انا] اذا اختلفنا اختلف اهل السماء و اذا اختلف اهل السماء اختلف اهل الارض فقال حتی نذهب الی اسرافیل فیحکم بیننا فتحاکما الی اسرافیل فقضی بینهما بان القدر خیره و شره من الله تعالی و انا كذلك اقضی بینكما ثم قال یا عمر لو اراد الله ان لا یقضی لم یخلق ابلیس فقال عمر زلة کانت منی

یا رسول الله و انا تایب.

- قول پیغمبر صلی الله علیه خود حجت باشد، چون بر قول دلیل
آرد خود چگونه باشد؟! و نیز پیغامبر صلی الله علیه وسلم گفت:
القدریة مجوس هذه الامة. ایشان را به اسم مطلق کافر خواند که
مر آن را تاویلی هست، ولكن به اسم کفر خاص کافر خواند، و آن
مجوس است که مر این را هیچ تاویلی نیست.
- و روزی قدری با اصمعی مناظره کرد گفت: قدری شما اینده
ما، از بهر آنکه ما می‌گوییم تقدیر نیست و شما می‌گویید هست.
مثبت را نام دهند نه نافی را. پس خبر اندر شما است نه در ما.
اصمعی جواب داد که نه چنین است ما همی چنین می‌گوییم که تقدیر از
خدا است نه از ما، و شما می‌گویید از ما است از خدای نیست؛ و
مستحق نام کسی باشد که صفت خود را گوید نه مر غیر را.
- اما آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم مر ایشان را گبر خواند و
مشرک و یهودی و نصرانی خواند، این را فایده‌ای است، و آن
آنست که گبران دو گروه‌اند: يك گروه چنین گویند که فاعل اشیاء
دواند: نور و ظلمت. نور خیر کند و ظلمت شر کند؛ قدری نیز گفت
که خیر خدای کند و شر من. به این معنی ماننده گبران آمدند.
- و گروهی دیگر از گبران چنین گفتند که فاعل اشیاء [۱۱۴]
الف] یزدان است و اهرمن. یزدان تفکر کرد از تفکر خویش اهرمن
را بیافرید. و یزدان خدای را خواهند و اهرمن ابلیس را. اکنون
همه خیرها یزدان کند و همه شرها اهرمن. قدری لعنه الله همین گفت
همه خیرها خدای کند و همه شرها اهرمن. و مغان چنین گفتند که
اهرمن اندر خدای عاصی گشته است. هرچند همی خواهد اهرمن را
به طاعت آرد نمی‌تواند و همی نیاید. قدری همین گفت که خدای
تعالی می‌خواهد که من طاعت کنم و نمی‌کنم، و اندر این مسئله
ایشان بتر از گبران‌اند. از آنکه گبران فاعل دو گفتند و بیش نه؛
و باز قدری گفت هر جنبنده‌ای خالق است و فاعل است. اگر به دو
خالق گفتن مغان کافر گشتند قدری که سگت و موش را خالق گوید به
کافری اولیتر.

نخستین کسی که مذهب قدر آشکارا کرد عمرو بن عبید بود لکنه الله. مردی زاهد بود، تا خلق به زهد وی مثل زنند. گویند:

کلنا نطلب صید کلنا نمشی روید

غیر عمرو بن عبید

ولکن با این همه زهد گبر بود، از بهر آنکه قدری بود تا بدانی ۵
که علت وجود ایمان زهد نیست، و علت زوال ایمان فسق نیست. خلافت آدم صلوات الله علیه از [پس] عصیان آمد، و لعنت ابلیس از [پس] خدمت. آدم عصیان آورد و بدید، خلافت یافت؛ و ابلیس طاعت آورد و بدید، لعنت یافت.

باز گردیم [به] حکایت عمرو بن عبید. مردی [روستایی] بر ۱۰
وی آمد گفت: یا شیخ، خر من بدزدیدند. دعا کن به خدای عز و جل تا خر من یاز دهند. دست برداشت و گفت: یارب، خر وی بدزدیدند و نخواستی که بدزدیدندی، به دل ایشان اندر افکن تا یاز دهند. این مرد گفت مرا این دعا نباید، چون خواست که نذرند و بدزدیدند، هر چند خواهد که باز دهند، باز ندهند! ۱۵

همین عمرو بن عبید اندر کشتی نشسته بود. گبری با وی اندر کشتی بود. مر آن گبر را گفت ایمان آور. گفت اگر خدای بخواهد بیارم. گفت مگو چنین، چه خدای می خواهد که بیاری، ولکن ترا ابلیس همی نماند. گفت پس ما را با خصم قوی تر باید بودن. یعنی ۲۰
چون خداوند تعالی را از من مراد ایمان است و ابلیس را مراد کفر؛ و آن همی بود که مراد ابلیس است نه آنکه مراد خدای، پس ابلیس از خدای قوی تر آمد. کدام کفر بود از این صعبتر که مراد ابلیس را بر مراد خدای عزوجل بگذارند؟! ۲۵

و از طریق عقل چیزی بگوییم، و آن آنست که مر قدریان را ۲۵
گوییم که [اگر] مردی با زنی زنا کرد و از زنا بار گرفت، این بچه که آفرید؟ چاره نیست از آنکه گوید خدای آفرید. گوییم خواست که آفریند یا نخواست؟ نتواند گفتن که نخواست، که محال بود که نخواهد و بیافریند. پس چاره نیست از آنکه گوید خواست که بیافریند. گوییم خواست که ایشان زنا کنند؟ گویند نه. گوییم چگونه

- باشد که نخواهد که زنا کنند و خواهد که از آب ایشان بچه آفرینند، این تناقض است و مر این را جواب نیست. و نیز گوییم نه کشتن کافر مؤمن را معصیت است، و خدای تعالی معصیت نخواهد؟ گویند بلی. گوییم نه کشته شدن مؤمن به دست کافر شهادت است و شهادت خیر است و خدای تعالی خیر خواهد؟ گویند بلی. گوییم پس چگونه ۵ باشد که خواهد که این مؤمن شهید گردد و نخواهد که کافر او را بکشد، و شهادت وی نبود مگر در کشتن کافر ورا.
- و پاکی اعتقاد این طایفه بدان جایگاه است که پیری بود وی را حارث محاسبی گفتند. «نی بود و پدر وی قدری بود. پدرش بمرد و سی هزار دینار از وی بماند. سلطان را فرمود که این مال بردار که ۱۰ مرا نشاید. گفتند چرا؟ گفت از بهر آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: لا یتوارث اهل ملتین شتی. و پدر من گبر بود و من مسلمان ام، و مسلمان از من میراث نیابد.
- «وقال عمر یا رسول الله، ارایت ما نعمل [فیه] اعلى امر قد فرغ منه او امر مبتداً فقال [۱۱۴ ب] علی امر قد فرغ منه فقال ۱۵ عمر افلا تنکل و ندع العمل فقال اعملوا فکل میسر لما خلق له». عمر گفت: یا رسول الله، چه بینی این کاری که همی کنیم بر چیزی است که از وی فارغ گشته اند یا از خویشتن همی آغاز کنیم. پیغامبر صلی الله علیه وسلم بر کاری که از آن کار فارغ گشته اند، و گفت بر آن تکیه نکنیم و کار به جای مانیم؟ گفت: کار کنید که بر ۲۰ هر کسی آن آسان کنند که ورا از بهر وی آفریده باشند.
- مصطفی صلی الله علیه وسلم خبر داد که کاری که بر دست بنده رود از بهر آن کار آفریده باشد وی را، و بنده را قدرت کی باشد که جز آن کند که ورا از بهر وی آفریده باشند. چون خلقت خویش را ۲۵ تغییر نتواند کردن از آن وجه که ورا آفریده اند همچنین نیز نتواند جز آن کردن که ورا از بهر آن آفریده اند.
- و نیز گفت: کل میسر، و میسر مفعول بود تا وی میسر باشد. درست گشت که هر چه می کند به تیسیر خدای تعالی می کند. و نیز گفت: علی امر قد فرغ منه. گفت: این کار که بندگان همی کنند از

- خیر و از شر بر چیزی همی کنند که از آن فارغ شده‌اند و فراغ افتاده است. درست شد که پیش از فعل بنده چیزی رفته است که بنده را اندر آن صنع نیست، و اندر خبر زیادتی است که اندر کتاب یاد نکرده است. و آن آنست که چون پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت:
- ۵ اعملوا و کل میسر لما خلق له. عمر جواب داد: الا ان طاب العمل. اکنون خوش گشت کار کردن. و این لفظ را تأویلها است. یکی آن است که چون من دانستم اگر من طاعت کنم به تیسیر وی کنم، دانستم که تا خدمت وی را نشایستم بر من آسان نکرد. خوش گشت مرا که خدمت ورا بشایستم.
- ۱۰ و دیگر معنی آن است که چون بر من طاعتی آسان کند دانم که رنج من نزدیک وی ضایع نیست، از بهر آنکه معال بود که مرا کاری فرماید که ورا نشاید؛ و چون ورا بشاید ضایع نکند. امید افتاد مرا به طاعت خویش، دلم خوش گشت.
- ۱۵ و دیگر معنی آن است تا من مراد وی نباشم مرا به موافقت امر خویش مشغول نکند. کدام عزری باشد اندر دو جهان از آن برتر که وی مرا خواهد، خوشی دل از این باشد؛ و دیگر شاید که خوشی دل وی اندر دیدار منت باشد، از بهر آنکه هرگاه که میسر له طاعت باشد مرفق باشد. چون نظاره توفیق کند منت بیند، عیش خوش گردد، از بهر آنکه عام عمل خویش بیند و خاص منت مولی بیند. و باز هر وقتی که میسر له معصیت باشد بنده مغذول باشد، ناشایستگی خویش بداند. پس همه خلق زیر این تیسیر اسیراند، بعضی اندر موافقت و بعضی اندر مخالفت.
- ۲۰ «و سئل النبی صلی الله علیه و آله ازایت رقی نسترقیها و دواء یتداوی به هل یرد من قدر الله فقال انه من قدر الله». گفتند چه بینی یا رسول الله، این افسون که همی کنیم یا دارو که همی سازیم، تقدیر خدای را عز و جل باز زند؟ گفتا آن از تقدیر خدای است. معنی این سخن آن است که بیماری همی افسون کنیم و بهتر همی گردد، آن افسون همی تقدیر خدای را باز گرداند. گفت آن باز گشتن هم اندر تقدیر خداوند است، یعنی تقدیر همچنان رفته است که افسون کنند

و مر بیماری به افسون بردارند، همچنانکه شفا اندر تقدیر آمده است، افسون و دارو اندر تقدیر آمده است. اگر تقدیر من نرفته بودی مر شفا را، نه افسون سود داشتی و نه دارو.

- و جواب صدقه همین است به تفسیر آن خبری که پیغامبر صلی الله علیه وسلم گفت: الصدقة ترد البلاء و تنزل الرحمة. آمدن بلا و دادن صدقه و بازگردانیدن بلا هم اندر قضا رفته است و [جواب] ۵ اندر دعای پندگان همین [است] که دعای بنده [که] همی مستجاب گردد، دعا و اجابت هر دو اندر تقدیر رفته است. و اگر [الف ۱۱۵] چنان بودی که این اسباب مردمان را باز توانستی گردانیدن همه دعاها مستجاب بایستی و همه بلاها مردود و همه داروها و افسونها ۱۰ شافی. چون بعضی همه حاصل آید و بعضی نیاید، و اسباب بر حال خویش درست شد که قضا سابق است.

- و اندر دعا دو معنی است: یکی بندگی کردن و نیازمندی نمودن، و دیگر توقع اجابت. اگر چنان باشد که قضای اجابت پیش رفته بود هم بندگی به جای آورده گردد و هم مراد حاصل گردد؛ و اگر ۱۵ قضای اجابت پیش نرفته باشد مراد حاصل نیاید و لکن بندگی به جای آید و ثواب بندگی به حاصل آید. پس دعا کردن فریضه است و بنده را از بندگی کردن چاره نیست، و باز اجابت کردن [بر] خدای است. و بر خدای تعالی واجب نیست که آن کند که مراد بنده است و لکن آن کند که صلاح بنده است. و بنده اندر دعایی که کند از سه ۲۰ بیرون نباشد: یا اندر دنیا اجابت آید، یا اجابت نیاید، و لکن هم چندان نعمت که وی خواسته باشد هم چندان بلا مولی جل جلاله از وی بگرداند، و بنده را خبر نبود. و اگر این هر دو نباشد اندر آن جهان مولی جل جلاله مر او را [درجته بسیار] گرداند. باقی هم بر ۲۵ این معنی خبر است از پیغامبر صلی الله علیه وسلم.

