

شرح المعروف لمذهب التصوف

نور المریدین و ضیاء الدین

خواجہ امام ابو ابراہیم اسماعیل بن محمد ستی بخاری

بامقدمات و مستحکم و تحشیہ

محمد روشن



انتشارات اسلامیہ

شرح التعرف لمذهب التصوف

تأليف

ابو ابراهيم اسماعيل بن محمد متملى بخارى

با مقدمه و تصحيح و تحثيه

محمد روشن

چاپ اول: ۱۳۶۵ هـ. ش. شرکت انتشارات اساطير

حروف چينى: پيشگام

چاپ: چاپخانه صنوبر

تيراژ: ۲۰۰۰ نسخه

حق هرگونه چاپ و انتشار مخصوص شرکت انتشارات اساطير است.

فهرست مندرجات

۹۱۸-۹۲۴	اشاره
۹۲۵-۱۰۲۸	الباب التاسع عشر
۹۲۵-۹۳۰	قولهم فيما اضيف الى الانبياء (ص)
۹۳۱-۹۵۵	من النزل
۹۵۶-۹۹۶	سخن اندر كباير انبياء (ص)
۹۹۷-۱۰۲۸	فى كرامات الاولياء
۱۰۲۹-۱۰۴۹	فى اختلافهم فى الولي
	الباب العشرون
	قولهم فى الايمان
۱۰۵۱-۱۰۸۲	الباب الحادى والعشرون
	قولهم فى حقايق الايمان
۱۰۸۳-۱۱۰۱	الباب الثانى والعشرون
	قولهم فى مذاهب الشرعيه
۱۱۰۳-۱۱۱۸	الباب الثالث والعشرون
	قولهم فى المكاسب
۱۱۱۹-۱۱۶۶	الباب الرابع والعشرون
	قولهم فى علوم الصوفيه
۱۱۶۷-۱۱۸۵	الباب الخامس والعشرون
	قولهم فى التصوف ماهر
۱۱۸۷-۱۲۰۷	الباب السادس والعشرون
	قولهم فى الكشف عن الخواطر
۱۲۰۹-۱۲۱۷	الباب السابع والعشرون
	قولهم فى التوبه

١٢١٩-١٢٢٥	الباب الثامن والعشرون قولهم فى الزهد
١٢٢٧-١٢٣٨	الباب التاسع والعشرون قولهم فى العبر
١٢٣٩-١٢٥٧	الباب الثلاثون قولهم فى الفقر
١٢٥٩-١٢٦٤	الباب الحادى والثلاثون قولهم فى التواضع
١٢٦٥-١٢٧٣	الباب الثانى والثلاثون قولهم فى الخوف
١٢٧٥-١٢٨١	الباب الثالث والثلاثون قولهم فى التقوى
١٢٨٣-١٢٨٨	الباب الرابع و الثلاثون قولهم فى الاخلاص
١٢٨٩-١٢٩٦	الباب الخامس والثلاثون قولهم فى الشكر
١٢٩٧-١٣٠٧	الباب السادس والثلاثون قولهم فى التوكل
١٣٠٩-١٣١٨	الباب السابع و الثلاثون قولهم فى الرضا
١٣١٩-١٣٢٥	الباب الثامن و الثلاثون قولهم فى اليقين
١٣٧٢-١٣٤٧	الباب التاسع و الثلاثون قولهم فى الذكر
١٣٤٩-١٣٥٩	الباب الاربعون قولهم فى الانس
١٣٦١-١٣٧١	الباب الحادى و الاربعون قولهم فى القرب
١٣٧٣-١٣٧٩	الباب الثانى و الاربعون قولهم فى الاتصال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اشاره

با سپاس و آزادی، ربع سوم «شرح التعریف لمذهب التصوف» اثر خواجه امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، از پس تأخیری ناخواسته، اینک به دسترس پژوهندگان و خواستاران گرامی این متن کهن گرانبار عرفانی نهاده می‌شود.

چنانکه در پیش‌گفتار ربع نخستین یاد کردم، از «شرح تعرف» نسخه‌هایی می‌شناختم که وصف پاره‌ای از آن نسخه‌ها در کتابشناسیها نیامده بود. چون نسخه‌ها را فراهم آوردم، وصف هر یک را در آن پیش‌گفتار بازگفتم، و باز نمودم که کمترین نسخه بازشناخته از «شرح تعرف» از آن موزه ملی کراچی در پاکستان است؛ که بر حسب تاریخ کتابت: شوال ۴۷۲ هـ. ق، پس از کتاب «الابنیه عن حقایق الادویه»، دومین نسخه تاریخ‌دار مخطوطات فارسی است.

با همه کوششها، تا هنگام چاپ و نشر ربع اول و ربع دوم کتاب، دسترسی به عکس آن نسخه ممکن نگردید. من که کار استنساخ و مقابله متن کتاب را از آغاز تا انجام، با نسخه‌هایی که در دست داشتم به‌پایان برده بودم، نگرستن به نسخه‌ای چنان معتبر را ضروری می‌شمردم. از آن بود که دست از طلب نکشیدم و به هر دری زدم.

سرانجام با عنایت و پایمردی مدیر ارجمند مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، آقای اکبر ثبوت، عکسی از آن نسخه عزیز نفیس فراهم آمد؛ که مرا برای همیشه سپاسگزار بزرگواری خویش ساخت.

اگرچه بر آن بوده‌ام که گفتنیهای لازم را درباره نسخه‌ها و شیوه کار و دیگر ماجراها، در پایان کار، در دفتر پنجم به تفصیل توضیح و تبیین کنم؛ ناگزیر، اشاره‌وار، به ذکر چند نکته در تعرفه دو نسخه نویافته می‌پردازم:

نسخه موزه ملی کراچی

درینا که از پس انتظاری بلند و جانکاه، با بررسی و مذاقه این نسخه نفیس، دریافتیم که نسخه ناقص و گسیخته است. شمار برگهای آن ۵۵ است و در هر صفحه ۱۸ و ۱۹ سطر نوشته دارد. سرآغاز افتاده است؛ و این برگها که هست، ۵۴ برگ از آغاز نسخه پراپر است با سطر اول از صفحه ۸۸۲ ربع دوم متن چاپی ما، که در بر گیرنده نیمی از باب «الثامن عشر: قولهم فی الملائكة و الرسل» است تا پایان. اگر از عمر و روزگار مرا بهره‌ای بود، تفصیل نسخه‌بدل‌های آن را با تفصیلی از نقد و بررسی گفتار دانشمند فقید افغانی، شادروان عبدالعی حبیبی درباره این نسخه، در دفتر پنجم می‌آورم.

ربع سوم متن چاپی ما، از آغاز، ص ۹۲۵، که حاوی «باب التاسع عشر: قولهم فیما اضیف الی الانبیاء صلوات الله علیهم من الزلزل» است، بر مبنای همین نسخه موزه ملی استنساخ و چاپ شده است، که با دریغ برابر صفحه ۹۲۳ متن ما، سطر ۲۲، نسخه ناتمام قطع می‌شود. رمز [۵۱ ب] نشانه برگت ماقبل آخر نسخه موزه ملی است که در همان صفحه دیده می‌شود.

از آن پس، نسخه موزه ملی، معادل ۳۸۵ صفحه متن چاپی، افتادگی دارد که بر مبنای نسخه مجلس شورا و نسخه کتابخانه ملی استنساخ، و با دیگر نسخه‌ها چون نسخه «کتابخانه خراجچی‌اوغلو» و نسخه نویافته «گنج‌بخش» مقابله شد.

آخرین برگت بازمانده نسخه موزه ملی کراچی [۵۲ الف و ب] برابر سطر ۷ صفحه ۱۳۵۸ متن چاپی ما است که به صفحه ۱۳۵۹ پایان می‌پذیرد. با این توضیحا پیدا است که از این نسخه کهن ارزشمند ۲۱ باب افتاده است.

نسخه گنج‌بخش

این نسخه را نیز تازه یافته‌ام. فیلم آن را کتابشناس نامدار آقای احمد منزوی از پاکستان برای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران هدیه آورده است. نسخه کامل و آراسته است و عنوانهای بابها به تمام آمده است و شامل ۷۷ باب است. خط آن نسخ است، و مؤلف ارجمند «فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان» آقای احمد منزوی آن را از سده ۹ می‌داند - ج ۳، ص ۱۳۵۴ - ؛ ولی مؤلف «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج‌بخش» آقای محمدحسین تسبیحی بر آن است که «رسم الخط به قرن هفتم و هشتم می‌ماند» - ج ۲، ص ۲۷۱.

در آراستن ربع سوم و ربع چهارم، از نسخه‌های اساسی موزه ملی کراچی، نسخه کتابخانه ملی ایران و نسخه کتابخانه مجلس شورا سود جست.

نسخه موزه ملی کراچی در ۴۸ صفحه نخستین ربع سوم اساس کار بود و از آن پس نسخه کتابخانه ملی. از آغاز «باب‌المشرون: قولهم فی الایمان» نسخه کهن و آراسته خوبی - کتابخانه مجلس شورا - مورخ ۶۶۷ ه. ق. اساس کار قرار گرفت.

پس از نسخه گزیده امامیا، مورخ ۵۶۷ ه. که حاوی نیمه نخستین بود و دو ربع اول و دوم بر مبنای آن به چاپ رسید، شایسته بود که نیمه دوم بر مبنای نسخه خوبی، کتابخانه مجلس شورا، چاپ شود. اما میان این دو نیمه معتبر افتادگی اندکی بود که بناگزیر از نسخه نفیس موزه ملی کراچی، و نسخه متفح «کتابخانه ملی»، تدارک آن افتادگی کردم.

•

پیمودن راه بلند آراستن متنی چنین بزرگ، بی‌پشتگرایی به عنایتها و الطاف سرداران عزیز بغایت دشوار بود. نام و یادشان را گرامی می‌دارم، و بویژه از آقایان دکتر محمدحسین روحانی، اکبر ثبوت و احمد منزوی سپاسگزاری می‌کنم.

از آقای عبدالکریم جریزه‌دار و مدیران انتشارات اساطیر، و آقایان جعفر شبستری و اصغر اندرودی مسؤولان حروفچینی‌پیشگام امتنان‌فراوان دارم. و **مزالله التوفیق**

آذرماه ۱۳۶۴ - محمد روشن

و اجمعوا از الانبیا علیهم السلام (امل)

البشر و المستتر من هو ائمة الهدى علیهم السلام الفصل
 لا یصدق ولا ینزل ولا یخبرهم و ان جلدوه و عظم خطیوه
 و ان یصلوا بهما فایا یکرده که بر او خطیوه از که نه توانستند الجاد خوان
 ظاهر کردن خویش برین طایفه منسوب کرده و باز از این چیزها می گفتند
 که ویران دین شما هستند و گروهی از جهال که در حق بخت از طایفه
 کردند با قیاسی ظنی میگویند و ایشان را متابعت کردند و یکی از صفات
 این است که کشتن مقام ولایت بر این مقام رسیده و توحید را خیر و شر
 باشد و مروج را خیر و شر باشد و ولی است و غیره و اینها از حد
 میخاموشی از آن خبر نه باشد و بر این را چاره نگذاشتند و بر قلبها
 این اتفاق افتاد و قصه مریدان حضرت که در اسلام الحاق که خداوند گفت
 غروب حق و حلال بعد از عبادت ایشان و رحمت بر حیران و علمه مریدان علما
 و کشتن خمر و زندقه و غیره می بیند و بعد از این که مریدان بودند با او رجوع
 ظاهر حیران کردند و ندانستی باز حضرت را علیه السلام که از آن بود
 و عجب برانستی روی ناموسی علیه السلام که در حق حاجت آمد
 از بهر آن که و عجل تر بود و آفتاب بطولها فاما از حیران بر مرید
 اند و در دین ایمان اعتماد است این نیز برانند

در

الباب التاسع عشر

قولهم فيما اضيف الى الانبياء [صلوات الله عليهم] من الزلل

- اختلاف است مردمان را اندر زلات انبيا صلوات الله عليهم. معتزليان و گروهی از اهل سنت مر انبيا را معصوم دارند و بر انبيا زلت روا ندارند، نه صغيره و نه كبيره. و عامة اهل سنت و جماعت ۵ بر انبيا زلت روا دارند به شرط آنكه صغيره باشد و كبيره نباشد. و مر همه را اتفاق است كه از انبيا كفر روا نباشد؛ مگر طایفه‌ای از مبتدعان و ضالان كه اين روا داشتند، ولكن بتدریج روا داشتند. گفتند روا باشد كه انبيا از نبوت معزول گردند تا يكی از عامة مؤمنان گردند، و چون نبوت برخاست بر هر مؤمنی كفر جایز باشد. ۱۰ و نزدیک ما این قول خطا است و بدعت و ضلالت و كفر است. انبيا را خود عزل [۲۲ الف] روا نباشد. و چون از نبوت عزل روا نباشد كفر هم روا نباشد. از پسر آنكه كفر محل عداوت است و ايمان محل محبت، ولكن هرچند كافر به كفر عدو خداوند است عزوجل و را پدید نیامده است كه خداوند عدوی وی است. چون حال ۱۵ ملتبس است حكم وی نیز موقوف است؛ یا بر كفر از این جهان بیرون شود تا عداوت خدای مر و را حقیقت گردد. یا كفر بر وی

- زوال آید، پدید آید که خدای عزوجل مر و را عدو نبوده است.
- و مؤمن هر چند مر خداوند را به حکم ایمان محب است پدید نیامده است محبت خداوند مر و را. چون حال ملتبس است حکم وی نیز موقوف است، یا از این جهان بر ایمان بیرون رود تا محبت خداوند مر و را حقیقت گردد یا ایمان بر وی زوال آید، و نعوذ بالله.
- ۵ تا پدید آید که خداوند عزوجل مر و را عدو بوده است. و این توقف اندر محبت و عداوت اندر حال انبیا روا نباشد، از بهر آنکه انبیا احبا باشند لامحاله از بهر آنکه ایشان اخص خصوصاًند مقامی نیست مر خاصیت را برتر از نبوت. پس ایشان خاص‌ترین همه دوستان باشند. و تا محل خود این نباشد نبوت را نشاید.
- ۱۰ پس محبت خداوند عزوجل مر انبیا را درست گشته باشد تا مر ایشان را نبوت آید. و چون محبت خداوند مر بنده را درست گشت از کفر آمن گشت، از بهر آنکه تغیر و تبدل بر صفت مخلوقان روا باشد و بر صفات حق روا نباشد. هر کرا محب است عدو نگردد، و هر کرا عدو است حبیب نگردد؛ [۲۲ ب] و لکن هر چند آن کسی که حق مر و را محب است به وصف اعدا است چون سحره فرعون. سلطان محبت حق غالب گردد و مر ایشان را به صفت احبا آرد. و هر کسی که حق عزوجل مر و را عدو باشد هر چند به صفت احبا باشد، چون ابلیس لعنه الله سلطان عداوت حق مر و را از وصف اولیا به وصف اعدا آرد.
- ۲۰ و این از بهر آن است که هر چه محدثات اند معدوم بودند موجود گشتند، و از پس وجود عدم برایشان جایز. و عدم با وجود متناقضین‌اند. عدم نیستی است و وجود هستی. باز تغیر صفات زیادتی باشد یا نقصانی اندر اوصاف با بقای ذات. و تغیر اوصاف با بقای ذات کمتر از نیست گشتن ذات. چون تغیری که از عدم به وجود [روا] بود و از وجود به عدم روا بود بر محدثات اولیتر که تغیر صفات با بقای ذات روا باشد. از بهر آنکه تغیر صفات رفع ذات واجب نکند. باز فنای ذات تعطیل صفات واجب کند. [گاه حبیب را ب. لباس اعدا دارد تا خلعت محبتش پوشاند؛ و گاه عدو را به رنگ
- ۲۵

احبا می دارد تا خلعت بمد و عداوتش پوشاند؛ و حال هر دو بر بینندگان پوشیده. [پس کفر و ایمان صفت بنده اند و بنده نبود و هست گشت و باشد و معدوم گردد. همچنین شاید که صفتی که اندر وی موجود است معدوم گردد؛ و صفتی که اندر وی موجود نیست موجود آید.

۵

باز محبت و عداوت هر حق را صفتین اند، و صفات وی ازلی، چنانکه ذات وی ازلی. و چنانکه ذات و را وجود صفتی است بلا ابتدا و لا انتهای هرگز معدوم نبود تا موجود گشت، و بر وجود وی عدم روا نه. چون تغیر بر ذات روا نه، تغیر بر صفات هم روا نه. محبت وی عداوت نگردد و عداوت وی محبت نگردد [۲۳ الف]، و ۱۰ چون صفت حق عزوجل این است و نشاید نبوت مگر به تقدم محبت، و مر آن محبت ازلی را تغیر نه، مر نبوت را و مر ایمان انبیا را که نتیجه محبت ازلی اند هم تغیر روا نه.

و اینجا رمزی است و آن آنست که محبتی که به علت قایم باشد شاید که عداوت گردد به زوال علت، و عداوتی که به علت قایم باشد ۱۵ شاید که محبت گردد به زوال علت. و محبت و عداوت مخلوقان معلول است به علت، محبت به علت منفعت معلول؛ و عداوت به علت مضرت؛ معلول؛ از بهر این بر صفات ایشان تغیر روا باشد، چون منفعت مضرت گشت محبت عداوت گشت و چون مضرت منفعت گشت عداوت محبت گشت. باز محبت حق و عداوت حق به علت قایم نیست از بهر آنکه ۲۰ محبت و عداوت حق ازلی است، و خلاف و موافقت بنده وقتی. پس عداوت و محبت سابقین اند و خلاف و موافقت لاحقین. و هرگز لاحق علت سابق نباشد. پس موافقت بنده علت محبت حق نیست و لکن محبت حق علت موافقت بنده است، و خلاف بنده علت عداوت حق نیست؛ و لکن عداوت حق علت مخالفت بنده است.

۲۵

و از این نیکوتر هست و آن آنست که محب عدو گشتن و عدوی محب گشتن صفت نیازمندان است. چون آن چیزی که و را به وی نیاز است بیاید محب گردد، و چون برهاند عدو گردد، و نیاز صفت مخلوقان است. باز حق را عزوجل صفت بی نیازی است، به موافقت

روا نیاز نه. پس به وجود موافقت چرا محب گردد و به ترك موافقت چرا عدو گردد. چون بر خلق تغیر روا [بود] و بر حق ناروا. اگر مخلوق را اینجا آریم که صفات حق است، تغیر بر متغیر جسایز نداشتیم و قدیم را بر صفت [۲۳ ب] قدم نداشتیم. و اگر حق را آنجا آریم که بنده است قدیم را متغیر کردیم و محدث را قدیم کردیم. بر متغیر تغیر جایز داشتن بهتر از آنکه بر نامتغیر تغیر جایز داشتن.

و نیز دیگر معنی آن است که چون محدث را به تأثیر صفت قدیم متغیر گردانیم محدث را به تبع قدیم داشته باشیم. باز چون قدیم را به تأثیر صفت محدث گردانیم قدیم را تبع محدث داشته باشیم و محدث تبع قدیم روا باشد و قدیم تبع محدث روا نباشد؛ از بهر آنکه قدیم سابق است و محدث لاحق، و سابق تبع لاحق نباشد، و لکن لاحق تبع سابق باشد. و قدیم خالق است و محدث مخلوق، خالق مغیر باشد و محدث مغیر، چون بر قدیم تغیر روا باشد مر و را مغیری دیگر باید. و این همه محال است. بدین دلایل که یاد کردیم [درست گشت] قدم صفات قدیم است و بر قدیم تغیر روا نه. ذاتا کان او وصفا، پس محبت وی قدیم باشد، و انبیا اندر محبت اخص خصوص باشند؛ از بهر آنکه از مقام نبوت برتر مقامی نیست. و اخص خصوص نباشند الا سپس تأکد محبت، و بر آن محبت تغیر روا نه؛ بر صفت نبوت نیز تغیر روا نه.

و طریقی دیگر است مر حال انبیا را که ایشان مبعوث از بهر آن اند تا اعدا را از مقام عداوت به مقام ولایت آرند؛ و محال باشد که اعدا به ایشان اولیا گردند، و ایشان خود اعدا باشند. درست گشت بطلان قول آن کسها که این قول روا داشتند، اگر ایشان تعلق کنند به قول ابراهیم علیه السلام؛ و اجنبی و بنی آن نعد الا صنم. و گویند اگر روا نبود این دعا محال بودی [۲۴ الف]، از بهر آنکه دعا بر جایزات روا باشد نه بر واجبات و بر مستنعات، جواب آن است، واللہ اعلم، که شاید که این دعا از خلیل علیه السلام پیش از آن آمد که روا نبوت آمد. چون از نبوت خویش خبر نداشتی بر خویشتن چه آمنی داشتی.

- این چنان است که مصطفی علیه السلام گفت پیش از آنکه از نبوت خویش آگاه شد، چون اعلام و تأثیرات نبوت دید گفت: ان الابد لشاعر او مجنون، و وی صلی الله علیه از هر دو منزله. چنانکه خدای گفت عزوجل: ولا بقول شاعر، و نیز گفت: ما انت بنعمة ريك بمجنون، و اگر این دعا از پس آن کرده باشد که ورا نبوت آمده باشد، تأویل آن است که هرچند خبر نبوت آمده بود خبر آملی کردن نیامده بود. و از خدای عزوجل به خبر خدای عزوجل آملی توان گشتن. چون خبر آمد که آملی کردم پیش این دعا نکرد.
- و مر این را از این نیکوتر تأویلی هست که مراد از این دعا اولاد باشد نه وی. و لکن هرچند ورا از این جنایت آملی بود خود را اندر میان اولاد افکند تا دعای ورا اندر اولاد به برکت وی جواب آید. این چنان است که خدای عزوجل مر مصطفی را صلی الله علیه امر کرد: و استغفر لذنبك و للمؤمنين والمؤمنات. و ذنوب مصطفی صلی الله علیه خود مغفور بود کرده و ناکرده، به قول خدای عزوجل: لیغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر، و مغفور را به استغفار حاجت نیاید و لکن با همین ورا فرمان آمد، چون عاصیان را [از ما] بخواهی خویشستن را در میان افکن تا به برکت تو ایشان را بیامرزیم. و بر این معنی از عبدالله بن عباس رضی الله عنه خبر است گفت: هر کرا [۲۴ ب] به خداوند عزوجل حاجتی باشد بر پیغامبر صلی الله علیه صلوات باید دادن. باز حاجت بپاید خواستن، باز دیگر بار صلوات باید آوردن؛ از بهر آنکه خدای عزوجل در رحمت بگشاید مر صلوات را. چون اول و آخر در گشاده باشد حاجت اندر میان به طفیل روا گردد.
- و اما اهل حقیقت مر این اصنام را غیر این تأویل نهاند: قالوا عبادة الاصنام مساكنة الاعراض و مطالعة الاعراض، این به معنی آن خبر است که پیغامبر علیه السلام گفت: الشرك اخفی فی امتی من دیبب النمل علی الصفاء فی اللیلة الظلماء. این شرك زنا رستن نیست و حز ترا بینم و نه بجز تو امید داریم و نه از جز تو پترسیم. یعنی: از غیر حق ترسیدن است یا یا غیر حق آرامیدن است. و این بر

طریق مثل است نه بر طریق تحقیق؛ از بهر آنکه کافر چون به بت،
 طمع داشت یا از وی بترسید، و از وی نه منفعت و نه مضرت؛ و
 اعتقاد بدین کرد، اصل توحید ویران کرد. باز مؤمن موحد چون به
 خداوند عزوجل ایمان آورد و مر و را خداوند عزوجل خبر داد که
 ۵ اندر هفت آسمان و هفت زمین جز من ضار و نافع نیست چنانکه گفت:
 و ان یمسك الله بضر فلا كاشف له الا هو و ان یرك بغير فلا راد
 لفضله. به حکم صحت اعتقاد واجب گردد جز با وی ناآرامیدن و جز
 بر وی اعتماد ناکردن و جز به وی امید نداشتن و جز از وی
 نا ترسیدن. چون بدین معنی به غیر وی بازگشت فعلی آورد ماننده
 ۱۰ فعل کافران. هر چند اعتقاد بر ایمان درست بود ماننده شرك بود. و
 آن چیز که اندر وی منفعت و مضرت نباشد هر چند بت نباشد [۲۵
 الف] چون خوف و رجا به وی متعلق شد ماننده بت باشد.
 معنی قول خلیل علیه السلام که گفت: و اجنبی و بنی ان نعبد
 الاصنام، این است. یعنی مرا نگاهدار تا نه جز با تو بیارامم و نه مر
 ۱۵ جز ترا بینم و نه بجز تو امید داریم و نه از جز تو بترسیم. یعنی:
 هب لی منك ما یغنی عن غیرك و اشغلنی بك شغلا یفرغنی عن غیرك
 هذا معنی دعاء الخلیل لیس التعوذ من الكفر الذی هو ترك اعتقاد
 الايمان.

و اما سخن اندر کبایر انبیا [صلوات الله علیهم]

- مذهب گروهی آن است که از انبیا علیهم السلام کبایر روا دارند و حجت آرند به قصه برادران یوسف علیهم السلام که ایشان پدر را بیازاردند و بدادر را بفروختند و پیش پدر دروغ گفتند که مر و را گرگ بخورد. این همه کبایر اند. و اهل سنت و جماعت از انبیا علیهم السلام کبیره روا ندارند؛ از بهر آنکه کفر کبیره ای است از کبایر؛ و از انبیا علیهم السلام کفر روا نیست، دیگر کبیره هم روا نباشد. از بهر آنکه از هر کسی که یکی کبیره روا باشد همه کبایر روا باشد. دلیل بر این بر غیر انبیا علیهم السلام. و نیز کبیره موجب عقاب است الا آن است که عقاب به کبیره اندر حد جواز است، و باز عقاب به کفر اندر حد وجوب است؛ و انبیا علیهم السلام نشاید که چیزی کنند که مستوجب عقاب خدای گردند. و نیز زلات انبیا که جایز است از بهر آن معنی است، والله اعلم، تا امت از ایشان عذر تقصیر خواستن و توبه کردن بیاموزند. و این معنی به صغیره حاصل آید. جواز کبیره را معنی نیست.
- و اما احتجاج ایشان به قصه برادران یوسف علیهم السلام. جواب ۱۵
- برادران

اهل سنت و جماعت از وی آن است که آنچه کردند پیش از آمدن وحی کردند. ایشان را پیغامبری نیامده بود، و پیش از پیغامبری این معانی روا باشد. [۲۵ ب] و گروهی جواب چنین دادند که این به تأویل کردند و آنچه گفتند به تأویل گفتند. اما فروختن بَدادر، اندر شریعت ایشان استرقاق حر روا بود. نبینی که یوسف ابن یامین را به بندگی گرفت به تهمت دزدی. و اما آنکه گفتند که گرگت بخورد معنایش آن بود که: علی زعمك؛ که پدر گفته بود: انی اخاف ان يأكله الذئب، گفتند اگر روا باشد که ورا گرگت بخورد، پس گرگت بخوردش. و اما عقوبت پدر به خبر نیامده است که پدر از ایشان به دل آزار گرفت یا سر ایشان را دعای بد کرد تا احتجاج ایشان را وجه ماند.

و اما اهل حقایق مر زلت ایشان را تأویلها گفتند، یکی از آن یاد کنیم:

گفتند یعقوب علیه السلام يك پسر را بر دیگر به محبت، مقدم کرد و از آن پسر منفعتی نه، و دیگر پسران پدر را خدمتها انواع همی آوردند، و مر ورا بر ایشان محبت نه. پسران غیرت آوردند بدان معنی والله اعلم، که محبت پدر ما مر یوسف را بی علت است و محبت مخلوقان بی علت روا نباشد. محبت بی علت صفت حق است. یوسف را از پیش برداریم تا مخلوق را صفتی نباشد که آن صفت حق است. ایشان بدین برداشتن معذور، و پدر را از سر ایشان خبر نه. و پدر نیز اندر محبت یوسف معذور، از بهر آنکه میل وی به یوسف نه عین یوسف بود، ولکن یوسف ورا آینه بود. اندر جمال یوسف همی لطف حق نظاره کرد. بسته لطف حق بود نه بسته یوسف. ورا عذر این و پسران را خبر نه. تا اندر انبیا علیهم السلام سخن به نیکویی گفته آید.

و گفتند دلیل بر آنکه یعقوب علیه السلام نظاره یوسف همی نکرد، آنکه اگر وی نظاره یوسف بودی چون به قراق یوسف [۲۶ الف] چشم برفت تا هم یوسف باز نیامدی چشم باز نیامدی. پیراهن بپاوردند، چشم باز آمد. همان لطف که اندر یوسف همی نمودند اندر پیراهن

بنمودند. پیراهن به جای یوسف باستاد.

- و اما آن سخنانی که آورده‌اند مردمان ظاهر گروهی چنین گفتند که به در خانه یعقوب علیه‌السلام سایلی بیامد، ورا بی‌طعام بازگردانیدند. حق تمالی فرزندان را برگماشت تا چندین محنت با پدر بکردند و دل ورا بسوختند به فراق یوسف، از بهر سوختن دل آن درویش. و اندر این قول به تفسیر چنین آمده است که طعامی ساخته بودند اندر خانه یعقوب، و لکن هنوز نرسیده بود. و آن فقیر سخت گرسنه بود. بدان بوی طعام آنجا قصد کرد. و مشتاق چون بوی یابد و نومید برگردد بر وی سخت آید. بدین معنی بود که یعقوب را به بوی یوسف بشارت دادند، گفت: اتی لا جد ریح یوسف لو لا ان تمبدون. ۵ و گروهی گفتند یعقوب علیه‌السلام مناجات کرد از پس آنکه یوسف را باز یافته بود گفت: الاهی، این بلا که بر من آمد به چه سبب آمد؟ جواب آمد که یا یعقوب، فلان وقت ترا مهمانی بیامد و اندر خانه تو گوسپندکی بود با بچگک. آن بچه را پیش مادر بکشتی و بریان کردی و پیش مهمان نهادی. دل آن مادر بریان گشت، به ما ۱۰ بنالید. ما دل ترا به فراق فرزند بسوختیم تا بدانی که درد فرزند چگونه باشد!

- و گروهی گفتند از اهل حقایق: غارالحق علی یعقوب بمیله الی یوسف. و عادت نهاد حق با اولیای خویش این است که با هرچه بسازند بلایی اندر میان افکند تا به سر [۲۶ ب] ایشان را به خود ۲۰ مستوفا گرداند و از همه علایق ببراند. نبینی که مصطفی صلی‌الله علیه چون ورا نبوت آمد طمع کرد که مردمان مکه خویشاوندان من‌اند با من یکی گردند و مرا یار باشند. از همه خلق به وی آن جفا نیامد که از ایشان آمد، تا بیش اعتماد بر غیرحق نکنند. و اگر مکه را ۲۵ گفت: انت احب البقاع الی، از مکه به ذل بیایست رفتن چنانکه برقت. و گر عایشه را رضی‌الله عنهما گفت: هی احب الناس الی، منافقان زفان دراز کردند، و گروهی از مخلصان نیز با ایشان یار گشتند تا آمد بر دل عایشه و بر دل مصطفی صلی‌الله علیه و رضی عنهما آنچه آمد.

اهل ظاهر بر دل عايشه بخشايند و اهل حقيقت به سر بينند که
 بر دل مصطفی صلی الله عليه چه آمد. آن عايشه ظاهر بود عذر ظاهر آمد:
 و آن مصطفی سر بود با حق عزوجل میان وی و میان حق بماند. و
 اگر حسن و حسين را گفت: انی احبهما، برسید به ایشان آنچه رسید.
 ۵ و اگر مراد تنها محبت ایشان بودی با وی نگفتی تا چنانکه ندیدی
 نشنیدی. و لکن با وی بگفتند تا سبب گردد بریدن دل را از غیر حق.
 پس نهاد حق عزوجل با اولیا این است، که هر کجا دل ایشان میل
 کند هم از آنجا بلا بیشر آید تا دل از همه بردارند و جز با حق
 عزوجل نیارامند.

۱۰ و از اینجا گفت ابوالعباس بن عطا: من سکن الی شيء دون الحق
 کان بلاؤه فیه: و به روایتی دیگر: کان هلاکه فیه. و هر دو قول
 درست است آنکه گفت: کان بلاؤه فیه. صفت کسی باشد که حق
 تعالی داند که چون جایی سکون گیرد [۲۷ الف] بر وی بلا گردانیم.
 باز گردد بلا بنماید تا از بلا بگریزد به در باز آید. و آنکه گفت: کان
 ۱۵ هلاکه فیه، صفت کسی باشد که حق تعالی داند که به بلا باز نیاید،
 هم آنجا بداردش تا محجوب بماند. این ظاهر عاقبت بیند اندر زیر
 بلای قطعیت: و آن ظاهر بلا بیند اندر زیر نعمت و صلت. بلا نعمت
 گردد و نعمت بلا گردد.

آمدیم به قصه یعقوب علیه السلام. آن مقدار سکون دل وی به
 ۲۰ یوسف علیه السلام حق از وی نپسندید که فرزندان را بر بلای وی
 گماشت از بهر سری، و آن آنست که همچنانکه ورا میل بود به
 محبت یوسف، اعتماد بود به فرزندان دیگر به دفع محنت، بلا از آنجا
 آورد که اعتماد بود، تا اعتماد دوست وی جز بر وی ننماید.

و بعضی چنین گفته اند: انما سلط علیه اولاده لعظم محله و شرف
 ۲۵ منزلته، معنی این سخن آن است که هر کسی که به دوست نزدیک تر،
 جفا از وی سخت تر. و بر دوستان سخت ترین بلا گمارند. چنانکه
 مصطفی گفت صلی الله علیه: انما یبتلی الرجل علی قدر دینه فمن
 ثخن دینه ثخن بلاؤه و من رق دینه رق بلاؤه. و گروهی گفتند: سلط
 علیه الاقرب لیقطع قلبه عن الایم. تا بیندیشد که نزدیکان با من

- چنین کردند، دوران خود چه کنند، دل بکلیت از مخلوقان ببراند.
- فاما مذهب ما که مذهب فقهای دین است و امامانی که اندر دین ایشان طعن نیست آن است که بر انبیا نه کفر روا باشد و نه کبیره؛ از بهر آنکه ایشان خود که آمده اند سوی خلق به رسالت این دو شغل را آمده اند تا از کفر و از کبیره بازدارند. [۲۷ ب] و رسالت را ۵ جز این حکمت نیست. هرگاه که از ایشان همین بیاید اغیار را چگونه باز دارند، که افعال ایشان و اقوال ایشان محل اقتدای خلق است؛ چون از زقان ایشان کفر شنوند ایمان چگونه آموزند؟! و چون از افعال ایشان کبیره بینند پاکی چگونه آموزند؟!
- و دیگر معنی آن است که کبیره نشاید الا به قصد قلب. و چون ۱۰ سر کسی قصد کرد خلاف حق را اعراض آورد از حق. اگر آن اعراض با قصد و اعتقاد باشد کفر باشد؛ و اگر قصد باشد بی اعتقاد جفا کردن باشد و مغایره باشد، که با جفا دوستی بقا نیابد. و انبیا مر حق را دوست دارترین خلق باشند. و ایشان اندر مقام محبت از شمار خواص باشند، و با خصوص محبت نه اعراض درست آید و نه جفا. ۱۵ پس دانستیم که از ایشان نه کفر روا باشد و نه کبیره، ولکن از ایشان آنچه آید صغیره آید. و آن صغیره که موجود آید یا مغفور باشد به اجتناب کبایر، چنانکه خدای گفت عزوجل: ان تجتنبوا کبایر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم، یا مغفور نباشد، ولکن از انبیا خود اصرار نیاید. همان صغیره که موجود آید به استغفار مقرون ۲۰ باشد. از بهر آنکه ثبات کردن بر ذنب اصرار است و از انبیا اصرار روا نباشد. ولکن با همین مر ایشان را بدین عتاب آید بزرگی مقام ایشان را؛ از بهر آنکه هر که را که محل بزرگتر خود جنایت وی بزرگتر. چنانکه به اخبار آمده است که آدم علیه السلام مناجات کرد گفت:
- الهی، یا من تا چندین نیکوی کردی باز به يك زلت مرا از بهشت ۲۵ بیرون کردی. [۲۸ الف] وحی آمد که: یا آدم اما علمت ان جفاء الحبيب علی الحبيب شدید. و گروهی چنین گفتند که مر ایشان را عتاب به صغیره از بهر آن آید که ایشان از بهر نصب شریعت آمده اند. اگر همه طاعت کنند و از ایشان هیچ تقصیر نیاید خلق

از ایشان اقامت طاعت بیامختند و اصلاح تقصیر نیاموزند. و مر خلق را به اصلاح تقصیر حاجت بیش از آن است که به اقامت طاعت. تقصیری که آن صغیره است نه کبیره و از غیر انبیا اگر آن بیامدی مغفور بودی به اجتناب کبایر برایشان پرود. و باز مر ایشان را عتاب آید تا عذر آن یخواهند تا دیگران بدانند که از صغیره عذر همی [چنین] باید خواستن، از کبیره چگونه باید خواستن! پس معنی تجویز صغایر بر ایشان این است.

و گروهی چنین گفتند که همین صغیره از ایشان به تأویل روا باشد نه به قصد، و مر آن تأویل را وجوه گفتند. يك وجه آن است. والله اعلم، که اندر کتاب یاد کرده است.

[قوله] «قال جنید و النوری و غیرهما من الکبار ان ماجری علی الانبیاء علیهم السلام جرری علی ظواهرهم و اسرارهم مستوفاة بمشاهدات الحق». گفت آنچه بر پیغامبران رفت صلوات الله علیهم از زلات بر ظاهر ایشان رفت نه بر سرهای ایشان. و سرهای ایشان مشغول بود به مشاهدات حق. معنی این سخن آن است، والله اعلم، که سر انبیا به هیچ وقت از شغل حق فارغ نباشد؛ و لکن بر دوام اندر تفکر جلال و جمال حق باشند. گاه اندر خوف جلال باشند گاه اندر رجای جمال باشند. آن مشاهدات تفکر باشد نه مشاهدات معاینه.

و مثل این چنان باشد که کسی مشتاق باشد به چیزی غایب یا خایف باشد از چیزی غایب [۲۸ ب] چون شوق و خوف وی غلبه گیرد، همگی تفکر وی بدان چیز گردد؛ آن غایب ورا اندر فکرت سر چون شاهد گردد بظاهر [از حاضران] غایب گردد. آنگاه بظاهر وی چیزی را بزند و از زخم خبر ندارد؛ یا به کسی اندر نگرد و از دیدن خبر ندارد؛ یا با کسی سخن گوید و از آن سخن گفتن خبر ندارد؛ یا کسی با وی سخن گوید آری کند و از شنیدن خبر ندارد؛ از بهر آنکه سرش از نفس غایب است و نفسش از سر غایب. مثل زلات انبیا علیهم السلام این است. اسرار ایشان به مشاهدت حق مشغول اندر تفکر آلا و نعمای وی یا اندر تفکر عظمت و هیبت وی و آنچه بدین ماند. بر نفس ایشان چیزی نرود بسی قصد و اعتقاد از بهر

آنکه قصد و اعتقاد مر سر را است و سر ایشان غایب باشد.

«و استدلوا علی ذلك بقوله تعالى: فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا». و

استدلال کردند به قول خدای عزوجل که اندر قصه آدم علیه السلام یاد کرد گفت فرامشت کرد و مر و را اندر آن کار قصد نیافتیم. آن

گروه که تاویل زلات انبیا این نهادند که ما یاد کردیم این نسیان را ۵

فرامشتی تاویل نهادند، و این عزم را قصد نهادند. و معنی این

سخن، والله اعلم، آن است که هر کسی که مر چیزی را فرامشت

کند از آن کند که سر وی به چیزی مشغول گردد اندر مشاهدت ذکر

آن چیز سر وی از این غایب گردد تا فرامشت کند. باز گفت:

«قَالُوا وَلَا يَصِحُّ الْأَعْمَالُ حَتَّى يَتَقَدَّمَهَا الْمَقُودُ وَالنِّيَّةُ». گفتند ۱۰

اعمال درست نیاید تا پیش اندر عقد و نیت نباشد.

«و ما لا عقد فيه ولا نية فليس بفعل». [۲۹ الف] و آنچه اندر

وی اعتقاد و نیت نباشد آن فعل نباشد. مراد از این سخن والله اعلم.

آن است که مر عمل را حکم نباشد بی اعتقاد و نیت، فاما نفس عمل

حاصل آید. نبینی که قتل بی نیت هم قتل باشد و ضرب بی نیت هم ۱۵

ضرب باشد، ولكن حکمش چون حکم قتل نباشد که آنجا قصد و نیت

باشد. نبینی که هر قتل که به قصد باشد عمد محض باشد و موجب

قصاص باشد. هر قتل که بی قصد و نیت باشد خطا باشد، و قصاص

واجب نکند. پس اعمال نیز که حکم طاعت و معصیت گیرد به قصد

و نیت گیرد. اما طاعات نماز و روزه و زکوة و حج بی نیت روا ۲۰

نباشد. و اما مکروه بر معصیت عاصی و معاقب نباشد تا اکراه بر

کفر حکم کفر واجب نکند بر مکروه، و اکراه بر قتل مر مکروه را قاتل

نکند؛ و خطا و نسیان همچنین. چنانکه پیغامبر گفت صلی الله علیه:

رفع الخطأ والنسيان عن امتي و ما استكروهو عليه.

چون این اصل ثابت گشت و ما یاد کردیم که اسرار انبیا ۲۵

سلوات الله علیهم به مشاهدات حق عزوجل مستوفی باشد. آنچه روز

بر ظاهر ایشان بی قصد و اعتقاد رود؛ از بهر آنکه قصد و اعتقاد

را سر بدان چیز مشغول باید تا قصد و اعتقاد و نیت درست آید.

چون سر به جایی دیگر مشغول باشد. اندر این فعل اعتقاد نیاتند.

و اسرار انبیا چنان مشغول مشاهدات حق باشد که به چیزی دیگر فراغت نیابند. و اگر مر سر انبیا را هیچ نباشدی مگر مراعات وقت و مراقبت امر و انتظار وحی ساعة فساعة به چیزی دیگر خود فراغت ندارندی. [۲۹ ب] پس چون مشاهدات جلال و عظمت و هیبت آمد به چیزی فارغی کی دارند؟! ۵

«قد نفی الله ذلك عن آدم بقوله: فسنسى ولم نجد له عرما». گفت و خدای عزوجل فعل از آدم علیه السلام نفی کرد بدانکه گشت: فرامشت کرد و ما و را قصد نیافتیم. اندر کتاب این مقدار یاد کرد که از وی به حکم نسیان فعل نفی و لامحاله فاعل آدم بود؛ از بهر آنکه خداوند گفت: فاکلا منها، اکل از وی حقیقت آمد، ولکن چون قصد نبود حق تعالی از وی نفی کرد گفت: ولم نجد له عرما، و از این عجیب تر آن است که گفت: و عصی آدم ربه فغوی. اگر فعل از وی موجود نیامدی صفت عصیان و غوایت بر وی درست نیامدی. اینجا فعل اثبات کرد و لکن چون محبت عنایت واجب کرد، جنایت وی بر کس دیگر نهاد و گفت: فازلهم الشیطان؛ و نیز گشت: فذلیمها بغرور؛ و نیز گفت: وقاسمهما. گفت بلغزانیدش. هرکرا بلغزانند بیوفتد، ولکن جنایت لغزاننده را باشد نه افتنده را. و نیز گفت بفریفتش. ساده دلان فریفته گردند. و نیز گفت سوگند دادش. و مر این را تاویلی نیکو است، یعنی آدم از تعظیم ما به جایگاهی بود که گمان نبرد که کسی به ما سوگند به دروغ خورد. از تعظیم ما فریفته گشت. چون فعل از وی آمد اثبات کرد، چون قصد نبود نفی کرد. ۱۰

و از این نیکوتر هست، و عصی، بگفت تا آدم به خویشتم نگرد غره نگردد. باز عذر پیدا کرد تا به کرم نظاره کند. نوید نگردد. تا گاه ذل خویش بیند و گاه عز حق. [۳۰ الف] این چنان است که بزرگان گفته اند: للعارف نظر تان نظرة الی نفسه و نظرة الی ربه اذا نظر الی نفسه ذل و اذا نظر الی ربه ذل اذا نظر الی نفسه افتقر و اذا نظر الی ربه افتخر. گفت یا آدم، چون به خویشتم [نگری]، و عصی، بنگر. اگر عنایت ما نباشد تو آنی. ۲۵

چون به ما نگرى حکم دوستى بنگر. هرگاه که خویشتن بينى اينى.
«قالوا و معاتبات الحق لهم عليها انما جاءت علما للاغيار ليعلموا
عند اتیانهم المعاصى مواضع الاستغفار». گفتند چون مر ایشان
را قصد و اعتقاد و نیت نیست به خلاف کردن و جفا کردن، معنی
عتاب چیست. همی چنین گویند این گروه که مر زلات را تأویل این
نهادند که ما یاد کردیم. چون عتاب حق با ایشان آن است تا مر
دیگران را راه نمودن گردد و بدانند که چون ما گناه کنیم و معصیت
کنیم، ما را استغفار باید آوردن.

- معنی این سخن آن است، والله اعلم، که ظاهر انبیا علیهم السلام
آینهٔ خلق است. چون خلق به ایشان نگرند از اقوال و افعال و حرکات
ایشان ادب گیرند. و هرچه از ایشان بینند بران بر دین خویش را بنا
کنند. اگر چنان باشد که بر ظاهر ایشان چیزی برود بسا قصد و
اعتقاد ظاهر و باطن ایشان آلوده گردد. ظاهر به تقصیر فعل و باطن
به اعتقاد خلاف؛ و اسرار انبیا آلوده روا نباشد. پس اسرار ایشان
را از قصد خلاف پاک داریم تعظیم محل ایشان را. و چون بر ظاهر
ایشان تقصیری برود بی اعتقاد و قصد و نیت نام جافی و عاصی
نگیرند. ولكن هرچند چنین باشد اگر عتاب نباید بر آن تقصیر
[۳۰ ب] تا عذر خواهند امت مر آن تقصیر را شریعت گردانند؛ از
بهر آنکه از پیغامبر فعلی بینند که از آن فعل عذر نخواهد. و پیغامبر
مقتدای خلق؛ بدان فعل به وی اقتدا کنند راه گم کنند. پس حق
عزوجل بر ظاهر ایشان زلتی براند بر این تأویل که یاد کردیم، و
مر آن را مقرون گرداند به عذر خواستن تا امت را تنبیه افتد بر
اعتذار. و انبیا منزّه از معصیت. و جفای انبیا را چنین پاک بیرون
آریم و زلات ثابت کنیم تا به اثبات زلات از اعتزال تبرا کنیم و به
ظن نیکو انبیا را منزّه کنیم. از بهر آنکه بر ما واجب است به غیر
انبیا گمان نیکو بردن، به انبیا اولیتر. و نیز اگر جای جفا باشد و
ما تأویل نیکو نهیم عیب نباشد. باز چون تأویل بد نهیم باشد که ما
خطا کنیم، دین ما را زیان دارد.

و گروهی معاتبات حق را با انبیا تأویل غیر این نهادند، گفتند

چون انبیا بدین فعل که کردند بی قصد و نیت، نام عاصی نگرفتند. عتاب یا ایشان نه از بهر اصلاح معصیت است، ولیکن آن ازدیاد محبت است که تا محبت پر جای باشد عتاب میان محبین جاری باشد. چنانکه قایل گوید:

۵ اذا ذهب العتاب فليس ود و يبقى الود ما بقي العتاب
حق عزوجل با ایشان عتاب کند تا بدانند که ما را محل محبت پر جای است. و ایشان به عذر مشغول گردند از بهر آنکه خلق همه اندر گزارد حق مولی مقصراند؛ و مقصر را از عذر خواستن چاره نباشد. عتاب از حق دلیل بقای محبت باشد، و عذر از ایشان اقرار تقصیر باشد. چون مبارک تقصیری [۲۱ الف] باشد تقصیر انبیا که سبب گردد مر اثبات محبت را، نه چون تقصیر ما باشد که جفوت بار آرد و مخاطرات قطعیت بار آرد. تقصیر ایشان عتاب بار آرد و دلیل بقای محبت باشد. و اگر حق عزوجل مر ایشان را عتاب بازگیرد طاعت ندارند.

۱۵ تا گروهی به قصهٔ آدم چنین گفتند، چون دید آدم که حق عزوجل با ابلیس چه کرد لذت عیش اندر خطر پرهانید. چون حق دانست که آن دوست ما را لذت عیش نیست از خطر فراق ما، تا با وی همان نکنیم که با دشمن وی کردیم، زلتی بر دست وی پراند. خواست آدم اندر آن ساعت که از بیم فراق پسوزد و هلاک گردد. ندا آمد. ۲۰ ألم انهمکما عن تلکما الشجرة و اقل لکما ان الشيطان لکما عدو مبين. چون معاتبت آمد و لعنت نیامد، دانست که اینجا محبت است و عداوت نیست. دل دوستان را چنین نگاه دارند. ظاهر آدم به اظهار عتاب و ملامت گریان، و باطن وی به اظهار محبت نازان.

و اندر این سخن سری عجب است. چون مولی ورا گفت: و اقل لکما ان الشيطان لکما عدو مبين، من شما را گفتم که وی شما را دشمن است. معنی این سخن آن است که وی دشمن من است از بهر آنکه من ورا لعنت کردم. اگر شما نیز دشمن من بودی ای وی شما را دوست بودی. از بهر آنکه دشمن دشمن دوست باشد، چون وی شما را دشمن است بدانید که شما مرا دوست ایت. به عتاب منالیت و

بدین دوستی بنازیت که دوستی با عتاب بهتر از دشمنی بی عتاب.
باز گفت:

«و اثبتها بعضهم و قالوا انها كانت على جهة التأويل والخطأ فيه». و گروهی [۳۱ ب] انبیا را زلت ثابت کردند و گفتند بر جهت تأویل و خطا بود. یعنی انبیا علیهم السلام قصد خلاف نکردند، و لکن ۵
مر آن را تأویل صواب دانستند و خطا آمد. باز اندر آن تأویل سخن گفتند.

گروهی گفتند که به فرامشتی کردند نه یعمد. و قصه آدم حجت آوردند: فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا. و گفتند روا نباشد که انبیا را تأویل خطا افتد؛ از بهر آنکه تأویل مجتهدان را باشد و انبیا را ۱۰
اجتهاد نباشد. آنچه کنند همه به وحی کنند و به وحی گویند. چنانکه خدای گفت عزوجل: و مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ.
و گروهی این رد کردند و گفتند نسیان نبود از بهر آنکه خدای گفت عزوجل: وَقَالَتْ لَهَا اَنْتِ لَكُمَا لَمَنِ النَّاصِحِينَ. چگونه فرامشت کار باشد که ابلیس و راهمی یاد دهد. و نیز گفت: مَا نَهَيْكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ ۱۵
هَذِهِ الشَّجَرَةِ. اشارت کرد بدان درخت. اگر آدم ناسی بود چون یاد آوردش یاد آمدی لامحاله. پس دانستیم که این حال نسیان نبود، و لکن
مر این را تأویلی بود جز نسیان. و گروهی مر آن تأویل را اندر جنس نهادند نه اندر عین. این چنان باشد که خدای عزوجل مر ۲۰
ایشان را گفت: لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ. به نهی اشارت به يك شجرة افتاد، و مراد جنس آن شجره بود نه عین مشارالیه. و از آن جنس درخت اندر بهشت بسیار بود. آدم علیه السلام پنداشت مراد عین مشارالیه است نه جنس. و ورا اندر این تأویل خطا افتاد. از درختی دیگر که از جنس مشارالیه بود بخورد.

و گروهی چنین گفتند که زلات انبیا علیهم السلام بران معنی باشد ۲۵
که مر ایشان را اندر چیزی اطلاق آمده باشد بران دیگری را قیاس کنند [۲۲ الف] و به اجتهاد خویش برانند؛ و نزدیک خدای تعالی آن حکم منسوخ گشته باشد. ایشان را بدان اجتهاد عتاب آید.
و گروهی چنین گفتند که پیغامبران خود به تأویل خطا کار

نکنند و صواب کنند آنچه کنند، و لکن هر چند صواب کنند باید که به امر کنند. چون امر نیابند عتاب آید از بهر نابایستن امر نه از بهر خطا. این چنان است که خدای گفت عزوجل اندر قصه پیغامبر صلی الله علیه و آله عتابك لم اذنت لهم. عفو زلت را باشد و عتاب که چرا کردی هم زلت را باشد. و آنچه وی کرد اندر دین جایی کوست نزد، و لکن بایستی که منتظر بودی امر را. چون امر را انتظار نکرد عتاب آمد. و لکن اندر عتاب فایده ای بزرگ آمد، و آن آنست که همه را عتاب پیش آورد و عفو سپس، و مر و را عفو مقدم کرد بر عتاب. و اندر این حکمتی است، و آن آنست که چون عتاب مقدم باشد از عذر چاره نباشد تا عفو آید. و چون عفو مقدم باشد به عذر حاجت نیاید. عذر خواستن مقام ذل است همه را به مقام ذل آورد و را صلی الله علیه و آله به مقام عز نگاه داشت.

و از این نیکوتر فایده ای هست و آن آنست که اگر عفو مقدم نبود طاعت سماع عتاب نداشتی؛ و اگر عتاب نبودی بر آلودگی بماندی. عتاب کرد پاکی را و عفو کرد نگاه داشتن ذل را. و گروهی چنین گفتند که تأویل زلت ایشان آن باشد که بر رضای کسی روند کمتر از خویشستن، چنانکه خدای گفت عزوجل: لم تحرم ما احل الله لك تبغی مرضات ازواجك. چرا همی حرام کنی بر خویشستن آنچه ما ترا حلال کردیم. تبغی مرضات ازواجك. [۳۲ ب] خشنودی زنان همی جوئی. عتاب نه از بهر حرام کردن حلال آمد چه از بهر جستن رضای زنان آمد. معنی این سخن آن باشد که سید عالم تویی. همه را رضای تو باید جستن نه ترا رضای کس دیگر.

و از این نیکوتر هست و آن آنست که ما ترا خداوندیم و تو ما را بنده. و باز دیگران ترا که تراند و تو ایشان را مهتر. من که سید توام، همی رضای تو جویم، چنانکه گفت: فلنو لینک قبله ترضاها، و نیز گفت: ولسوف يعطيك ربك فترضى. ترا رضای کس دیگر چرا باید جستن. و گروهی چنین گفتند که زلت انبیا چنان باشد که به تأویل سخنی بگویند و مر آن تأویل را معنی صحیح و لکن ظاهر شنوند و معنی ندانند. عتاب آید از بهر آنکه ایشان بیان را اند نه

مر تلبيس را. این چنان است که ابراهیم گفت علیه السلام مر زن خویش را: هذه اختی. و از آنجا اخت دین خواست، و چنانکه گفت: هذا ربی، و از آنجا مراد آن بود: علی زعمکم لا فی اعتقادی. و چنانکه گفت: بل فعله کبیرهم هذا، و از آن مراد تعلیق بود به شرط، یعنی: ان کان ینطقون فقد فعله کبیرهم هذا، تا گفت: بل فعله. اینجا وقف ۵ است. یعنی: فعله من فعله. باز گفت: کبیرهم هذا. مهترشان این است چرا نگاه نداشت.

باز گفت: فسئلوهم ان کانوا ینطقون. باز گفت: بل فعله کبیرهم هذا. به خویشان اشارت کرد که بزرگترین ایشان وی بود. مستمعان را چنان ظن افتاد که به بت اشارت کرد. و نیز گفته اند ولکن اندر ۱۰ این مقدار کفایت است.

«فعبثوا علیها» عتاب آمد مر ایشان را به آنچه کردند و گفتند. «لعلو مرتبتهم و ارتفاع منازلهم». از بهر بزرگی مرتبت ایشان و بلندی منزلت ایشان. معنی این سخن آن است، والله اعلم، [۳۳] ۱۵ ائف که بزرگان را به خرد بگیرند و خردان را به بزرگ بگیرند. ناگرفتن به بزرگ دلیل خردی است و گرفتن به خرد دلیل بزرگی است. به هر خردی گرفتن نشان بایست است، و خوار به جای ماندن نشان نابایست است.

و از این نیکوتر هست هرکرا محل بزرگ نیست، اگر آلوده بینند باک نیست. باز بر دوست عزیزاند که آلودگی دیدن روی نیست. نبینی که چون پدر و مادر را مهر فرزند بود، همه تزیین و همه تیمار آنجا بود و همه تأدیب و همه تثقیف آنجا بود. و چون بر کودک بیثانه مهر نبود هرچند آلوده باشد روا باشد.

«فکان ذلک زجر الغیرهم». آن عتاب کردن به ایشان زجر بود مر دیگران را. معنی این سخن آن است که ما از ایشان با بزرگی محل ایشان این مقدار نگذاشتیم از دیگران که گذاریم. این تنبیه است مر دیگران را تا غره نگردند و آمن نباشند. و گروهی مر قصه آدم را تاویل همین نهادند که حق گفت عزوجل، و عصی آدم ربه ففوی. از آدم با چندان مقدمات کرامات یکی نگذاشتیم، از شما کی گذاریم؟ ۲۵

و مر ورا به یکی زلت از بهشت بیرون آوردیم تا شما غره نگر دیت: و با چندین جفا بهشت امید نداریت. این بر طریق تمثیل و تنبیه باشد نه بر طریق تحقیق.

و گروهی مر این را عکس کردند و گفتند زلات انبیا را تأویل ۵ تنبیه اغیار است بر وجهی دیگر. و آن آنست که همی جهانیان را بنماید که ایشان با بزرگی محل خویشتن نتوانستند که اندر حق ما تقصیر نیارند، تو کی توانی؟! تا [۳۳ ب] عاصی به معصیت از خدای نومید نگردد.

[باز گفت]:

۱۰ «و حفظا لمواضع الفضل علیهم»، و این عتاب کردن با ایشان از بهر آن باشد تا جای فضل بر ایشان نگاه دارد. معنی این سخن آنست، واللہ اعلم، که حق را با ایشان فضل بزرگ است. نخواهد که ایشان کفران آرند تا فضل بر ایشان زوال آید پهر خردی مر ایشان را عتاب آید تا بیدار یاشند و فضل خدای را نگاه دارند، از ۱۵ پهر آنکه هرکرا به یکی نگیری دیگر کند چون به خرد تنبیه نکنی به بزرگ افتد. به درجه اول بگیرند تا به ثانی نیفتد.

باز گفت:

«و تأدبیا لهم». و این عتاب کردن ادب کردن بود مر ایشان را. ۲۰ معنی ادب کردن ایشان اظهار محبت است نه عقوبت. یعنی من شما را به جایی نپسندم که آن محل شما نیست. از هر کسی کار اندر خور خویش نیکوتر، چنانکه خدای عزوجل گفت: قل کل يعمل علی شاکلته.

۲۵ «و قال بعضهم انہا کانت علی جهة السہو والغفلة و جعلوا سہوہم فی الادنی بالارفع». و گروهی گفتند زلات انبیا علیہم السلام بر جهت سہو و غفلت بود، و سہو ایشان اندر چیزی افتاد که فروتر بود از پهر مشغول گشتن ایشان به چیزی که برتر بود. معنی این سخن آن است، واللہ اعلم، که ما را که سہو افتد اندر نماز بدان افتد، واللہ اعلم، که سر ما به چیزی مشغول گردد کمتر از نماز تا ما را اندر نماز سہو افتد؛ و همچنین اثر همه طاعتها که ما را خطا

افتد از آن افتد که سر ما به چیزی مشغول گردد کمتر از آن طاعت تا ما را از طاعت مشغول گردانند. باز اندر طاعت خطا افتد.

باز حال انبیا بر ضد این [۳۴ الف] باشد. ایشان را که اندر طاعت خطایی بیفتد از آن افتد، والله اعلم، که سر ایشان اندر آن ساعت به چیزی مشغول باشد برتر از آن فعل، چون جلال خدای عزوجل یا قرب وی یا هیبت وی یا شوق وی؛ و مغلوب گردند اندر آن مقام اندر آن فعل سهو افتد. فاما بقصد خلاف نکنند خداوند را عزوجل، و سر خویش به نقصان باز نیارند.

و این از بهر آن را است، والله اعلم، که انبیا ذو طرفین اند:

- ۱۰ باطن و ظاهر. باطن ایشان همواره به حق نگران است و ظاهر ایشان اینته خلق است اندر وی نظاره کنند و از وی ادب گیرند. اگر ظاهر ایشان با خلق نباشد خلق از گرفتن شریعت فرو مانند. و اگر باطن ایشان با حق نباشد، محبوب گردند و نبوت را نشایند. و از گرفتن از حق بمانند سر ایشان مستوفا است سر حق را هر ساعتی زیادتی اندر سر ایشان پدید می آید. خوف بر خوف و رجا بر رجا و محبت بر محبت و شوق بر شوق زیادت همی گردد. و ظاهر ایشان تبع سر هم چندان که اندر سر معانی همی زیادت گردد بر ظاهر اثر آن پدید همی آید. و هرچند بر ظاهر اثر همی پدید آید خلق از وی ادب می گیرند خلق به ظاهر ایشان نگران، و ظاهر ایشان به سر نگران.
- ۲۰ و سر ایشان به حق نگران. سر از حق همی گیرد و ظاهر از سر همی گیرد، و خلق از ظاهر همی گیرند. اگر چنان باشد که سر ایشان از حق غافل گردد ظاهر ایشان کژ گردد، و چون ظاهر ایشان کژ گردد شریعت ویران گردد خلق راه گم کنند؛ و این خطایی ظاهر باشد. و هرکه این اعتقاد گیرد [۳۴ ب] دین ورا زیان دارد.

- ۲۵ و شکی نیست که احوال باطن برتر از معاملات ظاهر؛ از بهر آنکه اگر معاملات ظاهر را تقصیر افتد با درستی احوال باطن دین را زیان ندارد؛ و اگر اندر احوال باطن تقصیر افتد درستی معاملات ظاهر سود ندارد. پس چون احوال سر ایشان همارا بر صحت و استقامت باشد و هر ساعتی بر زیادت باشد آن تقصیری که ایشان

را بظاهر افتد از مشغولی سر افتد؛ و آن شغل سر ایشان زیادت
 قرب باشد و زیادت معرفت و زیادت شوق باشد. [چون] حق عزوجل
 سر ایشان را به چیزی مشغول گرداند که آن بهتر از نماز، اندر
 نماز سهوی بیفتد تا مر آن را جبر کنند تا خلق جبر سهو بیاموزند.
 ایشان ساهی از نماز گردند نه از حق، باز ما ساهی از حق گردیم،
 باز اندر نماز ما را سهو اندر مقام حجاب افتد. باز ایشان را سهو
 اندر مقام مشاهدت افتد. و این هر دو را به شاهد نظیر است:

کسی که عاشق باشد مهجور گردد از معشوق خویش، و مهجوری
 محجوبی است. اندر حال مهجوری مغلوب گردد، اندر افعال و را خطا
 افتد؛ این مثال سهو ما است. باز یکی دیگر باشد که دوست را ببیند.
 اندر دیدار دوست مغلوب گردد، یا خبر دوست شنود مغلوب گردد.
 اندر افعال و را خطا افتد. این مثال سهو انبیا است. آن یکی محبوب
 گشت از دوست، راه گم کرد؛ و این یکی موصول گشت اندر لذت
 وصال مغلوب گشت و متحیر گشت و از فعل غایب گشت. آن یکی به
 غیر دوست مشغول گشت تا اندر خدمت دوست خطا کرد [۲۵ الف]
 معذور نبود؛ و این یکی به دوست مشغول گشت تا اندر خدمت خطا
 کرد، خطای این برتر از صواب آن؛ از بهر آنکه از خدمت مراد
 مخدوم است. چون به مخدوم مشغول است تقصیر خدمت چه زیان
 دارد. ولکن به هر دو حال از جبر کردن آن تقصیر بدنه تا خدمت
 درست گردد. پس بر این معنی که یاد کردیم زلت ثابت شود اثبات
 مذهب سنت و جماعت را. [۴۸ ب] و انبیا را منزله داشته اند صحت
 اعتقاد را و نگاهداشت حرمت را.

[باز گفت:]

«و هکذا قالوا فی سهو النبی صلی الله علیه فی صلوته». و همچنین
 گفتند اندر سهو پیغامبر صلی الله علیه که مر و را اندر نماز افتاد.
 «ان الذی شغله عن صلوته کان اعظم من الصلاة». آنکه و را اندر
 نماز مشغول کرد از نماز بزرگتر بود از نماز. این فصل را که یاد
 کردیم بر همان موافقت آورد که یاد کردیم که زلات انبیا اندر ادنی
 افتد به اعلی. و حرفی چند اینجا زهدت کنیم تا روشن تر گردد. و

آن آنست که انبیا ذو طرفین اند ظاهر و باطن. ظاهر ایشان جنسی باشد و خلقی باشد بشری، چنانکه خدای گفت عزوجل: قل انما انا بشر مثلكم، و نیز گفت: لقد جاءكم رسول من انفسكم؛ [و نیز گفت: لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم]؛ و باطن ایشان علوی بود عرشی حقی هوی ربانی، چنانکه پیغامبر گفت صلی الله علیه: انا لست كاحدكم؛ [و از این ظاهر نخواست از بهر آنکه ظاهر وی همچون آن ما بود،] ولكن معنای آن بود که: انا لست كاحدكم سرا و باطنا؛ و انا بشر مثلكم ظاهرا و خلقه. تا خبر مر کتاب را مخالف نگرود.

۱۰ و معنی این سخن آن است. والله اعلم. که چون ظاهر ایشان هم چون ظاهر ما بود. بر ظاهر ایشان [۳۵ ب] شایست که رود آنچه بر ظاهر ما رود از سهو و از غفلت؛ همچون ما بخورند و بنسبند و محدث گردند و جنب گردند و مخالفت کنند و عشرت کنند؛ و باز باطن ایشان ساهی و غافل نگشتی چون آن ما.

۱۵ و از این معنی گفت صلی الله علیه: تنام عینای ولاینام قلبی. ظاهر بغفتی چون بشر و بر باطن خواب روا نه. چنانکه بر حق خواب روا نه. چنانکه خدای گفت عزوجل: لاتخذنه سنة ولا نوم. مر باطن مصطفی را هم بر این وصف گردانید. ظاهر وی مشاهدت خلق را بود و باطن وی مشاهدت حق را چون ظاهر بغفت از خلق غافل گشت؛ اگر باطن بغفتی از حق غافل گشتی. حجاب از خلق روا باشد و از حق روا نباشد. [اگر] شما را نبینم شاید و کار برآید؛ و اگر ساعتی و را نبینم طاقت ندارم.

و نوم موت جزوی است، و موت انظم موت کلی. بر ظاهر وی نوم روا بود از بهر آنکه موت روا بود؛ چون بر باطن وی نوم روا نباشد موت روا نباشد. از این معنی بود که اندر گور هم چنان خبر داشت که اندر حیات. و عدت زنان وی منقضی نگشت. و نیز پیغامبر صلی الله علیه گفت: انی ابیت عند ربی و انی اطل عند ربی. این عفت باطن باشد نه صفت ظاهر. ظاهرش اندر کنار عایشه بود، و عایشه رب نبود. چون ظاهرش با عایشه بود همچون عایشه بغفت:

و چون باطنش با حق بود همچون حق نخفت. اندر حضرت حق خواب محال باشد.

و نیز گفت: یطمعنی و یسقینی. و اشکال نیست که این نه طعام معهود بود و نه شراب معهود. چون بظاهر با خلق صحبت کرد طعام و شراب از جنس طعام و شراب ایشان خورد؛ و چون بباطن با حق صحبت کرد [۳۶ الف] طعام محبت خورد، شراب مشاهدت خورد. طعام و شراب ظاهر سیری آرد، و طعام و شراب باطن گرسنگی و تشنگی افزاید. اگر ظاهر از طعام معهود و شراب معهود جدا ماند هلاک شود، ولیکن زمانی بقا یابد. چون مدتی برآید آنگاه هلاک گردد. باز سر از طعام و شراب باطن اگر لحظتی باز ماند هلاک شود. این صفت خلقت انبیا است که یاد کردیم بدین دلایل که یاد کردیم. و هر سری را که از معرفت نشان است هم از این معنی نصیب است بر مقدار وی.

ولیکن کمال انبیا را است. دیگران را خطرات باشد و انبیا را وطنات. و حکمت آنکه نهاد انبیا صلوات الله علیهم بدین وصف است که ما یاد کردیم آن است، والله اعلم، که ایشان بظاهر اندر صحبت خلق اند و بباطن اندر صحبت حق اند. بظاهر به صفت خلق پایند تا با حق صحبت توانند کردن. و بباطن به صفت حق پایند تا با حق صحبت توانند کردن پس چون حال ایشان چنین باشد سر ایشان جای دیگر باشد و نفس ایشان جای دیگر. آنچه نفس همی کند سر را از آن خبر نه. و آنچه سر همی بیند نفس را از آن خبر نه.

و تا گروهی از اهل حقیقت اندر قصه موسی علیه السلام هم این معنی راندند. چون سؤال کرد: ارنی انظر الیک. ظاهر وی فنا را بود به صفت فنا باقی دیدن محال بود. صفت فانی ورا به جبل فانی مشغول کرد. فاما سر وی علیه السلام از آن بزرگتر بود که به جبل مشغول گشتی. چون کوه فانی گشت ظاهر موسی فانی گشت. باطن موسی را با حق تجلی افتاد، و نفس از نفسی رفته، تا آنچه به سر موسی دید نفس خبر نداشت [۳۶ ب] فلما افاق ظاهره قال سيعانك ثبت الیک اگر معنی نه این بودی توبه کردن را فایده نبود، از

بهر آنکه از شوق توبه کردن کفر است. باطن مشتاق بود توبه نکرد ظاهر محل باطن آرزو کرد. توبه کرد ظاهر را ادب کردند تا بیش بی حرمتی نکند. یا مشغول گردند، تا پیگانه میان دوست و دوست نگنجد. هم آن قصور که اندر ظاهر موسی افتاد به صمق و سر به حق مشغول. زلات انبیا را معنی همین باشد. باطن به دوست مشغول گردد ۵ به ظاهر قصور افتد؛ و این خود متعارف است میان خلق که هر کرا محبت چیزی غالب گردد از صلاح خویش و از صلاح همه دنیا غافل گردد.

اگر نه آنستی که انبیا علیهم السلام مقتدای خلق اند و آینه حق اند چون یکبارگی غافل شوند خلق هلاک شوند، و اگر نه اندر ۱۰ غلبات مشاهدات و شوق ایشان بایدهی که هرگز با خلق صحبت نکنند. ولکن حق عزوجل سر ایشان را به خود همی مشغول دارد. صلاح ایشان را و ظاهر ایشان را به خلق همی مشغول دارد صلاح خلق را. پس سهو پیغامبر صلی الله علیه اندر نماز هم بر این معنی باشد. به چیزی مشغول گشتی که آن برتر از صد هزار نماز. تا و را ۱۵ اندر نماز سهو افتادی.

تا همی حکایت آرند از جنید که وی چنین گفت کاشکی من بدان سهو پیغامبر رسیدمی. و گروهی این از ابوبکر روایت آرند، ولکن درست نیست این چنین استاخی جنید کند و صدیق نکند. استاخی کردن مقامی که جای تو نیست بی حرمتی باشد. بر جنید بی حرمتی ۲۰ روا باشد و بر صدیق روا نباشد. باز اندر کتاب مر این را دلیل آورد گفت:

«لقوله صلی الله علیه جعلت قرة عینی فی الصلوة». گفت چشم روشنایی من اندر نماز نهادند. [۳۷ الف]

«اخبِر ان فی الصلوة ما تقر به عینه». خبر داد که اندر نماز ۲۵ چیزی است که چشم من به وی روشن گردد.

«ولم یقل جعلت قرة عینی الصلوة». و نگفت چشم روشنایی من نماز است. یعنی نگفت چشم من به نماز روشن گردد. ولکن گفت اندر نماز روشن گردد. درست شد که مر و را اندر نماز

چیزی بود برتر از نماز تا چشم وی همی بدان روشن گشت. و چشم روشنایی حبیب جز مشاهدت دوست نه.

قال الشيخ الامام رحمة الله عليه، و معنى این از علوی همدانی یاد دارم رحمة الله عليه گفت چون مصطفی را صلی الله علیه به معراج بردند آن مقام ورا خوش آمد. تمنی کرد که همانجا بباشد. و مر او را از باز آمدن به دنیا بد نه. فرمان آمد که باز رو. هرگاه که ترا آرزوی این مقام خیزد به نماز اندر آی. اگر یکبار ترا اینجا آوردم تا این مقام بدیدی، هرگاه نماز سازی حجب برداریم تا بدین مقام رسی که محبوب اندر حال قرب بعید است، و مشاهد هرچند بعید است قریب است. من حجب بعد و ان کان حاضراً و من شاهد قرب و ان کان غایباً. و این قرت عینی که مر ورا صلی الله علیه اندر نماز نهادند نه بدان معنی بود که بیرون از نماز محبوب بود تا اندر نماز مشاهدت یافت، ولكن مشاهدت مر سر را بود و ظاهر مر خلق را. و نماز بعد است از خلق. هرکه اندر نماز آمد از خلق ممنوع گشت و خویشتن بکلیت به حق سپرد. هرگاه این کس را نفس تبع سر باشد. فاما چون سر تبع نفس باشد عقد نماز سود ندارد. و ما را سر به نفس نگران است، هرچند عقد نماز بندیم سر آنجا نگیرد که نفس است. باز ورا صلی الله علیه نفس به سر نگران [۲۷ ب] بود. چون عقد نماز بستی از صحبت و عشرت خلق بکلیت منقطع گشتی. نفس به سر نگران گشتی و سر به حق. همه معنی وی سر گشتی و از نفس با وی هیچیز نماندی.

و شاید که این خبر آنجا باز گردد که انس [بن مالك] روایت آرد از پیغامبر صلی الله علیه که شب معراج مرا فرمان آمد که چشم فراز کن. چشم فراز کردم. حق تعالی نور چشم مرا برداشت و به دل من پرد تا خداوند خویش را بدیدم عزوجل. شاید که [چون] اندر نماز رفتی چشم از نظاره خلق برداشتی. چون از دیدن خلق فارغ گشتی نور بصر سوی قلب رفتی به قلب مشاهدت افتادی. از این معنی گفت: «جعلت قرّة عینی فی الصلوة».

و شاید که مر این را از این نیکوتر معنی باشد: و آن آنست که

هر کسی که به چیزی مشغول گردد به مقدار اشتغال وی بدین [چیز] از غیر وی فراغت یابد، و این فصل یا عارفان شناسند یا عاشقان. پس مصطفی صلی الله علیه و آله هر چند به سر محبوب نبود از حق عزوجل بیرون از نماز ظاهرش به خلق مشغول بود. مشاهدت بر کمال نبود. چرا اندر نماز آمدی ظاهر از خلق فراغت یافتی. از مشاهدت سر ۵ لذت برداشتی. سر را مشاهدت بر دوام بودی، و لکن ظاهر نصیب آنگاه برداشتی که اندر نماز آمدی و از خلق و را بیش خبر نماندی. از این معنی گفت: «جعلت قرة عینی فی الصلوة».

«و کل من اثبتھا زللا و خطایا فانهم جعلوها صفایر مقرونة بالتوبة». و هر که مر انبیا را زلات و خطا روا دارد، آن را صفایر ۱۰ دارد و نه کبایر و مقرون دارد به توبه.