و نیز خبر است از پیغامبر علیه السلام که گفت بنده ای را روز قیامت بیارند و ورا درجتهای بسیار دهند. گوید الهی، این درجتها از کجا یافتم که کار من بدین سان نرسد. امر آید که بنده من یاد داری که فلان روز دعا کردی، اجابت نکردم، آن یغنی کردم امروز

۱. یکان یکان دعای وی را بر وی شمرد، تا این بنده چنین گوید
کاشکی هیچ دعای مرا اجابت نکردی ذخیره را.

[قوله]: «و قال النبی صلی الله علیه وسلم والله لا یؤمن احد
حتى یؤمن بالله و بالقدر خیره و شره [من الله]». و قول پیغمبر
۵ علیه السلام بی سوگند حجت باشد، پس چون سوگند خورد چگونه
بود؟! و به لفظی دیگر خبر چنین آمده است: لایجد عبد حلاوة الايمان
حتى یؤمن بالقدر خیره و شره من الله عزوجل. و به روایتی چنین
آمده است: لن یخلص الايمان الى قلب عبد حتى یؤمن بالقدر خیره
و شره من الله.

۱۰ این الفاظ مختلف دلیل کرد که ایمان به قدر شرط ایمان است
به خدای تعالی. و این از بهر آن است که هر کسی که به تقدیر
راضی نیست به قدر مؤمن نیست. باز زدن تقدیر یا از آن است که
مقدر را منکر است یا مقدر را اندر تقدیر مخطی دارد یا متهم دارد؛
و این همه کفر است از بهر آنکه پیغامبر صلی الله علیه وسلم ایشان
۱۵ را مغ خواند.

و به خبری آمده است از پیغامبر صلی الله علیه که اول چیزی که
خدای جل جلاله اندر لوح نوشت آن بود که بسم الله الرحمن الرحیم
انی انا الله لا اله الا انا من لم یرض بقضای ولم یشکر لنعمای ولم
یصبر علی بلای فلیطلب ربا سواى.

۲۰ [قوله]: «ولما جاز ان یخلق الله تعالی العین الذی هو شر جاز
ان یخلق الفعل الذی هو شر». چون شایست که عینی آفریند که شر
است، نشاید که فعلی آفریند که شر است. عین شر چون ابلیس و
شیاطین، و فعل شر چون کفر و معاصی؛ و اندر عین اتفاق است و
اندر فعل خلاف است. از عین بر فعل دلیل کند، و این فصل پیش
۲۵ رفته است.

[قوله]: «و مجمع علی ان حركة المرتمش خلق الله فکذلك
[حركة] غیره». چون اجماع است که حرکت مضطر که مفلوج باشد
آفریده حق تعالی است، همچنین حرکت مختار باید که آفریده وی
باشد، و این نیز پیش رفته است.

- [قوله]: «غير ان الله تعالى خلق لهذا حركة و اختيارا و خلق
للاخر حركة و لم يخلق له اختيارا». همی بیان کرد که حرکت مختار
و حرکت مجبور هر دو خلق خداونداند، از بهر آنکه روا نباشد که
يك نوع را از جنس خالق بود. [١١٥ ب] و دیگر انواع را از ان
جنس [خالق] نبود دلیل بر این اجسام، و این پیش رفته است. ٥
- ولكن این که در حرکت خویش مختار است، حرکت و را خدای
تعالی آفرید، [و اختیار اندر وی هم آفرید، و حرکت آنکه مجبور
است وی آفرید عز و جل] و لكن اندر وی اختیار نیافرید؛ و این
چنان است که حی را و جماد را وی آفرید، و اندر حی حیات آفرید
و اندر جماد نیافرید، و قادر را و عاجز را هم وی آفرید؛ و لكن اندر
قادر قدرت آفرید و اندر عاجز نیافرید. ١٠
- [قوله]: «وقال ابوبكر الواسطي في قوله تعالى، وله ما سكن في
الليل و النهار، قال من ادعى شيئا من ملكه و هو ما سكن في الليل و
النهار من خطرة و حركة انها له او به او اليه او منه فقد جاذب
القبضة و اوهن العزة». همچنانکه مر اجسام را در لیل و نهار سکون ١٥
است، [افعال را نیز سکون است هم اندر لیل و نهار،] پس هرچه
ساکن لیل و نهاراند خواهی فعل گیر و خواهی فاعل گیر به خود
مضاف کرد و گفت آن من است. چون نرسید کس را که دعوی کردی
که يك جسم از اجسام خلق من است نه خلق خدای، کی رسد هیچ
کس را که يك فعل را از افعال گوید که خلق من است نه خلق وی؟! ٢٠
- باز ابوبکر واسطی می گوید هرکه دعوی کند که چیزی از ملك
حق تعالی و آن آنست که اندر لیل و نهار ساکن است از خطرت باطن
یا از حرکت ظاهر که آن و را است یا به وی است یا سوی وی است،
از قبضة چیزی همی بر باید، و اندر عزت همی سستی اندر آرد.
- تاویل سخن آن است که خدای تعالی گفت: وله ما سكن في الليل ٢٥
و النهار، این لام لام ملك است. خبر داد که همه افعال و اقوال و
اجسام و جواهر که ساکن لیل و نهاراند ملك وی اند، کس را نرسد
که ملك و را آن خویش خواند، این که می گوید له و به و اليه، این له
ملکا بود، و به قیاما، و اليه رجوعا. و لفظي چهارم هست و منه، و

اینجا یاد نکرده است ای منته ابتداء و وجودا، آغاز همه از من است و ملک همه آن من است، و بقا و قیام همه به من است و بازگشت همه سوی من است. این هر چهار خدای را است عز و جل. هر که از این یکی خود را همی دعوی کند قصد آن همی کند که از قبضه خدای عزوجل چیزی بستاند تا گوید آن من بود نه آن تو، و مرا است نه ترا، و به من قایم است نه به تو، و سوی من بازگردد نه سوی تو.

و محال باشد که کسی به ذات خویش مسخر باشد و باز به صفات خویش با حق تعالی مجاذبت کند تا حق تعالی را مغالبت کند. اگر بتواند که به صفات خویش جز آن باشد که حق تعالی را باید گو به ذات خویش جز چنان باش که حق را بایست. معنی جاذب القبضه این است.

و اما تاویل و اوهن العزة آن باشد که هر کسی که چیزی نتواند کردن که مر دیگری را باید یا چیزی از ملک وی آن خویش تواند کردن، این کس قوی تر از آن باید تا وهنی اندر عزت وی نیفتد این بر وی غالب نگردد. و چون حق تعالی همواره غالب است و مغلوب نیست، محال باشد که چیزی که وی ملک خویش گفت ملک کسی دیگر گردد.

[قوله]: «و فی قوله [عز و جل]: الاله الخلق والامر خلق ایجاد و امر اطلاق». گفت: خلق مرا است و امر مرا است. از خلق هست کردن خواست و از امر گشاده کردن. این امر تکلیف نیست، چه امر اطلاق است؛ از بهر آنکه قرینه خلق است، و مخلوق اندر خلق مکلف نیست؛ یعنی همچنانکه بیافریدم نتوانستی جز چنان بودن، پندار تو برداشتم تا کاری کنی جز آن نتوانی کردن که من اطلاق کردم.

[قوله]: «مالم یامر الجوارح امر اطلاق لم توافق فی شیء كذلك المخالفة». تا اندامها را نفرماید امر اطلاق نه امر تکلیف و را موافقت نتواند کردن، همچنین تا امر نکنند اندامها را امر اطلاق نه امر تکلیف نتواند و را مخالفت کردن. معنی این سخن آن است که تا اندر اندام قوتی ننهد که بدان قدرت موافقت کند از وی موافقت نیاید و مخالفت همچنین. چون خواهد [۱۱۶ الف] که از اندامی

موافقت طاعت نباید قدرت از طاعت بردارد آن برداشتن قدرت بند کردن است. و چون خواهد که طاعت کند قدرت نهد، آن قدرت نهادن بند عجز برداشتن است، آن را امر خواند. بدان معنی که قدرت نهادن اطلاق است چنانکه امر اطلاق است، قدرت برداشتن منع است چنان چون نهی منع است.

۵

- و این چنان است به مثل چون کسی اندر قفصی مرغی دارد و داند که اگر من در بگشایم بپرد. برود و در بگشاید چنان گردد. گویی که فرمود وی را پریدن؛ و اگر کسی بنده‌ای دارد مقید که اگر قید بردارد داند که بگریزد، چون بند بردارد چنان است [که] گویی که وی فرمود گریختن. و از این معنی گفته‌اند اندر مثل که متقدمان ۱۰ را اندر وی اتفاق است: ان السفیه اذا لم ینه مأمور. و از بهر این گفت ابوحنیفه چون به کودک و دیعت نهی هلاک کند تاوان نیاید، از بهر آنکه مسلط کردن مر کسی را که از وی جز استهلاك نیامد چون امر باشد به استهلاك. اینك امر اطلاق این بود، و این حجت نه مر بنده را بود به خدای تعالی، [باز] امر تکلیف و نهی تکلیف بنده ۱۵ اندر وی مختار بود و خدای تعالی را بر وی حجت بود. صلی الله علی محمد و آله.

الباب الثامن

باب فی خلق القدرة

قولهم فی الاستطاعة

- «اجمعوا انهم لا يتنفسون نفسا ولا يطرفون طرفة ولا يتحركون حركة الا بقوة بحدتها الله تعالى فيهم و استطاعة يخلقها الله تعالى لهم مع افعالهم لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ولا يوجد الفعل الا بها».
- اجماع است اهل حق، [سنت و جماعت]، را که خلق دمی ترزند و چشم برهم نهند و يك جنبیدن نجنبند مگر به قوتی که خدای تعالی نو ۵ پدید آرد اندر ایشان، و توانایی که بیافریند خدای عزوجل مر ایشان را با فعل بندگان برابر نه پیش از فعل و نه پس از فعل. و فعل موجود نیاید از بندگان مگر بدان قوتی که خدای تعالی اندر ایشان آفریند.
- و این مسأله ای است بدانستن دشوار و اندر وی اختلاف است بر ۱۰ سه قول نزدیک اهل حق، [سنت و جماعت]: استطاعة مع الفعل است؛ و معنی این سخن آن است که استطاعت بنده اندام وی نیست و لکن قوتی است که خدای تعالی اندر اندام بیافریند بدان وقت که بنده فعل کند برابر فعل نه آن قوت پیش از فعل باشد و نه از پس فعل تا ۱۵ مر بنده را قوت هیچ کار نباشد مگر اندر وقت کردن کار. بنده آن

کار همی کند، و خدای تعالی برابر کار کردن اندر وی قوت همی آفریند قوت به آغاز کار پدید آید و با تمام کردن کار سپری گردد. و اصل مذهب این است که یاد کردیم.

و این از بهر آن است که استطاعت نزد اهل حق [سنت و جماعت] عرض است. و عرض را اندر دو وقت بقا روا نبود، و اگر پیش از فعل موجود آید وقت فعل را نیست گردد، و آنگاه فعلی باشد بی قوت، و این محال است. این بیان مذهب است که یاد کردیم.

باز اصحاب ما را از پس این اتفاق که یاد کردیم اختلاف است که آن قوت که طاعت را شاید معصیت را شاید یا نه؛ یک گروه گفتند که نشاید [قوتی که خدای تعالی اندر بنده نهد تا بدان قوت طاعت کند نشاید] که بدان قوت معصیت حاصل آید؛ و قوتی که اندر بنده نهد که بدان قوت معصیت کند، نشاید که بدان قوت طاعت حاصل آید.

و یک گروه از اصحاب چنین گفتند که یک استطاعت مر طاعت را و مر معصیت را نشاید علی البدل؛ و معنی این آن باشد که آن قوت که اندر بنده بیافرید تا به وی طاعت کرد، شایستی که بدل آن معصیت کردی. [و آن قوت که پدید آید تا به وی معصیت کند شایستی که به بدل وی طاعت کردی.] و این قول ابوحنیفه است. چنین گوید که روا بود که بدین قوت تا معصیت حاصل آید یا بدل وی طاعت، نه چنانکه به یک قوت هر دو حاصل آیند، ولیکن این آید یا آن پس به قول متقدمان هر آن قوت که طاعت را بود توفیق باشد، و آن قوت که معصیت را بود خذلان باشد، و توفیق نشاید [۱۱۶ ب] که خذلان گردد و خذلان نشاید که توفیق گردد.

پس به قول ثانی که مذهب ابوحنیفه است و آنز بیشترین ایست [دین] و فقها که یک قدرت هر دو فعل را بشاید و آن قوت به نفس خویش نه توفیق بود و نه خذلان، ولیکن نام توفیقی و نام خذلانی به حق مجاورت گیرد. اگر این قدرت با طاعت مجاورت کند توفیق خوانندش؛ و اگر با معصیت مجاورت کند خذلان خوانندش و روا باشد که یک شیء را به اختلاف مجاورت نام مختلف گردد، چنانکه

- اگر دست بر کسی زنی ضرب است، ولكن اگر این ضرب بر گردن افتد صفع خوانند، و اگر بر روی افتد لطمه خوانند، و اگر بر پهلو یا بر سینه افتد و کز خوانند. ضرب یکی و به اختلاف مجاورت نامش مختلف گشت. اینجا نیز بنده هیچ کار نتواند کردن. طاعت یا معصیت بی قوتی که خدای تعالی نهد اندر وی، و اندر وقت نهادن قوت شاید که به همان قوت طاعت حاصل آید، و شاید که به همان قدرت معصیت حاصل آید و نام آن قدرت پدید نیاید تا حصول فعل ظاهر نگردد. اگر فعل طاعت بود نامش توفیق گردد، گویند خدای تعالی ورا توفیق داد تا طاعت کرد، یعنی اندر وی قدرتی آفرید که بدان قدرت طاعت کرد؛ و اگر فعل معصیت بود نامش خذلان گردد، گویند ۵ خدای تعالی وی را مغذول کرد یعنی اندر وی قدرتی آفرید تا معصیت کرد.

- اما مذهب معتزله خذلهم الله آن است که استطاعت قبل الفعل است و روا باشد که بنده را پیش از کردن فعل فعلی باشد، تا خداوند تعالی هر که را آفریده است قدرت داده است و ورا به وی مانده است ۱۵ آن قدرت را که یافته است پیش از فعل خواهد به طاعت مشغول کند و خواهد به معصیت.

- و این از بهر آن گفتند که مذهب ایشان آن است که استطاعت اعضای سلیم است نه قوت که اندر اعضا نهاد، چنانکه کسی را چشم بینا داد استطاعت دیدن داد، خواهد به خیر نگرد خواهد به شر؛ ۲۰ پیش خدای تعالی را با وی کار نیست. و چون گوش شنوا داد استطاعت شنیدن به وی داد، خواهد خیر شنود خواهد شر. و زبان گویا همچنین و دست گیر [همچنین] و پای رونده همچنین. پس چون نزدیک ایشان استطاعت بنده اعضای سلیم است و وجود اعضا پیش از وجود فعل است، استطاعت نزدیک ایشان پیش از فعل است. و چون نزدیک ۲۵ ما استطاعت قوتی است اندر اندام و آن قوت عرض است، و عرض را به دو وقت یقا روا نبود، استطاعت مع الفعل باشد.
- باز مذهب کرامیان آن است که استطاعت قبل الفعل است همچنانکه معتزلیان گفتند، ولكن اصل ایشان دیگر است، و آن آنست که

استطاعت نزدیک ایشان عرض است، ولكن ایشان عرض را بقا روا دارند. چون نزدیک ایشان قوت را بقا روا باشد، شاید که آن قوت باقی ماند به وقت ثانی. پس این قوت موجود بود در بنده پیش از فعل، ولكن بقا یاود تا وقت فعل. از بهر این روا داشتند ایشان استطاعت قبل الفعل. مذهب این است که یاد کردیم. پس بر اصل مذهب حق [سنت و جماعت] بنده به هیچ وقت از خدای عزوجل بی نیاز نباشد، و به هر دم زدن مر او را از خدای تعالی یاری باید و به هر حرکتی از خداوند جل جلاله نیرو باید.

و باز نزدیک مخالفان ما چون او را اعضای سلیم داد یا قوت باقی داد، از خدای عزوجل بی نیاز گشت، هر چه خواهد کند. و باز شیخ رحمه الله [۱۱۷ الف] اندر کتاب به این معنی اشارت کرد که ما گفتیم:

[قوله]: «ولو ذلك لكانوا بصفة الله [تعالی] يفعلون ماشاءوا و يحكمون ما ارادوا». گفت: اگر نه چنین بودی که ما یاد کردیم که به هر فعلی بنده را قوتی نو باید تا به خداوند خویش نیازمند باشد، پس بنده صفت خدایی داشتی فعل آن کردی که مشیت وی بودی، و حکم آن کردی که مراد وی بودی؛ چون میان خداوندی و بندگی فرق بزرگترین آن است که خدایی بی نیازی است؛ و بندگی نیازمندی. هر که بنده را صفت بی نیازی نهد از حد بندگی بیرون برد و به صفت خدایی موصوف کرد.

و اگر بشاید که نیازمند بی نیاز گردد شاید که بی نیاز نیازمند گردد. پس بی نیاز خدای است عز وجل و بی حاجت و بی علت که مر او را به کس نیاز نیست و به هیچ چیز حاجت نیست و کرد و را علت نه. و بنده نیازمند و از نیاز خالی نه، و از محتاجی خالی نه، و از علت خالی نه.

بی نیاز آن کند که و را باید. حکم چنان راند که وی خواهد، و نیازمند چنان باشد که بی نیاز خواهد، و چنان رود که اندر وی بی نیاز حکم راند.

«قوله ولم يكن الله القوي القدير بقوله تعالى، و يفعل ما يشاء،

- اولی من عبد حقیر ضعیف فقیر». گفت: اگر چنین بودی که ایشان گفتند خدای قوی و قادر به این گفت: یفعل ما یشاء سزاوارتر نبودی از بندهای ضعیف نیازمند. معنی این سخن آن است که چون خدای تعالی خود را صفتی یاد کرد، و آن آن بود که گفت: یفعل ما یشاء
- ۵ یحکم ما یرید، هر که چنین گوید که بنده قوت یافته است هر چه خواهد کند و هر حکمی که خواهد راند، مر خدای تعالی را اولیتر نداشت به این وصف از بنده، از بهر آنکه گفت خدای را یفعل ما یشاء و بنده را [هم] گفت: یفعل ما یشاء؛ پس چه فرق باشد میان بندگی ر خدایی؟! و فایده آنکه خدای تعالی گفت: وما تشاءون الا ان یشاء الله، شما نتوانید خواستن تا من نخواهم، مشیت ما را تبع مشیت خویش
- ۱۰ کرد، این آیت را نزدیک ایشان فایده ای نماند؛ و این چنان است که گفت: واللہ العنی و انتم الفقرا. غنا صفت خود گفت و فقر صفت ما. هرگز صفت وی ما [را] نگشت و صفت ما ورا نگشت. یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید همین باشد.
- ۱۵ و اندر این مسأله فایده ای بزرگ است و آن آن است که اگر کار به بنده مفوض بودی و به خدای تعالی ورا هیچ نیاز نبودی تا خواستی طاعت کردی و خواستی معصیت؛ خوف و رجا از میانه برخاستی. خوف از فعل خویش بایستی نه از خذلان وی؛ و امید به فعل خویش بایستی نه به توفیق وی. و چون خوف و رجا شرط ایمان اند باتفاق، و ایمان بی خوف و رجا بقا نیابد، باید که بنده
- ۲۰ همواره امید به توفیق دارد و از خذلان بترسد.
- و اندر این مسأله سری است و آن آنست که همواره نیازمند باید که امید به بی نیاز دارد و از بی نیاز ترسد. هر که بی نیاز بود خواهد بنوازد اظهار کرم را؛ و خواهد خوار کند اظهار بی نیازی را. و چون میان خلق اتفاق است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم و صحابه و تابعین از وقت پیغامبر علیه السلام تا امروز خلفا عن سلف اجماع کردند بر آنکه همی گویند الحمد لله علی الایمان والحمد لله علی الاسلام، درست شد که بندگان ایمان به قوت وی یافته اند تا بر ایشان شکر واجب آمد. و اگر مر ایشان را قدرت داده بودی تا ایمان

به قدرت خویش آورده بودندی بر ایشان شکر خداوند تعالی واجب نیامدی، لعنت بر آن مذهبی باد که بنده را از صفت پندگی بیرون آورد، و از خوف و رجا و شکر خدای تعالی از وی بردارد. باز حجت آورد بر معتزله بر آنکه استطاعت اعضاء سلیم نیست.

گفت: [۱۱۷ ب] «ولو كانت الاستطاعة هي الاعضاء السليمة لا ستوى في الفعل كل ذي اعضاء سليمة ولم نر افعالهم ثبت ان الاستطاعة ما يرد من القوة على الاعضاء السليمة و تلك القوة متفاضلة في الزيادة والنقصان و وقت دون وقت و هذا يشاهده كل من نفسه».

گفت: اگر استطاعت اعضای سلیم بودی برابر بودندی اندر فعل همه خداوندان اعضای سلیم. چون بدیدیم خداوندان اعضای سلیم را و افعال ایشان ندیدیم، درست شد که استطاعت آن قوتی است که در اعضای سلیم پدید آمد، و آن قوت کمابیش است بیشتر و کمتر، و وقتی دون وقتی. و این نبیند هر کسی در تن خویش.

معنی این سخن آن است که هر چیزی که علت گردد حکمی را اندر هر ذاتی که از علت بیاید آن حکم واجب آید، و تا آن وقت که مر آن علت را بقا بود حکم و را بقا بود؛ از بهر آنکه علت موجب حکم باشد محال بود وجود موجب و موجب نه. و هر کجا موجب بیاید موجب لازم آید، و هر وقتی که موجب بیاید موجب لازم آید.

آمدیم بدان فصل که معتزله گفتند که استطاعت اعضای سلیم است. اگر چنین بودی هرگاه ما دو تن بیافتیمی هر دو را اعضای سلیم به قوت برابر بایستندی از بهر آنکه همان علت که یکی به وی فعل کرد، و آن اعضای سلیم است، اندر آن دیگر موجود است، چون به علت متساوی بودند به فعل متساوی بایستندی. تبیینی که چون علت متحرك حرکت است، هرگاه دو ذات متحرك شود هر دو را حرکت باید روا نباشد یکی متحرك و آن دیگر نه با وجود حرکت اندر هر دو سکون همچنین و حیات و موت همچنین.

پس اگر استطاعت اعضای سلیم بودی همه خداوندان اعضای سلیم به فعل برابر بایستندی. پس ما چون دو تن یافتیم هر دو را اعضای سلیم، یکی ده من بار برگیرد [و آن دیگر صد من]، درست

- شد که استطاعت اعضای سلیم نیست و باشد که مر یکی را عضوی باشد به ترکیب بزرگتر و مر آن دیگر را عضوی به ترکیب خردتر؛ و آن خردتر قوی‌تر باشد از این بزرگتر. اگر استطاعت نفس عضو بودی این عضو بزرگتر قوی‌تر بایستی. پس درست گشت که عضو استطاعت نیست، ولکن استطاعت معنی است اندر عضو، و آن قوت است. چون قوت متفاضل است اعضا به افعال متفاضل است. و نیز چون حی به حیات حی است تا آن وقت که حیات بر جای است حی حی است و علم و جهل و حرکت و سکون همچنین. پس عضو سلیم بر جای باشد به دو وقت و فعل از وی متفاضل، تا همین عضو به يك وقت ده من یار برگیرد و به وقتی دیگر صد من بیش؛ اگر استطاعت عضو بودی تا عضو بر جای بودی فعل بر جای بودی. چون عضو بر جای است و فعل بر زیادت و نقصان، درست شد که استطاعت چیزی است اندر عضو غیر عضو. چون این چیز همی بیفزاید فعل بیفزاید، و چون همی بکاهد فعل همی بکاهد، و عضو به هر دو وقت بر جای؛ و آن معنی نیست مگر قوت. درست شد که استطاعت اعضای سلیم نیست. باز دلیل آورد بطلان قول آن کسها را که عرض باقی گفتند. و گفت: «ثم لما كانت القوة عرضا والعرض لا يبقی بنفسه». گفت: چون قوت عرض است و عرض به نفس خویش باقی نباشد، از بهر آنکه اگر روا باشد که چیزی باقی باشد به نفس خویش بی بقا روا باشد متحرك به نفس خویش بی حرکت و ساکنی به نفس خویش بی سکون و حی و میت و عالم و جاهل و مجتمع و متفرق، همچنین همه به این قیاس چون باتفاق متحرك نباشد مگر به حرکت و ساکن به سکون و حی به حیات و میت به موت و دیگر موضوعات همچنین، درست شد که باقی نبود مگر به بقا. و روا نباشد که چیزی باقی بود به نفس خویش این يك فصل تباه گشت. [۱۱۸ الف]
- ۲۵ «قوله ولا ببقاء فيه لان مالا يقوم بنفسه لا يقوم به غيره». و روا نباشد که این يك عرض باقی بود به بقای اندر وی؛ از بهر آنکه هر چیزی که به خود قایم نباشد غیر به وی قایم چگونه باشد؟! معنی این سخن آن است که بقا عرض بود و عرض صفت است، و