اندر این سخن دو معنی است: یکی آنکه زلات انبیا صفایر باشد و کبایر نباشد، از بهر آنکه کبایر [۲۸ الف] موجب عقوبت اند و اهل کبایر به وعید خدای عزوجل داخل اند، و لکن با همین وعید مشیت خداوند را است عزوجل، و انبیا علیهم السلام نشاید که به ۱۵ وعید خدای تعالی داخل گردند، و نشاید که مستوجب عقوبت گردند. و اگر بر ایشان يك کبیره جایز باشد دیگر کبیره ها جایز باشد، و کفر از جمله کبیره ها است آنگاه کفر بر ایشان جایز بود، و این محال است. درست شد که ایشان از کبایر معصوم باشند، و زلتی که از ایشان بیاید صغیره باشد. ۲۰

و دیگر معنی آن است که بر ایشان اصرار روا نباشد، از بهر آنکه اصرار بر کسی روا باشد که ز وی قصد گناه روا باشد. و ما بر انبیا علیهم السلام همین صفایر که روا داشتیم بقصد روا نداشتیم و لکن به نسیان روا داشتیم، یا به تأویل. چون مر ایشان را یاد آید ۲۵ که ما غلط یا خطا [کردیم] تأویل ظاهر گردد، هم اندر وقت به عذر مشغول گردند، از بهر آنکه اگر عذر نخواهند اصرار باشد، و اصرار بتر از قصد به ابتدا. و چون این اصل ثابت گشت دو چیز باید دانستن: یکی آنکه از حق عزوجل با بزرگان به کاری خبر دادن عتاب باشد که با دیگران نباشد از بهر بزرگی محل ایشان را

که حق نخواهد که ایشان به هیچیز [آلوده باشند یا] آلوده گردند.
و دیگر بزرگان به زلتی خرد بیش از آن ترسند که دیگران به
کاری بزرگ. و آن فرط خوف ایشان از تعظیم حق باشد. از بهر
آنکه از خلاف ترسیدن بر مقدار تعظیم است. هرچند تعظیم اندر سر
بیشتر خوف زلت بیشتر. و اصل این آن است که هر کسی که ورا
بنزدیک حق عزوجل محل بزرگتر اندر وی دو چیز باشد: تصغیر
خویش و تعظیم حق. [۳۸ ب] هرچند به خویشتن به چشم تصغیر
بیش نگیرد. به خداوند خویش به چشم تعظیم بیش نگیرد. و هرچند
اندر سر وی تعظیم خداوند بیشتر گردد محل وی بنزدیک خداوند
بیشتر گردد. ۱۰

چنانکه به خبر آمده است که پرسیدند پیغامبر را صلی الله علیه:
هل يعلم العبد ما منزلته عند الله قال نعم فينظر ما منزلة الله عنده
فان الله ينزل عبده حيث ينزل ربه. پس به همان مقدار که بنده
خدای را عزوجل بزرگ دارد بزرگی یابد؛ و به همان مقدار که
خداوند را عزوجل خوار دارد خواری یابد. نبینی که پیغامبر گفت
صلی الله علیه اندر ابوبکر صدیق رضی الله عنه: لم يفضلكم ابوبکر
بكثرة صيام ولا صلاة و انما فضلکم بشيء وقر فی صدره. چون
توقیر وی حق را از آن دیگران بیش آمد بر دیگران مر ورا فضل آمد

و دلیل آنکه خوف ایشان بیشتر باشد قصه داود علیه السلام، چون
بر وی زلت رفت به تأویل نه بقصد، تأویل وی آن بود که خداوند
عزوجل ورا خبر داده بود که اوریا به فلان حرب کشته گردد و زن
وی ترا گردد، بدین تأویل اوریا را به جنگ فرستاد پیش از امر
آمدن، تا خداوند عزوجل دو فرشته فرستاد تا ورا تنبیه گردد. و
القصة بطولها. چون بیدار گشت [دانست] که مرا تأویل خطا افتاد.

چهل شباروز سر بر سجده نهاد و همی گریست تا از آب چشم وی
چندانگی گیا برآمد که وی اندر آنجا ناپدید گشت، و خبر قبول توبه
نیامد. از درد می بزد که آن گیا بسوخت؛ و دو دست پیش دو چشم
بداشت و بگریست تا هر دو کف وی پر خون گشت. باز دستها سوی
آسمان برداشت و گفت: الاهی ان لم ترحمنی فارحم غیرتی. امر آمد

یا داود تذکر عبرتک و تنسی خطیئتک. [۳۹ الف] نیز زاری کرد. امر آمد که یا داود، خصم داری، خصم را خشنود باید کردن. گفت: انهی، گور وی می ندانم. جبریل را امر آمد که داود را به سر گور اوریا بر. بر سر گور بایستاد و بانگ کرد که یا اوریا، به جای تو گناهی کردم مرا بجل کن. اوریا جواب داد گناه پدید کن تا بدانم. ۵ بگفت گناه خویش. اوریا گفت ترا بجل نکنم تا پیش خدای عزوجل [رویم].

به خبر چنین آمده است که داود هفت روز به خاک اندر همی غلتید تا جبریل آمد که یا داود، بازگرد که اوریا از این خصمی باز نخواهد گشتن، ولكن من که خداوند ترا پذیرفتم که مر و را به ۱۰ قیامت از تو خشنود گردانم.

قال الشيخ الامام رحمة الله عليه، و بعضی کتابها دیدم که داود تا آخر عمر خویش بگریستی و چنین گفتی: هر چند خداوند ضمان کرد که و را از من خشنود کند آن رسوایی خصمی وی به دشت قیامت کجا برم؟! ۱۵

و قصه آدم علیه السلام خود معروف است که به سرندیب بر سر کوهی بنشست سیصد سال و نوحه همی کرد تا از آب چشم وی همه هندوستان را داروها رست. و به قصه ها چنین آورده اند که از چشم آدم علیه السلام چندان همی رفت که اگر کشتی پر بار بر آب چشم وی افگندی کشتی را ببردی و کار کردی. ۲۰

و به خبرها چنین آمده است که هر چه گریندگان همه عالم بگریستند جمله کنی با زاری یعقوب برابر نیاید که بر فراق یوسف گریست. درد فراق مخلوقی چنین است، درد فراق خالق چگون باشد؟! و اگر زاری یعقوب با آن همه خلق جمله کنی آن داود بیشتر آید. يك زلت این واجب کند، جفای بسیار چه واجب کند؟! و اگر زاری ۲۵ داود و یعقوب را با زاری همه خلق گرد آری، [زاری] قابیل که بر بدادر بگریست بیشتر آید. آنجا عدل کرد با چندان زاری توبه قبول نکرد. اگر با [۳۹ ب] ضعیفان این است فضل نکردی چگونه گردیدی. و اگر زاری قابیل و داود و یعقوب را با آن همه خلق جمله کنی، زاری

آدم بیشتر آید که بر زلت خویش بگریست.

باز گردیم به قصه مصطفی صلی الله علیه. عایشه گوید رضی الله عنها که شبی پیغامبر را صلی الله علیه از کنار خویشتن گم کردم: و آن شب نیمه شعبان بود. و را بجستم. گرد خانه به سجده یافتمش. ۵
همی بنالید چون گاوی که و را قربان کنند، و اندر سجده همی چنین گفت: هذ، یدای و ما جنیت بهما علی نفسی فاغفر الذنب العظیم انه لا یغفر الذنب العظیم الا الرب العظیم. بی جنایت خوف چنین، و ما را با جنایت بسیار آمنی چنین! و به قصه بدر چون رای کرد فروختن اسیران به گفتار ابوبکر صدیق رضی الله عنه، و بعضی از ۱۰ یاران و عمر خطاب رضی الله عنه اشارت کشتن کرد. عتاب آمد: ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یشن فی الارض تریدون عرض الدنيا والله یرید الآخرة والله عزیز حکیم.

معنی این سخن چنان باشد که شما همی دنیا جوییت، و مولی جوی دنیا جوی نباشد. باز [آیت] بیامد: لو لا کتاب من الله سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم، قیل لولا کتاب من الله سبق انه لا یغطی ابابکر فی الارض لمسکم و قیل لو لا کتاب من الله سبق باباحة الفنیمة ۱۵ لهذه الامة لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم و قیل لو لا کتاب من الله سبق انه لا یخالف ابابکر فی الارض. نخستین چیزی که آن ما را حلال خواست کردن، و سبب آن حلال کردن این چنین خواست بودن عتاب بدین بزرگی آمد تا گفت: عذاب عظیم، عذابی که خداوند عزوجل و را عظیم خواند هولی آن که داند؟! عمر گوید: دخلت علی رسول الله صلی الله علیه و هو ینکس مع ابی بکر فجعلت ابکی معهما فقال یا عمر لاتبک فانه لا بأس علیک ولو لا انت لاضطرم الوادی علینا نارا ولو نزل من السماء عذاب لم ینج [۴۰ الف] منا احد غیرک. ۲۰
باز مر این فصل را که گفت صغیره انبیا علیهم السلام مقرون باشد به توبه اندر کتاب، دلیل آورد گفت:

«كما قال الله عزوجل عن آدم صفیه و عن زوجته، ربنا ظلمنا انفسنا، و قوله تمالی: قتاب علیه و هدی». عذر ایشان همی خبر دهد تا کسی را شبیه نیفتد که ایشان بر زلت اصرار آوردند، خدای

عزوجل گفت: فتاب علیه، و نگفت: فتاب علیهما، از بهر آنکه به اول گفت: و عصی آدم ربه و نگفت: عصیا. چون عتاب مفرد ورا بود، خلعت نیز مفرد ورا بود.

«و فی داود: و ظن داود انما فتناء فاستغفر ربه و خرراکما و

- اناب». و قصه آدم علیه السلام مر ما را قویترین حجتی است بر جواز زلات انبیا، از بهر آنکه نص است: و عصی آدم ربه فنوی. و نیز نص است توبه وی: فتاب علیه و هدی. و اما معتزله لعنهم الله زلات دیگر انبیا را تأویل نهند، باز مر آدم را علیه السلام تأویل نیابند. نبوت ورا منکر گردند کمال خذلان را؛ و گویند از آدم عصیان بدان آمد که وی پیغامبر نبود، و این خذلانی ظاهر است، از بهر آنکه خداوند عزوجل مر آدم را با نوح به اصطفاى نبوت قرین کرد. و نیز ملایکه را علیهم السلام بهاچد وی گردانید. و ملایکه رسل اند باتفاق و پیغامبری ساجد ناپیغامبری محال است. و ایشان نیز این سجود را تأویل سازند و منکر گردند، گویند تواضعی بود نه سجود کردن.

۱۵

فاما نبوت آدم به اخبار متواتر آمده است که اگر یاد کنیم دراز گردد. و شکی نیست که آدم مخاطب بود و به شرایع مأمور بود. پس از دو بیرون نبود: یا وی پیغامبر [۴۰ ب] بود تا به وی وحی آمد؛ یا پیغامبری دیگر بود تا آدم به شریعت آن پیغامبر کار کرد. و چون اجماع است میان همه خلق که پیش از آدم بشر نبود و پدر همه بشر وی بود درست گشت که وحی ورا آمد نه غیر ورا. و چون وحی مر ورا درست گشت نبوت درست گشت. این استنباط عقل است. فاما اخبار چندانی هست که ما را به عقل نیاز نیاید، و هرکه به يك پیغامبر منکر گشت به همه منکر باشد، چنانکه خدای تعالی گفت: لانفرق بین احد من رسله.

۲۵

و جهودان همین کردند، به عیسی و محمد منکر گشتند به کل انبیا کافر گشتند، و ترسایان تنها به محمد منکر گشتند، به کل انبیا کافر گشتند. و معتزلی نیز چون به آدم منکر گشت به کل انبیا کافر گشت، بدین يك مسأله با جهود و ترسا برابراند.

قولهم فی کرامات الاولیاء

- «اجمعوا علی اثبات کرامات الاولیاء». اجماع است بر این طایفه را بر اثبات کرامات اولیا.
- «و ان کانت یدخل فی باب المعجزات». هر چند داخل بود اندر باب معجزات. و اندر کرامات اولیای امت اختلاف است. نزدیک معتزله لعنهم الله کرامات اولیا روا نباشد اصلا مگر کرامتی که بر عموم باشد. چنانچه دعایی را که اجابت آید به وقتی که این مر عاصی را و مطیع را روا باشد. و کسی که روا اندر پیابان تشنه شود یا گرسنه گردد چشمه ای آب یابد، یا کسی روا آب دهد، یا میزبانی که روا نان دهد از این نوع روا دارند.
- ۱۰ و گروهی از اهل سنت و جماعت کرامات را مقرراند، و لکن چندانی که اندر حد معجزات [۴۱ الف] [نباشد]. فاما چون به حد معجزات رسد روا نباشد، و حد معجزات قلب اعیان باشد. گویند که این بر انبیا روا باشد و بر اولیا روا نباشد. باز فقهای امت از اهل سنت و جماعت و اهل معرفت همه را اجماع است که کرامات اولیا جایز است هر چند اندر حد معجزات باشد. فاما آنکسها که منکر
- ۱۵

گشتند چنین گفتند که معجزه سر پیغامبران را از شمار واجبات است، از بهر آنکه پیغامبری درست نگردد مگر به معجزه. چون پیغامبری را معجزه نباشد دعوی نبوت از وی درست نگردد، بر خلق واجب نگردد به وی ایمان آوردن.

- ۵ باز ولی را به دلیل حاجت نیست، و نه بر خلق واجب است به ولایت وی ایمان آوردن، مگر این کرامات را فایده چه باشد. جواب این آن است، والله اعلم، که شرط معجزه پیغامبر نه آن است که بر دست پیغامبر گذرد چه اگر به روزگار پیغامبری بر دست کسی دیگر معجزه ای پدید آید هم دلیل پیغامبری باشد، و بر این اتفاق است.
- ۱۰ پس آن معجزه پیغامبر را معجزه گردد، و مگر آن کس را که بر دست وی گذشت کرامت گردد، از بهر آنکه وی این نیکویی که یافت که از میان خلق مخصوص گشت به رفتن معجزه بر دست وی به متابعت آن نبی گشت. این ولی نیز که خدای عزوجل بر دست وی این کرامت راند، از بهر ایمان آوردن وی است و متابعت وی پیغامبر خویش را این کرامت ورا کرامت گردد و پیغامبر را معجزه گردد. و ۱۵ به عصر پیغامبر اتفاق است از بهر این معنی که یاد کردیم، و همین معنی سپس مرگ پیغامبر صلی الله علیه [۴۱ ب] برجای است.
- و نیز گفتند که خدای عزوجل پیغامبر را صلی الله علیه: و يحمل ائفالکم الی بلد لم تکنوا بالقیه الا بشق الا نفس. گفت چون پیغامبر را علیه السلام و مگر یاران ورا از مکه به مدینه رفتن نبود ۲۰ الا به مشقت. محال باشد که دون ایشان به يك شب به مکه رود. و این نیز هوس است از بهر آنکه چون خدای عزوجل را مصطفی را صلی الله علیه [به يك شب] از مکه به بیت المقدس برد، چنانکه گفت: سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی. قادر بود از مکه به مدینه آوردن به يك ساعت، و لکن نآوردن را معنی و حکمت ۲۵ آن بود، والله اعلم، که کرامات خصوص باشد نه عموم. از بهر آنکه چون عموم گردد ایمان جبر گردد. و نیز حکمت آن بود، والله اعلم. که ثواب بر مقدار مشقت باشد، چنانکه به خبر آمده است از پیغامبر صلی الله علیه: من مشی فی طریق مکه فله بكل خطوة سبعماية

حسنة من حسنات الحرم قيل يا رسول الله و ما حسنات الحرم قال
الحسنة بخمسين الف.

- و نیز چنین گفتند که همه مؤمنان اولیای خدای اند چنانکه خدای
گفت عزوجل: والله ولی الذین آمنوا. پس چون ایمان آورد از محل
عداوت به محل ولایت آمد. اگر ولایت کرامت واجب کردی همه را ۵
واجب کردی، از بهر آنکه اندر معنی ولایت مشترک اند، و اشتراک
اندر معنی اشتراک اندر حکم واجب کند. و این نیز هم تلبیس است
و انکار مشاهدت است، از بهر آنکه ایمان محل عموم است اندر
موالات، و اندر وی عاصی و مطیع اندر آید، نبی و غیر نبی اندر
آید. ۱۰ ولکن روا باشد اگر کسی خاص تر باشد چنانچون سلطانی که
سرور را سپاه باشد همه مرتزقه وی باشند. [۴۲ الف] و همه جند و
حشم وی باشند، ولکن محل ستوربان محل حاجب نباشد، و محل
دربان محل وزیر نباشد. حاجب را و وزیر را هزار کرامات باشد و
بواب را و فراش را نباشد، هرچند اندر موالات به اصل یکسان اند.
همچنین نیز روا باشد که مؤمن عاصی و فاسق هتاک، با صدیق ۱۵
ولی و شهیدی برابر باشد. و هرکه این را منکر گردد عقل و عرف را
منکر گشته باشد. فاما عامة اهل سنت و جماعت به کتاب و اخبار
حجت کردند کتاب قصه مریم، چنانکه خدای گفت عزوجل: كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قيل فاكهة الشتا في الصيف
و فاكهة الصيف في الشتاء. و اگر نه چنین بودی تعجب زکریا که ۲۰
گفت: انى لك هذا، فایده نبودى؛ و اگر آن مخلوق آورده بودی گفتار
مریم [را که گفت]: هو من عند الله، فایده نبودى.
و نیز به تفسیر خود آمده است که زکریا در خانه نشسته بودی
و کلید با خویشتن داشتی. بامداد بیامدی تا مریم را طعام آرد.
نزدیک وی طعام یافتی و میوه یافتی، و شبانگاهان همچنین. تا و را ۲۵
پرسید که این از کجا است؟ جواب داد مریم: هم از آنجا که نخستین
میوه اندر عالم پدید آمد. همان کس که آن پدید آورد این پدید آورد.
و مریم زن بود و زن پیغامبر روا نباشد.
و نیز خدای تعالی یاد کرد به قصه سلیمان: ایکم یا تینی بعرشه؛

قبل ان یأتونی مسلمین، قال عفريت من الجن انا اتيك به قبل ان تقوم من مقامك و انی علیه لقوی امین. و این عفريت ایمان آورده بود و دعوی کرد که من این تخت را بیارم پیش از آنکه تو از مظالم فارغ گردی. و سلیمان علیه السلام بر وی انکار [۴۲ ب] نکرد. و اگر دعوی محال بودی بر وی انکار کردی و گفت زودتر از این خواهم آصف جواب داد: انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک. دعوی کرد و بیاورد. و نه آصف پیغامبر بود و نه عفريت.

و به خیر آمده است از پیغامبر علیه السلام: رب اشمت اغبر لایؤبه به له ولا یزوج النعمات ولا یفتح له السدی ولو اقسم علی الله لایره منهم البراءین [خالد و عازب بن] مالک. کرامات از این بیشتر چه باشد که اگر دعوی کند و بر آن دعوی سوگند یاد کند، و راست گوی گرداند. و انکار کرامت از دو بیرون نیست: یا حق را از آن عاجز داند یا ولی را اهل آن نبیند. اگر عجز گوید کفر است و اگر اهل نبیند خطا است؛ از بهر آنکه مؤمن همه کرامات را بشاید و آن ایمان که ورا داده است برتر از کرامات است، چون بهترین بی سؤال بداد، اولیتر که کمترین با سؤال بدهد. و لکن اندر تقسیم کرامت سخن است.

گروهی چنین گفته اند که بی دعوی باشد، باز پیغامبران را معجزه یا دعوی باشد، از بهر آنکه پیغامبر را به اثبات نبوت حاجت است تا به وی ایمان آرند، و مر ولی را به اثبات ولایت حاجت نیست. تا روی چنین گفته اند که اگر خبر دهد که مرا چنین بوده است دروغ گوید، از بهر آنکه خبر دادن به آیتها همچو دعوی باشد به ابتدا.

و گروهی چنین گفتند، کرامت خود بی سؤال باشد. اندر بیابانی [مؤمن] مضطر گردد. طعام پدید آید یا شراب یا مرکوب. باز پیغامبر را به سؤال باشد، و گروهی چنین گفتند که با دعوی روا باشد آنگاه که دعوی وی اثبات حقی را باشد نه افتخار را و مرآت خلق را.

و اما بزرگان این طایفه که کرامات اولیا روا داشتند کسی را

روا داشتند [۴۳ الف] که از کرامات همچنان ترسد که از زنا را یا بت. از بهر آنکه هرچه بنده یا وی بیارآمد دون حق ورا از حق ببراند. چون کرامات بیند از مکر و استدراج بترسد.

چنانکه به حکایات بویزد آورده اند که روزی به کرانه دریایی بیامد، دریا لب به لب فراز آورد [تا وی بگذرد. ابویزد چون آن دید] روی به آسمان کرد گفت: المکر المکر، و بازگشت.

۵

«کالمشی علی الماء». این روا باشد از جمله کرامات مر اولیا را

و به حکایات آورده اند که ابوالحسن علوی شاگرد ابراهیم خواص بود. گفت روزی استاد من مرا گفت: یا علوی، جایی همی خواهم رفتن یا من مساعدت کن. گفتم تا به خانه اندر آیم و نعلین پوشم. به خانه اندر آمدم. مرا خایگینه ساخته بودند. پاره ای بخوردم

۱۰

و نعلین پوشیدم. و شیخ بر در شهر مرا همی پایست. بیرون آمدم و با وی برفتم. ما را آبی پیش آمد. شیخ پای بر آب نهاد و برفت. من نیز پای بر آب نهادم تا با وی بروم. به آب فرو رفتم. روی سپس کرد و مرا گفت: یا علوی، اخذت العجة برجلك. ندانم کدام عجبت بود، بر روی آب رفتن یا سر من دانستن.

۲۰

«و کلام البهائم». و این نیز اندر کرامات روا باشد، چنانکه

سفینه گوید مولای پیغامبر صلی الله علیه که مرا پیغامبر به جایی فرستاد. به راه اندر همی رفتم. شیری دیدم. گفتم منم سفینه مولای

۱۵

پیغامبر. از پیش من روی بگردانید و برفت. من رفتم. چون باز آمدم همانجا مرا شیری دیگر بر راه آمد. گفتم منم سفینه مولای

پیغامبر. پیش من بمنگید و باز رفت. چون نزدیک پیغامبر آمدم صلی الله علیه و مر ورا از این قصه آگاه کردم گفت: آن یار نخستین

ترا چنین گفت: پیغامبر و ابوبکر و عمر چگونه اند؟ و این بار دیگر ترا چنین گفت: پیغامبر را و ابوبکر و عمر را از من درود ده.

۲۵

و به خبری دیگر آمده است که مردی سوی پیغامبر آمد صلی الله علیه و گفت: یا رسول الله، من گاوی داشتم [۴۲ ب] به وی برنشستم.

مرا گفت: انا لم نخلق لهذا و انما خلقنا للعثر. پیغامبر گفت صلی الله علیه: امنت به انا و ابوبکر و عمر. مردی دیگر بیامد

گفت: یا رسول الله، گرگی گوسپندی از آن من بر بود. به دم رفتم و باز ستم. مرا گفت: کیف تصنع یوما لایکون لها راعی غیری. پیغامبر گفت: امنت به انا و ابوبکر و عمر. آنجا که این شغل پدید آمد پیغامبر علیه السلام حاضر نبود و دعوی نبوت نبود تا معجزه گشتی مر صحت نبوت را. این کرامتی گشت مر این مرد را به سبب ۵ ایمان آوردن وی به پیغامبر صلی الله علیه. و قصه بقره که اندر قرآن است خود معروف است.

آن جوامردی بود یار مر پدر و مادر خویش را.

تا شبی بر سر بالین مادر نشسته بود. مادر از وی آب خواست. تا آب بیاورد مادر به خواب اندر رفت. از بیم آنکه بیدار گردد و ۱۰ آب نیابد بر سر بالین مادر تا پامداد بنشست [و نخفت]. خداوند عزوجل مر ورا آن بقره کرامت کرد. ابلیس بیامد تا برپایسد. ورا فرمود تا برنشیند. و مادر وصیت کرده بود که برمنشین. وصیت مادر نگاه داشت. ناگاه مرغی پیش گاو اندر پپرید. گاو برمید. این جوامرد بانگ کرد: بحق اله ابراهیم و اسحق و یعقوب که بازآیی. ۱۵ گاو بازآمد و مر ورا گفت: ایها الفتی البار بامه. آن ابلیس بود. اگر بر من نشستنی هرگز مرا باز نیافتی. و این مرغ نیز هم ابلیس بود مرا از تو ربود. چون دعا کردی خدای عزوجل فریشته ای را فرستاد تا مرا از وی بازستاند و نزدیک تو باز آورد. والقصة بطولها. ۲۰ «و طی الارض». و این نیز اندر جمله کرامات روا باشد. آن خداوندی که مر مصطفی را صلی الله علیه به یک شب به هفت آسمان تواند گردانیدن: ولی را به شبی به مکه تواند بردن.

ابراهیم خواص گفت اندر [۴۴ الف] تیه بنی اسرائیل راه گم کردم. شانزده روز بماندم. گرسنگی و تشنگی بر من غالب گشت. ناگاه مردی یا من همراه گشت، مرا گفت: یا ابراهیم، خراهی تا ترا ۲۵ به راه باز برم؟ گفتم خواهم. گفت: چشم فراز کن. چشم فراز کردم. خویشان را بر جاده یافتم. ورا گفتم که تو کی ای؟ گفت من خضرم. مرا فرمان آمد تا ترا به راه باز برم. گفتم: بما ذی نلت صحبتك. گفت: ببرك بامك. مرا گفت یا من صحبت کنی. فابیت علیه فقال الا

تصحبنی و انا نبی من انبیاء الله قلت لا قال ولم ذاك قلت لانك نبی
فاذا صحبتك اعتمدت عليك فيوجب ذلك نقصانا فی توکلی.

«و ظهور الشيء فی غیر موضعه و وقته». و این نیز اندر جمله
کرامات روا باشد.

۵ به حکایات آورده اند که طایفه ای از فقرا با حسین منصور اندر
بادیه همی رفتند. و را گفتند: یا شیخ نحن نشتمی التین. دست فراز
کرد و طبقی از انجیر تازه بیاورد و پیش ایشان بنهاد. بخوردند و
عجب داشتند. و را گفتند: بماذی نلت هذا قال لانه استوی لی البادیه
و باب الطاق ولو بلغت هذا المبلغ نلت ما نلت. و اندر این معنی
۱۰ اخبار و حکایات بسیار است.

«وقد جاءت الاخبار بها و صحت الروایات و نطق بها بالتنزیل من
قصة الذی عنده علم من الكتاب». و اندر پیش یاد کرده ایم که سلیمان
علیه السلام آرزوی تخت بلقیس کرد. آصف گفت من بیارم، بیاورد.
سلیمان چشم فراز کرد. آصف گفت: بسم الله الرحمن الرحیم، تا چشم
۱۵ باز کردی تخت آمده بود. و گروهی گویند گفت: لا حول ولا قوة الا
بالله. و گروهی گویند: یا حی یا قیوم. و گروهی گفتند نام بزرگش
خدای عزوجل بدانست، بگفت تا تخت بیامد. [۴۴ ب] اگر این
اعجاز بودی بر دست سلیمان رفتی صلوات الله علیه که پیغامبر بود
و شیاطین و انس و جن وی را مسخر بود، و باد به فرمان وی بود.
۲۰ چون بر دست وی نرفت، چه بر دست ولی رفت، درست گشت که
خداوند عزوجل از اینجا کرامت وی خواست.

«قوله تعالی: انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک». اندر این
اثبات کرامت است به تقدم دعوی چه قول آصف: انا آتیک به، دعوی
است. درست گشت که قول این طایفه که با دعوی روا باشد.

۲۵ «و قصة مریم حین قال لها زکریا: انی لك هذا قالت هو من
عند الله». و این نیز کرامتی بود مریم را. و عجب است که کسی
کرامت اولیا را منکر گردد که کرامات دادن بیش از این نیست که
مریم را بود. میوه تابستان به زمستان و میوه زمستان به تابستان.
از این چرا عجب باید داشتن که پیغامبری چون زکریا را به خدمت

مریم مشغول کردن. عجبتر از آن که این میوه دادن پیغامبری خادم برتر از پاره‌ای میوه. چون پیغامبر خادم روا باشد کرامت روا نباشد؟!

«و قصة الرجلين اللذين كانا عند النبي صلى الله عليه وسلم ثم خرجا فاضاء لهما سوطاهما». و این دو تن بودند از یاران پیغامبر صلی الله علیه که به شب با پیغامبر زمانی بباشیدند. چون بیرون آمدند شب تاریک بود. هر دو عصا داشتند. عصاهای هردو روشنایی داد چون چراغ. چون به سر دو راه آمدند خواستند تا هر کسی به خانه خویش بروند. جدا گشتند. عصای این جدا روشنایی داد و آن آن جدا.

۱۰

«و غیر ذلك». یعنی جز این بسیار است که ما یاد نکردیم، تا از شرط کتاب بیرون نرویم.

شیخ گفتی رحمة الله علیه که من با استاد خویش احمد بن سعید به زیارت عمره رفتیم [۴۵ الف] به فرغانه. هر روزی شوی خویش را، ابوجعفر را، گفتی امشب طعام چندین تنه سازم. شبانگاه نگاه داشتند مهمان هم چندان بودی که وی گفته بودی کم نه و بیش نه. و اندر آن رباط پیری بودی رباط بان. گاهگاه مزاح کردی و گفتی زنی که باشد که سیدان عالم به زیارت وی آیند؟ روزی همین مزاح بکرد. عمره گفت: سیدان این اند من ترا چیزی عجب بنمایم. شب بفرمود تا پنج اسب زین کردند، و چهار تن از این قوم اختیار کرد که من و استاد من نشایستیم. به اسبان برنشستند و برفتند. دیگر روز چاشتگاه باز آمدند. عمره ابوجعفر را بخواند و گفت: مر این سیدان را بپرس تا ترا قصه بگویند. بپرسیدیم مر ایشان را.

۲۰

گفتند که دوش عمره ما را ببرد. مرغزاری پیش آمد. فرود آمدیم و اسبان یله کردیم و ما بختیم، و عمره به نماز باستاد. چون سپیده بدمید ما را بیدار کرد و گفت: از مرغزار بگذریت. آب است دست و روی بشوئیت تا نماز کنیم. ما از مرغزار بیرون رفتیم. همه لب آب کافر دیدیم بترسیدیم، به هزیمت باز آمدیم. ما را گفت از بهر مشتی سگ خدای را عزوجل فرامشت کردیت، طهارت کنیت تا

۲۵

نماز کنیم. چون این عتاب کرد، به لب آن آب رفتیم بسا رعب، و طهارت کردیم و باز آمدیم و نماز را بگزاردیم. آن کافران ما را چیزی نگفتند. چون از دعا و تسبیح فارغ گشت، گفت اسپان بیاریت. گفتیم ما نیاریم برخاستن. به پای خامت و پانگت کرد. اسپان بیامدند. برنشستیم و روی سوی آب نهاد. رودی بود که ما یقین دانستیم که آنجا پیل را پایاب نیاید. اسپ اندر [۴۵ ب] راند و ما نیز از بیم وی براندم. اسپان از آب بگذشتند که سمها تر نگشت. و کافران همی نگریدند. براند تا اینجا باز آمدیم. ما خود ندانیم کجا بودیم. عمره گفت: یا با جعفر، اینک سیدان عالم که از بهر مشتی سگ خدای را فرامشت کردند.

شیخ گفت رحمه الله هر چه ما بیرون خانه بکردیمی چون اندر آمدیمی عمره با ما عتاب کردی. همه وقت من غلبات خوف عمره بگرفت. استاد را گفتم یا شیخ، دستوری خواه تا من بازگردم که خوف این زن مرا از خوف خدای تعالی مشغول کرد. اندر آمدیم تا دستوری خواهیم. استاد مرا گفت یا احمد، این شاگرد تو دل با ما بد کرده است. باز روی سوی من کرد، گفت: یا پسر، اگر تو خدای را تعالی بشناختی من ترا یاد نیامدمی. و از این معنی حکایات بسیار است. قال الشيخ الامام رحمه الله علیه و گروهی از ثقات مرا خبر دادند که با عمره به کرمینه بودیم. اندر خانه ای نشسته بودیم. ناگاه تنگ دلی کرد و گفت: اف اف، درویشان حرام خوردند. بیرون آمدیم. یاران را طلب کردیم. یافتیم اندر سرایبی همی انگور خوردند. گفتیم مخوریت که حرام است. خداوند خانه را گفتیم این از کجا آوردی؟ گفت از رز همسایه برکندم بی دستوری خداوند [رز]. کدام کرامتی باشد از این برتر باشد؟!

[باز گفت]:

«و جواز ذلك في عصر النبي صلى الله عليه و غير عصره واحد». و روا داشتن کرامات اولیا به عصر پیغامبر صلى الله عليه و به غیر عصر وی یکی باشد. باز بر این بر دلیل آورد، گفت: «و ذلك انه اذا كانت في عصر النبي للنبي على معنى التصديق له كان في غير

عصره علی معنی التصدیق له. [۴۶ الف]

گفت از بهر آنکه چون به عصر پیغامبر صلی الله علیه این کرامت ولی مر پیغامبر را باشد از بهر استوار داشتن این ولی مر پیغامبر را به غیر عصر پیغامبر هم بدین معنی باشد.

- این سخن که یاد کرد از بهر آن یاد کرد، والله اعلم، که این ۵ طایفه که کرامات را منکراند به عصر پیغامبر روا دارند و چنین گویند، چون اندر عصر پیغامبر بر کسی پدید آید معجزه گردد مر پیغامبران عصر را. باز چون عصر پیغامبر نباشد مجرد کرامت ولی گردد و معجزه پیغامبر نگردد. آنگاه ملتبس شود کرامات به معجزات، از بهر آنکه هر که این کرامات ببند بر ناپیغامبری مانده معجزه ۱۰ پیغامبران مر ورا شبیه افتد که این مرد پیغامبر است؛ و چیزی که اندر نبوت شبیه افتد روا نباشد.

- جواب این آن است، والله اعلم، که این ولی که به روزگار پیغامبر این کرامت بیافت از بهر آن یافت [که مصدق داشته بود مر این پیغامبر را] که تصدیق آورد پیغامبر را. و اگر مکذب بودی مر ۱۵ پیغامبر را نیافتی. چون به تصدیق وی پیغامبر را این کرامت یافت درست گشت که آن پیغامبر حق است، از بهر آنکه اگر خدای عزوجل مر کذاب را همچنان دلیل دهد که مر صادق را، صدق از کذب جدا نکرد و بر صدق صادق هیچ دلیل نماند. و اگر خدای عزوجل خواهد که صدق از کذب جدا کند نتواند، از بهر آنکه صدق از کذب جدا ۲۰ به دلیل گردد، چون همان دلیل که مر صدق را قایم شود، کذب را قایم شود، صدق از کذب پدید نیاید.

- پس چون کرامات ولی به عصر پیغامبر این معنی را باشد همین معنی به غیر عصر پیغامبر موجود است، از بهر آنکه هر کسی که منکر باشد [۴۶ ب] به پیغامبر مر ورا کرامت روا نباشد، از بهر ۲۵ آنکه منکر پیغامبر عدو باشد و ما کرامت ولی را روا داریم و ولی مصدق باشد مر نبی را، آن کرامت به تصدیق [نبی] یابد. چون به تصدیق نبی یافت معجزه نبی گردد، همان چون به عصر پیغامبر صلی الله علیه.

و دلیل بر بطلان این دعوی که ایشان کردند آن است که ایشان
 این به عصر پیغامبر روا داشتند، هر چند این ولی غایب باشد از
 پیغامبر؛ و چون به غیبت وی از پیغامبر این روا باشد، آنجا دعوی
 پیغامبر نبود که این معجزه من است و لکن اقرار این ولی و تصدیق
 وی مر نبی را واجب کند که این معجزه نبی گردد؛ و این اقرار ولی
 و تصدیق وی نبی را به غیر عصر نبی موجود است همچنان معجزه
 گردد مر نبی را که به عصر وی بود. و اما جواب از فصل شبیهت
 افتادن آن است، والله اعلم، که شبیهت جایی افتد که دو تن يك معنى
 دعوی کنند: یکی محق و یکی مبطل. هر دو را حجت قایم گردد،
 شبیهت افتد، حق از باطل پدید نیاید. فاما چون دو تن باشند یکی
 دعوی کند و آن دیگر مر و را بدان دعوی مقرر آید، باز حجت قایم
 شود هر دو را. مدعی را به حکم دعوی و مقرر را به حکم اقرار این
 حجت که مر مقرر را قایم گشت هم حجت مدعی باشد به چه معنى
 شبیهت افتد؟
 [باز گفت]:

«وقد كان بعد النبي صلى الله عليه لمعمر بن الخطاب رضى الله عنه
 [حين نادى سارية قال لسارية]: يا سارية بن حصن الجبل الجبل، و
 عمر بالمدينة على المنبر و سارية فى وجه العدو على مسيرة شهر.»
 و قصه این آن بود که عمر رضى الله عنه سپاهی فرستاده بود و مر
 ساریه را بر ایشان سالار کرده بود. روز [۴۷ الف] آدینه جنگ
 ساختند با دشمن. کافران سپس کوه کمین ساختند، و عمر بر منبر
 همی خطبه کرد. بر زفان وی برفت یا ساریه بن حصن، الجبل الجبل.
 کوه کوه.

این از چند روی بیرون نباشد، یا حجابها از میانه برداشتند تا
 عمر بدید، و این بزرگ کرامتی باشد؛ یا ورا الهامی افتاد تا به
 الهام بگفت. و این نیز همی کرامت باشد؛ یا بر زفان وی چیزی
 براندند بی اختیار وی. و این نیز هم کرامت باشد. و این موافق
 باشد مر آن خبر را که پیغامبر گفت علیه السلام: ان الحق لينطق على
 لسان عمر. و کدام کرامتی باشد از این بزرگتر که حق بر زفان

کسی سخن گوید. و باشد که خود تفسیر خبر خود این باشد. پس چون عمر بن الخطاب رضی الله عنه این بگفت و یاران بشنیدند. عجب داشتند که عمر اندر خطبه چه گفت. چون فرود آمد و نماز کرد مر ورا گفتند اندر خطبه چنین گفتی. جواب داد که کافران سپس کوه کمی ساخته بودند بر ساریه و بر یاران وی. پس مولی ۵ عزوجل باد را فرمان داد تا به گوش ساریه برد آواز عمر را.

و این نیز هم کرامت باشد همچون معجزه سلیمان که باد مر ورا مسخر بود؛ و همچون معجزه مصطفی صلی الله علیه که چون کافران مکه مر خبیب را بر اریکه به دار کردند، بر پیغامبر سلام کرد. و پیغامبر به مدینه اندر محراب نشسته بود. مولا عزوجل مر باد را ۱۰ فرمان داد تا سلام [خبیب را] به گوش پیغامبر آورد صلی الله علیه، پیغامبر جواب داد: و عليك السلام یا خبیب، و قصه وی با یاران بگفت. مولا جل و عز باد را فرمان داد تا جواب [سلام رسول] به گوش خبیب برد؛ و خبیب را پشت سوی کعبه بود، دعا کرد و گفت: یارب، روی مرا سوی کعبه گردان. دار بگشت و روی ورا سوی کعبه آورد. و این کرامتی [۴۷ ب] بود خبیب را، و معجزه ای مر پیغامبر ۱۵ را صلی الله علیه. و خبیب از پیغامبر صلی الله علیه غایب بود. و فرق نباشد میان غیبت مکان و میان غیبت زمان.

به قصه ساریه بازگردیم. ساریه مر یاران را چنین گفت: آواز امیرالمؤمنین همی شنوم که همی گوید کوه کوه، به کوه برآمدند و کمین را بدیدند و همه را بکشتند و اسیر گرفتند. باز روی به دشمن ۲۰ آوردند و فتح یافتند. اینک کرامتی نه به عصر پیغامبر.