صفت قایم به موصوف بود. پس موصوفی جسم تا صفت عرض به وی قایم شود. پس همی روا نباشد که عرض موجود آید مگر قایم به غیر خویش، و آن جسم است، و چون مر این عرض را صفتی نهیم ما به وی قایم گردد محال باشد؛ از بهر آنکه چیزی که به خود قایم نبود غیر به وی قایم چگونه بود؟! ۵

و نیز جسمی پایست تا این عرض به وی قایم گشت، چون این عرض باقی باشد به بقا، و آن بقا هم عرض [این عرض] است، صفت جسم گردد، از بهر آنکه محل اعراض جسم بود. و نبینی که آن محل که این عرض به وی قایم بود، جسم بود اگر عرض به این عرض قایم شود این عرض جسم باید، و این محال است. و اگر عرض نیز باقی به بقا بودی که اندر وی موجود آمد، آن بقا باقی بود تا این عرض به وی بقا یابد. و چون آن بقا باقی بود به بقا باید که باقی بود، و آن بقای دیگر نیز هم به بقا باقی بود الی ما [لا] پتناهی؛ و این محال است. درست شد که عرض باقی نیست به بقایی که اندر وی بود. و سدیگر آن است که بیان کرد، ۱۰

و گفت: «ولا یبقی ببقاء فی غیره لان بقاء غیره لیس ببقاء له فبطل ان یکون له بقاء». و روا نباشد که عرض باقی بود به بقایی اندر غیر وی، از بهر آنکه بقا غیر بقای وی نبود. پس باطل گشت که مر عرض را بقا باشد؛ و معنی این سخن آن است که بعضی از این مخالفان ما همی چنین گوید که عرض به بقای خویش باقی نیست، ولکن چون عرض اندر جوهری قایم شود تا آن جوهر را بقا بود، این عرض را بقا بود به بقای آن جوهر نه به بقای خویش؛ این را همی باطل کند و همی گوید که جوهر غیر عرض است و عرض غیر جوهر؛ از بهر آنکه غیرین آن بود که جایز بود یکی با عدم دیگر و جایز بود وجود این جسم وقتی بی این حرکت که حرکت معدوم گردد و این جسم باقی، و باز سکون معدوم گردد و همین جسم باقی، چون همی جایز بود وجود این جسم و این عرض درست شد که غیرین اند. ۲۰

پس اگر این عرض را [باقی] گوییم به بقای آن جسم که این

عرض اندر وی موجود آمده است، مرورا باقی گفته باشیم به بقای غیر. و روا نباشد که هیچ موصوف به صفت غیر موصوف آید چه اگر این روا باشد متحرك روا بود به حرکت غیر و ساکن به سکون غیر و حی به حیات غیر و میت به موت غیر.

۵ پس درست شد که عرض به نفس خویش باقی نیست و به بقای خویش باقی نیست و به بقای غیر خویش باقی نیست؛ و قسمی چهارم نیست که ورا بدان قسم باقی داریم؛ درست شد که مرورا خود بقا روا نیست، و باطل گشت قول آن کسبهایی که عرض را باقی دارند.

۱۰ [باز گفت، قوله]: «و اذا كان كذلك وجب ان يكون قوة كل فعل غیر قوة غیره». گفت: چون چنین است که یاد کردیم واجب آید که قوت هر فعلی غیر قوت فعل دیگر باشد، یعنی چون درست کردیم که مر عرض را به هیچ حال بقا روا نیست، پس ورا وجود بود و بقا نبرد، هم آنگاه که موجود آید معدوم گردد بلافصل، و چون چنین بود دو فعل که موجود آیند یا به دو وقت موجود آیند یا به دو مکان. اگر ۱۵ به دو وقت موجود آیند آن [قوت که] وقت فعل [اول] موجود آمد بقا نیابد تا وقت فعل دیگر فعل دیگر را قوت دیگر باید، و اگر این دو فعل اندر دو محل موجود آیند قوت این فاعل نه قوت آن فاعل بود، چنانکه حیات این نه حیات آن بود. درست شد که هر فعلی را قوتی ۲۰ باید غیر قوت آن فعل دیگر.

[قوله]: «ولو لا ذلك لم یکن بالخلق حاجة الى الله تعالى عند افعالهم». و اگر نه چنین بودی خلق را حاجت نبودى به خدای وقت فعل، یعنی اگر استطاعت اعضای سلیم بودی، بنده را به خدای تعالی حاجت آنکه بودی که ورا عضو سلیم بدادی چون داد، بیش بنده را به ۲۵ خدای تعالی هیچ حاجت نماندی مر کردن فعل را، ولکن هرچه خواستی بکردی. و اگر نیز عرض باقی بودی چون خدای تعالی اندر این عضو قوتی نهاده این قوت باقی ماندی به وقت نهادن قوت بنده را به خدای تعالی حاجت بودی، چون قوت نهاد بیش حاجت نماندی، ولکن به همان قوت هرچه خواستی هرگاه خواستی هر چگونخواستی

- بکردی. پس درست شد که [بر] مذهب معتزله و کرامیان خلق اندر افعال خویش از خدای عز وجل مستغنی‌اند، باز نزدیک اهل حق [سنت و جماعت] ساعتی و لحظتی از خدای عز وجل مستغنی نه‌اند. [قوله]: «ولا كانوا فقراء اليه». آنگاه معنی نبودی قول خدای را تعالی: یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد. ۵
- چون بی‌نیازی صفت خود نهاد و نیازمندی صفت خلق هم‌چنان که هرگز و را به خلق نیاز روا نبود، خلق را از وی بی‌نیازی روا نبود. [قوله]: «ولكان قوله: اياك نستعين، لا معنی له». و اگر چنین بودی که مخالفان ما گفتند مر قول خدای تعالی را که گفت: اياك نستعين، معنی نبودی، از بهر آنکه این امر است مر بندگان را که ۱۰
- بگویند که نیرو از تو خواهیم. اگر استطاعت اعضای سلیم بودی چون داده بودی گفتن که بده محال بودی؛ و اگر این قوت باقی بودی یافته را گفتن که بده [۱۱۹ الف] هم محال بودی. درست شد که استطاعت این هر دو نیست اعضای سلیم نیست و قوت باقی نیست، ۱۵
- ولکن قوتی است عرضی بی بقا تا چون آن قوت با آن طاعت سپری گردد باز قوتی دیگر باید مر طاعتی دیگر را تا سؤال را فایده حاصل آید؛ از بهر آنکه هرگز سؤال درست نیاید مگر به‌چیزی معدوم موجود را خواستن محال بود.
- و این آیتی است چهار کلمه جملگی توحید اندر وی، از بهر آنکه نزدیک جبریان بنده را فعل نیست، و نزدیک معتزلیان بنده را ۲۰
- از خدای تعالی یاری به کار نیست. چون بنده گفت: اياك نعبد، ترا پرستیم به عبادت مقرر آمد، و عبادت فعل وی است، چون خویشتن را فعل گفت از جبر بیزار گشت. و باز چون گفت: و اياك نستعين، از تو نیرو خواهیم؛ مقرر آمد که بی‌اعانت توکار نتوان کرد. به توفیق دادن مقرر آمد، از اعتزال بیزار گشت؛ و کمال توحید این است، از ۲۵
- خویشتن ذل و نیازمندی دانستن و از خدای تعالی توفیق منت دانستن. «قوله ولو كانت القوة قبل الفعل و هي لا تبقى لوقت الفعل [۱۱۹ ب] لكان الفعل بقوة معدومه». و اگر قوت فعل پیش از فعل بودی، و آن قوت را بقا نبودی تا وقت فعل به قوتی معدوم

- حاصل آمدی، و این بنا به اصل ما کرده است، چون ما دلیل قایم کردیم که استطاعت عرض است و عرض را به دو وقت بقا روا نبود چون استطاعت پیش از فعل روا داری وقت فعل را معدوم گشته بود آنکه فعل حاصل آید و استطاعت نه، و فعل بی قوت محال است، از بهر آنکه اگر فعل بی قوت روا بودی فعل بی فاعل روا بودی، چون ۵ فعل را از فاعل بد نیست، و آن فاعل قوی باید و مر او را قوت باید؛ و درست کردیم که این قوت عرض است، و درست کردیم که این عرض را به دو وقت بقا روا نیست، درست شد که قوت هر فعلی با فعل برابر بود.
- ۱۰ «قوله ولو كان كذلك لكان وجود الفعل من غير قوة و فی ذلك ابطال الربوبية و العبودية جميعا لانه كان يجوز وقوع الفعل من غير قوی ولو جاز ذلك لجاز ان يكون وجودها بانفسها من غير فاعل». اگر چنین بودی فعل موجود آمدی بی قوت، از بهر آنکه چون قوت را بقا نبودی چون پیش از فعل موجود آمدی وقت فعل را نیست گشتی فعل بی قوت ماندی، و اندر این باطل کردن خدایی و بندگی بودی ۱۵ هم از بهر آنکه روا بودی وجود فعل از ناقوی؛ و اگر این روا بودی روا بودی که آن فعلها به خود موجود آمدی بی آنکه ورا فاعل بودی. معنی این سخن آن است که اتفاق است که هیچ فعل موجود نیاید بی فاعل، و آن فاعل قوی باید تا فعل کند، و قوی [را] قوت باید تا قوی باشد. پس چون قوت به شاهد عرض است و عرض را بقا ۲۰ روا نبود، اگر روا داریم وجود این قوت پیش از فعل [معدوم گردد] وقت فعل را، آنکه فعلی حاصل آید بی قوت و چون قوت نفی گشت قوی نفی گشت؛ و چون قوی نفی گشت فاعل نفی گشت؛ آنکه وجود فعلها بود بی فاعل، آنگاه نه بندگی ماند و نه خدایی، از بهر آن که ۲۵ ما درست کردن صانع به صنع توانیم، چون صنع بی صانع روا داری ما را بر صانع چه دلیل ماند؟! و بنده را مأمور دانیم به فعل، چون فعل بی فاعل روا داریم بندگی را چه اصل ماند؟! این دلیل است که مذهب اعتزال را به دهریان برد. از بهر آن که گروهی از دهریان گویند که آن چیزها موجود آید بی فاعل، و مقتضای مذهب اعتزال

هم این واجب کند بر آن وجه که یاد کردیم.

«وقال الله تعالى في قصة موسى والعبد الصالح صلوات الله عليهما: انك لن تستطيع معي صبرا، و قوله: ذلك تاويل مالم تستطيع عليه صبرا، يريد لا تقوى عليه». خدای عزوجل یاد کرد اندر قصه موسی و خضر [علیهما السلام] که خضر موسی را گفت که تو با من صبر نتوانی کردن، و به آخر گفت صبر نتوانستی کردن. [از وی] استطاعت صبر نفی کرد نه نفس صبر. گفت صبر نتوانی کردن و نگفت صبر نکنی. و مذهب ایشان این است که بنده را توانایی صبر بود پیش از صبر ولكن صبر نکند؛ و موسی را توانایی صبر بود ولیکن صبر نکرد. و خضر گفت صبر نتوانی کرد. اگر توانایی صبر بود پس این نفی کردن توانایی دروغ بودی؛ و انبیا دروغ نگویند، و رد ناکردن موسی مر قول وی را تسلیم بودی و مر دروغ را خاموش بودی؛ و انبیا علیهم السلام دروغ را خاموش نباشند. پس چون خضر گفت نتوانی، موسی نگفت توانم، چه اندر مشیت افگند، گفت ستجدنی ان شاء الله صابرا. درست گشت باتفاق آن هر دو پیغمبر که پیش از صبر بنده را توانایی صبر نباشد.

[قوله]: «واجمعوا ان لهم افعالا و اكتسابا على الحقيقة». اجماع است این طایفه را که بندگان را فعل است و کسب است بحقیقت.