و نیز به روزگار عمر خطاب رضی الله عنه به مدینه زلزله افتاد و خانه ها ویران گشت. خلق بیامدند و پیش عمر بنالیدند. دره برداشت و مر زمین را گفت اگر همی به فرمان خدای جنبی من خلیفت خدایم عزوجل. بیارام؛ و اگر نه من ترا به دره بزنم. زمین ۲۵ مدینه بیارامید؛ و از آن روز باز بیش به مدینه زلزله نبوده است، تا آن روزگار که دجال به در مدینه آید، مدینه بر خویشتن بجنبید و اولادالزنا را بیرون اندازد. و نیز به روزگار عمر رضی الله عنه در

مدینه آتش افتاد. عمر پیامد و بر سفالی نشست: یا نار اسکنی باذن الله، و این سفال به آتش انداخت. آتش همانگاه فرو نشست. و نیز چون مصر را فتح افتاد، نامه ای سوی عمر بن خطاب آمد رضی الله عنه که رود نیل از رفتن باستاد. از آن وقت باز که این آب استاده بود به روزگار فرعون لعنه الله، هر سالی همان وقت یاستد تا کسی را اندر وی غرق نکنند روان نگردد. و ایشان مر کافران را غرق کردند. اکنون اهل مصر مسلمان اند و مر مسلمانان را به آب غرق کردن روی ندارد، امیرالمؤمنین چه فرماید؟ چون نامه برخواند، قرطاس خواست و نشست: من عمر بن الخطاب الی نهر النيل. [۴۸ الف] عنوان این بود. باز اندر رقبه نشست: یا نیل، اگر خدای را عزوجل مطیع من خلیفت وی ام، همی فرمایم ترا که برو، و اگر اندر خدای عاصی ای ما را به تو هیچ حاجت نیست. رقبه فرستاد سوی مصر. رقبه را به نیل اندر افکندند. اندر ساعت روان شد و تا امروز نه استاده است.

۵

۱۰

و نیز روایت آوردند که رسولی از روم سوی عمر بن الخطاب آمد. چون به مدینه آمد خانه امیرالمؤمنین پرسید. نشان دادند. چون به در خانه آمد. در باز دید [به روز و] دربان نه و اندر خانه فرش نه و بر در پرده آویخته نه. عجب داشت و پرسید که امیرالمؤمنین کجا است؟ گفتند بیرون شد. پرسیان پرسیان بر اثر وی برفت. بدید عمر خطاب را به کویی از کویهای مدینه به دوکانی برخفته و دره بالین کرده و مرقع پوشیده. این ترسا بایستاد و بگفت: عدلت فامنت فمنت. باز اندیشید که این امیرالمؤمنین است من ورا تنها یافتم خفته، من ورا بکشم تا فتنه اندر مسلمانان افتد و ما خروج کنیم. و شمشیر برکشید و برآورد تا مر عمر را بزنند. مولا جل جلاله زمین را فرمان داد تا بشکافت و از زمین دو شیر برآمد: یکی تر بر دست راست عمر و یکی ماده بر دست چپ عمر. هر دو آهنگ ترسا کردند. فریاد کرد و شمشیر از دست وی بیفتاد. عمر رضی الله عنه بیدار گشت. قصه با وی بگفت و گفت اسلام بر من عرضه کن، مرا درست گشت که این دین اسلام حق است. فاسلم به و حسن اسلامه. کرامات بیش از این چه باشد؟! و این همه مانند معجزه پیغامبران است و نه

۱۵

۲۰

۲۵

به عصر پیغامبر بود صلی الله علیه.

[باز گفت]:

«والاخبار فی هذا كثيرة مشهورة وافرة و انما انکر جواز ذلك من انکر لان فيه زعم ابطال النبوات لان النبی لا یظهر من غیره الا بمعجزة یاتی بها تدل علی صدقه و یعجز عنها غیره». گفت اخبار ۵ اندر کرامات بسیار است و آنکس که منکر گشت مر کرامات اولیا را چنین دعوی کرد که اندر تجویز کرامات ابطال نبوت است، از بهر آنکه پیغامبر از غیر پیغامبر پدید کی آید؟ به معجزه ای پدید آید که بیارد تا دلیل باشد بر صدق وی و غیر وی از آن عاجز آید.

و این سخن بدین درازی همه متنقض است به عصر پیغامبر ۱۰ صلی الله علیه. از بهر آنکه این منکران کرامات با ما متفق اند اندر جواز وی اندر عصر پیغامبر صلی الله علیه. و نگفتند که اگر روا داریم پیغامبر از غیر پیغامبر پدید نیاید. پس هر معنی که ایشان ابطال کرامات بدان درست کنند همان معنی به عصر پیغامبر بیاید، مناقضه گردد. از پس آنکه این خود تلبیس است، از بهر آنکه شبهت ۱۵ اندر نبوت آنگاه افتد که یکی نبی صادق [باشد] و یکی نبی کاذب و مر هر دو را معجزه پدید آید. نبی از غیر نبی پدید نیاید؛ و محق با مبطل برابر گردد؛ و این باطل است و ما این روا نداریم. ولکن ما این که روا داریم بر ولی بدان روا داریم که وی مصدق است مر نبی را بر نبوت وی به تصدیق نبی همچنان صادق آمد چون نبی به دعوی ۲۰ نبوت صادق آمد. چون هر دو را این پدید آمد بر صدق آمد نه بر کذب. اندر نبوت چرا و هن آرد. بل که چون به تصدیق نبی کرامت یابد تأکید نبوت باشد نه توهین نبوت. دلیل بر این بر عصر پیغامبر صلی الله علیه [۴۹ الف].

[باز گفت]:

۲۵ «و قالوا اذا ظهرت علی غیره لم یکن بینة و بین من لیس بنبی فرق ولادلیل علی صدقه». گفت چون کرامتی مانند معجزه بر غیر نبی پدید آید میان نبی و غیر نبی فرق نماید و دلیل نماید بر صدق نبی، و این نیز هوس است، از بهر آنکه نبی را به معجزه که حاجت

آید سپس انکار قوم آید. فاما نبوت وی پیش از معجزه خود ثابت بود
وی که نبی گردد به ارسال خدای عزوجل گردد. چون قوم مر و را
منکر گردند خدای عزوجل و را دلیل دهد بران روی که خلق از آن
دلیل عاجز آیند تا دعوی درست گردد. و این سخن کرامات اولیا را
زیان ندارد، از بهر آنکه ولی نبوت دعوی نکرده است و نه نیز به
تکذیب پیغامبر این بیافته است تا تناقض افتد.

«قالوا و فيه تعجيز الله عن اظهار نبی ممن لیس بنبی». گفت و
هرکه کرامات اولیا روا دارد خدای را عزوجل عاجز گفته باشد از
پیدا کردن پیغامبر از ناپیغامبر. یعنی چون خواهد که پیغامبری
پیغامبر ظاهر کند به معجزه کند چون مثل آن غیر پیغامبر را داد از
پس آن پیغامبری به چه ظاهر کند. و این نیز هوس است. از بهر
آنکه تعجیز آنگاه لازم آید که دو تن اندر يك چیز دعوی کنند. یکی
محق و دیگر مبطل، و هر دو همان دلیل بیابند.

فاما چون دو تن دعوی کنند و هر دو محق باشند و صادق باشند.
و مر هر دو را دلیل قایم شود نه این آن را و نه آن این را دفع نکند، و
روا باشد که يك حجت هزار مدعی را بینت شود چون محق [باشند]. و
اینجا نبی نیز به دعوی نبوت محق است، و این ولی مقر است که من
ایق که یافتم به تصدیق وی یافتم و نبی نه ام، و مر تبع کسی را
بزرگ گردانیدن [۴۹ ب] و نواختن کرامت سید وی باشد. و
پیغامبران سید قوم خویش باشند، همچنانکه اگر پیغامبری را معجزه
باشد معجز آن پیغامبر باشد و حجت نبوت وی باشد، چون مر کسی
را از قوم وی کرامتی باشد هم عز وی باشد و دلیل نبوت وی باشد،
و این همه مناقضه شود به عصر پیغامبر چنانکه یاد کردیم.

«قال ابوبکر الوراق النبی لم یکن نبیا للمعجزة و انما کان نبیا
بارسال الله له و وحیه الیه فمن ارسله الله تمالی و اوحی الیه فهو
نبی کانت معه معجزة او لم تکن و وجب علی من دعاه الرسول الاجابة
و ان لم یره معجزة و انما کانت المعجزات لاثبات العجة علی من انکر
و وجوب کلمة المذاب علی من عاند و کفرو و انما وجبت الاجابة للنبی
بدعوته لانه یدعوه الی ما اوجب الله علیه من توحیده و نفی الشکاء

عنه و اثبات ما ليس في العقل استحالة بل وجوبه او جوازه.

ابوبکر وراق همی چنین گوید که پیغامبر به معجزه پیغامبر نگشت، ولكن به فرستادن خدای تعالی پیغامبر گشت و به وحی آمدن به وی، و چون خدای عزوجل ورا به خلق فرستاد و به وی وحی کرد پیغامبر گشت، هر چند ورا معجزه باشد یا نباشد. و واجب گشت بر ۵ آن کسها که پیغامبر بر ایشان را دعوت کرد اجابت کردن، هر چند ایشان را معجزه ننماید. معنی این سخن، والله اعلم، آن است، کینه پیغامبر به قومی نباید تا کافر نگردند و بکلیت ایمان به جای نمانند. پس ایمان آوردن بر ایشان واجب باشد پیش از آمدن پیغامبر. چون ایمان نیارند و بر کفر ثابت کنند، خدای عزوجل پیغامبری فرستد ۱۰ تا ایشان را به ایمان [۵۰ الف] خواند، و ایمان آوردن بر ایشان واجب، و دلایل وحدانیت قایم. عسکر نماند ایشان را به اجابت ناکردن چون منکر گردند و اصرار آرند، آنگاه بر پیغامبر را معجزه دهد بر قطع حجت ایشان را تا من ایشان را بهانه نماند.

باز گفت معجزات اثبات حجت را است بر آن کسی که منکر ۵ گردد و واجب گشتن عذاب را است بر آن کسی که خلاف کند. فاما اجابت پیغامبر به دعوت واجب گردد، از بهر آنکه پیغامبر به چیزی همی خواند که آن خود خدای عزوجل واجب کرده است، و آن یکی گفتن خداوند است عزوجل و شرکاء از وی نفی کردن. اگر ایشان ۲۰ بر توحید قدم فشار دهند پیغامبر به کار نیامدی. چون بر حق را منکر گشتند رسول آمد تا به حق خواند، چون بی شرمی کردند و رسول را دروغزن داشتند معجزه آمد تا بهانه و حجت نماند. چون سپس معجزه نیز از ایشان آوردند عذاب آمد، و این است معنی قول خدای عزوجل: لَنُلَاقِيَنَّكَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ. پس معجزه ۲۵ از بهر اصرار و معاندت آمد، و ثبوت خود ثابت بود پیش از معجزه. و مثال آن است که بر کسی را بر کسی حقی واجب باشد. اگر مقرر باشد و حق بدهد به خصومت و بینت حاجت نیاید. پس اگر منکر گردد مدعی را به حجت قایم کردن حاجت آید. چون حجت قایم گردد اگر از دادن حق امتناع آرد، آنگاه ورا عقوبت حبس آید. پس

ایمان آوردن و اقرار دادن به وحدانیت حق بود خدای را عزوجل واجب بر بندگان وی. اگر این حق به جای آوردندی هیچ پیغامبر نبایستی. چون منکر گشتند واجب آمد [۵۰ ب] مر ایشان را به حق خواندن. چون اجابت نکردند و از حق بیرون نیامدند مر داعی را واجب گشت حجت قایم کردن، و آن معجزه بود. ۵

چون حجت قایم گشت و نیز اصرار آوردند مستوجب عذاب گشتند، تا گروهی را به آب غرقه کرد، و گروهی را به سنگ، و گروهی را به آتش، و گروهی را به خسف و گروهی را به مسخ و گروهی را به صیحت و گروهی را به رجف. اگر باول انصاف دادندی و از حق بیرون آمدندی از این همه هیچ چیز نبود. این است معنی قول خدای عزوجل: و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا. شک نیست که بران کسی که حق واجب باشد بر وی فریضه باشد خروج از آن حق بی دعوت و بی رسول. ۱۰

باز چنین یاد کرد:

«و اتیان ما لیس فی العقل استحالته بل وجوبه او جوازه». گفت ۱۵ پیغامبر ایشان را به چیزی خواند که اندر عقل محال نیست، ولکن واجب است یا جایز. معنی این سخن آن است که چون پیغامبر صلی الله علیه مر قوم را دعوت کرد به اجابت ناکردن، آنگاه معذور گردند که به معالی خواند؛ و پیغامبران به محال نخوانند، به دو چیز خوانند: [به] واجبی و جایزی. ۲۰

واجب ایمان است و جایز شریعت. از بهر آنکه پاکی خدای عزوجل و بی عیبی وی و یگانگی وی، و آن صفاتی که ورا است و پاکی وی از آنچه ورا روا نیست از جمله واجبات است، چون جز آن روا نباشد. باز شریعت از جمله جایزات است بر آن وصف شاید و بر غیر آن وصف شاید. فاما از محالات و از ممتنعات پاکی نیست. ۲۵ چون معرفت واجب بود و خدمت جایز، پیغامبر به واجبی خواند یا به جایزی. امتناع عذر نباشد، چون بی حرمتی کنند و امتناع آرند. آنگاه به معجزه حاجت آید.

اینکه یاد کردیم معنی کلام ابوبکر وراق است [۵۱ الف]. قال

- الشيخ الامام رحمة الله عليه. فاما من همي چنین گویم که همچنانکه معرفت واجب است خدمت واجب است. از بهر آنکه به جای آوردن شکر نعمت واجب است عقلا و عرفاً و شرعاً. و همه اهل ادیان را بر این اتفاق است. ولكن شکر انواع است. شکری است بر قلب؛ و شکری است بر جوارح. شکر دل اعتقاد و معرفت است؛ و شکر جوارح خدمت است. آن شکری که بر دل است ذو وجوه نیست؛ از بهر آنکه معرفت صانع است و صانع ذو جهات نیست. همچنین نیز معرفت وی ذو وجوه نیست. پس معرفت واجب است و بر يك وجه واجب است. از بهر آنکه بر مصدق اختلاف صفات روا نیست. پس مصدق را جز به يك جهت تصدیق آوردن روی نیست. باز آن شکری که بر جوارح است و آن خدمت است بنای وی بر شریعت است، و شریعت مر مصلحت خلق را است و خلق را احوال و قوت و اوقات مختلف است. شرایع مختلف آمد از بهر اختلاف احوال خلق که به گزاردن شریعت بر خلق رنج آید، و خلق اندر کشیدن رنج مختلف. باز بر اعتقاد کردن وحدانیت بر خلق هیچ رنج نیاید. ضعیف و قوی به حکم اعتقاد یکسان اند. باز به کردن خدمت یکسان نه اند. از این معنی مختلف آمد. فاما به وجوب شریعت [واجب است]، هم چنانکه اعتقاد واجب است. پس جواز اندر اختلاف شرایع افتاد نه اندر اصل وجوب شرایع. چون پیغامبری بیاید و ایشان را به ایمان خواند و ایمان بر ایشان واجب امتناع عذر نباشد. و از پس ایمان [آوردن] به خدمت صانع خواند و خدمت صانع واجب، از حق واجب کردن امتناع [۵۱ ب] عذر نباشد مگر ایشان را بتزدیک پیغامبر از پس دعوت هیچ چیزی دیگر نماند مگر بیان شریعت. و مر بیان واجب را هیچ دلیل به کار نیاید و مر واجبات را هیچ دلیل به کار نیاید. درست شد که این معجزه از بهر معانندت باشد. پس خدمت خدای واجب بود همچنان که توحید. ولكن چگونگی وجه خدمت پیدا نبود. پیغامبران بیان وجه خدمت را آمدند نه بیان وجوب خدمت را. باز گفت:

«والاصل في ذلك انهما عینان نبی و متنبی فالنبی صادق والمتنبی

كاذب و هما يشتهبان فى الصورة والتركيب و اجمعوا ان الصادق يؤيده الله بالمعجزة و الكاذب لايجوز له مايكون للصادق لان فى هذا تعجيز الله عن اظهار الصادق من الكاذب».

و اصل اندر اين آن است كه دو تن باشند: يكى نبى و ديگر متنبى. ۵ نبى راستگوى باشد و آنچه گويد از خداى گويد و از خداى خبر دهد، و مر و را كه نبى نام كردند.

گروهمى چنين گفته اند كه از نبوت گرفته اند و نبوت جاي بلند باشد. و چون ايشان به محل و مرتبت از همه خلق بلندتراند، بدین معنى مر ايشان را نبى خواندند. و گروهمى گفته اند كه اشتقاق وى از نبأ است، و نبأ خبر باشد. چون ايشان خبر دادند پندگسان را از خداى، بدین معنى ايشان را نبى خواندند. پس آن كسها كه ايشان به همزه خواندند بر اصل لغت راست رفتند؛ و آن كسها كه بى همزه خواندند به اصل مهورداشتند و لكن همزه پييفگندند طلب تخفيف را. ۱۰ و متنبى كاذب بود. وزن اين متفعل باشد از نبوت. يعنى خويشتن را پيغامبر ساخته؛ و همسه متفعلان متكلف باشند، و تكلف صفت كاذبان باشد. هر كه به چيزى موصوف باشد و را تكلف به كار نيايد اندر آن چيز.

باز گفت ايشان مانند يكديگراند اندر صورت و تركيب يعنى نبى و متنبى هر دو بشراند و هر دو لحم و دم اند و هر دو مخاطب و مكلف اند، ۲۰ و هر چه مر يكى را هست مر آن ديگر را هست از صورت و تركيب و خلقت و چيزى زيادت نيست اندر صورت و تركيب نبى بر صورت و تركيب متنبى، تا دليل گشتى بر نبوت و صدق وى، به معنى ديگر حاجت نيامدى، چون چنين باشد مر نبى صادق را دليل بايست كه كاذب از آن دليل عاجز آيد تا صادق از كاذب پديد آيد. و بر خلق واجب گشت متابعت كردن [و تصديق كردن] مر صادق را، و تكذيب ۲۵ و رد كردن مر كاذب را، و آن دليل مفرق معجزه بود مر پيغامبران را؛ و مر متنبى را رو! نباشد تا فرق افتد.

باز گفت: و اجماع است مر اين طايفه را كه خداى عزوجل مر صادق را تايدد كند به معجزه يعنى پيغامبر صادق را خداى تعالى

معجزه دهد تا درست شود پیغامبری وی و خلق به وی ایمان آرد. و
مر کاذب را روا نباشد آنچه صادق را روا باشد، یعنی مر کاذب را
معجزه نباشد. آنگاه اندر کتاب اشارت به حجتی کرد گفت از بهر آن
روا نیست مر کاذب را معجزه که اندر روا داشتن این عاجز گردانیدن
خدای است از پیدا کردن راستگوی از دروغزن.

۵

معنی این سخن آن است، والله اعلم، که نبی صادق است و محق
و ایمان آوردن به وی واجب؛ و متنبی کذاب است و مبطل؛ ایمان
آوردن به وی روا نیست. چه ایمان آوردن به متنبی کفر است؛ و
ایمان ناآوردن به نبی کفر است. پس این طریق مضاد است. آوردن
یا ناآوردن بدین اندک و دو ضد هرگز حق نباشد. پس بد نیست از
معنی ای که محق از مبطل جدا کند، و آن معجزه است. اگر این معجزه
بر هر دو روا داریم فرق نماند میان محق و میان مبطل؛ و پدید نیاید
خلق را که ما را ایمان به یکی باید آوردن، و مشابهنی افتد میان
صادق و کاذب که هرگز برنخیزد. پس از این معنی تمجیز خدای
واجب آید، که هر دو مانند یکدیگر گردد. و به دلیل حق از باطل جدا

۱۵

نتوان کردن.
باز گفت:

«و اما اذا كان ولي صادق»، اما چون ولی صادق باشد،
«فليس بنبي»، از نبی نیست.

۲۰

«فانه لا يدعى النبوة»، وی به پیغامبری دعوی نکند.

«ولا ما هو كذب و باطل». و نه نیز دروغی و باطلی دعوی کند.

معنی این سخن آن است که ولی خویشان را همی نبوت دعوت نکند تا
کاذب باشد تا ظهور کرامت وی اندر نبوت قدح آرد. و گروهی از
این طایفه چنین گفته اند که کرامت مر این ولی را به دو وقت روا
باشد: یکی آنکه صدق نبوت نبی خویش دعوی کند تا اندر ظهور

۲۵

کرامت اثبات نبوت نبی وی باشد، وی مجری معجزه گسردد؛ و آن
کرامت بحقیقت معجزه پیغامبر [باشد]، همچون عصای موسی علیه-
السلام که ثعبان گشت، معجزه موسی را بود نه مر عصا را. ولکن مر
آن عصا را کرامتی بود وی مخصوص آمد از دیگر عصاها.

کرامت نیز ولی را همچنان باشد. دیگر اگر چنان باشد که بی-
آنکه وی دعوت نبوت پیغامبر خویش کند بر وی پدید آید، این نیز
روا باشد. از بهر آنکه ایمان آوردن بدان پیغامبر از وی خود به ذات
خویش دعوی است [۶۶ الف] که این پیغامبر صادق است، و لکن هنوز
اندر محل خطر شبهت است. چون حق عزوجل مر و را کرامتی عطا
کند یقین شود که دین من حق است و پیغامبر من حق است. از شبهت
بیرون آید و ایمن گردد.

فاما چون ولایت خویش دعوی کند، خواهد که کرامت بر ولایت
خویش دلیل آرد این روا نباشد. از بهر آنکه نه کسی را به ولایت
وی ایمان آوردنی است و نه و را به ولایت [خویش دلیلی]، والله اعلم.
باز گفت:

«و انما يدعوا الى حق و صدق». این ولی خلق را به حق و
راستی همی خواند، یعنی همی گوید که این دین حق است و این
پیغامبر حق است و خدای یکی است و مر و را شريك و فرزند نیست.
دلیل بر این باید نه بر ولایت خویش.

«فان اظهر الله عليه كرامة لم يقدح ذلك في نبوة النبي ولا اوجب
شبهة فيهما». اگر خدای عزوجل مر این ولی را کرامتی پدید آرد
اندر نبوت پیغامبر قدح نکند و شبهتی نه افکند. از بهر آنکه وی
بدین کرامت همان چیز ثابت می کند که پیغامبر به معجزه. پیغامبر
نبوت می دعوی کند خود را، [و حق تعالی] او را معجزه دهد. و این
ولی هم پیغامبری پیغامبر دعوی می کند. چون حق عزوجل مر و را
کرامت دهد بدین کرامت همان چیز ثابت گردد که به معجزه، و آن
نبوت است. پس این موافقت باشد، و قدح و شبهت جایی باشد که
بخالفت باشد.

باز گفت:

«لان الصادق يقول ما يقوله النبي». گفت: این ولی صادق همان
می گوید که نبی.

«و يدعوا الى ما يدعوا اليه [النبي]». و به همان چیز همی
خواهد که نبی می خواند.

«و ظهور الكرامة له تأييد للنبي و اظهار لدعوته». پدید آمدن کرامت مر ولی را تأیید باشد مر نبی را و پیدا کشتن [۶۶ ب] راستی دعوت وی.

«و الزام لعجته». و واجب کردن حجت نبی باشد.

- ۵ «و تصدیقه فیما یدعیه من النبوة و اثبات توحیدالله». اندر وی راستگوی گردانیدن باشد پیغامبر را اندر آنچه همی دعوی کند از نبوت خویش و یگانگی خدای تعالی یعنی این پیغامبر همی چنین گوید که پیغامبرم و تو پیغامبر نه ای. ولی همچنین گوید تو پیغامبری من پیغامبر نام. هر معجزه ای که قول پیغامبر درست گرداند، ولی همان را درست گردانید. هر دو موافق آید اندر اثبات توحید. هر چه این را دلیل شود، و اصل این آن است که هر دو مدعی که اندر دعوی متضاد باشند دلیل یکی دیگری را دلیل نگیرد. باز چون هر دو يك معنی دعوی کنند و یکدیگر را مصدق باشند. هر دلیلی که مر این یکی را قایم شود آن دیگر را دلیل باشد. و این چون اقامت بینت باشد بر یکی از ورثه تا مر یکی را آن حجت همه ورثه را حجت گردد از بهر اتفاق ایشان اندر تمصب وراثت و قرابت و استحقاق ایشان.
- ۱۵ باز گفت:

«و جوز بعضهم ان یری الله اعداءه فی خاصة انفسهم و فیما لایوجب شبهة ما یخرج عن المادات». و گروهی از ایشان روا داشتند که خدای عزوجل مر دشمنان خود را اندر خاصیت تن ایشان یا اندر چیزی که شبیهت نه افگند چیزی نماید که آن از عادت خارج بود؛ یعنی مر دشمنان خود را چیزها بدهد مانند کرامات و معجزات. ولكن این مر ایشان را خاصه دهد نه چنانکه خلق را شبیهت افگند. و اگر پیش خلق دهد چنان دهد که برابر آن چیزی باشد که شبیهت بردارد تا خلق به ایشان مغرور نگردند. [۶۷ الف]

۲۵ و این چنان است که به قصه فرعون [آمده است] که چون آب [نیل] بایستاد از رفتن به دشت بیرون رفت، و اهل مصر با وی بیرون رفتند. باز تنها خلوت کرد و پلاس پوشید و غل بر گردن نهاد و سجده کرد و روی به خاک مالید و گفت: الهی، من دانم که من خدا

نهام خدای توی و من همی دروغ گویم، مرا پرده مدران که با تو به دنیا قناعت کرده‌ام بدین جهان مراد من بده، و بدان جهان هرچه خواهی بکن. آب روان بگشت. به اسپ برنشسته و به آب همی آمد. هرکجا اسپ بداشتی آب بیستادی، و چون اسپ براندی آب برفتی.

۵ و نیز به قصه وی آمده است که چون اسپ به بالا راندی دست اسپ کوتاه گشتی و پای دراز گشتی. و چون اسپ به نشیب فرود آوردی دست دراز گشتی و پای کوتاه گشتی. و به خبر آمده است که چهارصد سال عمر یافت که ورا هیچ بیماری نبود، و این همه مانند معجزه و کرامت است، و لکن اندر دعوی وی شبیهت نه افتاد بدین چیزها. از بهر آنکه همی دعوی خدایی کرد، و خدای لحم و دم و صورت و جسم و جوهر و مرکب و مؤلف نباشد؛ و بر ستور ننشیند و اندر مکان متمکن نگردد و آینده و رونده نباشد؛ و آکل و شارب نباشد و بول کننده نباشد. اگر چنین حق عزوجل صد هزار یدادی بدین شبیهت نه افتادی اندر دعوی وی.

۱۵ و مثال این آن است که به قصه دجال آمده است اندر خبر پیغامبر علیه السلام که وی همی رود و به راست وی کوهی چون آبگینه همی تابد، اندر میان وی الوان نعمت؛ و بر چپ وی کوهی همی رود اندر میان وی ناز و ظلمت. گوید این بهشت است و این دوزخ است. هر که به من ایمان آورد ورا بدین بهشت اندر آرم؛ و هر که به من نگرود ورا بدین دوزخ اندر آرم. [۶۷ ب]

۲۰ و به خبر آمده است که مردی را دعوت کند به خدایی خویش. آن مرد نگرود؛ به سر گور مادر و پدر وی آید و هر دو را بانگ کند. از آن هر دو گور دو دیو بیرون آیند؛ یکی بر صورت پدرش و یکی بر صورت مادرش. و مر ورا چنان گویند که این خدای تو است به وی بگرو. این مرد به وی ایمان آرد، و بر در دیهی بیاید مر ایشان را دعوت کند. اجابت نکنند. بفرماید ضیاع ایشان را تا همه ویران شود. هم نگروند. بفرماید ستور ایشان را تا همه بمیرند. هم نگروند. و ایشان را همه فرماید تا بمیرند، هم نگروند. و ایشان را فرمان دهد که همه بمیرید. همه بی جان شوند. باز دیگر باره فرمان دهد که

زنده شوید. باز خدای عزوجل جان بسدیشان باز دهد. ایشان را گوید شما را میرانیدم و زنده کردم. به من بگروید تا ضیاع شما را به شما باز دهم و چهارپایان شما رنده گردانم. گویند بکن تا بگرویم. فرمان دهد همه چهارپایان زنده گردند و همه ضیاع باز به حال خویش بازگردد و نیکوتر از آن باشد که به اول بوده باشد. همه به ۵ وی ایمان آرند.

آخر عجایی که اندر وی پدید آید آن باشد که اندر بادیه اندر آید. جوانی ورا پیش آید. آن جوان را دعوت کند. نگرود. دست به میان وی دراز کند. بزند به دو نیم گردد. يك نیمه بدین سر بادیه افتد و دیگر نیمه بدان سر بادیه افتد. باز ورا بخواند. هر دو نیمه ۱۰ فراز آید و درست گردد و جان به وی باز آید. ورا بخواند، گوید به من ایمان آر که ترا بمیرانیدم. گوید من از تو بیزارم. تو خدای نه‌ای، مرا خدای میرانید و خدای مرا زنده گردانید. خواهد که ورا دیگر باره بکشد. نتواند. فضیحت گردد و رسوا گردد. این همه که یاد کردیم مانده معجزات و کرامات است و خدای عزوجل [۶۸ الف] ۱۵ همه مر این دشمنان را بدهد، از بهر آنکه اینجا شبیه نه افتد که [آنکه بر خر نشیند خدای] نباشد.

پیغامبر علیه السلام همی چنین گوید: ان الدجال اعور و ان ربکم لیس باعور مکتوب بین عینیہ کافر باللہ تعالی و یکون ذلک استدراجا و سببا لهلاکهم. چنانکه خدای تعالی گفت: سنستدرجهم من حیث لا یعلمون، و املی لهم ان کیدی متین. و جای دیگر گفت: حتی اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة، و جای دیگر گفت: و مکروا و مکر- الله والله خیر الماکرین. و جای دیگر گفت: و مکروا و مکرنا مکرنا و هم لایشعرون. و جای دیگر گفت: افامنوا مکر الله فلایا من مکر الله الا القوم الخاسرون. ۲۵

این همه اعدا را مکر و استدراج باشد. معنی استدراج آن باشد که [چون] ایشان بی‌حرمتی کنند ایشان را اندر کشند به اسبابی که بی‌حرمتی فزون کنند تا اندر تمادی هلاک شوند. چنانکه با فرعون کرد. اگر آب مر ورا روان نکردی از دعوی خدایی رجوع آوردی؛ و

اگر وی رجوع آوردی خلق از وی رجوع آوردی. و حال دجال نیز همین بودی. اگر مرادهای وی به کنار وی ننهادی او این نکردی و معنی مکر آن باشد که نجات نماید هلاک آرد؛ عز نماید ذل آرد؛ و حق نماید و باطل آرد؛ تا اعدا را صفت این باشد. باز گفت:

۵ «و ذلك انها تولد في انفسهم تعظما و كبرا». گفت این مر ایشان را بدان دهد تا اندر ایشان تعظیم و تکبر افزایش. «و يرون انها كرامات لهم». گمان برند که این ما را کرامات است.

«استأهلوها بأعمالهم» سزاوار گشتند به اعمال خویش. ۱۰ «و استوجبوها بأفعالهم». چنانکه دانند که مر ایشان را به افعال خویش واجب گشت.

«فيتكلمون على أعمالهم». تکیه کنند [۶۸ ب] بر اعمال خویش. «و يرون لهم الفضل على الخلق». خویشان را بر خلق فضل بینند. «و يروا العباده». خوار کنند بندگان خدای را. ۱۵ «و يأمنوا مكره». و ایمن شوند از مکر وی. «و يستعطيلوا على عباده». و بر بندگان خدای تعالی تطاول کنند و گردن اورازند.

از این فصل که بدین درازی یاد کردیم مراد يك سخن است، و آن آنست که هرگاه که دشمنی را از این معانسی چیزی بدهند همه استدراج و مکر باشد، و این بر سه گونه باشد: انبیا را دهند و اولیا را دهند و اعدا را دهند. انبیا را معجزات باشد و اولیا را کرامات باشد و اعدا را مکر و استدراج باشد. فرق میان استدراج و کرامات آن باشد که مستدرج و مکور بدانچه بیاید بنزد و بر وی اعتماد کند. باز مکر از کرامات بگریزد و بترسد. تا بزرگان گفته اند که بیشتر قطعیت بزرگان را اندر کرامات پدید آید، از بهر آنکه بنده ۲۵ را به همان اندازه که با غیر حق تبرا پدید آید به حق قربت پدید آید. و این را مثال است که هر وقتی که مادر خواهد تا فرزند را از کنار دور کند یا از در بیرون کند، پاره ای حلوا به دست وی نهد. چون کودک زیرک بود حلوا بیندازد و به گردن مادر اندر آویزد. چو

نادان باشد حلوا بگیرد و شادی کند و به کوی رود یا به آب اندر افتد یا اشتر [او را] بیفگند. حلوا نبیند و فراق مادر بیند، چو حلوا بگیرد مادر برهاند. چون دامن مادر گیرد حلوا خود آید.

هر که این را تأمل کند بداند که نعمت محبت است و محبت نعمت.

- از بهر آنکه محبت به رب رساند و نعمت از رب براند، و گروهی
 ۵ بزرگان گفته اند که کرامات رنگ است و آرایش و پرورش. ستور را که پرورند [۶۹ الف] و بیارایند و گرد شهر گردانند خلق آن نظاره عز نبیند، و لکن کارد زیر است، تا گلوش نخواستند بریدن با وی این فعل نکنند. نزار نکشند فربه کشند. ار نه این نعمت و پروردن سبب قلیعت است. بزرگان به کرامات بدین چشم نگرند.

- تا یکی از بزرگان چنین گفته است که بت اندر عالم بسیار است یکی از بتان کرامات است. کافران به بت تعلق کنند اعدا باشند. چو از بت تیرا کنند اولیا گردند. بت عارفان کرامات است. اگر با کرامات بیارامند محبوب گردند و معزول گردند. و اگر از کرامات تیرا کنند مقرب و موصول گردند. باز گفت:

- ۱۵ «و اما الاولیاء فانهم اذا ظهرت لهم من کرامات الله شیء ازدادوا لله تدلی و خضوعاً و خشية و استکانة و ازراء بانفسهم و ایجاباً لحق الله علیهم». فاما اولیای خدای عزوجل چو چیزی پدید آید ایشان را از کرامات، ایشان را ذل و خضوع زیادت گردد و ترس و تواضع بیشتر شود و تن خویش را خوارتر گیرند و حق خدای بر خویشان واجب تر بینند.

«فیکون ذلک زیادة لهم فی امورهم». آن یافتن کرامات زیادتی پیدا آرد اندر خدمت ایشان مرض را.

- «و قوة علی مجاهداتهم». و قوت نو پدید آید اندر جهدهای ایشان. «شکراً لله علی ما اعطاهم». شکر خدای را عزوجل بدان که ایشان را داده است.

اندر این فضل که یاد کردیم چند نوع سخن است: یکی آن است، والله اعلم، که چون ولی را کرامتی پدید آید خویشان را مستحق کرامت ندارد؛ و اگر مستحق دارد نه مستحق باشد؛ از بهر آنکه ما

پدید کردیم که بنده چو به گزاردن حق خداوند متعصر باشد مقصر
 [۶۹ ب] مستحق عتاب باشد نه مستحق کرامت. استحقاق کرامت از
 پس قضای حق باشد و از عرش تا ثری و از ازل تا ابد کسی قدرت
 قضای حق وی ندارد. پس همه خلق به شرم تقصیر مشغول اند، خویشان
 را مستحق کرامت چگونه دارند؟! ۵

چنانکه اندر قصه ملائکه آمده است که گویند روز قیامت: سبحانک
 ما عبدناک حق عبادتک. ملائکه مقام عبودیت دارند چنانکه گفت:
 یسبحون اللیل والنهار، الایه. و آدمیان مقام ولایت دارند و محبت،
 چنانکه گفت: یحبهم و یحبونه. و نیز گفت: ا لله ولی الذین آمنوا.
 چون ملائکه با مقام عبودیت مقر آیند به ناگزاردن حق وی دمی ۱۰
 نتوانند گزاردن حق وی؛ آدمیان را که مقام ولایت است کی توانند
 حق ورا گزاردن؟! از بهر آنکه مقام ولایت برتر از مقام عبودیت
 است. و چون مقام فروتر را می حق نتوان گزاردن، مقام برتر را کی
 توان حق گزاردن؟! ۱۵

پس هرکه خویشان را مستحق کرامت بیند قدم بر آن مقام نهاد ۱۵
 که ابلیس نهاد که گفت: انا خیر منه. خویشان را مستحق کرامت
 دید لعنت ثمرت وی آمد. و باز چون آدم علیه السلام خود را مستحق
 عتاب دید گفت: ربنا ظلمنا انفسنا. خلافت و کرامت ثمره وی آمد.
 و اندر زیر این رمزی است، و این آن است که صحت ولایت متعلق
 است به اعراض از غیر دوست و ترك مادون الحبيب. و ترك و اخذ ۲۰
 ضدین اند چه به کرامت اقبال کرد و کرامت دید، و بر کرامت اعتماد
 کرد از دوست اعراض کرد و به غیر دوست اقبال نکرد. ولا بقاء
 للولاية مع الاعراض عن الحبيب والاقبال علی غیر الحبيب.

و از این نیکوتر [۷۰ الف] هست و آن آنست که تا کسی خویشان
 نبیند خویشان را عمل نبیند؛ و تا خویشان را عمل نبیند بدان عمل ۲۵
 خویشان را مستحق عطا نبیند. و اهل معرفت خویشان دیدن بت-
 پرستی دانند. تا گروهی بزرگان گفته اند: الصنم الاعظم هی النفس.
 پس چو خویشان نبینند عمل خویشان چگونه ببینند؟! چو ورا عمل
 نباشد استحقاق کرامت کی باشد؟! ۱۹

- و از این نیکوتر هست و آن آنست که اگر کسی از ازل تا ابد بر اخلاص خدمت کرد، باز ببدان خدمت چیزی یابد که با وی سکون آرد، معبودش آن چیز بوده است نه حق. نفاق را خلاص پنداشته است و شرک را ایمان؛ تا اندر پنداشت بوده است نه اندر حقیقت. از بهر آنکه اهل حقیقت آنچه کنند نبینند، و آنچه بینند نکرده باشند؛ و چو کرده نبینند آن نادیدن خود نیز نبینند. اگر کرده بینند شرک است. و ناکرده بینند هم شرک است. حقیقت جز تعری و تبری نیست.
- و از این معنی بود که رسول علیه السلام اندر دعا گفت: اکلائی کلایة الولید. از بهر آنکه ولید را اختیار نباشد و تدبیر نه و تصرف نه. و نیز اندر بعضی دعاها آمد که گفت: یک احوال و یک اصول ۵ و با حرف صلت است و چون حرف صفت خود را به صفت وی قایم نتوانست کردن تا از خود تبرا نکرد.
- و دیگر فصل آن است که گفت ایشان را بیم و خضوع و ذل و تواضع بیشتر گردد چو کرامتی بیابند، از بهر آنکه ذل بعد آن داند که عز قرب یافته است؛ و درد فراق آن داند که لذت وصال یافته ۱۵ است. چو نواخت بیند از بیم زوال ذل بیفزایند.
- و از این نیکوتر هست، و آن آنست [۷۰ ب] که ایشان این که یافته اند به مایه ذل یافته اند. اگر ذل به جای مانند مایه یافته برهانند. اگر ذل به جای مانند از هر چیزی که عز بیابی همان چیز نگاه داشتن واجب باشد. چه اصل نواخت ذل آمد؛ محال باشد اصل ۲۰ به جای ماندن.
- و از این نیکوتر هست، و آن آنست که هر چند آنچه یابند بظاهر کرامت است، محتمل است که مکر و استدراج باشد به باطن. چگونه سر بردارد که ورا از مکر ایمنی نیست. کرامات بیش از آن نباشد که ابلیس را بود. خاتمت قلیعت آمد. و بیشتر از آن بلعم نباشد ۲۵ خاتمت لعنت آمد. اگر ایشان اندر وقت یافتن ذل بیش بردندی، آنچه یافتند کرامات بودی. چه عز بیش بردند یافته مکر گشت.
- و اندر زیر این سری است عجب. و آن آنست که کرامات حق نیست به غیر حق خود را عزیز دیدن از حق ذل یاز آرد. لان الحق

- غیور لایرضی ان یعز ولیه بغیره. از بهر آنکه هرچه غیر حق است داغ ذل دارند. و آنکه خود را داغ ذل دارد، غیر خود را چگونه عزیز کند؟! اگر کرامات ولی را عزیز خواهد کردن، نخست از خویشتن سمت ذل حدث بر باید داشتن؛ و چو به ذات خویش عزیز نباشد غیر خود را چگونه عزیز کند؟! از این معنی بود که خلیل جبریل را ۵ علیه السلام گفت: اما اليك فلا. اگر اندر من سمت ذل ضعف حدث است اندر تو همین معنی موجود است. والاستعانة بالضعيف لايزيد الاضعفا والاستغناء بالفقير لايزيد الا فقرا و الاعتزاز بالذليل لايزيد الا ذلا و ما دخل تحت ذل كن فهو ذليل فقير ضعيف. پس چو پدید آمد که صحت ولایت آن است که به غیر دوست اعتزاز نیفتد و ۱۰ کرامت غیر دوست است، اعتماد [۷۱ الف] بر کرامت محال است. نماند مگر آنکه استغناء فقیر به حق باشد و اعتزاز وی هم به حق باشد. و اعتزاز به حق آنگاه درست گردد که ذل بیش برد. و استغناء به حق آنگاه درست گردد که فقر بیش برد. هرچند فقیرتر غنی تر. ۱۵ هرچند ذلیل تر عزیز تر.
- باز گفت: خویشتن را خوار دارند چو کرامت بیابند خوار داشت زیادت گردد، از بهر آنکه با مکر نفس جز حق بر نیاید. اگر طرفه العینی نفس را دست دهی هزار زنار بر میان بندد و هزار بت پیش نهد. چنان باید که ورا به هیچ وجه اهل خیر ندانی تا بتوانی ذره ای ۲۰ ورا به خدمت آوردن. اگر صد هزار مکر نفس را قهر کنی بیکبار که به مراد وی بنگری همه اسلام بر زمین زند.
- تا بزرگان چنین گفته اند نفس بین خدای بین نباشد. و همه بلای ابلیس از دیدن نفس آمد تا دعوی کرد که: انا خیر منه. و آن کسپا که خدای تعالی را گذاشتند و خدایی دعوی کردند از نظاره نفس ۲۵ آواز دادند. پس چو اولیا را کرامت پدید آید از بیم آن تا نفس خویشتن نبینند همچنان گریزند که مؤمن از بت گریزد. باز گفت:
- «و ایجابا لعق الله عزوجل». و حق خدای عزوجل بر خویشتن واجب بینند نه حق خویش بر خدای. و این بر همان اصل است که یاد کردیم که ایشان خویشتن را اندر گزارد حق خدای مقصر دانند.

تا حق وی بر ایشان واجب است ایشان به گزاردن حق وی چنان مشغول باشند که حق خویش نبینند و از حق وی مر ایشان را فراغ نباشد؛ به دیدن حق خویش چگونه پردازند؟!

باز همی چنین گوید که آن کرامت زیادتی پدید آرد [۷۱ ب]

- ۵ اندر کار ایشان و قوتی اندر مجاهدات ایشان از بهر دو معنی: یکی آنکه کرامت است یا مکر. اگر مکر است جز اعراض روی نیست و فریاد کردن و گریختن. و این حاصل نیاید مگر به زیادت خدمت و زیادت قوت اندر مجاهدت. و اگر کرامت است منت زیادت گشت و زیادت منت شکر واجب کند. و شکر نباشد مگر به گزارد خدمت، چنانکه خدای عزوجل گفت: فاعبدو کن من الشاکرین. ای اعبدنی و اشکرنی علی ماوفقتک لمبادتی.

«فالدی للانبیاء معجزات و للاولیاء کرامات و للاعداء مخادعات».

- معنی این سخن آن است. والله اعلم، که آن چیزی که پدید آید مر انبیا را مثل آن اولیا را پدید آید و اعدا را پدید آید؛ و لکن ظهور آن مر انبیا را معجزه ایشان باشد و مر اولیا را کرامات باشد و مر ۱۵ اعدا را خداع باشد. به صورت یکسان باشند، و لکن القاب مختلف باشد. از بهر اختلاف معانی را آن انبیا را معجزه خوانند، از بهر آنکه دلیل است مر نبوت ایشان را که ایشان دعوی نبوت کردند دلیل بایست مر صحت دعوی ایشان را، تا حق از باطل جدا گردد و صادق ۲۰ از کاذب جدا گردد. و این درست نگردد تا آنگاه که صادق چیزی نیارد چنانکه کاذب از آن عاجز آید. از بهر عاجز آمدن کاذبان را آن را معجز خوانند، چنانکه قرآن را دلیل نبوت پیغامبر علیه السلام گردانید. خلق از آوردن مثل وی عاجز گشتند، چنانکه خدای تعالی گفت: قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یأتوا بمثل هذا القرآن لایأتون بمثله. و اگر مثل آن بتوانستندی آوردن آسانتر بودی از مال و جان ۲۵ فدا کردن. و چو مثل آن بیاوردندی [۷۲ الف] معجزه نبود. دعوی وی درست نگشتی. خلق از وی برستندی، به جنگ کردن و کشتن حاجت نیامدی. چه فرزندان خویش اسیر گردانیدند و اموال خویش را به غارت بدادند و جانهای خویش را به شمشیر بدادند و مثل قرآن

نیاوردند. درست شد که از عجز نیاوردند. بدین معنی قرآن معجزه آمد، و همه معجزات انبیا بدین معنی است.

پاز آنچه اولیا را دهند کرامت باشد و معجزه نباشد؛ از بهر آنکه اولیا را دعوی نیست که آن دعوی را دلیل باید تا صادق از کاذب پدید آید تا اعجاز افتد و نام معجزه گیرد. ولکن چه ایشان مخصوص آمدند به کرامت تحقیق خصوص ولایت را. و این متعارف است میان خلق که هر کسی که به ولایت و صحبت مخصوص تر باشد و مر ورا زیادت کرامتی باشد که مر عام را نباشد، و هرکه مر این را منکر گردد مشاهدت را منکر گردد. دلیل این آنست که پیغامبر گفت علیه السلام: یقول عزوجل: من اذی لی ولیا فقد بارزنی بالمحاربة. ۵
چه کرامت دهد ولی را اندر عقبی و دنیا برتر از آنکه آزارنده وی را محارب خویش خواند. ولاشک ان من حارب الحق قهر و غلب. باز گفت:

ما تقرب الی عبد بمثل اذا ما افترضت علیه و لایزال یتقرب الی بالنوافل حتی احبه. و این رد است بر آن کسها که کرامات را منکراند؛ از بهر آنکه ایشان چنین گویند که فریضه از نافله برتر است. و عامه خلق فریضه همی گزارند. محل ولایت همی نیابند. محال باشد که به نافله که کمتر است محل ولایت یابند. ولکن خبر این سخن را همی نقض کند که گفت: ولایزال یتقرب الی بالنوافل؛ نگفت: بالفرائض. و عقل خود همین واجب کند؛ و عرف نیز همچنین است [۷۲ ب] که هر کسی که حقی بر وی واجب باشد بگزارد و بیش خدمت نیارد، برابر آن کس نباشد که حق واجب بگزارد و نیز خدمتی افزون آرد. ۱۵

تا بزرگان چنین گفته اند مثل فرائض بر بنده چو مثل نجوم کتابت است. چو مکاتب نجمی بگذارد با نجمی دیگر، حکمشر حکم آزادان باشد تا مالک باشد مر خود را تا هرچه خواهد کند. ولکن چو بی این بر این رود ناقص العقل باشد. چو عقل ورا وفور باشد داند که تا نجمی باقی است من بنده ام، و بنده را به مراد خویشتن رفتن محال است. چنانکه آمده است اندر خبر: المکاتب عبد ما بقى علیه ۲۵

- درهم. پس چو بنده هرگز از حق مولا خالی نگردد هرگز از رق بیرون نیاید، و چو حکم رق از وی برنخیزد از در مولا کجا رود؟! اگر بهتر از مولا بیاید برگشتن معنی دارد. چه اندر هر دو کون بهتر از وی نیاید چو برگردد کجا رود؟! چو اولیا این بدیدند به حضرت لزوم آوردند. باز عام چو فریضه بگزاردند دم مراد خویش گرفتند. کسی که بی مراد دوست دم برنیارد؟! باز به خبر چنین گفت:
- روا باشد کسی بیشتر از عمر بر مراد خویش رود برابر باشد با آن فاذا احببته كنت له سمعا و بصرا و لسانا و قلبا و یدا و رجلا و بی یسمع و بی ببصر و بی ينطق و بی يعلم و بی یبطش و بی یمشی.
- کدام کرامتی باشد برتر از آنکه میان جنبین چنین اتحاد افتد تا یکی مر خود را صفت آن دیگر خواند. چه حق عزوجل گفت: كنت له سمعا و بصرا. از این برتر چه باشد؟! و اگر اندر سمع ایشان یا بصر ایشان فصلی مانده بودی شغل غیر حق را حق سمع و بصر ایشان نگشتی.
- و مر این خبر را تأویلی دیگر است از این نیکوتر، و آن آنست [۷۳ الف] که تا ایشان مختاراند گاه به حق نگرند و گاه به باطل. گاه حق شنوند و گاه باطل. چو از خلق اعراض کردند و لزوم حضرت اختیار کردند به حضرت به مراد خویش نتوان بودن، چنان باید بودن که مراد ملك است. همه مراد ایشان از ایشان بستانند و مر ایشان را به مراد خویش نگذارند؛ و به مراد خویش شنوند. چه تقرب حق نگرند، همه حق بینند و باطل نبینند. و سمع و لسان و سایر حواس همچنین. بی یسمع و بی ببصر، معنی اش این باشد.
- باز مر اعدا را همین ندهد مخادعات باشد نه معجزات باشد و کرامات. از بهر آنکه عدو کاذب است و مر کاذب را دلیل صادق محال باشد، که اگر روا باشد صدق از کذب بیش پدید ناید. و نیز کرامت روا نباشد، از بهر آنکه عدو اهل امانت باشد نه اهل کرامت؛ از بهر آنکه عداوت با محبت ضدین اند، و هر دو چیزی که ضدین باشند روا نباشد که حکم این و حکم آن یکی باشد. چه یا عداوت کرامت روا باشد محبت را فایده نماند. هرچه محبت واجب کند عداوت ضد

آن واجب کند، و ضد وی جز اهانت نباشد.

فاما آنکه گفت: مخادعات باشد، این نام مر ورا از بهر آن دادند که وی چو به خویشتن غره گردد و مردوستی را نشاید تا مر ورا از غرور معصوم گرداند آن چیز که مر ورا به غرور افکند بر وی زیادت کنند، تا اندر غرور تمادی کند تا هلاک شود. چنانکه خدای عزوجل گفت: انما نملی لهم لیزدادوا اثما. و نیز گفت: سنستدرجهم من حیث لایعلمون. و نیز گفت: یخادعون الله و هو خادعهم. و این به عرف شاهد موجود است. [۷۳ ب]

ملوک دوستان را خلعت دهند، خلعت دوستان زیادت ولایت باشد، و خلعت دشمنان مکر و خداع. چو دوست را خواهند که برکشند منشور دهند و خلعت. هر چند وی از آن منشور و از آن خلعت ترسان باشد حق آن خلعت و آن منشور بیشتر به جای آرد. و هر چند حق بیشتر به جای آرد مستحق تر شود زیادت ولایت را و زیادت قرب و کرامت را. و چون دشمن را خواهند هلاک کردن خلعت دهند و بتوانند بر آن نواختن مغرور گردد. چو مغرور گشت ایمن گردد؛ چو ایمن گشت گستاخ گردد. چو گستاخ گردد بی ادبی کند هلاک گردد.

مثل کرامات این است. بر عدو پدید آرند و بر ولی پدید آرند، ولیکن چو ولی بیاید به فریاد آید که مگر ورا همی شناسم که مرا به غیر خود مشغول کرد. آن فریاد ورا زیادت قرب واجب کند. باز چون عدو را بدهد پشت بدان کرامت باز نهد و گوید مرا چه بزرگ محل است که من مستحق نواخت وی گشتم. مغرور گردد، ورا قلیعت و بعد بار آرد. و جمله آن است که هر که از دوست چیزی گرفت جز دوست هرگز آن مقام باز نیابد. و امام اندر این مقام مصطفی بود علیه السلام که دنیا بر وی عرض کردند. اعراض کرد و گفت: اختار ان اکون عبدا نبیا. این سخن آن باشد که: العبودیة والملك لایجتمعان. چو ملک آمد بندگی برخیزد و تا بندگی بر جای بود ملک نیابد. باز چون عقبی عرض کردند گفت: ان محمدا عبده و رسوله، هم چنگ به عبودیت زد و افتخار به عبودیت مقدم کرد بر افتخار به رسالت بر امت را. امر همین آمد تا همچنین گویند اندر

نماز خویش، از بهر آنکه رسالت پوشیدن [۷۴ الف] خلعت است، و خلعت پوشیدن، خویشتن دیدن است. و عبودیت مجردی است و اندر تجرید خداوند دیدن است.

گفت نخست بدان نازم که من آن توام؛ باز به خلعتی که مرا دهی چه من آن حق باشم نه آن خویش. هر خلعتی که مرا دهی هم آن تو باشد نه آن من. فان ملك العبد لمولاه. تا من و آنچه دارم آن حق باشد، تا از مراد مجرد باشم و به مراد تو قائم باشم که همه بلا اندر آن است که بنده به مراد خویش قائم باشد، و همه راحت بنده اندر آن است که بنده به مراد حق قائم گردد. و من رای لنفسه مرادا فی الکونین فلیس بعبد

۱۰

«و قال بعضهم ان کرامات الاولیاء یجری علیهم من حیث لا یعلمون والانبیاء تكون لهم المعجزات وهم لها عالمون و باثباتها ناطقون». گفت کرامات مر اولیا را برود چنان رود که ایشان ندانند یعنی ایشان از رفتن کرامات خبر ندارند پیش از آمدن کرامات. و این بر اصل است که ما چند بار یاد کردیم که ورا دعوی ولایت نبود تا کرامات پدید آید صدق دعوی را. و نیز مر ولی را محل ولایت ثابت نگردد تا مر خویشتن را کمترین همه خلق نداند، چه خویشتن را چنین داند ورا دعوی کرامات کی ماند؟! چو دعوی نباشد تا آمدن چه خبر دارد.

۲۰

و از این نیکوتر هست و آن آنست که هرکه را از حق جز حق چیزی باید ورا مقام ولایت نیست. چو دعوی کرامت کرد، از دوست غیر دوست خواست؛ این نفی ولایت است نه ثبوت ولایت. و از این نیکوتر هست چو کرامت جوید یا خواهد تعزز و افتخار وی به کرامت باشد. و من افتخر بغير الحق افتقر و من تعزز بغير الحق ذل. و اصل این سخن خبر [۷۴ ب] پیغامبر است علیه السلام که گفت: لواء الحمد بیدی ولا فخر لان الافتخار بغير الحبيب یوهن الافتخار بالحبيب و التمعز بغير الحق یورث الذل من الحق.

۲۵

و اما انبیا علیهم السلام ایشان را معجزات بدان روی بود که ایشان بدانند و پیش از آمدن معجزات خبر دهند از معجزات، چنانکه

خدای تعالی گفت مر موسی را عصا معجز خواست گردانیدن صدق دعوی را. پیش از آن دعوی ینمودش تا وقت دعوی دلیر باشد برگذارد رسالت، که حجت یا من است و ید بیضا همچنین، تا در شأن عصا گفت: القها یا موسی فالقها فاذا هی حیه تسمى. و نشان ید گفت: و ادخل یدک فی جیبک تخرج بیضاء من غیر سوء بأیه اخری. ۵ حجت به وی داد تا وقت دعوی اگر ورا دروغزن کنند حجت پیش آرد و این علم باشد به معجزه قبل الوجود، و اختیار بود از معجزه قبل الظهور.

و اندر زیر این فرقی ظاهر است و آن آنست که ایمان آوردن به نبی حق نبی نیست چه حق خدای است عزوجل؛ و حق نبی تبع حق خدای است، نبینی که اگر نبی ایمان نیارد به خدای کافر شود. پس چو پیغامبر بر دعوی معجزه کنبد بر اظهار حق خدای کند، آن دعوی از وی افتخار خویشتن دیدن نباشد، و لکن اظهار دین خدای باشد. و دعوی مر ورا زیان ندارد. باز ولی به وی ایمان آوردن واجب نیست تا کرامت دلیل گردد ایمان آوردن را. اندر دعوی جز افتخار و خویشتن دیدن نماند. ۱۰

و نیز فرقی دیگر است از این نیکوتر، و آن آنست که حق نبوت اظهار است و حق ولایت کتمان. پس اظهار معجزه نبوت روا باشد که مر ظاهر را دلیل باید. باز ولایت سر است میان وی و میان حق عزوجل. [۷۵ الف] و مر سر را دلیل به کار نیاید، چه دعوی کرامت، کند سر ظاهر گشت، ولایت نباشد. پس نبوت را کتمان روی نیست، و ولایت را اظهار روی نیست. کتمان نبوت هدم نبوت است و اظهار ولایت هدم ولایت است. ۲۰

باز شیخ اندر کتاب فرقی کرد، گفت:

«لأن الاولیاء قد یغشی علیهم الفتنة». گفت از بهر آنکه اولیا از فتنه ایمن نیند نباید که به خویشتن غره گردند و ایمان بر ایشان زوال آید؛ از بهر آنکه ایمنی از زوال ایمان به خبر خدای عزوجل باشد و مر اولیا را امن نیامده است از زوال ایمان، چو ایشان از دعوی باشد به ظهور کرامت ایمن نباشند از خویشتن دیدن و عجب ۲۵

آوردن. ایمان بر ایشان زوال آید. و ایمانی که زوال آید لامعاله که
 اتجا ولایت نباشد نمایش ولایت باشد نه تحقیق ولایت. آنگاه
 اثبات ولایت باشد به وجهی که اندر اثبات وی زوال ولایت باشد
 پندارد که دارد و ندارد. چنانکه خدای گفت: یحسبه الظمان ماء حتی
 اذا جاءه لم یجد شیئا. باز گفت:

۲۰

«مع عدم العصمة». یعنی این خشیت فتنه بر اولیا آنگاه باشد که
 از خدای عزوجل عصمت نیابند. بدین لفظ هم اشارت کند به عجز
 بنده و به بیچارگی وی که از فتنه ایمن نشود مگر به عصمت خدای
 و اگر عصمت بر وی زوال آید ساعتی بر ایمان نماند. هر که این
 سخن بداند هرگز خویشتن نبیند که زوال عصمت جز خویشتن دیدن
 نیست: و تمامی عصمت جز منت دیدن نیست. هر که را معصوم
 گردانند از خویشتن دیدن فارغ گشت. و هر که را عصمت منع کردند
 به خویشتن دیدن مشغول کنند.

باز گفت: «والانبياء علیهم السلام لایخشی علیهم الفتنه بها».

۱۵

[۷۵ ب] و مر انبیا را بیم فتنه نباشد، یعنی بیم شرك نباشد.
 «لأنهم معصومون». و مر ایشان را بیم زوال ایمان نباشد چنانکه
 خدای تعالی گفت: یا موسی، لاتغ و لاتحزن انامنجوك و اهك. چو
 معصوم بودند از كفر و از شرك به خویشتن دیدن مفتون نگردند.
 چه اصل شرك و كفر خویشتن دیدن است. باز گفت:

۵

«و قالوا و كرامة الولی اجابة الدعوة». گفتند کرامت ولی نه از
 شبه معجزة پیامبران باشد که دعوی کنند و حجت قائم کنند. ولكن
 [كرامت ولی] اجابت دعا باشد که اندر سختی مانده باشند. دعا
 کنند اجابت آید؛ یا بیماری را دعا کنند شفا یابد؛ یا مضطری و
 مظلومی را دعا کنند فرج آید؛ یا قحط باشد دعا کنند باران آید؛ یا
 آنچه بدین ماند. او تمام حال یا نیز کرامت وی تمامی حال وی باشد.
 و معنی این سخن آن است. والله اعلم، که آن کسی که ورا این
 مقام ولایت نیست حال وی ناقص باشد تا از خدای بترسد و از غیر
 خدای بترسد. و به خدای امید دارد و به غیر خدای امید دارد. و بر
 خدای اعتماد کند و بر غیر خدای اعتماد کند. باز چون خدای

۱۰

عزوجل مر ولی را کرامت دهد. حال وی تمام گرداند تا اندر وی جز خوف خدای نماند، و مرو را جز به خدای امید نماند و جز بر خدای اعتماد نماند و جز یا خدای انس نماند. این تمامی حال وی کرامت وی باشد - باز گفت:

۵ «و قوة علی فعل». و نیز کرامت ولی قوتی باشد بر فعلی، یعنی آنکه ورا مقام ولایت نیست هر فعلی را که آرد از طاعت اسباب یابد. باز چو به مقام ولایت رسد قوتی یابد اندر سر که همان فعل که دیگران بی اسباب نتوانند وی بی اسباب بیارد. این قوت مرو را کرامت باشد. باز گفت:

۱۰ «و کفایة مؤنة». و نیز کرامت ولی کفایت مؤنت [۷۶ الف] باشد. باز گفت:

۱۵ «یقوم لهم العق بپا». که حق مر ایشان را بدان باشد، یعنی مر آن کسها را که مقام ولایت نیست و اسباب باید تا مؤنت ایشان تمام گردد، چون تجارت و کسب و حراثت و سؤال و آنچه بدین ماند، تا سر ایشان بدان اسباب مشغول باشد و به مقدار اعتماد ایشان بر اسباب اندر توکل نقصان آید. باز اولیا را حق عزوجل همه مؤنتها کفایت کند تا سر ایشان از اسباب فارغ گردد توکل ایشان درست گردد به مقدار فراغت از اسباب به حق مشغول گردند، باز عامه به مقدار فراغت از حق به اسباب مشغول گردند. ۲۰ و دلیل این سخن قول خدای است عزوجل: و من یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب. و نیز گفت: و من یتوکل علی الله فهو حسبه ان الله بالغ امره. باز گفت: و اذا کان هو حسبه لا یحوجه الی غیره.

۲۵ «و هی مما خرج عن العادات». گفت این اجابت دعوت و این تمامی حال و قوت بر فعل و کفایت مؤنت از عادت خلق خارج است. عوام خلق بر عادت همی روند و خواص را کرامتی پدید آید خلاف عادت از این وجوه که یسار کردیم. و هر که را خلاف عادات خلق چیزی دهند جز کرامت نباشد. اینک کرامات اولیا بدین وجه باشد نه بر وجه معجزه پیغامبران.

باز گفت:

- «و معجزات الانبياء اخراج الشيء من العدم الى الوجود و تقليب الاعيان». معجزات پيغامبران بيرون آوردن چيزی باشد از عدم به وجود و قلب کردن اعيان باشد. قلب اعيان چون عصای موسی مار کردن باشد؛ و آتش بر ابراهيم بوستان کردن باشد؛ و اخراج از عدم به وجود؛ از سنگ [۷۶ ب] آب آوردن باشد؛ و از میان دو انگشت آب روانیدن باشد، و از کوه ناهه بيرون آوردن باشد؛ و آنچه بدین مانند. این خاص [مر] انبيا را باشد و معجزه مر نبوت ایشان را؛ و اوليا را این نباشد، چه ایشان را حجت به کار نیست و این خلاف عادت است، چنانکه اوليا را یاد کردیم.
- و آنگاه به اوليا بازگردیم، هم خلاف عادت است و لکن آن اوليا را باشد و انبيا را باشد. و اوليا را وقتی باشد و انبيا را بر دوام باشد. و اندر حال اوليا را قصور روا باشد و اندر حال انبيا قصور روا نباشد. فرق میان معجزات و کرامات این است که یاد کردیم.
- «و جوز بعض المتكلمين و قوم من الصوفية اظهارها على الكذابين من حيث يعلمون وقت ما يدعونها فيما لا يوجب شبهة». و گروهی از متكلمان و قومی از صوفيان روا داشتند پدید آمدن چيزی که مانند معجزات پيغامبران باشد بر دروغزنان که نه پيغامبران باشند و نه اوليا. از آن روی که دانند کذب خویش اندر آن وقتی که خويشتن را دعوی کنند تا خلق را بدان کذب خویش دعوت کنند. اگر چنان باشد که از کذب وی خلق را شبهت خواهد افتادن، روا نباشد که بر دست وی چيزی رود مانند معجز پيغامبران یا کرامت اوليا. چنان چون کسی دعوی پيغامبری کند و نه پيغامبر باشد، سرور را معجزه و کرامت روا نباشد، از بهر آنکه خلق را شبهت افتد. پيغامبر را از ناپيغامبر جدا نتوانند کردن و حق از باطل پدید نیاید و دین بر خلق تباہ شود. باز چو به رویی باشد که خلق را شبهت نه افتد، چنانکه کسی دعوی خدایی کند، شاید که مر ورا [۷۷ الف] چيزهایی پدید آید مانند معجزات و کرامات، از بهر آنکه اندر این خلق را شبهت نیفتد که بنیت و صورت وی لحم است و دم است؛ و اجزاء و اعضاء

است و ذوالآلات است و ذوجوارح و ذوحواس. دلیل است که وی نه خدای است؛ و خفتن و خاستن وی و فزودن و کاستن وی و اکل و شرب و بول و غایط و اختلاف احوال وی دلیل است بر آنکه وی خدای نیست. اگر يك چیز از خلاف عادات که بر وی پدید آید کسی را شبیهت خواهد افتادن هزار چیز ظاهر که بر وی پدید است و دلیل است بر ناخدایی وی، مر آن شبیهت دفع کند. باز اندر کتاب یاد کرد گفت:

«کما روی فی قصة فرعون من جری النيل معه». چنانکه اندر قصه فرعون آورده اند که رود نیل با وی برفت این شبیهت نه افگندی اندر خدایی وی که خدای بر آن وصف نباشد که فرعون بود. باز گفت:

«و کما اخبر النبی علیه السلام فی قصة الدجال انه یقتل رجلا ثم یحییة». چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت و خبر داد اندر قصه دجال که مردی را بکشد و باز زنده کند. این نیز هم شبیهت نه افگند، از بهر آنکه بنیت و صورت و اوصاف و احوال وی دلیل است بر آنکه وی خدای نیست، و این فصلها در پیش به استقصا یاد کردم.

«فیما یخیل». اندر آنچه نمایش کند. معنی این سخن آن است که دجال را حقیقت میرانیدن و زنده کردن نباشد و لکن تخییل باشد، چنان نماید که همی میرانم و زنده همی کنم. و این خود به خبر آمده است که کسی پرسید پیغامبر را صلی الله علیه که همی گویند که دجال بمیراند و زنده کند. پیغامبر علیه السلام جواب داد: هو اھون علی الله من ذلك. وی بر خدای از آن [۷۷ ب] خوارتر است که وی این کرامت کند. باز گفت: تخییل باشد، زنده کردن نباشد. این چنان است که خدای عزوجل خبر داد از جادوان فرعون. یخیل الیه من سحرهم انها تسمى. آن تخییل سمی بود نه حقیقت سمی. و سبب ایمان جادوان این بود که دانستند که نهایت جادوان بجز تخییل نیست. تحقیق قلب اعیان جز کار حق نیست. چون حقیقت بدیدند اندر عصای موسی از تخییل خویش به حق باز آمدند. و باز آمدن ایشان را دو سبب بود: کمال عقل و توفیق حق تا توفیق به عقل روشن بدانستند حق از باطل. باز مر آن دیگران را چو نقصان عقل بود و توفیق حق نبود.

میان تخییل و تحقیق فرق نتوانستند کردن، بر ضلالت بماندند.

قصه دجال همچنین باشد، ورا تخییلات باشد، تحقیقات جز حق را نباشد، از بهر آنکه خدای تعالی يك دليل بر خدایی خدای احیا و امات آورد، و چند جای اندر قرآن یاد کرد: یحیی و یمیت؛ و گفت: یحییکم ثم یمیتکم. اگر غیر ورا این باشد مر ربوبیت را حجت نماند. ۵ پس دجال را و مثال ورا تخییلات باشد فتنه خلق را. تحقیقات جز حق را نباشد. هرکه را توفیق و عصمت اندر یابد میان تخییل و تحقیق فرق کند بر حق بماند، چنانکه جادوان فرعون. و هرکه را توفیق اندر نیاید فرق نداند کردند. بر ضلالت بماند همچون فرعون و اتباع وی. باز گفت:

«قالوا و انما جاز ذلك لانهما ادعيا ما لا يوجب شبهة». از بهر آنکه این فرعون و دجال چیزی دعوی کردند که شبیهت نه افتد. باز گفت:

«لان اعيانهم تشهد على كذبهما فيما ادعياها من الربوبية».

[۷۸ الف] از بهر آنکه عین ایشان و ذات ایشان گواهی دهد بر ۱۵ دروغ ایشان اندر آنچه دعوی کردند از خدای از بهر آنکه دليل حدث با ایشان است، و آن جوهر ایشان است و اختلاف احوال ایشان. و بر محدث نشان قدم روا نباشد، و بر قدیم نشان محدث روا نباشد. و اله قدیم باید و محدث روا نباشد، از بهر آنکه اله محدث بود چو محدث بود ورا محدثی دیگر باید الا مالایتناهی، و این محال است. ۲۰

چون چنین است که یاد کردیم بر این کذابان نشان حدث ظاهر است. ذات ایشان که جوهر است و جسم است، و مجتمع و متفرق است و مستجزی و متبعض است دليل حدث ایشان است. و صفات ایشان که قدیم محل اعراض نباشد، و احوال ایشان که آن مختلف است چو نوم و یقظه و موت و حیات و غم و شادی و آنچه بدین ماند. ۲۵ دليل حدث ایشان است. و محدث آله نباشد، از بهر آنکه جز قدیم آله روا نباشد. و چرا باید که هیچ خداوند عقل را اندر ربوبیت ایشان شبیهت افتد که هرصفتی که اندر ایشان بیاید اندر خویشتن بیاید تا یکنی اوصاف ثلثین باشند به معنی ثلثین باشند به حکم. چون این

یکی آله نشاید آن دیگر آله چرا شاید؟! این همه که یاد کردیم دلیل است بر آنکه هر که علم توحید داند و مستدل باشد مر و را هیچ شبیهت نیفتد. همه شبیهت مقلدان را افتد.

[فی اختلافهم فی الولی]

«و اختلفوا فی الولی هل يجوز ان يعرف انه ولی ام لا، قال بعضهم لا يجوز». گروهی گفتند که این روا نباشد که ولی بداند که من ولی ام. گفت: «لان معرفة ذلك تزيل عنه خوف العاقبة». [۷۸ ب] از بهر آنکه شناختن آن خوف عاقبت از وی زایل کند.

«و زوال خوف العاقبة یوجب الامن». و زوال بیم عاقبت ایمنی واجب کند. ۵

«و فی وجوب الامن زوال المبودية». و چون ایمنی واجب آید بندگی برخیزد.

«لان العبد بین الخوف والرجاء». از بهر آنکه بنده میان خوف و رجا باید که باشد. ۱۰

«قال الله تعالى: یدعوننا رغبا و رهبا».

معنی این سخن آن است، والله اعلم، که بنده نشاید که از خدای عزوجل ایمن گردد که امن از خدای کفر است، چنانکه گفت: فلا یأمن مکر الله الا القوم الخاسرون. و نشاید که نومید گردد که نومیدی هم کفر است، چنانکه گفت: و من یقنط من رحمة ربه الا الضالون.

و اندر زیر این رمزی است که امن از عاجزان باشد. سلطان از ولایت معزول باید تا خلق ایمن گردند. چو مر سلطان حق را عزل نیست ایمنی از وی روی نیست. و خزانه را نهایت باید تا از وی نومید گردند. و چون رحمت خدای را نهایت نیست نومیدی روی نیست. پس اگر ولی بداند که من ولی ام از عاقبت ایمن گردد، از بهر آنکه با محبت فراق روا نباشد؛ و چو ایمن گردد کافر گردد، آنگاه اثبات محبت بود اندر عین عداوت؛ و این محال است، از بهر آنکه محبت با عداوت ضدین اند. و لا یتفاد من الشیء ضده.

۵

و از این نیکوتر هست، و آن آنست که چون عدل حق غالب تر از طاعت همه مطیعان است کدام مطیع را بر طاعت ایمنی باشد. باز چون فضل حق غالب تر از جفای همه گناهکاران است کدام عاصی را با فضل وی نومیدی ماند. نماند حقیقت توحید مگر زیستن میان خوف و رجا. [۷۹ الف] و از این نیکوتر هست و آن آنست که ولی بدان ولی نگردد که وی حق را دوست دارد، و لکن بدان ولی گردد که حق را دوست دارد. و عدو نه بدان گردد که وی حق را دشمن دارد، و لکن بدان عدو گردد که حق را دشمن دارد. و المحبة والعداوة صفتان للحق ازلیتان [سران] لایطلع علیهما احد. گیر که بنده همه شرایط عداوت به جای آرد چه داند اندر سر که حق و را حبیب است یا عدو؟! و گیر که همه شرایط محبت به جای آرد چه داند که حق و را عدو است یا حبیب؟! و شک نیست که آنچه بنده کند وقتی است. و صفات حق ازلی است. و الازلی یقلب علی الوقتی لامحالة.

۱۰

۱۵

۲۰

حکم عداوت هنر نادیدن است؛ و حکم محبت عیب نادیدن است. اگر از حق بنده را محبت رفته است اندر ازل عیوب وقت را غلبه کند؛ و اگر اندر ازل بنده را عداوت رفته است موافقات وقت را غلبه کند. تا بنده از سر ازل نداند نومیدی روی نیست. و آن سر دانستن روی نیست. پس جز حیرت و عجز حیل نیست. کسی که بی علت عداوت کند به علت حبیب کی گردد؟! و کسی که بی علت دوست دارد به علت عدو کی گردد؟!!

۲۵

باز اندر کتا بهمی چنین گوید که ایمنی بندگی بردارد. بیش

از این یاد نکرده است. ولكن بر ضد این نومیدی هم بندگی بردارد. معنی این سخن آن است، واللہ اعلم، که خدمت رجای وصول را است، چو ایمن گشت که واصل گشتم خدمت چه به کار آید؟! و از خلاف کردن بیم قطیعت را است. چو ایمن گشت که مقطوع ام بندگی چرا کند؟! نه اندر وصال ایمنی یابد نه اندر فراق یقین. تا اومید وصال ۵ را یا بیم فراق را بندگی به جای آرد.

باز به آیه [۷۹ ب] تعلق کرد: و یدعوننا رغبا و رهبا، قیل رغبا فی ثوابنا و رهبا من عقابنا و قیل رغبا فی فضلنا و رهبا من عدلنا و قیل رغبا فی وصالنا و رهبا من فراقنا. و این همه تأویل است. ظاهر نظم غیر این تقاضا کند. و آن آنست که رغبا فینا، به ما رغبت کن نه به غیر ما که اگر ما ترا باشیم و همه عالم نباشد روا باشد. و از ما ترس که اگر ما ترا نباشیم و همه عالم ترا باشد سود ندارد. که چو من ترا بوم همه ترا باشد. و چون من ترا نباشم هیچیز ترا نباشد. به غیر ما امید مدار و از غیر ما مترس که هرچیز غیر ما است ملک و مسخر ما است، ملک و مسخر بی مراد مالک هیچیز نتواند کردن. ۱۵ و از این نیکوتر هست. از غیر ما مترس و به غیر ما امید مدار که هرچه غیر ما اند ما منع توانیم کردن. از ما ترس و به ما امید دار که هرچه ما کنیم کس منع نتواند کردن. از غیر ما مترس و به غیر ما امید مدار که هرچیز غیر ما است او را بدل است، و هرچه او را بدل باید ورا خطر نباشد. از ما ترس و به ما امید دار که ما [را] بدل ۲۰ نیست. هرچه فایت گردد ما از وی عوض ایم؛ چون ما فایت گردیم از ما عوض نیست.

«و قال الاجلة منهم والكبار يجوز أن يعرف الولی ولايته». و بزرگان این طایفه چنین گفته اند که روا بود که ولی ولایت خویش شناسد.

۲۵

«لأنها كرامة من الله للعبد». از بهر آنکه ولایت کرامتی است از خدای مر بنده را. «والكرامات والنعم يجوز أن يعلم ذلك فيقتضى زيادة الشكر». و کرامتها و نعمتها روا باشد که بنده بداند و به زیادت شکر مشغول گردد.

معنی این سخن آن است، والله اعلم، که شاید [۸۰ الف] که ولی بدانند که من ولی‌ام ولیکن نشان درستی ولایت آن باشد که بر ولایت اعتماد نکند و آرام نگیرد. چو اگر حال وی چنین باشد ممکور و مستدرج باشد، ولیکن چو مدام خائف باشد از زوال و جهد می‌کند شکر آن را، تا پایدار گردد و مر زیادت را مستحق گردد. این دلیل ۵ باشد حقیقت ولایت را.

از بهر آنکه ولایت نعمتی باشد چو نعمتهای دینی. و هر نعمتی که دینی باشد چو بنده با آن نعمت آرام گیرد و به شکر آن نعمت مشغول نباشد، و مر خویشتن را اندر گزاردن حق آن نعمت و آن منت مقصر نداند آن نعمت بر وی زوال آید. باز چو مر آن نعمت را شاکر باشد و از زوال وی ترسان باشد و به شکر آن نعمت مشغول باشد، و هرچند به طاقت خویش شکر به جای آرد خویشتن را مقصر داند؛ و چنان داند که نیز شکر به جای نیاورده‌ام تا هر ساعتی شکر زیادت کند؛ آن سبب گردد بقای آن نعمت را. چنانکه خدای تعالی ۱۰ گفت: لئن شکرتم لازیدنکم.