قوله: «هم بها مثابون و عليها معاقبون و لذلك جاء الامر والنهي و عليه ورد الوعد والوعيد». که بندگان بدان فعل مثاب بوند و بر آن فعل معاقب، و از بهر آن [۱۲۰ الف] آمد امر و نهی، و بر این فعل وعد و وعید آمد. این از بهر آن گفت که گروهی بندگان را خود فعل روا ندارند، و آن جبریاند، گویند بنده را فعل نیست ولیکن مجبور است هم چون جمادات. اگر بجنبانندش بجنبند. به جنبانیدن جنباننده نه به جنبیدن خویش، همچون درختی که ورا یاد بجنباند و آن درخت را اختیار نه و فعل نه.

باز اهل حق [سنت و جماعت] گویند بنده را فعل است و اختیار است، از بهر آنکه چون مرا فعل نبود امر کردن به فعل خطا بوند.

نبینی که درخت را بجنبانند و خطاب نکنند که بجنبید. جمادات مخاطب نه‌اند، از بهر آنکه مجبوراند و مختار نه‌اند. اگر من نیز مجبور بودم و مختار نبودم و مرا فعل نبود، امر نماز و روزه و زکوة و حج نیامدی؛ و نهی زنا و لواطه و می و کفر [و] دزدی همه هذیان بودی؛ و کلام حکیم هذیان نباشد.

۵

و مگر [نیز] چنان بودی که ایشان گفتند وعد و وعید را فایده نبود، چون پر ایمان و طاعت وعد کرد، و بر کفر و معاصی وعید کرد گفت ایمان آر و طاعت آر تا ثواب دهم؛ و کفر و معاصی میار تا عقوبت نکنم. درست شد که مرا فعلی است که پیش از آن فعل بدان فعل مأمورم یا منهی؛ و از پس از آن فعل یا بدان فعل معاقبام یا ۱۰ مثابام. درست شد که مرا فعل است. و این فصل از بهر آن آورد که اصل مذهب معرفت به ظاهر به جبر ماند، ولیکن به حقیقت چون بکاوی ضد جبر است و جبر را با وی هیچ آشنایی نیست.

اما آنکه گفتیم به ظاهر به جبر ماند از بهر آن گفتیم که جبری می‌گوید که مرا فعل نیست و عارف [نیز] بگوید مرا فعل نیست، به ۱۵ ظاهر مثلین آمدند، ولیکن اندر زیر وی سری پنهان است و آن آنست که جبریان فعل نبینند و عارفان مفعول نبینند. جبری گوید مرا فعل نیست و عارف گوید مرا مفعول نیست. فعل نادیدن کاهلی است و مفعول نادیدن جوامردی است. چون جبری گفت مرا فعل نیست، امر و نهی تباه کرد و وعد و وعید تباه کرد [و مر خداوند را به امر و ۲۰ نهی مخطی کرد، و خود را به کردن و نه کردن معذور کرد، بندگی از میان برداشت و شریعت را تباه کرد.] باز عارف چنین نگفت ولیکن گفت مرا فعل است و خداوند را بر من امر و نهی است؛ و وی به امر و نهی حکیم است و بر طاعت وعد است و بر معصیت و وعید است و شریعت حق است، و مرا از این موافقت بد نیست، و ۲۵ خلاف کردن روی نیست و بنده را از بندگی چاره نیست.

این همه اقرار بیاورد درستی اعتقاد را، و آنکه چندانکه بتوانست کار بست تحصیل عبودیت را. باز چون کرده بود و گفت مرا فعل نیست؛ از بهر آنکه افعال وی از دو برون نبود؛ یا مخالفت

بود یا موافقت. مخالفت خداوند را نشاید، و موافقت از تقصیر خالی نبود. و [باز] تقصیر سزای خداوند نباشد. از این معنی گفت که مرا هیچ چیز نیست.

و شاید که مر این را معنی دیگر باشد و آن آنست که چون فعل خویش بدید و مشاهده خداوند جل جلاله بدید افعال وی اندر زیر ۵ منت مستغرق گشت. افعال وی سپری گشت و منت حق تعالی سپری نگشت. چون منت را بقا بود و فعل را بقا نبود گفت مرا فعل نیست. باز چون منت بیشتر بود و خدمت کمتر خدمت اندر جنب منت ندید گفت مرا فعل نیست.

و شاید که این را معنی دیگر باشد و آن آنست که داند که مرا فعل است ولیکن بی توفیق وی حاصل نیاید و مر مرا خبر نه که بر من چه قضا کرده است اندر حیرت قضا گفت مرا فعل نیست.

و شاید که مر این را معنی دیگر باشد، و آن آنست که داند که افعال بندگان موجب نیست. چون دانست که ثواب به فضل قایم نه ۱۵ به عمل، و عقاب به عدل قایم نه به عمل، عمل بیاورد تا بندگی درست کرد و آنگه از عمل تبرا کرد تا اعتماد بر خدای کرد نه بر بندگی. و اصل این همه که یاد کردیم کتاب خدای است، گفت: و ما رمیت از رمیت ولكن الله رمی. نینداختی آنگه که بینداختی. به از رمیت اثبات کرد، و به ما رمیت نفی کرد. از همان مثبت بودی که منفی بود تضاد بودی، و اندر کلام خدای تعالی تضاد محال است. پس به ۲۰ از رمیت فعل ثابت کردش، و به ما رمیت از دیدن فعلش پستد.

اصل مذهب عارفان این است و اگر چنان بودی [۱۲۰ ب] که اعتماد خلق بر فعل خویش بودی اندر کونین يك بنده ناجی نبود؛ از بهر آنکه هیچ عمل بنده پاکتر و باخلاص تر و با صدق تر و بی ۲۵ عیب تر از عمل مصطفی صلی الله علیه نبود.

و باز همی گوید لن ینجی [احدکم] عمله قبل ولا انت یا رسول الله قال ولا انا الا ان یتغمدنی الله برحمة منه و فضل. و به خبری دیگر هم چنین گوید: لو اخذنی الله تعالی و ابن مریم بعد له لعذبنای غیر ظالم.

و به خبری آمده است که چون پیغامبر علیه السلام نماز کرد تا هر دو پای وی بیاماسید. جبریل صلوات الله علیه آمد و امر آورد که ملك جل جلاله همی گوید: اليس قد غفرنا لك، ما تقدم من ذنبك و ما تاخر. جواب داد بلی ولیکن به آن منگر که عارفان اندر این بلا سرگردان گشتند و راه گم کردند و فعل خویش موجب ندیدند، ۵ و خود را در حق خدای عز و جل مقصر دیدند، از فعل خویش تبرا کردند و چنگ اندر ربوبیت زدند. از این معنی [۱۲۱ الف] گفتند که ما را فعل نیست.

و از این نیکوتر هست و آن آنست که چون بنده تعلق به فعل خویش کند خود منجی خویش باشد، و منجی و مهلك خدای باشد، ۱۰ بنده را خدایی نرسد. اگر فعل [من] مرا بتوانستی رهانیدن من خود خویشتن را نتوانستمی رهانیدن؛ از بهر آنکه فعل از من آمد و فعل از فاعل قوی تر. چون فاعل را قدرت رهانیدن خویش نیست محال بود که مر فعلی را قدرت رهانیدن بود. از این معنی گفتند که ما را فعل نیست. ۱۵

و از این نیکوتر هست، و آن آنست که بنده را از دو نظاره کردن بد نیست: یا به فعل خویش نگرد یا به فعل حق تعالی. یا آن بیند که من چه کردم یا چه کنم، یا آن بینم که حق تعالی با من چه کرد یا چه خواهد کرد، نگرستن به فعل نظاره کردن [۱۲۱ ب] فاعل است. چون فعل خویشتن بیند خویشتن بیند، و چون فعل حق تعالی بیند حق تعالی بیند. مر عارف را از نظاره حق تعالی فراغت کی است تا خویشتن [بیند]. از بهر آن گفتند که ما را فعل نیست، نخست فاعل باید تا باز فعل بینی. کسی که خویشتن را نبیند فعل خویش چگونه بیند؟! تو حق نه ای و فعل تو حق نیست. هر که نظاره چیزی باشد جز حق اندر وقت نظاره از حق محبوب است، عارفان ۲۵ را طاقت حجاب نیست.

و شاید که این را تأویلی دیگر باشد، و آن آنست که هر که عارف تر محبت تر بدان مقدار که محب بشناسد محبوب خویش را به همان مقدار دوست داردش. و اصل محبت دو چیز است: نادیدن و

ناشنیدن، چنانکه مصطفی گفت صلی الله علیه وسلم [۱۲۲ الف] حَبْكُ الشَّيْءِ يَعْمَى وَ يَصْمُ. پس هر که دعوی محبت کرد از خود و از معانی خویش تبرا کرد. اگر چیزی بیند خود را اندر کونین دعوی محبت باطل است، چنانکه از وی عزیزتر نیست در کار دوست [کنی] باز بینی که چه کردم! والله که هیچیز نکرده باشی، از بهر آنکه محبت رق است و رق ضد ملک است، هر که خود را ملک دانست از رق تبرا کرد، و چون از رق تبرا کرد قاعده محبت ویران کرد.

از این معنی گفتند که ما را فعل نیست، و چون ثابت کردیم که بندگان را فعل است، فعل بندگان کسب بود و فعل حق تعالی خلق. پس بنده کاسب است [و خالق نیست و خدای عز و جل خالق است و کاسب نیست. هر فعل که از قدرت قدایم آید آن را خلق خوانند و هر فعلی که از آن قدرت محدث آید آن را کسب خوانند] بحقیقت. يك فرق میان کسب و خلق آن است که یاد کردیم.

[قوله]: «و قال بعضهم معنى الاكتساب ان يفعل لجر منفعة او دفع مضرة لقوله تعالى لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت». کسب آن باشد که فاعلی فعلی کند جر منفعت را یا دفع مضرت را. دلیل آن قول خدای تعالی یاد کردیم. پس از بهر آن بنده را کاسب خوانند که فعل وی از دو بیرون نیست: یا طاعت کند مر جر منفعت ثواب را و دفع مضرت عقاب را یا معصیت کند جر مضرت باشد و دفع منفعت. و کاسب به لغت آن باشد که چیزی حاصل کند جر منفعتی را یا دفع مضرتی را، و افعال بندگان از این خالی نباشد یا دینی یا دنیایی.

پس فعل ایشان کسب است. باز خدای عز و جل هر چه کند بیخود جر منفعت نکند و از خود دفع مضرت نکند بل منفعت غیر را کند و مضرت غیر را کند؛ ورا از خلق نه منفعت باشد و نه مضرت، از بهر آن فعل ورا کسب شاید گفتن، فعل که از بهر جر منفعت کنی دلیل نیازمندی فاعل بود، و فعل که از بهر دفع مضرت کنی دلیل عجز فاعل بود، و چون حق تعالی را صفت نیازمندی و عجز روا نیست، جر منفعت و دفع مضرت روا نیست.

و گروهی گفتند خالق آن بود که از عدم به وجود آرد و کاسب

آن باشد که از عدم به وجود نیارد. از بهر آن گفتیم که خالق افعال [ما] خدای است عزوجل، و از عدم به وجود آورنده فعل ما وی است. و همان فعل را ما کاسب باشیم و خدای تعالی خالق. و این مسأله را فعل بین فاعلین گویند.

- ۵ معتزلیان گویند لعنهم الله يك فعل میان دو فاعل چون باشد همان فعل را من فاعل و خدای تعالی فاعل این شرکت بود. و چون میان ما و خدای تعالی شرکت روا نیست، درست شد که يك فعل بین فاعلین روا نیست و این هوس است. از بهر آن که از آن روی که من فاعل ام خدای فاعل نیست، و از آن روی که وی فاعل است من نیم. از بهر آن که وی خالق است و من کاسب ام، و روا نباشد که يك شیء موجود اندر میان بندهای و خدای عزوجل به دو وجه مختلف، چنانکه فرزندان که از من بیاید و خدای و را بیافریند. از روی ولادت من و را والد، و از روی خلقت خدای و را خالق، و فرزند یکی و جدا کردن روی نه. خلق را از اولاد که هر جزوی که از این فرزند خلق خدای است همان جزء فرزند من است؛ و هر جزوی که خدای او را خالق است همان جزو را من والد، و هیچ شرکت واجب نیاید. از بهر آنکه جهت اضافت مختلف آمد، اینجا نیز من کاسیم و وی خالق. چون اضافت مختلف است شرکت لازم نیاید. و شرکت میان دو فعل صورت آنکه بنده که هر دو فعل يك جنس بود، چون دو جنس مختلف بود شرکت نبندد. شریعت ما بدین دلیل است. [۱۲۳]
- ۲۰ الف] نبینی که چون سگی معلم با سگی نامعلم اندر گرفتن صید شرکت کنند حرام بود صید، از بهر آن تجانس فعلین. باز اگر سگی معلم را مسلمانی بفرستد، منی وی را یاری دهد تا صید بگیرد، صید حلال بود. از بهر تغایر فعلین شرکت لازم نیاید.
- ۲۵ پس چون میان دو مخلوق که به مخلوقی جنسین بودند از بهر وجهی که تغیر افتاد تا یکی مخاطب بود و آن یکی نامخاطب میان فعل ایشان شرکت نیست معال باشد میان فعل خدای قادر و قدیم عز و جل و میان فعل بنده عاجز محدث شرکت بندد. آنجا که تجانس بود روا نیست و آن محدثی است با همین شرکت نی اینجا که تجانس

روا نیست چرا شرکت روا بود؟!