آنگاه زیادت درست آید که اصل بر جای باشد. پس فایده شکر این باشد که نعمت یافته را باقی گرداند و زیادت مستوجب گرداند هرچند شاکر شکر زیادت همی کند حق جل جلاله نعمت همی فزاید. چون صفت این چنین گردد داند که این نعمت است. و اگر خلاف ۲۰ این باشد مکر و استدراج باشد. باز گفت:

«والولاية ولايتان ولاية تخرج من العداوة». ولایت دوست یکی آن است که از دشمنی به دوستی آرد.

«و هي العامة المؤمنين». و این عامه مؤمنان را باشد. هر که از کفر تبری کند و ایمان آرد از محل عداوت به محل ولایت آید.

[۸۰ ب] ۲۵

«فهي لاتوجب معرفتها والتحقق بها للاعيان». این ولایت که عامه مؤمنان را است واجب نکند، معرفت ولایت و تحقیق کردن ولایت مر هر یکی را از اعیان مؤمنان. «لكن من جهة العموم». ولیکن از روی عموم باید گفتن که مؤمنان

اولیای خدای اند.

- «فیقال المؤمن ولی الله». معنی این سخن آن است که عامه مؤمنان که ایمان آرند گوئیم که عامه مؤمنان اولیای خدای اند، چنانکه خدای عزوجل گفت: الله ولی الذین آمنوا. و نیز گفت: ذلك بان الله مولى الذین آمنوا و ان الکافرین لا مولى لهم. و معنی آن است، والله اعلم، که بی ایمان ولایت روا نباشد، و علتی که اصل ولایت است ۵ ایمان است و روا نباشد که مر خداوند را دوستی باشد مگر مؤمن. چون چنین باشد اندر جمله مؤمنان اولیا باشند به عموم. ولایت به مؤمنان اضافه کردن روا باشد و شاید گفتن که کافران اعداء خدای اند، از بهر آنکه عداوت بی کفر روا نباشد. و اندر جمله کافران لامعاله اعدا باشند، ولكن تعیین کردن روا نباشد. چنانکه ۱۰ یکی از مؤمنان را گوئی این ولی خدای است، از بهر آنکه اگر یکی را که تعیین کنی مخاطره زوال ایمان است تا خاتمت بر سعادت نگردد ولایت درست نگردد. و همچنین یکی از کافران شاید تعیین کردن که این عداوت خدای است، از بهر آنکه مر ورا وجود ایمان موهوم است تا خاتمت بر شقاوت نگردد، عداوت حقیقت نگردد. و ۱۵ اگر چنان بودی که بظاهر صفت وقت حکم بشایستی کردن به هر دو جانب اصل توحید ویران گشتی.

- نبینی که سحرة فرعون بظاهر حال کافر بودند، آخر [کفر بر ایشان به] زوال آمد و سمید گشتند. [۸۱ الف] و ابوبکر و عمر و بیشترین صحابه رضوان الله علیهم به اول حال کافر بودند. آخر ۲۰ سعادت پدید آمد و ائمه دین گشتند، و محل ایشان به جایگاهی رسید که محبت ایشان مر دیگران را شرط ایمان گشت. و بر عکس این ابلیس لعنه الله بظاهر حال مؤمن آخر حال شقاوت پدید آمد، و بلم و نیز بر صیصا همچنین. هر که این حقیقت بداند داند که بر هر کسی این حکم نباید کردن نه از بهر ایمان وقتی به ولایت، و نه از بهر ۲۵ کفر وقتی به عداوت، تا پدید نیاید که خاتمت چه خواهد بود. این است معنی قول پیغامبر علیه السلام. لاتحلوا الا حد بالجنة و النار ای لاتحكموا لا حد یحلل الجنة او یحلل النار. از بهر آنکه حکم کردن

به حلول بهشت حکم کردن است به ولایت، و حکم کردن به حلول دوزخ حکم کردن است به عداوت. و این روی نیست.

و مذهب اهل سنت و جماعت آن است که حکم کردن به ولایت که تعلق دارد به خاتمت عمر نه به اول عمر. از بهر آنکه خدای عزوجل که ایمان بر بندگان واجب کرد بگزاردن عمل واجب نکرد. و لکن بدان به سر بردن واجب کرد. نگفت من عمل حسنة فله عشر امثالها.

۵

چه گفت: من جاء بالحسنة فله عشر امثالها. نگفت هر که بکند، چه گفت هر که بیارد. پس بردن شرط آمدن کردن. تبیینی که هر که عمر بر کفر گذارد چو به آخر ایمان آرد آن کفر را حکم نماند. و اگر چون کافر ایمان آرد حکم کفر نماند، چنانکه خدای عزوجل گفت:

۱۰

قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف. و اگر عمر به ایمان گذارد چو به آخر کفر آرد حکم ایمان نماند، چنانکه خدای تعالی گفت: و من يرتد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فاؤلئك حبطت اعمالهم، الاية. و نیز گفت: و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله و هو في—

۱۵

الآخرة من الخاسرين. و خلاف نیست میان همه اهل توحید که هر که عمر بر کافری گذارد و پیش از وقت رفتن به ایمان آرد بدان سر سعید رود و دوست رود، و هر که عمر بر ایمان گذارد، و آخر ایمان به جای ماند بدان سر شقی رود.

پس چو عامه مؤمنان را کسی را از این خطر ایمنی نیست هیچ را از ایشان حکم کردن که ولی است روا نیست. و لکن از بهر آنکه ولایت بی ایمان روا نباشد گفتن که مؤمنان اولیای خدای اند روا است؛ و عامه کافران هیچ کس را از ایشان حکم کردن که این عدو خدای است روا نیست. از بهر آنکه هر یکی را امید یافتن ایمان است، و لکن چو عداوت بسی کفر نباشد، گفتن که کافران اعدای خدای اند روا باشد.

۲۵

و سر این سخن آن است که بنده ولی خدای آنگاه گردد که خدای او را دوست دارد. و از سر خدای کس را خبر نیست. چنانکه عیسی علیه السلام گفت: تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسك. و بنده دشمن خدای آنگاه گردد که خدای او را دشمن دارد و از سر دشمنی خدای

کسی خبر ندارد مگر به وجهی مر بندگان را خبر دهد. چنانکه مر یکی را ستاید و مر یکی را بنکوهد. چنانکه ابولهب را بنکوهید و مر ابوبکر را و عمر را رضی الله عنهم بستود تا ستایش وی دلیل گشت محبت را؛ و نکوهش دلیل گشت عداوت را؛ که دشمن را هر چند هنر باشد نستانند و مر دوست را هر چند عیب باشد نکوهند. باز گفت: [۸۲ الف]

«و ولاية اختصاص و اصطفاء و اصطناع». یکی ولایت نیز عام است مر جمله مؤمنان را که مؤمنان دوستان خدای اند، و کافران دشمنان خدای اند. و ولایت دیگر آن است که ولایت اختصاص و اصطفا و اصطناع است چنانکه خدای تعالی گفت: ان الله اصطفي آدم و نوحا. و نیز گفت: قال يا موسى اني اصطفتك على الناس برسالاتي. و نیز گفت: اصطفتك لنفسي. و این مر خواص را باشد نه مر عام را.

و این متعارف است میان خلق که بهترین را دوستان باشند، و لکن گروهی خاص باشند و گروهی عام؛ و گروهی مر امر و نهی را شایند؛ بیش از این نشایند؛ و گروهی خاص تر باشند که اعتماد را شایند؛ و گروهی خاص تر باشند که مبارکیت را شایند و گروهی خاص تر باشند که سر را شایند. و گروهی خاص تر باشند که میان ایشان اتحاد باشد اندر ملك، و تا هر چه يك دوست کند آن دیگر کرده باشد. نقض این نقض آن باشد و ابرام این ابرام آن باشد. و تصرف هر یکی از ایشان اندر ملك آن دیگر همچنان باشد که اندر ملك خویش، و این آنگاه گردد که تهمت از میانه برخیزد، و این را اندر شریعت بسیار مسائل اصل است.

نبینی که چون پدر را وفور شفقت است و صحت رای، عقد وی بر فرزند جایز است تا چو فرزند به حال بلوغ رسد بتواند عقد و را شکافتن.

و از این معنی گفته اند بعضی بزرگان که مر عام را امر باشد و مر خاص را اذن باشد؛ چنانکه مصطفی علیه السلام مأذون بود به استحلال مکه. و نیز ابوبرده را گفت: یجزیک ولا یجزی اجداً بمدک.

و نیز آن اعرابی را گفت که اندر ماه [۸۲ ب] رمضان افطار کرده بود: کله و اطعم عیالک. باز گفت: یجزیک ولا یجزی احدأ بعدک. و این رفعت شریعت باشد بظاهر؛ و لکن مر عام را بر حد امر و نهی نگاه داشت صحت شریعت را؛ و یکان یکان را دستوری داد به خلاف کردن حق شریعت. اظهار خصوصیت دوستی خویش را، تا خلق را بنماید که من از آن خواص ام که هرچه اندر ملک و ملک دوست کنم و آزاد کنم.

و شك نیست که همه انبیا اندر مقام نبوت برابرند و لکن بعضی را بر بعضی فضل است. همچنین مؤمنان اندر حکم ایمان برابرند و لکن بعضی را بر بعضی فضل است. گروهی را مقام عموم است، و گروهی را مقام خصوص، و هرکه این را منکر گردد مشاهدت را منکر گشته باشد. و این چنان است که مر ملوک دنیا را سپاه بسیار باشد، و همه به حکم چاکری چاکر باشند و بیستگانی خوار ملک باشند، و لکن مقامات ایشان مختلف باشد. یکی را مقام ستوربانی باشد، و یکی [را] مقام فراشی، و یکی را مقام حاجبی، و یکی را خزینه‌داری، و یکی را سرهنگی، و یکی را مقام منادمت، و یکی را وزارت. و باشد که به خصوصیت جایی رسد که ملک خاتم ملک به وی سپارد. امر وی امر ملک شود، و نهی وی نهی ملک شود. عزل وی عزل ملک شود، و تولیت وی تولیت ملک شود. و این ظاهر است بر هیچ خداوند عقل پوشیده نگردد. مؤمنان نیز اندر محل ایمان هم بدین ترتیب‌اند. آنجا ستوربان بر سر آخر خسبد و اینجا دوست خاص. هرچه اندر خزینه [۸۳ الف] بردارد روا دارد. پس چو بدین مراتب باشد هریکی از ایشان اندر جنب آنکه وی فروتر از وی است خاص باشد، و اندر جنب آنکه برتر از وی است عام باشد.

و این محل مر اولیای خدای را تعالی آنگاه پدید آید که مختص و مصطفی و مصطنع حق شوند. و بدین مقام آنگاه رسند که بظاهر و باطن مر حق را متحد گردند. خلاف نکنند و بیندیشند و اندر مقام موافقات ریای خلق نبینند و با نفس صحبت نکنند، و اندر نظاره منت حق خدمت خویش کم کنند. و اگر هر دو کون بیش

- ایشان نهند به دوست بدل نیارند. و به نظاره دوست چنان مشغول باشند که به نظاره غیر دوست نپردازند. به گوش داشتن به فرمان دوست چنان مشغول باشند که فراغت سماع غیر دوست ندارند، و به رجای دوست چنان مشغول باشند که به غیر دوست امید ندارند، از بهر آنکه امید به غیر دوست داشتن مر دوست را متهم کردن است و ۵ اندر دوستی تهمت محال است. و به خوف دوست چنان مشغول باشند که از خوف غیر دوست خبر ندارند؛ و به انس دوست چنان مشغول باشند که از غیر دوست مستوحش باشند. و به ذکر دوست چنان مشغول باشند که از غیر دوست ایشان را یاد نیاید، و بجملة ظاهر و باطن ایشان از کل وجوه و به جمیع معانی چنان مستغرق دوست گشته باشند که اندر سر ایشان فصلی نمانده باشد مر غیر دوست را. ۱۰
- آنگاه چو چنین گردد از مراد خویش. و از اختیار خویش و از جمیع معانی و صفات خویش فانی گردد و به صفات و مراد دوست [۸۳] ب] قائم گردد و هرچه خواهند باشند؛ نه از بهر آنکه اندر ایشان ارادت دوست باشد نه ارادت ایشان باشد. خلق پندارند که آن بود که ۱۵ باشد. دوست اندر ایشان ارادت خویش پدید آرد. هرچه پدید آید ارادت دوست باشد نه ارادت ایشان باشد. خلق پندارند که آن بود که ایشان خواستند؛ و نزدیک ایشان همه آن بود که دوست خواهد بدین معنی مصطفی و مصطنع کردند. باز گفت:
- ۲۰ «فہذا یوجب معرفتہا والتحقیق بہا». گفت بدین مقام رسند بشناسند کہ ما اولیای خدای ایم و مختص و محقق گردند بہ ولایت خویش، از بہر آنکہ اگر شرط ولایت بی مرادی است خود را بی مراد بینند؛ و اگر بی اختیاری است خود را بی اختیار بینند. همه مراد دوست بیابند و هیچ مراد نکنند، چنانکہ پیغامبر گفت علیہ السلام: ۲۵ لو اقسم علی اللہ لا یرہ. «لو» دلیل است کہ نکنند، و «لا یرہ» دلیل است کہ اگر کندی یابدی. مصطفی علیہ السلام ہمی باز نماید کہ اولیای خدای ہرچہ خواهند یابند ولکن نخواہند.
- و اندر زیر این سری است مر ناخواستن ایشان را، و آن آنست کہ ہرچہ خواهند خواستن بہتر از آن خود یافتہ اند. از بیم فوات موجود

مفقود نیارند خواستن. باز گفت:

«و يكون صاحبها محفوظاً عن النظر الى نفسه فلا يدخله عجب».

نگاه داشته بود از نگریستن به خویشتن تا عجب به وی اندر نیاید.

«بمعنى النظر اليهم». به معنی نگریستن به ایشان.

خویشتن بینند عجب آرند و هلاك شوند. و چگونه بینند [۸۴ الف]

خویشتن که وی این مقام به خسویشتن نادیدن یافته است. و چو

یافتن نماید یافته برهاند. باز گفت:

«و يكون مسلوباً من الخلق». و مر و را از خلق ربوده باشد.

«بمعنى النظر اليهم». به معنی نگریستن به ایشان.

«يحفظ». به بهره‌ای.

«فلا يفتنوه». تا و را اندر فتنه نیفکنند، یعنی نظاره خلق

نباشند تا به ریا نیفتند که حفظ بنده از خلق دو چیز است: یا

نکوهش یا ستایش، و هر دو دین بر بنده تباہ کند اندر موافقت.

دوست از ملامت خلق باک ندارد چنانکه خدای عزوجل گفت: ولا

يخافون لومة لائم. و چو خلق معبودش نبیند و منفعت و مضرت به

دست ایشان نیست، به ثنای ایشان مشغول نگردند چنانکه خدای

عزوجل گفت: ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك. و نیز

گفت: كالدی ينفق ماله رثا الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر.

و گروهی از این بزرگان چنین گفته‌اند که پیغامبر علیه السلام

گفت: العین حق. باز مر این را تفسیر کرد و گفت: اكثر هلاك امتی

بالعین. و نیز گفت: ان العین ليدخل الرجل القبر و الجمل القدر.

و این عین را معنی آن است که به استحسان به وی بنگرد. چو منظور

و را مستحسن آید نظاره و را آرد. از حق مشغول شود به شومی غفلت

از حق آن چیز را هلاك کند. همچنین چو کاری بکند ریای خلق را تا

خلق به وی به استحسان بنگرند اندر شغل نظاره از حق مشغول

گردند. شومی آن شغل مر این عمل را نیست کند، و اگر عامل به

عمل خویش نظاره کند [۸۴ ب] تا مر آن عمل را مستحسن دارد و

عجب آرد، اندر نظاره عمل از حق مشغول ماند. شومی آن شغل مر

عمل و را هلاك کند. پس چو نظر به استحسان مر اشخاص را شاید

که سبب هلاک گردد، اعمال را اولیتر که اعمال از اشخاص ضعیف تر است. اعمال اعراض اند و محمول و اشخاص حامل وی، و اعمال و اوصاف و اشخاص موصوف. چو موصوف به عین هلاک شود اولیتر که وصف هلاک شود.

- و از این نیکوتر هست و آن آنست که هر که مر کسی را عابد ۵
است علامت صحت عبادت وی اندر عبادت معبود دیدن است، و علامت
صحت معبود دیدن غیر معبود نادیدن است. پس هر که عجب آرد اندر
عبادت، نفس دید نه حق. خدای پرست نیست نفس پرست است. و
هر که ریا آورد اندر عبادت، خلق دید نه حق. خلق پرست آمد نه
حق پرست. چون نفس پرستند و خلق پرستند از حق طمع داشتن ۱۰
محال است. این است معنی قول پیغامبر علیه السلام. يقول الله عزوجل
من عمل عملا أشرك فيه غيري فهو كاله للشریک و انا بری عنه. پس صحت
عبادت که متعلق است بدان است که شاهد عابد اندر عبادت شاهد
معبود باشد، چنانکه مصطفی گفت علیه السلام: اعبدا لله کأنک تراه
فان لم تکن تراه فانه یراک. نگفت: کأنک تری نفسک یا تری الخلق؛ ۱۵
تا از خلق کور نگردد و از نفس کور نگردد، و از عین عمل نیز کور
نگردد، شاهد حق نگردد، از بهر آنکه عمل خواست، همچنانکه نفس
و خلق غیر حق اند. باز گفت:

- «و یكون محفوظا عن آفات البشرية و ان کان طبع البشرية قائما
معه باقیاً فيه». گفت و این [۸۵ الف] کس که از جمله اولیا باشد، ۲۰
صفت وی آن باشد که نگاه داشته باشد از آفات بشریت، هر چند طبع
بشریت اندر وی قائم باشد. معنی این سخن آن است، واللہ اعلم.
که امتناع وی از محالات و ناشایستها نه از آن باشد که اندر وی
خواست آن چیزها نباشد، که اگر چنین باشد به امتناع محمود و
مشکور نباشد: از بهر آنکه اگر چنین باشد یا عاجز باشد یا بی آلت. ۲۵
آنگاه ممتنع نباشد و ممنوع مشکور نباشد که مشکور مانع وی باشد
که ورا از آن باز دارد.

و از این معنی است که آدمیان مثاب اند بر طاعت خویش و
معاقب اند بر معاصی خویش از بهر آنکه هر دو را آلات دارند، چه

آلت معصیت داشتند امتناع نیاوردند معاقب گشتند. و چو آلت کردن طاعت داشتند و آلت ناکردن داشتند، چون کردند مثاب گشتند. باز ملائکه آلت طاعت داشتند و آلت معصیت نداشتند به ترك معصیت و به كرد طاعت مثاب نیامدند، و اگر خلاف کردند عقوبت ایشان صمتر آمد چو ابلیس و هاروت و ماروت. و معنی اندر این آن است، ۵
والله اعلم، که بنیت خلقت ایشان بر طاعت بود. و معصیت ضد طاعت است، کار هولتی آمد. باز بنیت خلقت آدمیان بر معصیت است و طبع بشریت همه معصیت جوید، و طاعت ضد معصیت است. چو از آدمیان طاعت آمد بزرگ آمد، طاعت از آدمی نادر آمد. چنانچون معصیت از ملائکه نادر آمد. و اگر نه آن بودی که اندر ۱۰
آدمی خلقت دیدن معصیت بود تا آن خلقت ورا بسته عذر گشت يك معصیت وی نیامرزدی. باز گفت: [۸۵ ب].

«فلا يستحلى حظًا من حظوظ النفس استعلاء يفتنه ذلك في دینه».
و خوش نیاید مر ورا حظی از حظوظ نفس خوش آمدنی که مر ورا ۱۵
فتنه گرداند یا مر دین ورا زیان دارد. معنی این سخن آن است، والله اعلم، که این کس که مر ورا مقام ولایت باشد، هرچه مر عامه خلق را به طبع اندر خوش آید آن حظوظ نفس مر ورا هم خوش آید. ولکن خوش آمدن عام بغایتی باشد که مراد نفس را بر مراد حق تعالی بگزینند. باز خاص مراد حق را بر مراد خویش مقدم دارند و مراد ۲۰
نفس را خلاف کنند تا داخل گردند اندر این معنی که خدای گفت: و نهی النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى. چون بهشت بی خلاف نفس نتوان یافتن خدای را با هوای نفس کی توان یافتن؟! و کسی روا باشد که محبت درست باشد کسی را که ورا مراد خویش بر مراد خدای مقدم باشد؟! و خود حکم محبت آن است که تا کسی را بزرگی ۲۵
دوست به جایگاهی نرسد که مر کونین را بنزدیک وی اندر جنب دوست هیچ مقدار نماند محب حقیقی نباشد؛ لامحاله نفس وی جزوی از کونین است. چو کونین را مقدار نباشد جزوی را از کونین کی مقدار باشد؟! و اگر اندر این بنده استعلاء نباشد آن چیز را تا به ترك وی تارك مراد گردد خود محب نباشد. لان حقيقة المحبة

ترك مراده لمراد حبيبہ.

- و از این نیکوتر هست و آن آنست که هر کسی که با تو صحبت کند و از تو مراد خویش جوید تا تو مراد خود را زیر مراد او نیاری محب نباشی. پس [۸۶ الف] هر کسی که با تو صحبت کند و از صحبت نيك آمدن تو خواهد نه آن خویش و مرورا به تو نیاز نباشد و ترا بهوی نیاز باشد، اگر مراد خویش به مراد وی مقدم کنی چگونه محب باشی، که وی از تو شرط محبت نه آن طلب کند که چیزی کنی که ورا سود دارد؟! و لکن آن طلب کند که به چیزی کنی که ترا سود دارد و مر ترا نيك آید. اگر چنین کنی دوست منی، و اگر چنان کنی که ترا بد آید و زیان دارد دشمن منی. پس محبت حق راست نه مر ۵ بنده را؛ از پھر آنکه محبت بنده را معلول است به طمع. و محبت حق بی علت است، و صدق حقیقت محبت بی علتی است. باز چنین یاد کرد و گفت:

- «و استعلاء الطبع قائم فیه». گفت این ولی که از همه مرادهای نفس دور باشد به آن باشد که طبع وی مر آن را خواهان باشد تا ۱۵ مخالف نفس و قاهر نفس باشد. تا بزرگان چنین گفته اند هر که بر مراد خویش قدم نهاد نشان آن است که نفس وی بنزدیک وی از حق عزیزتر است؛ و هر کسی که نفس وی بنزدیک وی از حق عزیزتر باشد مؤمن نباشد، ولی و محب کسی باشد؟! و این چنان است که پیغامبر علیه السلام گفت: والذی نفسی بیده لن یخلص الایمان الی ۲۰ قلب عبد حتی یکون الله و رسوله احب الیه من نفسه و اهله و ماله و ولده. و این چنان است که خدای عزوجل گفت انسدر قصه یوسف علیه السلام: و لقد همت به وهم بها. قیل همت به هم قصد و هم بها هم طبع. پس بنده به طبع مؤاخذ نیست چه به قصد مؤاخذ است. ۲۵ چو قصد کرد مر طبع را بر امر مقدم کرد استخفاف [۸۶ ب] و استحقار [را]، و آن استخفاف امر است و استخفاف کردن بر امر بیم زوال معرفت است. باز چو باهم طبع قصد نکرد و امر را بر طبع مقدم کرد، دلیل تعظیم امر است، و تعظیم امر دلیل بقای محبت است. باز گفت:

- «و هذه هي خصوص الولاية من الله للعبد». گفت و خصوص ولایت پند را از خدای این باشد. یعنی ولایت عام ایمان است. هر که ایمان آرد از جمله اولیای خدای است، و لکن شاید که با همین صفت امر ترک آرد و نهی انکار کنند. و باز کسی باشد که اوامر ارتکاب کند و از نواهی دور باشد و اجتناب کند؛ و این هم از جمله اولیا باشد، و این اندر جنب فریق اول خاص باشد؛ و فریق اول اندر جنب این عام باشد. باز فریقی سدیگر باشد که اوامر و نواهی به جای آرند و نیز همه مرادهای خویش زیر قدم آرند ننگرند که ما را چه باید، بنگرند که دوست چه فرماید. مراد دوست بر مراد خویش مقدم دارند و بر هوای خویش قدم نهادن شرک دانند؛ از بهر آنکه اصل همه کفرها متابعت هوا است. چنانکه خدای تعالی گفت: افرأیت من اتخذ الهه هوا. هر چیزی را که متابعت کردی عابد وی گشتی.
- و همه مخلوقات اندر خلقت يك جنس اند. جنس خویش معبود خویش کردن دون همتی باشد. محال باشد که کسی چون حق را معبود یابد خلق را معبود گیرد. و این را شرح دراز است، اندر خوف و رجا و توکل همه بیاید. من رجا غیر الحق فقد استحققر الحق و من خاف غیر الحق فقد استهان بالحق [۸۷ الف] و من اعتمد علی غیر الحق فقد استغف بالحق و من اتبع هواه فقد اعرض عن الحق، الهواء و الحق لایجتمعان. و این مقام خصوص خصوص است چنانکه فریق ثانی اندر جنب فریق اول خاص اند، فریق اول اندر جنب فریق ثانی عام اند. این فریق ثالث اندر جنب فریق ثانی خاص اند، و فریق ثانی اندر جنب فریق ثالث عام اند. این است معنی این سخن که پیشتر یاد کرده بودیم، الخصوص عند خصوص الخصوص عموم.
- «و من كان بهذه الصفة لم یكن للعدو الیه طریق بمعنی الاغواء». گفت و هر که را این صفت باشد که یاد کردیم دیو را بر وی راه نباشد که ورا گم تواند کردن. مر این سخن را دو معنی باشد: یکی به بنده اتصال دارد و دیگر به حق. اما آنکه به بنده اتصال دارد آن است که چو این بنده بهره های نفس از خود جدا کرد دیو را سوی وی راه نماند. از بهر آنکه اندر وی چیزی نماند که او را بتواند فریفتن؛

از بهر آنکه دیو از در و سواس تواند درآمدن. بنگرد که تا نفس و را
میل کجا است، هم بر آن در مر و را دعوت کند. فاما هیچ کس بی مراد
نفس متابعت شیطان نکند، و هیچ کس با مراد نفس با حق صحبت نکند.
مثل دیو با بنده مثل صیاد است و مثل دام مثل طمع و مثل هوای

- نفس مثل خورش. صیاد دام بگسترد. بی خورش صید فراز نیاید. ۵
چون خورش بپراگند صید به طمع فراز آید و از بند دام خبر ندارد.
طمع مر و را به بند گرفتار کند. اندر قبضه صیاد گرفتار آید.
[۸۷ ب] کشتن و بریان کردن نصیب وی آید. صیدی که وی مخاطب
نیست و بر وی ثواب و عقاب نیست چو به يك دانه گندم طمع کرد
هلاک شود؛ آدمی که مخاطب است و مثاب و معاقب است چو به محبت ۱۰
دنیا میل کند یا به متابعت نفس چون هلاک نشود؟!

- پس دیو را با آدمی کار این است. نفس و را دام سازد و بنگرد
که هوای نفس کجا میل کند. مر آن هوا را خورش و ترتیبی سازد تا
و را بدان خورش به دام اندر آرد و صید کند. و گروهی از صیادان
مر صید را به آواز گیرند. آوازی مثل آواز وی و را بشنوند. وی ۱۵
چون آواز بشنود بسوی جنس [خویش] میل کند و گرفتار شود. و
گروهی به پا بسته ای سازند هم از جنس وی تا به الف گرفتار با
جنس به دام گرفتار آید. آنکه به دست صیاد گرفتار گردد هلاک گردد؛
آنکه به دست دیو اسیر گردد نجات کی یابد؟! پس چو دیو نفس را
رام کرد و هوای نفس خورش کرد اندر سر این بنده بنگرد. اگر ۲۰
اندر نفس وی غالبتر هوای شهوت بیند و را به معاصی خورش
افگند؛ و اگر اندر نفس وی میل سوی دنیا بیند و را به جمع و به
منع خورش افگند، و اگر اندر سر وی سوی ریاست و عز بیند و
هوا و اعجاب بیند، و را به طاعت خورش افگند تا چنان گمان برد که
مر اطاعت سبب وصال است. همان طاعت سبب فراق گردد. ۲۵

و جمله آن است که معبود مر عابد را اندر حال عبادت مشاهده
باید، اگر [حق مر] بنده را اندر حال عبادت شاهد گردد مشاهدت
حق و را [الف ۸۸] از دیدن طاعت مشغول گرداند از کرده تبرا کند
صدیق گردد. و اگر بزرگی طاعت شاهد وی گسرد از حق محبوب

گردد، چنانکه دیگری از حق به معاصی معجوب گردد وی به طاعت معجوب گردد. چنین [گمان] برد که من از طاعت بر میان کمر همی دارم. چو بنگرد ز نار دارد. چون راه فریفتن دیو مر بنده را این است و اندر آمدن به فریفتن نفس است و خورش دام هوای نفس است. ۵ هر آن وعدی که بنده حظوظ نفس به يك سو نهاد و هوای نفس را خلاف کرد از فریفتن بر دیو بر بست و دام از دست دیو رهود. بیش دیو را سویی وی راه نماند، از بهر آنکه آن دری که دیو اندر آید بست و استوار کرد.

مثل این قصه عمر رضی الله عنه که همه عالم را از دیو توقی بایست. باز چو عمر رضی الله عنه همه مرادها زیر قدم آورد و مراد ۱۰ حق بر مراد خویش اختیار کرد دیو را بر وی هیچ راه نماند. کاشکی راه نماندی، ولكن از وی منهنزم گشت. همه عالم از دیو منهنزم و دیو از وی منهنزم. و همه از دیو خائف و دیو از وی خائف.

و اما آن جانب که به حق اتصال دارد آن است که چو بنده به مقام ولایت رسید و خصوص یافت حق جل جلاله هر چیزی را که ۱۵ داند که مر این بنده را از من بپراند میان بنده و میان آن چیز جدایی افکند، و این اندر معنی غیرت به اول کتاب یاد کردیم که غیرت بر مقدار محبت باشد، و عصمت بر مقدار خاصیت باشد. هر چند کسی به ملك نزدیکتر و محل وی خصوص تر حمایت و عنایت و عصمت ملك مر ورا بیشتر. باز آن را که محل محل خصوص نیست روا دارند ۲۰ هر کجا رود [۸۸ ب] و هر کجا باشد و با هر که نشیند. و آن را که محل وی محل خصوص گردد بر نه ایستد که ساعتی از حضرت غایب گردد؛ یا با خیر دوست ساعتی صحبت کند یا به چشم جز به دوست نگرد یا به گوش جز سخن دوست شنود یا به زفان جز سخن دوست مناجات کند؛ یا به دست جز به دوست دراز کند یا به پای جز بر ۲۵ دوست قدم نهد یا به دل جز از دوست بیندیشد. چو مخلوق این روا ندارد حق تعالی کی روا دارد؟! ۱

پس چو بدین مقام رسید بنده حق تعالی هر چیزی که داند که دیو بدان چیز بدین بنده راه یابد آن راه را ببندد و آن اسباب ببرد

تا بنده محفوظ و معصوم گردد، چنانکه خدای تعالی گفت: واعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه، یعنی بین العبد و مراده. و اندر زیر این سری عجب است، و آن آنست که همه خلق وجود مراد نعمت دانند و بر وجود مراد شکر آرند؛ و فوات مراد بلا دانند و بر فوات مراد جزع آرند.

۵

باز نزدیک بزرگان و سیدان وجود مراد بلا است و فوات مراد نعمت است، از بهر آنکه از ازل تا ابد يك بنده بر وجود مراد با حق صحبت نکرد. صحبت با حق آن کسی کرد که مراد نیافت. این دلیل است که هر که بر در بماند نه بدان ماند که بباشید؛ که بدان ماند که بداشتندش. باز اندر کتاب حجت آورد گفت: قوله تعالی: ان عبادی لیس لك علیهم سلطان. این جواب حق است مر دیو را آنگاه که دعوی کرد: لاغوینهم اجمعین. همه را بیراه گردانم. جواب آمد ترا با بندگان ما کار نیست، پادشایی نیست. و ما دانیم که از این بندگی بندگانگی ملك نخواست، از بهر آنکه [۸۹ الف] شقی همچنان بنده است به حکم ملك همچو سعید. اگر از اینجا مراد عبودیت ملك بودی دیو را بر هیچ شقی راه نبود.

۱۵

دلیل بر آنکه همه بنده اند قول خدای تعالی: ان کل من فی السموات والارض الا اتی الرحمن عبدا. پس درست شد که از این آیت مراد عبودیت خصوص است، یعنی آنکه اندر بندگی خاص من است ترا. بر وی هیچ دست نیست. ترا دست بر آن کسی است که خاص مرا نیست، آن را که من گفتم که آن من است مالکثر منم. و من بحقیقت مالک وی آنگاه باشم که وی حکم ملکی به جای آرد. حکم ملکی بی-اختیاری است و بی تدبیری و بی مرادی است. حکم مالکی ملك خویش نگاه داشتن. چو درد ملك ببرد عیب مالک نباشد، عیب عاجزی مالک باشد. پس معنی این چنان باشد که آنکه آن من است نگاهداشت بر من است. چو من نگاهدار باشم تو با من کی برآیی؟! و آنکه آن من نیست محفوظ من نیست، نه تو بودی چه ما به تو ماندیم. و آنکه آن ما بود نه تو ماندی چه ما نگاه داشتیم. باز گفت:

۲۵

«و هو مع هذا لیس بمعصوم من صغيرة و لا كبيرة». و با همین

این ولی معصوم نباشد از گناه خرد و بزرگ، از بهر آنکه رتبت احوال ظاهر وی پیش از رتبت ابلیس و هاروت و ماروت نباشد، که فریشتگان به طاعت برتر از آدمیان اند، و با همین از ایشان خلاف آمد. و نیز خدای تعالی اندر وصف ملائکه یاد کرد: و من یقل منهم انی اله من دونه فذلک نجزیه جهنم. و اگر از ایشان این جایز نبودی ۵ وعید را معنی نبودی. و این اتفاق است میان خلق که هرچه دون انبیاء از کفر معصوم نه‌اند. [۸۹ ب] چو از کفر معصوم نباشند از دون کفر معصوم کی باشند. باز گفت:

«فان وقع فی احدیهما قارنته التوبة الخالصة. و اگر از این دو به یکی اندر افتد، یعنی صغیره یا کبیره، همانگاه توبه خالص پیارد ۱۰ و اصرار نیارد. و کر اصرار دارد دلیل آن است که وی از جمله اولیا نیست، از بهر آنکه خدای تعالی مر بندگان را به کردن معصیت آن ملامت نکرد که به اصرار کرد. گفت: والذین اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذکروا الله فاستغفروا لذنوبهم و من یغفر الذنوب الا الله ولم یصروا علی ما فعلوا وهم یعلمون ان لهم ربا یغفر الذنوب ۱۵ و لا یبالی. معنی این سخن آن باشد، والله اعلم، که چون گناه کردی اگر مقری که من گناه آمرزم و عذر پذیرم ناآمدن چرا است؟! تا گروهی از بزرگان چنین گفته‌اند که بنده را عذاب کردن بر گناه نیست؛ ولكن بر عذر ناخواستن است. چو شرم نداشتی که مرا ۲۰ خلاف کردی باری عذر ناخواستن چه معنی است؟! چو اندر من چندانی کرم بود که با جفای تو بر تو در نیستم، اگر ترا من به کارم چرا باز نیایی؟! به کردن جفا تو آلوده گردی، صفت بندگی آرایش بردارد. باز عذر ناخواستن از سه بیرون نیست: یا برابری کردن است؛ و بنده را با خداوند برابری نرسد؛ یا نومید گشتن است، و از کریم نومید گشتن روی نیست؛ یا بی‌نیازی نمودن است، و بنده را ۲۵ بی‌نیازی نمودن روی نیست. باز گفت:

«والنبي معصوم». و پیغامبران معصوم‌اند.

«لا یجری علیهم کبیره باجماع». و اجماع است که بر پیغامبران کبیره روا نباشد. «ولا صغیره عند بعضهم». [۹۰ الف] و صغیره

نیز بر ایشان نرود. نزدیک گروهی، و آن گروه معتزلیان اند؛ و گروهی از اهل سنت و جماعت با ایشان اند و سخن اندر زلات انبیاء گذشته است. باز گفت:

«و زوال خوف العاقبة لیس بممتنع». و برخاستن خوف عاقبت از

بنده ممتنع نیست. ۵

«بل هو جائز». ولکن روا است که بنده از عاقبت ایمن گردد.

«فقد اخبر النبي صلى الله عليه اصحابه بانهم من اهل الجنة».

خبر داد پیغمبر علیه السلام یاران خویش را که ایشان از اهل بهشت اند.

«و شهد للعشرة بالجنة». و ده تن را به بهشت گواهی داد.

«والراوى له سعيد بن زيد و هو احد العشرة». و راوی این خبر ۱۰

سعید بن زید است. وی یکی از عشره است. و ایمن چنان است که

پیغمبر علیه السلام گفت: «عشرة في الجنة: ابو بكر في الجنة و عمر

في الجنة و عثمان في الجنة و علي في الجنة و طلحة في الجنة و الزبير

في الجنة و سعد بن ابى وقاص في الجنة و سعيد في الجنة و عبد الرحمن

ابن عوف في الجنة و ابو عبيدة بن الجراح في الجنة و شهادة النبی ۱۵

علیه السلام یوجب السكون اليها و طمأنينة بها و تصديقا لها». و

گواهی پیغمبر علیه السلام واجب کند که دل با وی بیارامد و روا

استوار دارد.

«و هذا يوجب الامن من التغيير و زوال خوف التبدیل لامحالة». و

این گواهی پیغمبر علیه السلام بنده را ایمن گرداند از تغییر کردن ۲۰

دین، از بهر آنکه با تغییر دین بهشت نباشد و نیز مرور از خوف

تبدیل ایمن گرداند، از بهر آنکه خوف وی از زوال از پس گواهی

پیغمبر علیه السلام اندر گواهی [۹۰ ب] پیغمبر شك کردن باشد،

و شك اندر گواهی پیغمبر علیه السلام كفر است.

این فصل که شیخ یاد کرد جواب است آن سؤال را که گروهی ۲۵

گویند که شاید که ولی بداند که من ولی ام، از بهر آنکه دانستن

وی ولایت را ایمنی واجب کند؛ و ایمنی از خداوند كفر است. شیخ

همی مفاوضه کند بدین خبر که پیغمبر علیه السلام گفت مر این ده

تن را از یاران خویش گواهی داد به بهشت، و گواهی پیغمبر علیه-

السلام لامعاله راست است. و بر ایشان واجب بود بدین گواهی ایمان آوردن.