قوله: «واجمعوا انهم مختارون لاكتسابهم. مریدون له». و اجماع است که بندگان مختاراند مر کسب خویش را و مریداند [مرورا].

«ولیسوا بمحمولین علیه ولا مجبرین فیه ولا مستکرمین له». و بر آن فعل مجبر و مکرم نه، از بهر آنکه مجبر و مکرم یر طاعت مثاب نبود چون ملایکه؛ و مکرم و مجبر بر معصیت معاقب نبود چنان چون مکرم یر شرب خمر و بر دیگر معاصی نه بدین جهان محدود بود و نه بدان جهان معاقب بود. و از این معنی است که به وقت باس ایمان مقبول نیست که بنده به آوردن ایمان اندر آن وقت که مجبور است. ۱۰

و از بهر این معانی بود که کافران را اندر آن جهان عذر مقبول نبود، چنانکه گفت: ولا یؤذن لهم فیعتذرون، چه بدان عذر خواستن مجبوراند؛ و ملایکه آلت طاعت دارند و آلت معصیت ندارند، بی آلت معصیت نتوان کرد؛ لاجرم نه به تحصیل طاعت مثاب آمدند و نه به ترك معصیت معاقب آمدند. باز آدمی آلت طاعت دارد و آن عقل است؛ و آلت معصیت دارد و آن شهوت است، چون هر دو داشت و توانست به هر دو میل کردن مختار بود به فعل لاجرم مثاب و معاقب آمد. ۱۵

و قوله: «و معنی قولنا مختارون ان الله تعالى خلق لنا اختیارا فانتفی الاکراه فیها و لیس ذلك علی التفویض». گفت: معنی قول ما که گفتیم ما مختاریم نه آن است که خدای عز و جل به ما مفوض کرده است تا هرچه خواهیم کنیم، از بهر آن که هرچه به بنده مفوض خواهد بود خواهد کند و خواهد نکند، به فعل مثاب نبود و به ترك معاقب نبود. چون افعال مباحات که بنده اندر وی مخیر است و مفوض است که خواهی کن و خواهی مکن، مثاب و معاقب نیست. ۲۰

و نیز ستوران که ایشان را مفوض است هرچه خواهند کنند نه مثاب و نه معاقباند، ولیکن معنی مختاری بندگان آن است که مجبور نه اند چون درختی که ورا باد بجنباند، یا سنگی که از کوه فرود آید، ولیکن مختاراند، بدان معنی که امر کرده است و نهی کرده است تا امر بر وی واجب آمده است و نهی همچنین. باز وقت فعل چون ۲۵

بنده خواهد که از این [دو] کار یکی بکند آن خواست آن کار و اختیار وی اندر سر وی خدای عز و جل آفریند همچنان که به اندام ظاهر [کاری] بکند، باز حرکات آن فعل اندر وی خدای عز و جل آفریند.

- جمله مذهب ما این است [که یاد کردیم] که بنده کاسب است ۵
اقوال را به زفان و افعال را به جوارح، و فکرت و تصور را به قلب؛
و این همه خالق خدای است عز و جل، بدان دلیل که یاد کردیم.
«قال الحسن بن علی [عليهما السلام] ان الله تعالى لا يطاع
باكراه ولا يعصى بغلبة ولم يهمل العباد من المملكة». گفت: خدای
عز و جل را به اکراه طاعت ندارند از بهر آنکه بر طاعت کسی اکراه ۱۰
کند که ورا به آن طاعت حاجت بود. از این معنی گفت خدای عز و
جل: لا اکراه فی الدین. گفت نه مرا تو به کار آیی تا اکراه کنم،
ولکن من ترا به کار آیم. اگر تو مرا يك بار بخواهی من هزار بار
بخواهم. [۱۲۳ ب] آنکه ما را بخواهد اندر خطر است، باشد که
بیاید و باشد که نیاید. پس آنکه ما را نخواهد ما را کی یابد؟! و ۱۵
شاید که نفی اکراه را معنی کرم باشد. گفت اکراه نکردیم ترا و لکن
امر کردیم. چون امر مرا کار بستی ثواب پیدا کردم، و گر کار نبستی
عقاب پیدا کردم. چون موافقت کردی نه با من نیکویی کردی چه با
خویشتن نیکویی کردی. و چون مخالفت کردی نه با من بد کردی چه ۲۰
با خویشتن بد کردی. پس مرا جنگ با تو از بهر تو است نه از بهر
خویش را. از بهر این گفت خدای عز و جل: ولا تقتلوا انفسکم ان الله
کان بکم رحیماً. اگر ترا بر خویشتن رحم نیست ما را بر تو رحم
است. خود را نیکو خواه تا ما ترا دوست داریم، و خود را بد خواه
که ما ترا دشمن داریم.
- پس چون نگاه کنم با من آشتی نه کرده‌ای چه آشتی با خویشتن ۲۵
کردی، من با تو آشتی کردم، و با من جنگ کردی چه با خویشتن
جنگ کردی من با تو جنگ نکردم، و این دلیل کمال کرم است، که
چون تو نیکویی خویش خواهی با تو نیکویی کنم، و گر نیکویی خویش
نخواهی چنانستی که بر ما بنزدیک تو مقداری نیستی ترا به تو به جا

مانم. این همه اشارت [آن است] که خدای عز و جل گفت: ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها.

اما آنکه گفت: «لا یعصی بغلبة». اندر وی عاصی نتوان گشتن به غلبه، یعنی اگر معصیت بی قضای ارادت وی بودی بنده به معصیت مرورا غالب بودی، و حق غالب است عز و جل و مغلوب نیست.

و اما آنکه گفت «ولم یهمل العباد من المملکة». [۱۲۴ الف] گفت پندگان را اندر مملکت خویش مهمل به جای نماند تا هرچه خواهند کنند، از بهر آنکه اهمال از غفلت است و بر حق عز و جل غفلت روا نیست. و نیز اهمال ویران کردن ملک است، و از ملک ملک ویران کردن صواب نیست. و نیز اهمال کردن خلق دوست از دشمن جدا ناکردن است و دوست با دشمن برابری داشتن حکمت نیست. و نیز اهمال کردن فضل و عدل ضایع کردن است، و نامتفضل و ناعادل خدای نبود.

و جمله این سخن آن است که مکره ظالم بود و مغلوب عاجز بود و مهمل غافل بود، و این هر سه بر خدای عز و جل روا نیست.

[قوله]: «وقال سهیل [بن عبدالله] ان الله تعالی لم یقوالا برار بالجبر و انما اقواهم بالیقین». گفت: خدای تعالی مر بندگان را قوت بر طاعت نه به جبر داد، و لکن قوت به یقین داد. یعنی نیکان و اولیا و بزرگان که بر طاعتی همی قوتی یابند که دیگران همی نیابند نه بدان است که اندام ایشان قویتر است یا مجبوراند چون جمادات، و لکن یقین ایشان قویتر است. و بزرگان چنین گفته اند که یقین بصر قلب است، ظاهر به چشم بیند و باطن به یقین. نادیدن ظاهر عیب مرئی نباشد عیب ضعف بصر باشد، از بهر ضعف بصر وی را شک افتد نه از بهر عیب مرئی. چون یقین نیز ضعیف باشد از بهر ضعف یقین شک افتد، نه از بهر ضعف متیقن فیه. چون بصر ظاهر تمام قوت یابد نظر حقیقت گردد، بر یافته بدل نیارد. چون یقین نیز در باطن درست گردد، مشاهدت راست افتد، دنیا بر عقبی بدل نیارد [۱۲۴ ب] و کونین بر مولی بدل نیارد. یقین غایب بیند و بصر حاضر. هرچه بصر اندر حاضر حکم کند یقین را اندر غایب

حکم همان است، قوت جوارح ظاهر به اندازه بار بردارد، باز قوت یقین باطن بار هر دو کون بردارد و باک ندارد.

[قوله]: «وقال بعض الکبرا من لم يؤمن بالقدر فقد كفر و من احوال المعاصی علی الله فقد فجر». یکی از بزرگان چنین گوید هرکه

- به قدر ایمان تیارد کافر است، و هرکه معاصی بر خدای عز و جل ۵ حواله کند فاجر است. یعنی تقدیر از خدای تعالی بین؛ و معصیت از خویشتن بین، چون تقدیر از وی نبینی چنان است که همی چنین گویی من هرچه خواهم کنم، تو هیچ کس نه‌ای. و هیچ کفر بتر از این نیست؛ و چون معصیت کنی گویی من بد کردم، به وی باز مبتد که عیب به خدای تعالی باز بستن کفر است و جمله جواب آن است ۱۰ چون به خویشتن نگری همه عیب و تقصیر بینی، و چون به وی نگری همه پاکی و منت بینی، تا هر دو نظر راست باشد.

چون خود را معیوب دانی به عذر و عجز پیش روی پاکی بار آرد؛ و چون ورا پاک و بی عیب دانی و نظاره منت وی کنی و طرفه ۱۵ المعینی باز نگردی کرامت و قرب بار آرد.

[فی استعالة بعضهم الجبر]

«و احوال بعضهم الجبر و قال لا يكون الجبر الا بين الممتنعين و هو ان يأمر الامر و يمتنع المأمور فيجبره الامر عليه». [۱۲۵ الف]
و گروهی مر جبر را محال داشتند و گفتند جبر نبود مگر میان دو ممتنع: یکی فرماینده و یکی ناکننده، تا فرمایند مر او را بدان جبر کند. و این از بهر آن گفت که چون ما گفتیم که همه چیزها به قضا و قدر باشد و بنده جز آن نتواند کردن که بر وی قضا رفته باشد، خصمان ما از معتزله چنین گفتند که این جبر باشد که خدای تعالی چیزی قضا کند و بنده جز آن نتواند کردن. پس این بر معصیت جبر کردن باشد، و از پس آن عذاب کردن ظلم باشد.

۵

گروهی چنین جواب می دهند که اندر کتاب یاد کرده است که هر آن کس که چنین گوید جبر ندانسته باشد. معنی جبر آن باشد که یکی چیزی خواهد و دیگری جز آن خواهد. این مر آن را یا آن مر این را به قهر به مراد خویش آرد. تفسیر جبر این باشد، و آن معنی صورت نبندد میان بنده و میان خداوند جل جلاله؛ از بهر آنکه اگر کسی که خداوند عز و جل مر او را کفر قضا کرد مر کفر را مختار

۱۰

- است و مرید؛ و آنکه مر او را ایمان قضا کرده است مر ایمان را مختار است، و مرید چنان نیست که کافر گویدی که من کفر نخواهم مر او را به ستم کافر گرداندی، چه کافر کفر همی خواهی، و خدای تعالی مر او را کفر می‌خواهد؛ و نه چنان است که مؤمن گوید [ی] من کفر خواهم و خدای تعالی مر او را به جبر مؤمن گرداندی، و لکن مؤمن ایمان همی خواهد، و خدای تعالی مر او را ایمان همی خواهد. این جبر نباشد. چه هر کسی که مر کسی را چیزی خواهد، و آن کس همان چیز خواهد جبر نباشد. باز بیان کرد مر این سخن را و گفت: «و معنی الاجبار ان يستكره الفاعل على اتیان فعل هو له كاره».
- معنی جبر کردن آن است که مر فاعل را اكراه كنند بر کردن آنچه مر او را كاره است «و لفيره مؤثر» و مر غیر و را گزیننده است. «فیختارالمجبر اتیان مایکراهه» بگزیند این کس که مر او را جبر کردند کردن آن جبر را که و را ناخواه است. «و يترك الذی یحبّه» و دست باز دارد آنچه و را خواهاست، «و لولا اكراهه و اجباره اياه» و اگر نه اكراه وی بودی مر این را و جبر کردن وی مر او را «[فجعل المتروك و ترك المفعول]». بکردی آنچه دست بازداشت و دست بازداشتی آنچه بکرد. بیان می‌کند به این لفظ معنی اجبار را که هرگاه که مر چیزی دوست دارم که بکنم، و اگر مرا به من باز گذارند، آن چیز را به جای نگذارم کسی مر مرا به جبر فرماید که به جای بگذار این جبر بود؛ و هر فعلی که صفت وی این بود فاعل بدان فعل مؤاخذه نبود، چنانکه خدای تعالی گفت: الا من اكراه و قلبه مطمئن بالايمان.
- چون عمار بن یاسر رضی الله عنه ایمان را مؤثر و محب بود و مر کفر را مبغض و تارك بود، مر او را كافران جبر کردند بر راندن [كلمه] کفر بر زبان، برآند و وی بنزدیک خدای تعالی معذور گشت؛ از بهر آنکه اگر به اختیار وی بودی ایمان گفتی و کفر نگفتی، چون مجبور گشت بر گفتن كلمه کفر و ترك كلمه ایمان، معذور گشت. و از بهر این معنی گفت ابوحنیفه که اكراه بر قتل منقول باشد به مکره قصاص بر مکره آید نه بر مکره. [و مکره] چون آلت گردد مر مکره را چون شمشیر یا کارد، و شمشیر را و کارد

را اختیار نبود، همچنین نیز مکروه را اختیار نبود. آن کسی که ورا اختیار روا است به حال اکراه اختیار از وی مسلوب گردد تا مر او را اندر حکم جمادات نهاد که ایشان را اختیار نیست. درست که معنی جبر این باشد نه آنکه ایشان را یاد کردند.

[باز چنین گفت]: «ولم نجد هذه الصفة في اكتسابهم الايمان والكفر والطاعة والمعصية بل اختار المؤمن الايمان و احبه و استحسنة و اراده و أثره على ضده و كره الكفر و ابغضه و استقبحه و لم يردده و أثر عليه ضده». [۱۲۵ ب] و گفت ما این صفت نیافتیم اندر کسب کردن بنده ایمان و کفر را و طاعت و معصیت را، و لکن بگزید مؤمن ایمان را و دوست داشتش و نیکو داشتش و بخواستش و بگزیدش بر ضد وی یعنی بر کفر. و نخواست کفر را و دشمن داشتش و زشت داشتش و نخواستش و بگزید بر وی ضدورا یعنی ایمان را.

پس اینجا همی بیان کند که مؤمن بر ایمان مجبر نیست، از بهر آنکه محب است و مختار مر ایمان را، و مبغض است و کافر مر کفر را. و باز کافر بر کفر هم مجبر نیست، از بهر آنکه محب است و مختار مر کفر را و مبغض است و کاره مر ایمان را. پس هر دو مختاراند [و] مجبر و مکروه نه‌اند.

نبینی که چون مکروه بر کفر مختار ایمان بود به اکراه بر کفر کافر نگشت، و چون منافق مختار کفر بود چون به کراه از بیم شمشیر ایمان آورد مؤمن نگشت. اکراه و جبر آنگاه بودی که کافر مختار ایمان بودی کاره کفر. ورا به جبر کافر بگردانیدندی؛ و مؤمن مختار کفر و کاره ایمان بودی ورا به جبر مؤمن گردانیدندی.

[گفت]: «والله تعالى خلق له الاختيار والاستعسان والارادة للايمان». و خدای تعالی مر این مؤمن را اختیار و استعسان و ارادت ایمان آفرید.

[قبوله]: «والبغض والكراهة والاستقباح للكفر». و بغض و کراهیت و استقباح کفر آفرید. یعنی که هر چیزی که مؤمن مر آنرا مختار بود مولی جل جلاله اندر وی همان اختیار آفرید، و هرچه

مرورا کاره بود اندر وی همان آفرید.

«قال الله تعالى: حبيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان». دوست کرد خدای عز وجل بر شما ايمان و بیاراست ايمان را اندر دل شما و دشمن گردانید بر شما کفر و فسوق و عصیان. پس آنچه مؤمن دوست داشت همان مولى ۵ جل و عز به وی دوست کرد، و آنچه دشمن داشت حق عز و جل همان به وی دشمن کرد. این اکراه نباشد.

[و باز گفت]: «واختار الكافر الكفر واستحسنه و احبه و اراده و اثره على ضده و كره الايمان و ابغضه و استقبه و لم يرد و اثر عليه ضده والله تعالى خالق ذلك كله». و کافر بگزید کفر را ۱۰ و دوست داشتش و بخواستش و بگزیدش بر ضد وی، یعنی بر ايمان، و کاره بود ايمان را و دشمن داشتش و زشت داشتش و نخواستش و بگزید بر وی ضدورای یعنی کفر را. و خدای تعالی آفریدگار آن است مَر او را همان معنی که اندر مؤمن یاد کرد به کفر و ايمان اندر کافر یاد کرد به ضد آن هرچه مؤمن مَر آن را محب و مرید بود کافر ۱۵ مَر آن را مبغض و کاره بود، و هرچه مؤمن مَر آن را مبغض و کاره بود کافر مَر آن را محب و مرید بود، تا کافر اندر کفر خویش همچنان مختار بود چون مؤمن اندر ايمان خویش؛ و کافر همچنان کاره بود مَر ايمان را که مؤمن مَر کفر را. پس هر یکی اندر صفت خویش مختاراند و مکره نه‌اند. ۲۰

و جمله جوابها اندر این آن است که هر چیزی که ایشان بر ما لازم کنند از معنی جبر به تقدم قضا و قدر [قلب کنیم بر ایشان به علم، و آن آنست که چنین گوییم از بهر قضا و قدر] جبر لازم نیاید، هرچند نتواند بنده به خلاف قضا کار کردن، از بهر آنکه قضا بر موافقت علم است و حق تعالی دانسته بود [در ازل] از این بنده چه آید، و نتواند این بنده کردن جز آنکه معلوم خدای است. و باتفاق بنده مجبور نیست اگر تسلیم کند که بنده اندر موافقت علم مجبور نیست مناقضه شود فصل قضا را.

و اگر چنین گویند که بنده به موافقت علم مجبور است بر ما

طعن نماند ایشان را که شما بنده را مجبور گفتید به قضا، تفسیر این آن است که خدای تعالی اندر ازل دانسته بود که مر این یکی را چون بیافزیدند ایمان اختیار کند نه کفر؛ و مر آن دیگری را چون بیافزید کفر اختیار کند نه ایمان. چون بیافزید هر دو را و همان اختیار کردند که دانسته بود که اختیار کند. پس چون ناآفریده و قضا نارانده دانسته بود که چه کنند و باز قضا کرد همان که دانسته بود؛ و چون بیافزیدش [۱۲۶ الف] همان کرد که دانسته بود، فعل بنده و قضای خدای تعالی هر دو موافق علم آمد [این] جبر کی باشد؟! باز حجت آورد:

۱۰ «قال الله: كذلك زينا لكل امة عملهم». همچنین آراسته‌ایم هر گروهی را کردار وی.

«وقال عزوجل: و من یرد ان یضله یجعل صدره ضيقا حرجا». هر که را خواهد که گمراه گرداند ورا تنگ و سخت گرداند تزیین عمل هر کسی به خود اضافت کرد، و تضییق دل کافر به خود اضافت کرد، یعنی آفریننده آنچه به دل دوست دارد منم و آفریننده آن محنت اندر دل وی من ام آفریدگار تنگی دل کافر من ام.

۱۵ «قوله باز گفت»: «ولیس احدهما بممنوع عن ضد ما اختاره ولا بمحمول علی ما اکتسبه». و هر یکی از ایشان یعنی کافر و مؤمن ممنوع نیست از ضد آنچه اختیار کرده است و مجبور نیست بر آنچه کسب کرده است، یعنی ممنوع کرده نیست، چه ممنوع نهی است و محمول جبر نیست، و محمول امر است و مأمور و منهی مختار بود. هر که را اختیار چیزی ضد وی نبود نگویند این بکن و آن مکن. پس چون بنده را بفرمودند ایمان آوردن و نهی کردن از کفر آوردن، درست شد که نه از این ممنوع است و نه بر این مجبور. از بهر آنکه اگر مؤمن را ایمان مجبور بودی خود ایمان به جبر از وی حاصل آمدی، گفتن از پس حصول ایمان که ایمان آور محال بودی. و چون از کفر ممنوع بودی ممنوع حق از چیزی روا نبود که آن چیز از وی حاصل آمدی یا منع حق گفتن محال بودی.

۲۵ باز گفت: «و لذلك وجبت حجة الله عليهم و حق عليهم القول من

- رهبم». و از بهر این واجب گشت حجت خدای تعالی بر ایشان و راست گشت بر ایشان وعده خدای تعالی، یعنی اگر مختار نبودندی خدای عزوجل را بر ایشان بر حجت نبودى، چه ایشان را بر خدای عز و جل حجت بودى که گفتندی که ما را بر کفر جبر کردى، ایمان چگونہ آوردیمی. و خدای تعالی بر ایشان بر نیامدى که بگفتی که ۵
چرا کفر کردید تا من شما را عذاب کنم. پس چون بنده را بر خدای تعالی حجت نیست و حجت خدای بر بنده لازم است، [اندر هر دو جهان] درست شد که مؤمن بر ایمان مجبور نیست و کافر بر کفر مجبور نیست.
- ۱۰ [قوله یاز گفت]: «مأوی الکافرین النار، بما کانوا یکسبون». و جای کافران دوزخ است بدانچه کسب کردند؛ و اگر مجبور بودندى دوزخ ایشان را واجب نشدى. چون مجبر نبودند و دوزخ ایشان را واجب شد به کسب ایشان واجب شد، از بهر آنکه صفت مجبور کسب مجبور نبود؛ چه فعل مجبر بود.
- ۱۵ قوله: «وما ظلمناهم ولكن کانوا هم الظالمین». و خدای تعالی بر ایشان ستم نکرد ولکن ایشان بر خویشتن ستم کردند. یعنی اگر مجبر بودندى و باز معذب ظلم بودى؛ پس مختاراند و تارک امر تا ظالم باشد.
- [قوله]: «یفعل الله ما یشاء». خدای تعالی بکند آنچه خواهد. از بهر آنکه اندر ملک خویش کند.
- ۲۰ [قوله]: «لا یسأل عما یفعل وهم یسألون». کس را بر وی سؤال نیاید به هرچه کند، و مر او را بر ایشان سؤال آیند از بهر آنکه وی مالک است و ایشان مملوک، و مسالک را بر مملوک سؤال باشد نه مملوک را بر مالک.
- ۲۵ [قوله]: «قال ابن الفرغانی ما من خطرة ولا حركة الا بالامر و هو [قوله] کن فله الخلق بالامر وله الامر بالخلق و الخلق صفته فلم یدع بهذین العرفین لماعقل یدعی شیئاً من الدنیا و الاخرة لاله ولا به ولا الیه فاعلم انه لا اله الا الله». گفت: هیچ خاطر سر نیست و هیچ حرکت ظاهر نیست مگر به [امر وی]؛ و این امر تکوین خواست نه

امر تکلیف. تکوین اتحاد بود و مکنون به امر تکوین مختار نبود. چون گویندش بیاش، بباشد؛ و خواست وی به کار نیاید، و هر چگونه گوید [بباش] همچنان باشد. [۱۲۶ ب] اختیار وی به کار نیاید چون ذکر و انثی و ناقص الخلق و تام الخلق و زائد الخلق، اندر این همه خلق مجبوراند. ۵

باز گفت: خلق ورا است به امر، یعنی خلق مر او را گشت بدانچه امر کرد که بباشید، و امر مر او را است به خلق، یعنی آفریدن ورا است وی تواند [هست] کردن چیزها را به امر کن؛ و غیر ورا قدرت نیست. و باز گفت خلق آفریدن صفت وی است جز وی کس آفریدگار نیست. ۱۰

دست باز نداشت با این دو حرف، یعنی آنکه گفت: الا له الخلق والامر. چون گفت صفت خالق را است، هردو به خود مضاف کرد. نماند هیچ عاقل را اندر دنیا و آخرت که گفتی خلق مرا است یا امر مرا است. پس بگفت: لا له ولا به ولا الیه، کس را نرسد که گوید لی یا بی یا الی. چون حق تعالی گفت: له الخلق، کس را نماند که گوید الخلق لی؛ چون خلق را به امر خود آفرید، کس را نیاید که گوید به امر من است؛ چون همه چیز را به مشیت به خود مضاف کرد گفت کارها به من است هرچه خواهم کنم، کس را نماند که گوید به من است تا هرچه خواهم کنم؛ چون وی لام له به خود مضاف کرد، خلق به حکم این لام ملك وی اند، و مملوك را ملك محال است. و چون به خود مضاف کرد به وی قایم گشتند. هرکه به غیر وی قایم شود غیر به وی قایم محال است. و چون مشیت را به خود مضاف کرد خلق اندر حکم مشیت اسیر وی گشتند؛ اسیر را اختیار محال است. ۱۵

باز گفت: «فاعلم انه لا اله الا الله». بدان که جر وی خدای نیست، یعنی این صفات که ما یاد کردیم که خلق ملك وی اند و به وی قایم اند و مشیت ورا است، این را صفت خدای نهاد؛ و خدای تعالی یکی است. هرکه همین دعوی کند این صفات مر خود را چیزی از خدای همی دعوی کند؛ و خدای جل جلاله یکی است دو نشاید، اگر کسی چنین گوید که پیغمبر گفت صلی الله علیه وسلم: ستفرق ۲۵

امتی علی ثلث و سبعین فرقة كلها فی النار الا واحدة.