و چون گرویدند و ایمان آوردند از خوف خاتمت ایمن گشتند. و با همین از جمله اولیا بودند، و امن ایشان از خوف خاتمت دین ایشان را زیان نداشت. ولکن اینجا شبیهی است و آن آنست که ۵
ایمن گشتن بنده از شمار غیب است. غیب را دانستن جز به خبر روی نیست. پیغامبر علیه السلام آنچه گفت به وحی گفت، روا بود که ایشان ایمن گشتند. باز این کس که ما را اندر وی اختلاف افتاده است چو بداند که من ولی ام بی خبر غیب دانستن باشد. و علم غیب خداوند را است یا مر آن کسی را که خداوند آگاه کند و را. ۱۰

باز شیخ مر خوف این کسها را که مصطفی علیه السلام مر ایشان را بشارت داده بود، تأویل همی نهد. گفت: «والروایات التي جاءت في خوف المبعشرين من قول ابي بكر ليتني كنت ثمرة تنقريها الطير و قول عمر يا ليتني هذه النبتة ليتني لم اك شيئاً و قول ابي عبيدة بن الجراح وددت اني كبش فذبحني اهلي فيأكلون لحمي و يحسون مرقتي». ۱۵
این اندر خبر است که پیغامبر علیه السلام صفت جهنم کرد. همه بترسیدند و گریستن و فریاد ساختند و این الفاظ بگفتند [۹۱ الف] که ما یاد کردیم. پس چو هولی صفت دوزخ چنین است که مر سیدان صحابه را این حال آرد تا این الفاظ گفتند. مصطفی علیه السلام مر ایشان را به بهشت گواهی داده است. چو بر ایشان شنیدن چنین هول آید بر عاصیان به دیدن و چشیدن چه خواهد آمدن. ۲۰

«و قول عایشه رضی الله عنها: یا ليتني كنت ورقة من هذه الشجرة و هي من شهد لها عمار بن ياسر على المنبر بالكوفة اشهد أنها زوجة النبي عليه السلام في الدنيا والاخرة». و عمار گواهی دهد به دروغ ندهد. گفت: ۲۵

«أتما كان ذلك منهم خوفا من جريان المغالطات عليهم». گفت آن فزع ایشان نه از بهر آن بود که از خاتمت بترسیدند یا مر ایشان را اندر گواهی پیغامبر علیه السلام افتادی، ولکن از بیم آن بود که تا بر ما چیزی نرود که آن خلاف حق باشد، از بهر آنکه هرچند دانند

که بیامرزد شرم داشتن آن خلاف کجا رود. چنانکه یحیی بن معاذ الرازی گوید: واسؤاتاه و ان عفا الیس یعلم ما قد کان.

و نیز خبر پیغامبر است علیه السلام: ان الخزی والعار لیبلغ بالبعد یوم القیامة بین یدی الله حتی یتمنی النار سبعین مرة. اگر شرم جلالت سخت تر از عذاب دوزخ نبودی عذاب دوزخ آرزو کردن ۵ معنی نبودی. گفت:

«اجلال الله و تعظیما لقدرة و هیبة له و حیاء منه». گفت ایشان را

خوف اجلال و تعظیم و هیبت و شرم از خدای باشد چنانکه مر خلفاء

الراشدین را، ابوبکر را، توقیر و تعظیم بود؛ و عمر را خوف بود؛

و عثمان را حیا بود؛ و علی را محبت بود. دلیل تعظیم ابوبکر قول ۱۰

پیغامبر علیه السلام: لم یفضلکم ابوبکر [۹۱ ب] بکثرة صیام و

لاصلوة و انما فضلکم بشيء و قر فی صدره. و دلیل خوف عمر قول

پیغامبر علیه السلام: ان الشیطان لیفر من ظل عمر؛ و دلیل شرم

عثمان قول پیغامبر علیه السلام: الا نستحیی ممن یتحیی منه ملائكة

السماء؛ و دلیل محبت علی قول خدای عزوجل: و یطمعون الطعام ۱۵

علی حبه مسکینا و یتیمنا و اسیرا قیل علی حب الله عزوجل. چون

تعظیم بر ابوبکر غالب گشت همه کارهای عظیم بر وی آسان گشت

تا از مرگ مصطفی علیه السلام همه از جای برفتند و وی از جای نرفت.

و چون خوف بر عمر غالب گشت از همه مخوفات ایمن گشت

تا مخوفات از وی خایف گشت. و چون حیا بر عثمان غالب گشت از ۲۰

همه حیاها فارغ گشت تا مر همه خلق را از ملائکه حیا بایست، و

مر ملائکه را از عثمان حیا بایست. و چون محبت بر علی غالب گشت

دون دوست را نزدیک وی مقدار نماند تا گاه نفس را پیش شمشیر

آورد، گاه خواست تا به گرسنگی هلاک کند، از بهر آنکه چون محبت

درست گردد نفس محب را اندر موافقت دوست مقدار نماند. باز گفت: ۲۵

«فانهم اجلوا الحق ان یخالفوه و ان لم یماقبهم». از بهر آنکه

ایشان از آن بزرگتر دانند حق را که ورا خلاف کنند، هر چند مر

ایشان را عقوبت نکند دیدن حق بنده را برخلاف صعبتر از عذاب.

تا بنده از مشاهدت محبوب نگردد قدم برخلاف ننهد. اگر سر شاهد

حق باشد خلاف نیارد کردن، و اگر وی شاهد نباشد ولكن بیقین داند که حق شاهد من است هم خلاف نیارد کردن.

«كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه نعم المرء صهييب». نيك مردی است صهييب. [۹۲ الف]

۵ «لو لم يغف الله لم يعصه». اگر از خدای نترسیدی هم معصیت نکندی. نيك مردی است صهييب.

۱۰ «يعنى ان صهييبا لم يترك المعصية لله خوف عقوبته و لكنه يتركها اجلالا له و تعظيما لقدرة و حياء منه». گفت صهييب که گناه نکند نه از بیم عقوبت به جای ماند ولكن از بزرگداشت خداوند و از شرم وی به جای ماند. يعنى هرچند وی از عقوبت ايمن باشد اندر وی چندین تعظيم خداوند هست که از بهر بزرگداشت خداوند هرگز گناه نکندی. باز گفت:

۱۵ «فخوف الميشرين لم يكن خوفا من التغيير والتبديل لان خوف التبديل والتغيير مع شهادة النبي عليه السلام يوجب شكاً في اخبار النبی و هذا كفر». گفت خوف آن ده تن که پيغامبر مر ایشان را بشارت داد به بهشت نه از آن بود که مر ایشان را بیم زوال ايمان بود، از بهر آنکه با زوال ايمان بهشت روا نباشد. چو پيغامبر عليه السلام مر ایشان را به بهشت گواهی داد، اگر اندر ایشان خوف زوال ايمان ماند شك آورده باشند اندر خبر؛ و شك آوردن اندر خبر پيغامبر عليه السلام كفر باشد. باز گفت:

۲۵ «ولم يكن ذلك ايضا خوف عقوبة في النار دون الخلود». گفت و آن نیز بیم عقوبت دوزخ نباشد بی خلود، از بهر آنکه یاد کرد که گروهی چنین گفته اند که پيغامبر عليه السلام مر ایشان را گواهی به دخول بهشت داد و گواهی نداد به نفی عذاب ایشان. شاید که معدب شوند و باز به بهشت اندر آیند، هرچند خلود نباشد. از بهر آنکه گواهی پيغامبر عليه السلام به دخول بهشت نفی خلود دوزخ واجب کند که تا خروج [۹۲ ب] نباشد از دوزخ دخول نباشد به بهشت، ولكن نفی اصل عذاب واجب نکند.

شيخ همی چنین گوید که این خبر را تأویل خطا است. گفت:

«لعلهم بانهم لا يعاقبون بالنار على ما يكون منهم». گفت از بهر آنکه ایشان دانسته بودند که ما را به آتش عقوبت نکند به هرچه از ما آید.

«لأنها اما ان تكون صفائر فتكون مغفورة باجتناوب الكبائر». از

- ۵ بهر آنکه گناهی که از ایشان آید صغیره باشد، و صغیره مغفور باشد به ترك كبائر نزدیک گروهی نه نزدیک همه اهل اسلام.

«او بما يصيبهم من البلوى فى الدنيا». یا مغفور باشد صغایر به بلاها و

محنتها که اندر دنیا به ایشان رسد، چنانکه خدای تعالی گفت: و ما

اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير. و نیز

- ۱۰ پیغامبر علیه السلام گفت: امنی امة مرحومة جعل عذابها بایدیها القتل والزلازل والهرج و الفتن. و اندر کتاب خبری روایت آورده اند اندر صحت این معنی:

«فقد قال عبدالله بن عمر عن ابي بكر الصديق رضى الله عنهما

قال كنت عند رسول الله صلى الله عليه فأنزلت هذه الاية: من يعمل

- ۱۵ سوءاً يجز به، فقال رسول الله صلى الله عليه: الا اقرك آية انزلت.

على قلت بلى يا رسول الله قال فاقرائنيها فلا اعلم ما اصابنى الا انى

وجدت انقصاما فى ظهري فتمطأت لها فقال رسول الله صلى الله عليه

ما شأنك يا يا بكر فقلت يا رسول الله بأبى انت و امى و اينما لم يعمل

سوءاً و انا لمجزئون بما عملنا فقال رسول الله صلى الله عليه اما انت

- ۲۰ يا باكر والمؤمنون فتجزون بذلك فى الدنيا حتى تلقوا الله تعالى و

ليس لكم ذنوب [۹۳ الف] و اما الآخرون فيجمع ذلك لهم حتى يجزوا

به يوم القيامة».

و این که یاد کردیم از جمله آنها است که این است به وى

مخصوص است و امتان پیشین را نبوده است، که خصایص این امت

- ۲۵ بسیار است یکی آن است که امتان پیشین را پرده دریدن بودی تا

گناهانی که به شب کردندى یا ممداد بر درهای خانه ایشان نبشته

بودى، یا بر پیشانی عقوبت آن گناه یا گناه نبشته بودى. اگر کار

بستندى مر عقوبت را اندر دنیا فضايعت گشتندى؛ و اگر کار

نبستندى بدان جهان در عذاب مخلد گشتندى. باز خدای عزوجل

- پرده این امت ندرانید و معصیت ایشان آشکارا نکرد. مر ایشان را بدان معصیت نگرفت تا پرده ایشان دریده نگردد. ولكن مر ایشان را محنتها و غمها یداد سزای آن خیانت تا پرده پوشیده بماند، و گناه کفارت گشت. این است معنی قول پیغامبر علیه السلام: لا يزال البلاء بالمؤمن و المؤمنه حتی یمشی علی الارض ما علیه خطیه. و این دلیل کمال لطف و رحمت باشد که به عذابی کمتر از عذاب سخت تر برهاند.
- تا فقهای دین چنین گفته اند اگر ملحدی طعن کند که خدای گفت عزوجل: ان الله رؤوف بالعباد. و چه رافت باشد به دو درم دست بریدن یا به شهوت ساعتی رجم کردن یا شرب قطره ای هشتاد تازیانه زدن. جواب آن است که، والله اعلم، این [خود] کمال رحمت است.
- از بهر آنکه اگر همه عقوبات دنیا را جمع کنی و به اندک مایه عذاب قیامت برابر کنی عذاب قیامت سخت تر آید. اینجا عقوباتی نهاد مر جریمات را تا این بنده از بیم این عقوبت از جنسایت [۹۳ ب] دور باشد تا مستوجب عقوبت نگردد نه اندر این جهان و نه اندر آن جهان.
- پس اگر بیاورد جنایت به عقوبت کمتر مر ورا از عقوبت سخت آزاد کند. کدام رحمتی و لطفی باشد از این بیشتر؟! و این چنان است که چو مر کودکی را خون غلبه کند، مادر و پدر حجامت کند. و اندر حجامت کردن الم رسانیدن است، ولكن آن الم هم از نظر رحمت و شفقت است، که اگر این الم به وی نرساند خون غالب شود بکشد مر ورا. به درد اندکی آن درد مرگ همی برهاند.
- و این است معنی قول پیغامبر علیه السلام که گفت: ان المؤمن لیثاب فی کل شیء حتی الشوكة یشاکها. و علی بن ابی طالب را روزی شراك نعلین وی بدرید. گفت: انا لله و انا الیه راجعون، ورا گفتند چه مصیبت پیش آمد؟ گفت شراك نعلین من بدرید، و مر مرا بدین مقدار مصیبت خدای ثواب دهد. و دلیل جمله این فصول که یاد کردیم قول خدای است عزوجل. و لتبلونکم بشیء من الخوف والجوع و نقص من الاموال والانفس والثمرات و بشر الصابرين الذین اذا اصابتهم مصیبة قالوا انا لله و انا الیه راجعون. قال ابن عباس ثم المدلان و نعم الملاوة المدلان الصلوات والرحمة والملاوة الهدایة.

اینک مولا عزوجل همه محتتهای دنیا را مصیبت خواند، از بهر آنکه انواع محن دنیا از این خالی نباشد که اندر آیت آمده است: قیل الخوف خوف العدو و الجوع جوع القحط و نقص الاموال ظلم السلطان و السرقة و الخسران فی التجارة و الانفس موت الاخوان [۹۴ الف] و الاصدقا. چنانکه جای دیگر گفت: فسلموا علی انفسکم یعنی علی اخوانکم و الثمرات ذهاب الثمار بانواع الافات.

- و گروهی چنین گفتند که: الخوف خوف عقوبة المعصية و الجوع الصوم فی شهر رمضان و نقص الاموال انفاق المال فی الطاعات و الانفس امراض فی البدن و الثمرات موت الاولاد فان الولد ثمرة الفؤاد و قال جعفر الصادق الخوف خوف القطیعة و الجوع جوع المحبة و الشوق و نقص الاموال الاعراض عن الدنيا و حطامها و الانفس مخالفة النفس و هواها و الثمرات رؤية التقصیر فی الطاعات الله تعالی فان ثمرة الجارحة السلیمة طاعة الله عزوجل بها. و دلیل این سخن آن است که خدای تعالی گفت: ألم تر کیف ضرب الله مثلا کلمه طیبه شبه الايمان و المعرفة بالشجرة اصلها ثابت فی قلب المؤمن و اغصانها اعضاء المؤمن يستعملها فی الطاعات و ثمارها الطاعات. پس چو مؤمن را خوف قطیعت خدای بگیرد از تقاصیر منع کند و چو جوع شوق و محبت بگیرد بر طاعت حریص کند، و چون غرور دنیا بداند از حطام دنیاوی اعراض کند و چو شر نفس بداند هوای و را خلاف کند، و چو تقصیر خویش اندر خدمت خداوند بداند از طاعت کردن خویش تیرا کند کمر مفلسی بر میان بندد و از همه اعراض کند، و امید خویش تنها به خداوند افکند. آنگاه بشارت آید چنانکه گفت: و بشر الصابرين ای و بشر الصابرين [معنا] بالاعراض عن غیرنا فان فینا خلفا عما فاته. آنگاه مکافات این بیاید. اولئک علیهم صلوات من ربهم و رحمه. [۹۴ ب] باز گفت:

۲۵

«او یكون کبيرة فيقارنهما التوبة لامعالة فيصح بشارة النبی علیه السلام لهم بالجنة». یا گناه این مبشران کبیره باشد. و لکن توبه یا وی مقرون باشد تا بشارت پیغامبر علیه السلام بر ایشان را درست آید. از بهر آنکه بشارت پیغامبر علیه السلام چون راست بیاید، اگر

از ایشان کبیره موجود آید و توبه نکنند مغفور مطلق نباشند بشارت تباه شود. باز گفت:

«على ان هذا الحديث قد بين انه يأتى يوم القيامة و لا ذنب له»
با آنکه این حدیث خود پدید کرد که روز قیامت بیاید و مر و را گناه
۵ نباشد از این حدیث آن همی خواهد که پیغامبر علیه السلام گفت: اما
انت يا باكر والمؤمنون فيحزون بذلك فى الدنيا حتى تلقوا الله تعالى
و ليس لكم ذنوب. و نیز دلیل همی آرد کتاب این معنی را حدیث اهل
بدر، گفت:

«و قال النبى عليه السلام لعمر و ما يدريك لعل الله اطلع على اهل
بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم ولو كان كما قال بعض الناس
۱۰ انهم بشروا بالجنة ولم يبشروا بانهم لا يعاقبون فكان خوفهم من النار
و ان عملوا انهم لا يخلدون فيها».

و این سؤال برتر یاد کردیم جواب از این همی دهد و همی
گوید باز گفت:

«لكان المبشرون غيرهم من المؤمنين فى ذلك سوا». اگر اثر
۱۵ خوف دخول نار بودی بی خلود مبشران و دیگر مؤمنان یکسان بودندی،
آنگاه بشارت را فایده نبودی.

«لانهم لامحالة مخرجون منها». از بهر آنکه عامه مؤمنان را از
دوزخ بیرون آرند لامحاله بر اصل مذهب اهل سنت و جماعت که
هر که را ایمان باشد و را خلود روا نباشد. باز گفت:

«ولو جاز دخول ابى بكر [۹۵ الف] و عمر النار مع قول النبى
عليه السلام: هما سيدا كهول اهل الجنة من الاولين و الاخرين، و جاز
دخول الحسن و الحسين مع قول النبى صلى الله عليه: هما سيدا شباب
اهل الجنة». و اگر به دوزخ اندر آمدن به معنی عذاب مر این کسها
۲۵ را روا باشد یا گویای پیغامبر علیه السلام که ایشان سیدان اهل
بهشت اند به آنکه گفت: بعدالنبیین والمرسلین، که ثانى درجه از
آن پیغامبران درجه ایشان نهاد. و نیز گفت به حدیث حسن و حسین:
و ابوهما خير منهما.

«فان كانت سادة اهل الجنة يجوز أن يدخلهم الله النار و يعذبهم

- لم یجز أن یدخل احد الجنة الا بعد ان یعذب بالنار». اگر روا باشد که سیدان اهل بهشت به دوزخ اندر آیند و عذاب کنند روا نباشد که هیچکس به بهشت اندر آید بی عذاب. و چو نص و تواتر اخبار و اجماع امت آن است که بسیار خلق اندر بهشت آیند بی عذاب چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: یدخل من امتی سبعون الفا بغير حساب ولا عذاب قیل من هم یا رسول الله قال هم الذین یكون ولا یکتون ولا یرقون ولا یسترقون و علی ربهم یتوکلون. و نیز پیغامبر علیه السلام گفت: ان الله یدخل بشفاعة رجل من امتی مثل عدد شعر غنم بنی کلب. چو مر کهتر ایشان را چنین محل باشد، ایشان را که سیدان اند بیم عذاب محال باشد. و نیز دلیل آورد و گفت:
- ۵ «و قال [النبی صلی الله علیه وسلم] ان اهل الدرجات العلی لیریهم من تحتهم کما ترون النجم الطالع فی افق السماء و ان اباکر و عمر منهم و انما فان [کان] هذان یدخلان النار و یخزیان فیها». اگر این دو تن [۹۵ ب] این فضل که ایشان را نهاد شاید که ایشان را به دوزخ اندر آرند و رسوا گردانند. هیچکس را امید نماند؛ از
- ۱۵ بهر آنکه به دوزخ اندر آوردن خزی است.
- «لان الله تعالى قال: ربنا انک من تدخل النار فقد اخزیته، فکیف بغيرهما». چو مر ایشان را خزی روا باشد غیر ایشان را چگونه باشد؟! باز هسی روایت آرد، گفت:
- ۲۰ «قال این عمر ان رسول الله صلی الله علیه دخل المسجد و ابوبکر و عمر احمدما عن یمینه والاخر عن شماله و هو اخذ بایدیهما و قال هکذا: نبعث یوم القيامة» به کتاب این مقدار روایت آورد، پس به روایتی چنین است: هکذا نحیا و هکذا نموت و هکذا نبعث یوم القيامة و هکذا نجوز الصراط و هکذا ندخل الجنة و هکذا نلق الله عزوجل.
- ۲۵ «فان جاز دخولهما النار جاز دخول الثالث». چون مر ایشان را به هر دو جهان جدایی نیست اگر روا باشد که ایشان اندر دوزخ معذب باشند وی نیز روا باشد، و آن محال است این نیز محال است.
- «و قال النبی علیه السلام: یدخل من امتی الجنة سبعون الفا بغير

- حساب فقال عكاشة [بن محصن] الاسدي يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم فقال رسول الله عليه السلام: انت منهم». پس چو پیغامبر علیه السلام مر ایشان را بهشت بی شمار [واجب] کرد و چو مر ایشان را شمار نباشد عذاب نباشد، از بهر آنکه شمار از عذاب است. و عکاشه را از ایشان گردانید. و عکاشه آن مردی است که ۵ پیغامبر علیه السلام گفت: من اراد ان ينظر الى رجل هو رقيق في الجنة فليتنظر الى هذا الشيخ. صحابه برخاستند و هر کسی دست به سینۀ وی بردند و مر و را تهنیت کردند و گفتند: بخ بخ یا عکاشه و جدت [۹۶ الف] الدرجة العليا و مرافقة انبي صلى الله عليه. اندر کتاب اکنون همی چنین گوید، گفت: ۱۰ «و ابوبكر و عمر افضل من عكاشة لامحالة لقول النبي عليه السلام [هما] سيدا كهول اهل الجنة من الاولين والاخرين، فكيف يجوز ان يدخل عكاشة الجنة بغير حساب و هو دونهما في الفضل و هما في النار هذا غلط كبير». باز گفت:
- ۱۵ «فقد صح بهذه الاخبار انهما لايجوز ان يكونا معذبين بالنار مع الشهادة النبي لهما بالجنة». درست شد بدین اخبار که روایت کردیم که شاید که ایشان را به دوزخ عذاب کنند با گواهی پیغمبر علیه السلام مر ایشان را به بهشت، باز گفت:
- ۲۰ «فقد تبين انهما من عذاب النار». پدید آمد ایمنی ایشان از عذاب دوزخ. باز گفت:
- ۲۵ «فمهما قيل فيهما و في غيرهما من المبشرين كان ذلك قولاً فيمن سواهما من الاولياء من جواز الامن». یعنی جوهر ایشان را ایمنی از دوزخ پدید آمد و ایشان بدین شقی نگشتند و معذور نگشتند و با همین از خوف خالی نگشتند. هم این معنی اندر دیگر اولیا بدانیم.
- «و اما طريق معرفة سائر الاوليا دون المبشرين اذا كان المبشرون انما علموا ذلك باخبار النبي عليه السلام و غيرهم لم يكن [لهم] رسول فيخبرهم». و اما طريق شناختن اولیا که ما و لی ایم دون مبشران، هر چند مبشران به خبر پیغامبر علیه السلام شناختند و غیر ایشان را خبر پیغامبر نیست. گفت:

«فانهم انما يعرفون ذلك بما يحدث الله عزوجل فيهم من اللطائف التي يخص بها اولياؤه». ایشان بدان شناختند ولایت خویشتن را [۹۶ ب] که خدای عزوجل اندر ایشان لطایفی پدید آورد که آن جز خاص را نباشد. باز گفت:

۵ «و بما يورد على اسرارهم من الاحوال التي هي اعلام ولايته». و بدانکه اندر سر ایشان احوالی پدید آرد که آن نشان ولایت است. «من اختصاصه [لهم به]» بدانکه ایشان را خاص گرداند. «و جذبه لهم مما سواه [اليه]». و سر ایشان را بسوی خویشتن کشد از هر چه جز وی است.

۱۰ «و زوال الموارض عن اسرارهم» و هر عارضی که ایشان را از حق مشغول گرداند از سر ایشان زایل کند. باز گفت: «و فناء الجواذب لهم والصوارف عنه الي غيره». و هر چیزی که ایشان را از حق جذب کند آن را از ایشان فانی کند.

«و وقوع المكاشفات والمشاهدات». و ایشان را مکاشفات و مشاهدات افتد اندر سر. یعنی چیزها که بر دیگران پوشیده باشد سر ایشان را گشاده باشد؛ و چیزی که دیگران نبینند ایشان را دیدار افتد.

«التي لايجوز ان يفعلها الا باهل خاصته». از آن چیز که نشاید که بکند مگر با خاصگان خویش.

۲۰ «و من اصطفاه لنفسه في ازل» و با آن کسی که مر ورا برگزیده باشد مر خود را اندر ازل. «مما لايفعل مثلها في اسرار اعدائه». آن چیزها که مثل آن اندر سرهای دشمنان نکنند.

شیخ این همه سخن که همی بیارد دلیل آن همی آرد که شاید که ولی بداند که من ولی ام هر چند اندر وی خبر نیامده باشد. بدانکه اندر خویش این معانی بیند که اندر اعدا روا نباشد. باز گفت:

۲۵ «فقد ورد الخبر عن النبي عليه السلام [۹۷ الف] في ابي بكر انه لم يفضلكم ابوبكر بكثرة صيام و لاصلوة و انما فضلکم بشيء و قر في صدره ای في قلبه هذا معنى الحديث» یعنی روا باشد که ولی را اندر دل تمطیمی باشد که مر دیگران را نباشد، تا آن دلیل گردد ورا

- که من اولیاء خدایم.
- «و یؤمنهم». و ایمن گرداند مرا ایشان را.
- «انما یجدون فی اسرارهم کرامات و مواهب». که آنچه اندر سر خویش همی بینند کرامات و عطا است از خدای تعالی.
- «و انها علی الحقیقة». و آنچه هست حقیقت است. ۵
- «و لیست بمخادعات». و خداع و مکر و استدراج نیست.
- «کالذی کان للذی اتاه آیاته فانسلخ منها». همچنانکه خداوند عزوجل اندر قصهٔ بلعم و برصیصا یاد کرد. باز گفت:
- «لمعرفتهم انا علام الحقیقة لایجوز ان یکون کساعلام الخداع والمکر». از آنکه شناسند که علامت حقیقت چو علامت خداع و مکر نباشد. ۱۰
- «لان اعلام المخادعات [تکون] فی الظاهر». از بهر آنکه نشان مخادعات بظاهر باشد.
- «من ظهور ما خرج من المادات». از پدید آمدن چیزی که بهخلاف عادت باشد. ۱۵
- «مع ركون المخدوع بها اليها». با آرام گرفتن فریفته بهوی.
- «فیظنوا انها علامات الولاية و القرب». گمان برند که آن علامات ولایت است و نزدیکی.
- «و هو فی الحقیقة خداع و طرد». و آن بحقیقت فریفتن باشد و دور کردن. ۲۰
- و شیخ را مذهب این بود که گفتی شاید که ولی بداند که مرا ولایت است. پس بر این سؤال آمد که دون انبیا ایمن نهاند، این کس چگونه ایمن گردد یا بداند که من ممکور نه‌ام؟! از این سخن همی جواب دهد که آن کس که ممکور و مخدوع باشد چو بظاهر چیزی از کرامات [۹۷ ب] بیاید با آن کرامات آرام گیرد و خویشتن را اهل آن کرامات داند. این نشان مخدوعی و ممکوری باشد نه نشان ولایت. باز کسی که ورا محل ولایت باشد با کرامات آرام نگیرد و خویشتن را اهل کرامات نشناسد. و بیشتر از مشایخ این طایفه این را منکراند و گویند شاید که ولی بداند که من ولی‌ام از
- ۲۵

بهر آنکه تناقضی لازم آید. بدین اصل که شیخ نهاد: از بهر آنکه
چو کرامات بیاید و یا کرامات پیارامد ممکور گردد. پس اگر از
کرامات ترسد که نباید که مکر است مر ورا چگونه درست گردد که
من ولی‌ام؟! و به هر دو حال هیچگونه ایمنی نیست. و چو درست
باشد ایمن گردد.

۵

باز شیخ گفت:

«و لو جاز ان یکون ما یفعله باولیائه من الاختصاص کما یفعله
باعدائه من الاستدراج لجاز ان یفعل بانبیائه علیهم السلام ما یفعل
باعدائه فیبعد انبیاءه و یلعنهم کما فعل بالذی آتاه آیاته و هذا
لا یجوز ان یقال فی الله عزوجل». مر این شیخ را همی قوت آرد و
همی گوید اگر روا باشد که خدای تعالی به اولیای خویش چیزی کند
از اختصاص و کرامت همچنانکه به اعدا کند، مکر و استدراج روا
باشد که به انبیا همان کند که به اعدا کند. و عامه مشایخ را جواب
اندر این آن است که انبیا به خبر ایمن گشتند. پس دوستی ایشان به
وجهی درست گشت چنانکه مر ورا زوال روا نیست. چو دوستی
درست گشت روا نباشد که به ایشان همان کند که با دشمنان، از
بهر آنکه ایشان از تغییر و تبدیل ایمن‌اند. باز این کس را که دعوی
ولایت کند خبر نیست تا ایمن شود و غیب دانستن روی نیست، و از
مکر ایمنی روی نیست، [۹۸ الف] به چه درست گردد ورا که من
ولی‌ام؛ که چو ولایت درست شد از مکر ایمن شد. و چون ایمن شد
ولی نباشد، و این تناقض باشد.

۲۰

باز اندر کتاب گفت:

«و ان جاز ان یکون للاعداء اعلام الولاية و أمارات الاختصاص
فیكون دلائل الولاية لاتدل علیها لم تقم للحق دلیل بته». و اگر روا
باشد که مر دشمنان را علامتهای ولایت باشد و نشان خصوص، آنگاه
بر ولایت هیچ نشان نماند. پس واجب کند که مر حق را دلیل قائم
نگردد. و این نیز ضعیف است، از بهر آنکه ما دعوی نکردیم که
کرامات اولیا همچو مخادعات باشد، و لکن ما علم ولی را بدانکه من
ولی‌ام منکر گشتیم. دشمن یا مخادعات آرام گیرد ولی با کرامات

۲۵

نگیرد. و نشان آرام ناگرفتن آن باشد که نداند که من ولی‌ام، از بهر آنکه چو بداند که من ولی‌ام او با ولایت آرام گرفت. با عدو برابر گشت.

و اما حدیث دلیل که یاد کردیم دلیل از بهر الزام حجت باید یا از بهر صدق دعوی، یا از بهر وجوب ایمان به ولایت ایمان آوردن واجب نیست، و مر ولی را دعوی نیست، و با کسی به ولایت خصومت نیست تا الزام حجت باید مر ولایت را دلیل چه به کار است. باز گفت:

«و لیست اعلام الولاية من جهة حلیة الظواهر و ظهور ماخرج من العادة لهم فقط لكن اعلامها انما يكون في السرائر بما يحدث الله عزوجل فيها بما يعلمه و من یجده فی سره». و علامات نه از آن روی است که آرایش ظاهر پدید آید، چو کثرت عبادت و ترك دنیا و آنچه بدین ماند؛ و نه نیز پدید آمدن چیزی که آن خلاف عادت است. چو قلب اعیان و رفتن بر آب و نوشتن زمین و آنچه بدین ماند. و لکن [۹۸ ب] علامات ولایت اندر سر باشد بدانکه حق عزوجل پدید آرد اندر سر اولیای خویش بدان وجهی که حق داند و خداوند سر، و کسی دیگر نداند.

این سخن درست است، از بهر آنکه حلیت ظاهر بر اولیا و خلاف عادات بر اعدا پدید آید، با اعدا معکور باشد و اولیاء مکرّم، بدانکه پاکی سر نباشد مگر اولیا را، و مکاشفات و مشاهدات جز اولیا را نباشد. این فضل مسلم است، و لکن با همین هرکه را مشاهدت بیشتر خوف بیشتر، و هرکه را مکاشفت بیشتر خطر بیشتر. و چو خوف و خطر بر زیادت گردد کی تواند دانستن که من ولی‌ام؟! که هرچند ولایت قویتر بیم زوال بیشتر. پس ولایت و علم ولایت هرگز گرد نیاید. هرکه بحقیقت ولی است از مکر و را ایمنی نیست؛ و هر که ایمن شود ولی نیست.

۵

۱۰

۱۵

۲۰

۲۵

الباب العشرون

قولهم في الايمان

قال: «الايمان عند الجمهور منهم قول و عمل و نية و معنى النية هو التصديق». و این از بهر دو معنى است: يكى شرعى و ديگر حقيقى. شرعى آن است كه بيشترين اين طايفه مذهب اهل حديث دارند؛ و مذهب اهل حديث اين است كه: الايمان قول باللسان و تصديق بالقلب و عمل بالاركان، و در كتاب بر صحت اين قول خبرى ۵ روايت كرد و گفت:

«و روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من طريق جعفر بن [محمد] الصادق عن آبائه رضى الله عنهم انه قال: الايمان اقرار باللسان و تصديق بالقلب و عمل بالاركان».

و نیز خبرى ديگر از پيغمبر عليه السلام آورده اند كه گفت: ۱۰ الايمان بضعة و سبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله و ادناها امالة الاذى عن الطريق و اين هردو خبر معروف اند و درست، لكن نزد يك علمای ما رحمهم الله اعمال ايمان نيست، از بهر آنكه ضد ايمان كفر است، اگر طاعت ايمان بودى معاصى كفر بياستى. چون باتفاق معاصى كفر نيست بايد كه اطاعت ايمان نباشد. و ديگر معنى آن ۱۵

است که هرچه ایمان باشد ترك او كفر باشد و چون میان فریقین اتفاق است که بنده به ترك طاعتی كافر نگردد، درست شد که طاعت ایمان نیست.

۵ پس خبر را تأویل باید : یکی [تأویل] آن است که طاعات فروع ایمان‌اند به آن معنی که طاعت طاعت نباشد بی تقدم ایمان. باز ایمان به ذات خویش ایمان باشد بی طاعت. و فروع چیزی را به نام آن چیز خوانند بر مجاز لغت.

و تأویل دیگر آن است، که این ایمان ایمان امن باشد نه ایمان تصدیق. بران معنی که به مقدار هر طاعتی بنده را امن افتد از عذاب. اگر طاعت خردتر باشد امن کمتر باشد؛ و اگر طاعت بزرگتر باشد امن بیشتر باشد. و از ایمان مقصود امن بنده است به این معنی اعمال را ایمان خوانند. و دیگر معنی، والله اعلم، آن است که از ایمان مراد تصدیق بنده باشد نه بران معنی که ضد این تصدیق تکذیب باشد. لکن ظاهر بنده به باطن تعلق دارد، و قول به عمل تعلق دارد. و هر کس که به زبان چیزی گوید و به عمل مر ۱۵ آن را کار بندد عرب گوید: صدق عمله و قوله؛ و اگر کار نبندد گوید: لم یصدق عمله و قوله. پس بر این معنی اعمال را ایمان گفتن روا باشد، بران معنی که این اعمال طاعات دلیل صدق باطن گردد. و هرچه دلیل چیزی گردد او را به نام آن چیز خوانند و این چنان است که خداوند تعالی گفت: ولقد صدق علیهم ابلیس ظنه. چون ابلیس به ایشان ظنی برد و عمل ایشان موافق ظن وی آمد و را نام تصدیق [۳ ب] نهاد و این همه زبان لغت و شریعت است.

۲۰ باز زبان حقیقت، والله اعلم، آن است که مراد از ایمان خویشتن سپردن است، و چون دل را از غیر او مسلم کند و به وی سپارد، ایمان قلب حاصل آمد، و آن نبود مگر تصدیق. و چون زبان را از غیر او مسلم کند و به او سپارد ایمان زبان نیز حاصل آمد. و چون جوارح را مسلم کند و به خدمت او مشغول گرداند و از خدمت غیر او مبرا نماید ایمان جوارح نیز حاصل آمد. پس معنی ایمان اعمال نه آن باشد که ضد تکذیب باشد، لکن چون او را در عقد قلب شرکت نماند

و در اقرار لسان شرکت نماند و در عمل ارکان شرکت نماند و بکلیت خالص حق را باشد، جوارح او همچنان به صفت اخلاص موصوف گردد. و چون باطن او یگانه حق را باشد بی شرکت، چون ظاهر او نیز به وصف باطن گردد نام باطن گیرد. والله اعلم.

- «و قالوا: اصل الايمان اقرار باللسان بتصديق القلب و فرعه ۵ العمل بالفرايض». و گفتند اصل ایمان اقرار زبان است با تصدیق قلب و فرع او کار بستن فرائض است، و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که ارکان مسخر قلباند و قلب مسخر حق است. هم بر آن مقدار که قلب را مشاهدت باشد جوارح را انقیاد باشد. و مثال این بظاهر آن است که اگر ملکی از ملوک بنده‌ای را از بندگان خویش بر قومی پادشاه گرداند، رعیت به وی نگاه کنند، هم به آن مقدار که از او طاعت خداوند خویش بینند او را طاعت دارند و این رعیت او را خداوند خویش دانند که او را از خویشستن برتر بینند. باز او خویشستن را بنده داند که از خود برتر خداوندی بیند. چون به خداوند نگرد ذل بندگی بیش برد؛ و چون به کس‌تران نگرد عز خداوندی بیش برد. و در جنب خداوند مدبر باشد و در جنب رعیت مدبر. [خداوند را مسخر باشد و رعیت را مسخر. مسخریش با مسخری برابری می‌افتد].

- و هرچند خداوند را فرمانبردارتر باشد رعیت او را فرمانبردارتر باشند. و مثل دل با ارکان نفس این است. ارکان تبع ۲۰ دل‌اند و دل مسخر حق. چنانکه پیغمبر گفت علیه السلام: ان القلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء. و نیز در دعای خویش یاد کرد و گفت: يا مقلب القلوب ثبت قلبي على طاعتك. پس هرچند دل به خدا نگران‌تر جوارح به دل نگران‌تر؛ و هرچند دل از خداوند تعالی گریزان‌تر باشد جوارح از طاعت گریزان‌تر باشند. و چون ملك ۲۵ اصغر یا ملك اكبر آشتی کنند شیعت نیز با او به آشتی باز آیند. و چون ملك اصغر ملك اكبر را خلاف کنند شیعت و تبع او نیز خلاف را میان دربندند، و چون [۴ الف] چنین باشد صحت ظاهر دلیل صحت باطن گردد و ویرانی ظاهر دلیل ویرانی باطن گردد. و این اصل را

که ما نهادیم در شریعت اصلی شود از بهر حکم باطن.