- و هر گروهی دعوی کردند که آن فرقت ناجی منم، یه چه درست گردد ما را که از این جمله ناجی کدام است، جواب آن است که پیغمبر گفت صلی الله علیه وسلم: خیر الامور اوسطها. بهترین کارها میانه است. و نیز پیغمبر صلی الله علیه وسلم روزی با یاران خویش نشست بود. خطی پیش خویش بکشید سوی خویش، گفت: و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه. باز به هر دو کرانه خط خطها بکشید و دیگر گفت: ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله. گفت: هذه سبل عنی کل سبیل منها شیطان فمن خرج الیها هلك. بیان کرد که این راهی که در میانه است راه حق این است؛ و این که بر چپ و راست اند بدعت است؛ و راه میانگی ناجی است و راههای چپ و راست هالك. طلب کردیم تا این راه میانه کدام است، راه سنت و جماعت یافتیم، راه حق این است از بهر آنکه اصل همه هواها شش است: از هر دوی از وی ضدین اند چون تشبیه و تعطیل و جبر و قدر و رفض و نصب، و هر یکی از این دوازده شاخ دارد، هفتاد و دو گردد. ۱۵ باز اهل سنت و جماعت يك فرقت اند اندر میان همه نه بر راست و نه بر چپ. درست گشت که حق ایشان اند.

- و بیان این آن است که مشبهه بیامد و اندر اثبات چندانی غلو کرد تا به حد تشبیه افتاد تا خدای تعالی را انتقال روا داشت و حلول اندر مکانی روا داشت و چیزهای شنیع تر از این که نتوان گفت. باز ۲۰ معطله بیامد و اندر نفی چندانی سخن گفت تا يك بارگی صفت برداشت و خدای عز و جل را نه حیات گفت و نه علم و نه ارادت و نه قدرت و نه کلام و نه سمع و نه بصر. و این هردو گروه کافراند. اهل سنت و جماعت بیامدند و اندر میان هر دو گروه بیستادند. ۲۵ صفات اثبات کردند و تا حد [۱۲۷ الف] تشبیه نرفتند، حق را جل جلاله از ناشایستها و ناپایستها تنزیه کردند، و تا حد تعطیل نرفتند و اندر میانه هر دو بیستادند و با هر دو حرب کردند و گفتند مر مشبهه را که تشبیه مکن و خدای تعالی را به خلق مانند مکن که صانع هرگز یه صنع نماند.

گفتند مر سنیان را که شما معطلان اید و نزدیک اهل سنت و جماعت معطل کافر و ایشان از معطله بیزار. باز روی سوی معطله آوردند و گفتند صفات خدای تعالی را نفی مکنید که آنکه ورا حیات و علم و قدرت و دیگر صفات نبود جماد بود و جماد خدای نبود. گفتند شما مشبهیانید و سنیان از مشبهیان بیزار، و مشبهیان نزد سنیان کافر [اند]. هر يك سو مشبه و دیگر سو معطله و سنی اندر میان، و مر او را با هر دو گروه جنگ.

درست شد که خیرالامور اوسطها. سنیان اند و سبیل شیطان، مشبهیان و معطلیان اند. و نیز چون با مشبهیان مناظره کردیم ما را معطل خواندند و ما از معطل بیزار. چون ما را به چیزی منسوب کردند که ما از آن بیزاریم و مر آن را کفر داریم، درست شد که ما بر حق تریم. از بهر آنکه اگر بر باطل بودمانی ما را به همین قذف کردند که ما بر وی ایم، [و بر ما زوری نگفتندی که ما از آن بیزاریم.] و چون با معطله مناظره کردیم ما را مشبه خواندند و ما از تشبیه بیزار [یم] و تشبیه نزدیک ما کفر. قذف کردن وی ما را به چیزی که ما از آن بیزاریم دلیل است که ما بر حق ایم، از بهر آنکه هر که بر باطل باشد مرورا به همان چیز قذف کنند که وی اندر آن است، و بر وی زوری نگویند که از آن بیزار است. چون ما مر ایشان را قذف کردیم همان گفتیم که ایشان اند، و بر حق ماییم. [و چون ایشان ما را قذف کردند زور گفتند و نه آن گفتند که ما اندر آنیم، درست گشت که بر باطل ایشان اند و بر حق ماییم.]

و دو دیگر جبریان و قدریان اند یکی بر راست و یکی بر چپ. جبری چنین گفت [که] هر چه باید خدای کند و مرا هیچ فعل نیست. و قدری چنین گفت هر چه من خواهم کنم، تقدیر و قضا را با من هیچ کار نیست، هر دو پشت با پشت آمدند؛ و ما که سنیان ایم اندر میان هر دو بیستادیم و با هر دو حرب کردیم.

جبری را گفتیم که خود را فعل گوی تا امر و نهی برنخیزد و وعد و وعید تباه نگردد و تعطیل شریعت نباشد و عبودیت برنخیزد. مرا گفت تو قدری ای، و من از قدر بیزار [ام] و قدری نزدیک من

کافر. و باز روی به قدری آوردم و گفتم قضا و قدر را منکر مگرد و مشیت و ارادت را منکر مگرد که این تعطیل ربوبیت است و تعجیز خدای است. مرا گفت تو جبری ای بندگان را همی مجبور دانی و من از این بیزار و جبری نزدیک من کافر؛ چه اندر راه میانه من بودم و پا هر دو جنگ مرا بود بر راست و چپ؛ درست شد که اوساطها ۵ من ام و سبل شیطان ایشان اند.

و چون هر یکی از ایشان [که] با وی مناظره کردم مرا بر آن دیگر انداخت و من از آن بیزار و آن نزدیک من کافر؛ درست شد که من برحق ام. و من ایشان را هرچه گفتم راست گفتم و ایشان هرچه مرا گفتند زور گفتند. راست گفتن من مر ایشان را و زور گفتن ۱۰ ایشان مر مرا بر من دلیل است که ما برحق ایم و ایشان بر باطل.

و سدیگر گروه رافضیان و ناصبیان اند که پشتا پشت اند. رافضیان اندر دعوی محبت مر اهل بیت را غلو کردند و با صحابه رسول صلی الله علیه عداوت کردند و مر ایشان را ظالمان و فاسقان خواندند، و گروهی از ایشان مر صحابه را کافر خواندند. و باز ۱۵ ناصبیان اندر دعوی محبت صحابه غلو کردند و با اهل بیت عداوت کردند و مر علی را و اهل بیت را رضی الله عنهم ظالم و کافر خواندند و بر مضادت سخن گفتند. و باز ما که سنیان ایم اندر میان هر دو گروه بایستادیم و با هر دو حرب کردیم و مر روافض را گفتیم که صحابه رسول را صلی الله علیه وسلم بد مگوی که ایشان ۲۰ اعوان دین اند و ناصر پیغمبر اند، خاصه ابوبکر که صاحب غار است و رفیق سفر و حضر است و تن و مال و فرزند فدای پیغمبر صلی الله علیه وسلم کرد؛ و ضجیع وی است اندر گور، و آن کس است که پیغمبر گفت صلی الله علیه وسلم: والله ما طلعت الشمس ولا غربت علی ذی لجه بعد النبیین والمرسلین افضل من ابوبکر. ۲۵

و اندر عمر رضی الله عنه طعن مکنید [۱۲۷ ب] که صبر پیغمبر است و خدای تعالی اسلام به وی عزیز کرد، و عادل است و فاروق است، فرق بین الحق والباطل، و آن کس است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: ما فی السماء ملک [مقرب] الا و هو یوقر

عمر بن الخطاب و مافی الارض شیطان الا و هو یفر من [ظل] عمر و [همچنین] گفتیم عثمان را رضی الله عنه بد نگویید که داماد پیغمبر است به دو دختر، و صاحب بئر الروم و صاحب جیش عسرت است، و آن کسی است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: ان ملايكة السماء تستحيي من عثمان. مر ما را گفتند شما ناصبی اید و شما دشمن داران اهل بیت اید؛ و ما از این بیزار، و دشمنان اهل بیت نزد ما کافر.

باز روی به ناصبیان آوردیم و گفتیم اهل بیت را بد مگویید خاصه علی را رضی الله عنه که رسول صلی الله علیه وسلم گفت مر او را: انت منی بمنزلة هرون من مرسی الا انه لانیبی بعدی. و نیز گفت: من كنت مولاه فعلى مولاه. و صاحب ذوالفقار بود و شمشیر دین بود، و زوج بتول بود و پدر شبر و شبیر بود رضی الله عنه، و آن بود که پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: يا على لايجبك الا مؤمن تقى ولا يفضئك الا منافق شقى. و مر فاطمه را گفت رضی الله عنها هی بضعة منی. بضعة پیغامبر را دشمن داشتن کفر است. و مر حسین و حسن را رضی الله عنهم را گفت: الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة و ابوهما خير منهما. و ایشان را گفت بر من نشینید تا من شما را شتر باشم. تا بر گردن وی نشستند و گفت: نعم الجمل جملکما و نعم العدلان انتما. و مر پدر ایشان را [گردن] بداشت بر در کعبه تا پای خویش را بر گردن مبارک سید نهاد و بت را بکند و بینداخت. چون با ایشان مناظره کردیم ما را رافضی خواندند و ما از رافضی بیزار، و رافضی نزدیک ما کافر؛ از بهر آنکه رافضی مبغض صحابه رسول باشد و مبغض صحابه کافر باشد.

پس ما اندر میان هر دو بایستادیم و با هر دو حرب کردیم، و صحابه و اهل بیت هر دو گروه را نیکو گفتیم و زبان از هر دو گروه نگاه داشتیم، ولله الحمد والمنه مر آن خبر را که پیغمبر گفت صلی الله علیه وسلم: من احب ابابکر فقد اقام الدين و من احب عمر فقد اوضح السبيل و من احب عثمان فقد استنار بنور الله و من احب عليا فقد استمسك بالمروة الوثقى.

و نیز پیغامبر گفت صلی الله علیه وسلم اتانی جبریل صلوات الله علیه فقال ان الله تعالى یقرئک السلام و یقول اتخذ ابابکر والدأ و عمر مشیراً و عثمان ظهیراً و علیاً سنداً. پس هر چهار را دوست داریم و میان رافضیان و ناصبیان بایستادیم و بر راست و بر چپ با هر دو حرب کردیم. خیرالامور اوسطهما ما بودیم و طریق مستقیم میانگی ما بودیم، و سبل شیطان بر راست و بر چپ ایشان بودند.

و چون پا رافضی مناظره کردیم ما را ناصبی خواندند، و چون با ناصبی مناظره کردیم ما را رافضی خواندند، و ما از هر دو بیزار و هر دو نزدیک ما مبتدع و ضال. چون ما را به جبری قذف کردند، ۱۰ که ما از آن بیزاریم، درست گشت که ما بر حق ایم. و ما بر ایشان را هر چه گفتیم راست گفتیم، و ایشان هر چه ما را گفتند دروغ گفتند. صدق ما بر ایشان و زور ایشان بر ما دلیل حقی اعتقاد ما است و بطلان اعتقاد ایشان. اینک طریق حق آن سنت و جماعت، این است که ما بر اختصار یاد کردیم. [فاما هر طریقی را چون خواهی ۱۵ تا به استقصا بداننی بطلان ایشان را و بشناسی جداگانه کار از سر باید گرفتن.] خدای عز و جل ما را بر اعتقاد پاک نگاه دار [ا]د [و از هواها و بدعتها دور داراد و با همین اعتقاد پیش خویش براد] و بالله نستعین.

[تم کتاب الشرح]

ربع الاول