نبینی که خطا و عمد هر دو قتل اند، لکن چون به قصد باطن مخالف کشتند به حکم مخالف گشتند. و افطار مخطی و عمد هر دو افطار است، لکن چون به قصد باطن مخالف گشتند به حکم مخالف گشتند. و از آن نیکوتر هست، و آن آنست که تا باطن را قصد صحیح نیست و ظاهر به خدمت مخاطب نیست، چنانکه مصطفی علیه السلام گفت: رفع القلم عن ثلث عن الصبی حتی یحتمل و عن المجنون حتی یفیک و عن النائم حتی یتیقظ. چون باطن از قصد معزول گشت، ظاهر به تقصیر معذور گشت تا خلق بدانند که حکم باطن را است نه ظاهر را. و ظاهر فرع باطن است و باطن به ذات خویش قائم است و فرع بی باطن قائم نیست. و از این نیکوتر هست و آن آنست که اگر کسی به حقیقت تأمل کند بداند که عمل جز قلب را نیست، از بهر آنکه هیچ فعل محکم و متقن نیاید بی تقدم علم. و ارکان محل علم نیست، محل علم قلب است. قلب داند که جوارح چه خواهند کردن و جوارح ندانند که ما چه خواهیم کردن. و چون فعل موجود آمد قلب داند که جوارح چه خواهد کردند و جوارح نداند که خویشتن چه خواهد کردند. و چون فعل موجود آمد قلب بداند که چه کردند و جوارح ندانند که ما چه کردیم. پس جوارح چون آلات آمدند قلب را، مسخر و مجبور و مکره قلب. و فعل مسخر و مجبور و مکره منقول باشد به مسخر و مجبور و مکره، و دلیل بر این مکره بسر قتل چون صفت این آمد، چنان گشت که گویی جوارح قائم به قلب اند. هر چه کرد همه قلب کرد. به این معنی شایست همه را نام ایمان دادن. و وجهی دیگر این را از این نیکوتر آن است که بنای همه اعمال بر محبت است هم به آن مقدار که دل مر چیزی را محب باشد بر مقدار محبت او را بر آن چیز مشاهدت باشد و بر مقدار مشاهدت دل جوارح را خدمت باشد. و هر چند دل محبت تر مشاهدت قویتر، و هر چند مشاهدت قویتر جوارح به طاعات شتابان تر. چون دل اقبال کند جوارح را به اقبال آرد، و چون دل اعراض کند جوارح را به اعراض آرد. و این آن کس داند که یا از لذت معرفت خبر دارد و یا از شربت عشق جرعهای چشیده باشد. پس هر وقت که ارکان ظواهر بنده سوی طاعات

۵

۱۰

۱۵

۲۰

۲۵

شهبان باشد دلیل آن است که دل او به حق نگران است. و هر آن وقت که جوارح [۴ ب] و ظواهر بنده از خدمت حق گریزان باشد، دلیل آن است که دل از حق اعراض آورده است. جوارح به دل نظاره می-کنند تا دل کجا است. همه روی آنجا آرند که دل است، چنانکه در شاهد مهتری را چاکران و بندگان باشند و چون این مهتر به سرایی درآید، اگر چاکران راه نیابند در آمدن را. آستانه را ملازمت نمایند. پس اگر مهترشان از آن سرای بیرون آید هرگز روی سوی آن سرای نکنند.

و مثال سرای در شاهد قلب است، و مثال آستانه التزام خدمت.

- هر چند قلب شاهد تر جوارح خادم تر. و هر چند قلب محبوب تر جوارح کاهل تر. و چون قلب محبوب گردد تأیید حقی از او منقطع گردد. با خود درماند و از همه ضعیفان ضعیف تر گردد. همه بر او خروج کنند و یا هیچکس بر نیاید تا ذره‌ای او را زیر حکم آرد. باز چون مشاهدت پدید آید از خود بی‌خود گردد، به حق و به صفات حق قائم گردد و تأیید حقی پدید آید و هر دو کون پیش او ذره‌ای گردد و ۱۵ همه را زیر مراد خود آرد و کس او را خلاف نتواند کردن. باز گفت: «و قالوا: الايمان في الظاهر والباطن فالباطن شيء واحد و هو

القلب و الظاهر اشیاء مختلفه». و این بر اصل مذهب ایشان بنا می‌کند که اعمال ظاهر از جمله ایمان دانند. فاما نزدیک ما ایمان باطن تصدیق است و ایمان ظاهر اقرار است. اقرار ظاهر يك شيء باشد و تصدیق باطن يك شيء. و اقرار خلق را است و تصدیق حق را. چون بنده اقرار بیاورد بظاهر بنزدیک خلق از جمله مؤمنان گشت. اگرچه افعال دیگر نیارد او را کافر نخوانند. و اگر ایمان به ظاهر اشیاء مختلف بودی، چون هريك از آن که به جای بگذاشتی نام کفر گرفتگی بنزدیک خلق از جمله مؤمنان باشد. اگرچه افعال دیگر نیارد او را کافر نخوانند. همچنانکه اگر اقرار به جای بگذارد کافر شود؛ و اگر تصدیق به جای بگذارد بنزدیک حق کافر شود. پس درست شد که ایمان در باطن يك شيء باشد و بظاهر يك شيء.

«و اجمعوا ان وجوب الايمان ظاهراً كوجوبه باطناً و هو الاقرار».

و اجماع است که ایمان بظاهر همچنان واجب است که باطن. نبینی که اگر خلق از کسی اقرار ظاهر نشنوند به ایمان یا او معاملات کفار کنند، و چون استحلال دم و استغنام اموال و قطع موالات میان او و میان اهل ایمان و ترك صلوة بر او و امتناع توارث او و دفن کردن او میان کفار. پس درست شد که هر که خواهد کز حکم کفر به حکم ایمان آید او را از اقرار ظاهر بُد نیست، چنانکه از تصدیق باطن بد نیست.

«غير انه قسط جزء من اجزاء الظاهر دون جميعه». لکن اقرار جزوی [۵ الف] است از اجزای ظاهر. و معنی این سخن آن است که تمامی ایمان به گزارد همه اعمال است، و اقرار جزوی از اعمال است. و بیان کردیم که نزدیک ما چنین نیست، از بهر آنکه به ترك اقرار بگفتن نزدیک خلق نام کفر گیرد، و به ترك سایر اعمال نام کفر نگیرد. و اگر اقرار جزوی از اجزای ایمان بودی بظاهر به ترك او کفر نبایستی. چون ترك سایر اعمال یا با ترك سایر اعمال کفر بایستی چون ترك اقرار، و این محال است.

«ولما كان قسط الباطن من الايمان قسط جميعه وجب ان يكون قسط الظاهر من الايمان قسط جميعه وقسط جميعه هو العمل بالفرائض لانه يعم جميع الظاهر كما عم التصديق جميع الباطن». و این دلیل می آرد بر آنکه اعمال از جمله ایمان است، چنین می گوید که ایمان ظاهر است و باطن نیز هست. و در باطن تصدیق قلب باید تا ایمان باشد. همچنین بظاهر نیز باید که همه ظاهر به ایمان مشغول باشد تا ایمان باشد؛ و این نباشد مگر آنگاه که همه فرائض [به جای آوردن] ایمان بود؛ و این ضعیف است. از بهر آنکه چون شرط تصدیق این باشد که یاد کرد، تا بباطن تصدیق نیارد تمامی نام ایمان نگیرد. اگر شرط ظاهر این بودی تا همه فرائض به جای نیاموردی نام ایمان نگرفتی.

پس چون اتفاق است که اگر همه کافران عالم اقرار و تصدیق آرند نام مؤمنی گیرند يك فرائض ناگزارده؛ پس درست شد که فرائض از جمله ایمان نیست، که هر چیزی که صفت باشد موصوفی

را آن موصوف بی این صفت نام نگیرد. چنانکه علم صفت عالم است: بی علم نام عالمی نگیرد و دیگر صفات همچنین. چون ناگزارده فرایض نام مؤمنی می گیرد، پس معلوم شد که فرایض ایمان نیست. نبینی که چون اقرار و تصدیق ایمان اند بی ایشان نام مؤمنی نگرفت.

- ۵ «و قالوا الايمان يزيده وينقص». و نخست اختلاف در ایمان بیاید دانستن، و ایمان بنزدیک اصحاب حدیث رضی الله عنهم قول است و عمل و تصدیق. قول باللسان و عمل بالارکان و تصدیق بالقلب. و بنزدیک متکلمان ایمان تصدیق فرد است؛ و بنزدیک کرامیان ایمان قول فرد است؛ و بنزدیک ما ایمان تصدیق و اقرار است. اما اصحاب حدیث رضی الله عنهم ایمان را زیادت و نقصان روا دارند، و این بر اصل مذهب ایشان راست آید. از بهر آنکه چون عمل ارکان ایمان باشد، هرکه را عمل زیادت باشد ایمان زیادت باشد؛ و هرکه را عمل ناقص باشد ایمان ناقص باشد. باز مذهب ما ایمان را زیادت و نقصان روا نباشد، از بهر آنکه ایمان تصدیق است و تصدیق آنگاه زیادت گردد که مصدق به زیادت گردد و آنگاه نقصان گیرد که مصدق به ناقص گردد. و چون بر حق سبحانه و تعالی زیادت و نقصان روا نیست تصدیق آوردن را به وی زیادت [۵ ب] و نقصان روا نیست.

- و در اینجا رمزی است از این نیکوتر، و آن آنست که هرچه بکاهد و بیفزاید ذو نهایت باشد تا به حدی که نیز احتمال زیادت و نقصان نکنند. اگر ایمان، یزید و ینقص، باشد زیادتی او را حدی باید که چون به آنجا رسد سپری گردد، و نقصان را همچنین که صفت همه زایدان و ناقصان همین است. اما آنکه حق تعالی در کتاب خود ایمان را صفت زیادت نهاد و گفت: و اذا تليت عليهم آياته زادتهم ایمانا. و نیز گفت: فاما الذين آمنوا فزادتهم ایمانا، این را تأویلی است که به آن تأویل خلق را اتفاق است، و آن آنست که خدای تعالی این زیادت ایمان آنجا وصف کرد که نزول سورت باشد یا تلاوت آیت. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که چون به زمان پیغمبر علیه السلام آیتی از آسمان بیامدی از نزدیک حق تعالی و به آن آیت

تصدیق بایستی آوردن و به احکام او نیز تصدیق بایستی آوردن، این تصدیق زیادت گشتی بر آن تصدیق که در پیش رفته بودی. فاما تصدیق به خدای عزوجل نه افزودی و نه کاستی، لکن چون بنده مأمور بودی به تصدیق آوردن به خدای، چون بیاوردی مؤمن گشتی. باز ۵ امر آمدی که به پیغمبر علیه السلام ایمان آر. تصدیقی دیگر بایستی آوردن نبوت پیغمبر را. باز امر آمدی که به کتاب و شریعت ایمان آر و به ملائکه و به صلات و صوم و زکوة و حج و هر امر که بیامدی تصدیقی نو بایستی آوردن. ایمان به این معنی زیادت گشتی. این زیادت عدد تصدیق بودی نه زیادت ایمان آوردن.

۱۰ و دیگر تأویل این زیادت را، والله اعلم آن است که چون تصدیق به قلب و اقرار به لسان ایمان است، چون یکبار تصدیق و اقرار آورد نام مؤمنی گرفت. اگر دیگر بار هم این تصدیق را به دل و هم این اقرار را به زبان تکرار کند دیگر باره ثواب ایمان یابد. و چنان باشد که گویی ایمان او زیادت گشت. این است معنی قول پیغمبر ۱۵ علیه السلام که می گوید: جدد ایمانك بكرة و عشیا. و این چنان است که اگر محدثی طهارتی آرد به این طهارت آوردن طاهر گردد. اگر نماز را تجدید طهارت آرد او را طهارت بر طهارت زیادت گردد به معنی حصول ثواب و طهارت اول بر جای. اینك بر این معنی زیادت ایمان روا باشد.

۲۰ و دیگر تأویل، والله اعلم، آن است که، زیادت ایمان به معنی زیادت یقین باشد. قال عبدالله بن عباس معنی قوله زادتهم ایمانا ای یقینا. و این از بهر آن گفت تا بنده را در ایمان خویش یقین نباشد مؤمن نباشد. و اگر شك با تصدیق او بیامیزد کافر گردد. و یقین را زیادت و نقصان روا باشد. پس چون از آسمان آیتی و یا سورتی بیامدی ۲۵ مؤمنان را دلیل بر دلیل زیادت شدی و یقین ایشان زیادت گشتی به معنی ایمان. و این چنان است که اگر کسی را مسأله ای مشکل شود و دلیلی بر صحت آن مسأله قائم گردد مستیقن گردد. و اگر دلیل دو گردد او قویتر [۶ الف] گردد. و هر چند دلیل می افزاید یقین می افزاید. پس مؤمنان را به روزگار پیغمبر علیه السلام حال همین

بود. هر ساعتی معجزه‌ای تو دیدندی و تو وعدی و وعیدی شنیدندی و تو خبری از غیب به ایشان رسیدی و یقین ایشان زیادت گشتی، بر این وجه زیادت ایمان روا باشد.

- و دلیل بر آنکه یقین را زیادت و نقصان روا باشد آن که چون پیغمبر را علیه السلام گفتند: بلغنا ان عیسی صلوات الله علیه کان ۵
یمشی علی الماء فقد لو ازداد یقینا لمشی علی الهواء. و گروهی چنین گفتند که معنی زیادت ایمان به زیادت اوصاف باشد نه به زیادت عین تصدیق. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که اصل ایمان تصدیق است، ولیکن این تصدیق را اوصاف است که تصدیق بی آن اوصاف بقا نیابد چون خوف و رجا و شکر و صبر و محبت و معرفت ۱۰
و ثبات و یقین و خضوع و تواضع و انقیاد که ایمان بی این اوصاف بقا نیابد؛ تا هر چند بنده تصدیق آرد، اگر خدا را محب نباشد کافر شود؛ و دیگر اوصاف همچنین.

- پس تصدیق را زیادت و نقصان روا نیست، از بهر آنکه مصدق به را زیادت و نقصان روا نیست و دیگر اوصاف را زیادت و نقصان ۱۵
روا است. بنده از بنده خائف‌تر باشد و بنده از بنده محب‌تر باشد؛ و دیگر صفات همچنین. و نیز بنده به وقتی خائف‌تر باشد، و وقتی باشد که خوف او به آن مقدار باشد که با خوف و با ایمان مصصیت کند، و وقتی باشد که خوف او به جایگاهی رسد که به دل خلاف نیارد اندیشیدن؛ و نیز بنده باشد که وقتی خوف خدای چندانی یابد که از ۲۰
جنبنده بترسد؛ و باز وقتی باشد که خوف بر او چنان غلبه گیرد که مار و شیر ترسد. و این در میان خلق معهود و متعارف است که کس باشد که در محبت به مقامی رسد که در گزارد فرایض تقصیر افتد، و وقت باشد که او را غلبات محبت به جایگاهی رساند که همه کون فدا کند و جان بر سر نهد و بآئ ندارد. پس چون این صفات ایمان ۲۵
زیادت و نقصان گیرد ایمان زیادت و نقصان گیرد به این معنی نام نهادن روا باشد.

و این چنان است که چون پیغامبر را علیه السلام دل بشکافتند: در خبر چنین است که او را با ده تن از امتان پرسنجیدند. او چربتر

آمد. و با صد و با هزار همچنین، آنگاه فرشتگان یکدیگر را چنین گفتند که او را به جای بگذارید و بیش مسنجید، که اگر ایمان او با ایمان همه خلایق برسنجید ایمان او گرانتر آید، و این زیادت تصدیق نباشد؛ از بهر آنکه تصدیق همه مؤمنان هم به خداوند آن باشد که تصدیق مصطفی بود علیه السلام، از بهر آنکه روا نبودی که او خلق را جز به آن تصدیق خواندی که خود آوردی، لکن اوصاف ایمان او بر آن خلق زیادتی داشت تا از همه معبان محبتر بود و از همه خائفان خائفتر بود؛ به این معنی ایمان او بر آن دیگران زیادتی داشت.

۵

و از این معنی [۶ ب] خداوند تعالی او را احمد مطلق خواند که احمد المحمودین بود. ما حمد عبد علی شیء و فی الدارین الاکان هو فی ذلک احمد. منه. و اگر کسی بودی در کونین به محمّد از او مقدم تر او مستحق احمد مطلق نبودی مقید بایستی احمد بکذا او من کذا. چون بر همه فضل داشت احمد مطلق صفت او آمد چنانکه حق تعالی علم او بر علم خلق زیادت گردانیدند اعلم مطلق صفت او آمد. اینک زیادت ایمان بر این وجه روا باشد.

۱۰

۱۵

«قال الجنید و سهل و غیرهما من المتقدمین منهم ان التصدیق یزید ولا ینقص و نقصانہ یخرج من الایمان لانه تصدیق باخبار الله و بمواعیده و ادنی شك فیه كفر و زیادته من جهة القوة والیقین و اقرار اللسان لایزید و لا ینقص و عمل الارکان یزید و ینقص». اما آنکه گفت تصدیق زیادت پذیرد و نقصان نپذیرد از بهر آنکه نقصان او از ایمان بود، که ایمان تصدیق است به اخبار خدا و به وعده های او؛ و نقصان در او شك باشد، و شك در او كفر بود، و زیادتی او روا بود از جهت قوت و یقین این فصل که زیادت روا داشت مسلم است. فاما آن فصل که نقصان در او روا داشت مسلم نیست بلکه هم از این وجه که زیادت روا باشد نقصان نیز روا باشد، همچنانکه قوت و یقین بر زیادت شاید بر نقصان هم شاید؛ از بهر آنکه هر چیز که نقصان نپذیرد زیادت نیز نپذیرد. چنانکه قدیم و عکس او محدث، که چون قدیم زیادت نپذیرد نقصان نیز نپذیرد. و چون محدثات

۲۵

زیادت پذیرفت نقصان هم پذیرفت. و هر کس که تسلیم کرد از جهت قوت و یقین زیادت روا باشد اقرار آوردن بر جواز نقصان؛ از بهر آنکه پیش از آنکه این زیادت موجود آمدی ناقص بودی لامحاله.

اما آن فصل که چنین می گوید که نقصان در او شك باشد، و شك

- کفر باشد. خود شك و کفر نقصان نباشد چه انکار باشد، و تا منکر نگردد شك و کافر نگردد. و این را نقصان نگویند، رفع اصل گویند. نقصان آن باشد که اصل بر جای باشد و در اوصاف او نقصان افتد. چون صفت کفر آمد اصل ایمان برخاست، این نقصان کی باشد؟! ۵

و اما آنکه گفت اقرار زبان نکاهد و نیفزاید به يك وجه مستقیم

- است و به يك وجه مستقیم نیست. و آن وجه که مستقیم است آن است که نفس اقرار به ذات خویش نکاهد و نیفزاید، از بهر آنکه اقرار حکایت و عبارت باشد، و حکایت آنگاه درست آید که مثل محکی عنه باشد؛ و عبارت آنگاه درست آید که مثل معبر عنه باشد. اگر در عبارت و حکایت زیادت یا نقصان افتد بر محکی و معبر دروغ گردد. چنانکه کسی دو را سه گوید یا یکی را دو گوید دروغ باشد، پس اقرار آوردن به حق تعالی آنگاه درست گردد که به ذات او و به کل صفات او ایمان آرد، اگر صفتی بیفزاید تشبیه گردد و آن کفر است؛ و اگر صفتی بکاهد تعطیل [۷ الف] گردد و آن کفر است. ۱۵

و دلیل بر آنکه اقرار عبارت و حکایت است آن است که اقرار

- تکرار پذیرد و مقر به یکی. و از ازل تا ابد خلق [اقرار] می آرند به وحدانیت او اقرار بر بی نهایت و بی عدد. و المقر به واحد لا ثانی له و لایتکرر. و نیز اقرار گاه موجود آید و گاه معدوم گردد. و المقر موجود لایعدم. ۲۰

و نیز اگر مقر چنان اقرار دهد که هست صادق باشد؛

- و اگر به خلاف آن اقرار دهد که هست کاذب آید. مقر صادق و کاذب، گردد. و المقر به علی صفة واحدة، و نیز اقرار صفت مقر است، و مقر به صفت مقر نیست؛ اقرار بر حرکات لسان او است، و مقر به حرکات نیست؛ و اقرار حروف است، و مقر به حروف نیست؛ و اقرار صوت است، و مقر به صوت نیست؛ و وقت بود که مقر نبود و ۲۵

مقر به بود. و وقت بود که مقر نماند و مقر به جاودانه ماند.

اما آن وجه که گفتیم مستقیم نیست آن است که اقرار به معنی تکرار زیادت بردارد نه به آن معنی که مقر به زیادت گردد، لکن محل و بزرگی و ثواب مقر به تکرار اقرار زیادت گردد، از بهر آنکه هر چند تکرار بیش آرد در اقرار خضوع و انقیاد او زیادت گردد؛ و ۵ هر چند بنده خاضع تر و منقادتر عزیزتر. و نیز اقرار کردن به چیزی یاد کردن آن چیز است و وصف کردن او علی ما هو به. و هر چند ذکر و وصف بیش گردد دلیل بر قوت محبت زیادت گردد، چنانکه گفته اند: من احب شیئا اکثر ذكره.

- و اما آنکه گفت عمل ارکان بکاهد و بیفزاید، و کس را در این ۱۰ خلاف نیست، لکن زیادت اعمال بر چند معنی بود: يك وجه از روی زیادت عدد باشد که لامحاله دو نماز بیش از يك نماز باشد، و دیگر زیادت از جهت صفات باشد که هر چند ارکان نماز تمامتر آن نماز زایدتر، و هر چند ارکان نماز ناقص تر آن نماز ناقص تر. و این چنان است که در شریعت نهی آمده است از نقصان ارکان چنانکه ۱۵ مصطفی علیه السلام گفت: ان اسوا الناس سرقة الذی یسرق من صلوته قیل یا رسول الله و من الذی یسرق من صلوته قال الذی لا یقیم صلبه فی الركوع والسجود، این را سارق خواند از نماز. و سرقت از چیزی آنگاه درست آید که اصل او باقی باشد چون چیزی از او بدزدند ناقص گردد، و چون ندزدند تمام باشد. و تمام زاید باشد و دزدیده ۲۰ ناقص.

- همچنانکه پیغامبر گفت: الالتفات خلصة تغلّسها الشیطان من صلوة العبد. چون از چیزی پاره ای بر بایی لامحاله ناقص گردد و دیگر زیادت و نقصان در اعمال از جهت اخلاص و مشاهدت باشد، هر چند نماز با اخلاص تر و با خشوع تر و با تعظیم تر قدر آن نماز ۲۵ بیشتر. چنانکه خدا گفت: و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین. و نیز گفت: قد افلح المؤمنون الذین هم فی صلوتهم خاشعون، تا دو بنده باشند که نماز کنند به افعال ظاهر برابر باشند یکی را با ذره ای برسنجی سبکتر آید از بهر قلت خشوع و ضعف اخلاص؛ و یکی را با

کونین برسنجی گرانتر آید از بهر کثرت خشوع [۷ ب] و تمامی اخلاص. پس زیادت و نقصان اعمال بر این وجه باشد که یاد کردیم، لکن در جمله بپاید دانستن که اعمال که قوت و قیمت گیرد به قوت باطن گیرد نه به نفس خویش، چنانکه مصطفی علیه السلام گفت: انما الاعمال بالنیات و لکل امری ما نوى.

۵

و چنانکه در خبر آورده اند که رسول علیه السلام مردی را دید در نماز که به محاسن بازی می کرد گفت: لو خشع قلب هذا الرجل لخشعت جوارحه.

و از ابوالحسین نوری رحمه الله حکایت آورده اند که روزی مردی را دید در نماز که به محاسن بازی می کرد. او را گفت: نَح يَدُكَ عَنْ لَعِيَةِ الْحَقِّ، این سخن به خلیفه برداشتند، و فقها رضی الله عنهم اجماع کردند که او به این سخن کافر گشت او را بپاید کشتن. کس فرستاد و او را حاضر گردانید و گفت: هل قلت هذا قال نعم قال و لم قلت قال العبد لمن قال لله تعالى قال فاللحية لمن قال له العبد

فقال الخليفة الحمد لله الذي عصمني عن ذلك. و معنی این جمله سخن آن است که از غیر حق فارغ آید که هر کس که به چیزی اقبال کند گویند: شغله اقباله على ذلك الشيء عن غيره فبمقدار فراغه عما دون الحق صح اقباله على الحق و بمقدار فراغه عن الحق صح اقباله على غير الحق. پس هر که را فراغ از غیر حق زیادت گردد اقبال او به حق زیادت می گردد و به مقدار اقبال او به حق عمل او را مقدار زیادت می گردد، و کس باشد که از عمل خویش جز لعنت به خانه نبرد. چنانکه مصطفی علیه السلام گفت: رب صائم حظه من صيامه الجوع و رب قائم حظه من قيامه السهر. و کس باشد که اگر هر دو کون مکافات نماز او کنی برابر نیاید. کدام زیادت و نقصان به تفاوت بیشتر از این باشد.

۲۵

«و قال قائل منهم المؤمن اسم الله عز وجل قال الله عز وجل: السلام المؤمن المهيمن، و هو يؤمن المؤمن بایمانه من عذابه و المؤمن و اذا اقر صدق و اتى بالاعمال المفترضات و انتهی عن المنهيات امن من عذاب الله تعالى». و مردمان در معنی ایمان

مختلف‌اند که از چه معنی مشتق است. و گروهی گفته‌اند که از تصدیق است، چنانکه خدا گفت در قصهٔ پسران یعقوب علیهم‌السلام: و ما انت بمؤمن لنا ای بمصدق لنا.

و گروهی ایمان را اشتقاق از امن دارند چنانکه خدا گفت: و من دخله کان آمناً. پس آن گروه که از تصدیق دارند اصل او را زیادت و نقصان روا ندارند، از بهر آنکه در تصدیق زیادت آنگاه روا باشد که مصدق به زیادت گردد و نقصان آنگاه روا باشد که مصدق به ناقص گردد.

اما آن گروه که اصل ایمان از امن دارند زیادت و نقصان روا دارند. اکنون در کتاب قول این طایفه یاد می‌کند و می‌گوید: مؤمن نام خدا است چنانکه گفت: السلام المؤمن المهيمن، و خدا را که مؤمن خوانند از آن خوانند که چون مؤمن ایمان آورد او را از عذاب خویش آمن گردانند. پس مؤمن چون اقرار [۸ الف] و تصدیق آورد و همه فرایض به جای آورد و از منتهیات باز ایستاد از عذاب خدا آمن گشت، یعنی چون ایمان از بهر آمن گردانیدن باشد و آمنی بنده به این معانی باشد که یاد کردیم تمام آمن گردد، و ایمان او ایمانی باشد تمام.

«و من لم یأت بشيء من ذلك فهو مغلد فی النار». و هر که از این چیزها هیچ نیارد جاودانه دوزخی گردد و او را از هیچ وجه امن نباشد. لاجرم او را ایمان نباشد.

«والذی اقر و صدق و قصر فی الاعمال فجاز ان یکون معذباً غیر مغلد». و آنکه اقرار و تصدیق بیاورد و در اعمال تقصیر کند روا باشد که معذب باشد لکن مغلد نباشد، و این بنا است بر مذهب سنت و جماعت که مؤمن عاصی را عذاب از واجبات نیست، و نیز مغفرت از واجبات نیست، لکن در حکم جواز است روا باشد که خدا او را عذاب کند، و روا باشد که بیامزد. پس از عذاب آمنی نیست لکن او را با این همه خلود در عذاب روا نباشد، از بهر آنکه مذهب سنت و جماعت آن است که مؤمن مغلد در دوزخ نباشد.

«فهذا آمن من الخلود غیر آمن من العذاب فکان آمنه ناقصاً غیر

کامل». این کس از خلود آمن است و از عذاب آمن نیست. آمنی چنین کس ناقص باشد و تمام نباشد.

«و امن من اتی بها کلها ائماً تاماً غیر ناقص». و امنی آن کس که همه شرایط به جای آورد تمام باشد و ناقص نباشد.

- «فوجب ان یکون نقصان امنه لنقصان ایمانه اذ کان تمام ائمه ۵
لتمام ایمانه». آن نقصان آمنی او از نقصان ایمان او باشد، چنانکه تمامی آمنی او از تمامی ایمان او باشد. و این سخن به این درازی را يك معنا است، و آن آنست که ایمان آمن گردانیدن باشد، و هرکه همه حقها را به جای آورد خویشتن را بتمامی آمن گردانید، و هر که تقصیر کرد خویشتن را تمام آمن نگردانید، و هرکه هیچ حق به ۱۰
جای نیاورد خویشتن را به اصل آمن نکرد. نقصان و زیادت از این معنی باشد.

باز بر این دلیل آورد و گفت:

- «و قد وصف النبی علیه السلام ایمان من قصر فی واجب بالضعف فقال: و ذلك اضعف الايمان، و هو الذی یرى المنکر فیه فینکره ۱۵
بباطنه دون ظاهره و اخبر أن ایمان الباطن دون الظاهر ایمان ضعیف». و تمامی این خبر آن است که پیغمبر علیه السلام گفت: من رای منکر را فلیغیره بیده فان لم یستطع فبلسانه فان لم یستطع فبقلبه و ذاك اضعف الايمان، و این از بهر آن گفت، والله اعلم، که هرکه به دست منکر را تغییر کند و به دل و به زبان هم تغییر کند، به سه معنی او را ۲۰
امن افتد، باز آنکه به زبان تغییر کند و به دست نکند دل او به زبان راست باشد، به این معنی او را طاعت به جای آید. اما آنکه به دل تغییر کند و به دست و [۸ ب] به زبان نکند ثلثی از آمنی او را به حاصل آید، و آن دل است بی دست و بی زبان. و ثلث ضعیفتر از ثلثین باشد، و لثین ضعیفتر از کل باشد.

- ۲۵ و چون ایمان را صفت ضعف روا باشد، صفت قوت هم روا باشد. و شك نیست که قوی زیادت تر از ضعیف باشد. و این چنان است که پیغمبر علیه السلام گفت: من تواضع لغنی لاجل غناه ذهب ثلثا دینه. هرکه توانگری را تواضع کند از بهر توانگری او

دو برخ از دین او بشود. از بهر آنکه دین بر سه قسم است بر دل و بر زبان و بر ارکان. چون توانگری را تواضع کند، زبان به ثنای او مشغول کند و تن به خدمت او مشغول کند با خدا نماند مگر دل. ثلث ماند و ثلثان رفت. و به از این سخن نباشد.

۵ «و وصفه بالکمال فقال اکمل المؤمنین ایمانا احسنهم خلقا». گفت تمامترین مؤمنان به ایمان آن کس باشد که خلق او نیکوتر باشد و چون ایمان را بر کمال وصف کرد، هرچه کمال پذیرد نقصان پذیرد.

۱۰ «والاخلاق تكون في الظاهر و الباطن فما عم الجميع وصف بالکمال و ما لم يعم الجميع وصف بالضعف». و خوی بر ظاهر باشد و بر باطن نیز باشد، و هرکه را نیک خوئی بر ظاهر و باطن باشد او کامل ایمان باشد، و چون نیک خوئی اش بر ظاهر و باطن نباشد ناقص ایمان باشد.

و شیخ رحمه الله می گوید این خبر را نزدیک من معنی، والله اعلم، آن است که هرکه نیکو خوی تر خلق خدا از شر او آمن تر و هم به آن مقدار که خلق را از کسی آمنی افتد او را از خدای عزوجل آمنی افتد، و چون بدخوی باشد خلق را از او آمنی نباشد، و او را نیز از خدا آمنی نباشد. پس چون خلق را از شر خویش آمن کرد خود را از عذاب خدا آمن کرد، و ایمان او از طریق امن تمام گشت، و این چنان است که پیغامبر علیه السلام گفت: [المؤمن من امن جاره بوائقه ای المؤمن نفسه من عذاب الله من آمن جاره بوائقه. این نه ایمان تصدیق باشد، ولكن معنی وی آن باشد که ایمن کننده تر خویش از عذاب خدای تعالی آن کس باشد که خلق از شر وی ایمن گردد؛ و این بر زیادت و نقصان گردد؛ از بهر آنکه تفاوت اخلاق را نهایت نیست چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: ان الله تعالی قسم بینکم اخلاقکم کما قسم بینکم ارازاکم. پس بر مقدار تفاوت اخلاق زیادت و نقصان ایمان باشد.

۲۵ «و قال بعضهم زیادة الايمان و نقصانه من جهة الصفة لا من جهة العین». گفت زیادت و نقصان ایمان از روی صفت باشد نه از روی

عین. و این میان خلق متعارف است که دو چیز که به ذات یکسان باشد، ولكن چون یکی را صفت نیکو [تر] باشد یا تمامتر باشد، گویند این فزونتر و بیشتر و بهتر از آن است. باز این زیادت و نقصان را بیان کرد و گفت:

- ۵ «و زیادة الايمان من جهة الجودة و الحسن والقوة و نقصانه من نقصانها لامن جهة العین». و زیادت ایمان از روی [نیکوی و] قوت باشد، و نقصانش همچنین نه از روی عین. و این چنان باشد که اگر مردی باشد در بلاها صابر و در نعمتها شاکر و به قضاها راضی، گویند فلان قوی ایمان مردی است. و اگر خلاف این باشد گویند ضعیف ایمان مردی است. و این بظاهر چنان باشد که دو تن باشند هر دو کامل الخلق، لکن در خلقت یکی را جمالی و ملاحتی باشد [۹ الف] زیادتی که طباع را صید کند. و این دیگر چنان باشد که طباع از او نافر باشند، و هر دو را اصل یکسان اند، لکن چون یکی را اوصاف زیادت آمد میان قیمت ایشان تفاضل بسیار افتاد.
- ۱۵ همچنین نیز چون ایمان بنده بر زیادت اوصاف آراسته گردد ثواب [آن] ایمان را نهایت نباشد. و دیگر مثال این آن است که دو قندیل افسروخته باشد، لکن یکی را آبگینه صافی تر باشد و آن روشن تر باشد و روغن بی مکدر باشد و پلیته پاکیزه تر باشد، هر دو در اصل یکسان اند. لکن میان ضیاء ایشان تفاوت بسیار باشد. و اینکه یاد کردیم بنا است بر قول خدای عزوجل که می گوید: المصباح فی زجاجة الزجاجة کأنها کوكب دری یوقد من شجرة مباركة، الایه. باز قول پیغامبر علیه السلام حجت آورد و گفت:
- «وقد قال النبی علیه السلام کمل من الرجال کثیر ولم یکمل من النساء الا اربع». و این چهار زن یکی مریم بود و دیگر آسیه و سیم فاطمه و چهارم خدیجه بنت خویلد. باز گفت:
- ۲۵ «ولم یکن نقصان سائر النساء من جهة اعیانهن ولكن من جهة المصفة». و این که پیغامبر علیه السلام این چهار زن را کامل خواند و دیگران را ناقص نه از آن معنی بود که این چهار تن را زیادتی خلقتی بود که دیگران را نبود، بلکه از زنان بسیار بودند به خلقت

از ایشان تمامتر و هم ناقص بودند از آن معنی که رسول خواست
 علیه السلام. پس پدید آمد که اینجا نقصان و کمال وصف خواست.
 «و وصفهن ایضاً بنقصان العقل والبدن و قسر نقصان دینهن
 بترکهن الصلوة و الصوم فی الحیض والبدن الاسلام و هو الايمان و
 هما واحد عند من لا يرى العمل من الايمان». و نیز رسول علیه السلام
 ۵ زنان را ناقص عقل و ناقص دین خواند، و آن نقصان دین را تفسیر
 کرد و گفت به سبب بگذاشتن نماز و روزه در روزگار حیض، و این
 همه اشارت به آن می کند که چون صفت ناقص باشد موصوف را
 ناقص خوانند. پس زیادت ایمان به این معنی روا باشد.

و اصل این آن است که اصل ایمان مشاهدت باطن است هرچند
 ۱۰ مشاهدت ضعیف تر ایمان ضعیف تر، و هرچند مشاهدت قوی تر ایمان
 قوی تر. و به آن مقدار که بنده را در باطن مشاهدت خلق زیادت گردد
 اشتغال او به حق نقصان گیرد تا نقصان او به حدی رسد که
 بیکبارگی از حق محبوب گردد، که نهایت نقصان فنا است. چون به
 ۱۵ این جای رسد معبود او خلق گردد و در سر او از حق اثر نماند. و
 باز چون مشاهدت حق زیادت گردد به مقدار قوت زیادت علایق از
 او ساقط گردد، نشان کمال او آن باشد که نیز او را به سر با علایق
 صحبت نماند، نه رغبت و نه رهیت. نه به وجود ایشان انس باشد
 و نه به فراق ایشان وحشت. [۹ ب] زیادت و نقصان به این معنی
 ۲۰ باشد.

«و سئل بعض الکبراء من الايمان فقال الايمان من الله لايزيد و
 لاينقص [و من الانبياء يزيد ولاينقص] و من غيرهم يزيد و ينقص
 فمعنى قوله من الله لايزيد و لاينقص لان الايمان صفة لله تعالى و هو
 موصوف به [قال الله تعالى]: السلام المؤمن المهيمن، و صفات الله
 ۲۵ تبارك و تعالى لا يوصف بالزيادة والنقصان». گفتند ایمان که صفت
 خداوند است تعالی نفزاید و نکاهد، از بهر آنکه حق سبحانه قدیم
 است و صفات او قدیم؛ و بر قدیم زیادت و نقصان روا نباشد؛ از
 بهر آنکه هرچه زیادت و نقصان پذیرد محدث باشد، از بهر آنکه
 چون نقصان پذیرد نهایت نقصان فنا باشد. و هرچه شاید که فانی

گردد محدث باشد، و چون زیادت پذیرد بیش از قبول، زیادت ناقص بوده باشد، و ناقص محدث باشد. و نیز هرچه زیادت و نقصان پذیرد معیوب باشد و قدیم از عیب منزّه باشد.

«و يجوز ان يكون الايمان من الله تعالى هو الذي قسمه للمبدء منه

- ۵ فی سابق علمه لايزيد وقت ظهوره ولاينقص عما علمه منه [قسمه له]». دیگر ایمان از خدای تعالی شاید که آن باشد که در سابق علم خود بنده را ایمان قسمت کرده باشد بر آن مقدار که قسمت رفته باشد. چون پدید آید زیادت و نقصان روا نباشد، از بهر آنکه قسمت بر غفلت نبوده است چه بر علم بوده است. و آن علم را که قسمت از او آمده است زیادت و نقصان روا نیست، قسمت را هم روا نباشد. ۱۰ اما ایمان که صفت انبیا است زیادت پذیرد و نقصان نپذیرد، در کتاب چنین می گوید که:

«والانبياء عليهم السلام في مقام المزيد من الله تعالى من جهة القوة واليقين». و انبیا علیهم السلام در مقام مزیداند و همیشه از خدا ایشان را قوت و یقین در مشاهدت زیادت می گردد. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که آنچه انبیا را داده باشد از کرامات ظاهر و باطن نشاید که باز ستاند که باز استدن کرامات طرد است، و انبیاء مطرود نباشند. لکن بابقای داده کرامت زیادت شود. چون کرامت زیادت می شود قوت و یقین زیادت می گردد، و این ظاهر است.

- ۲۰ نبینی که از اول چون موسی علیه السلام عصا بیفکنند و بازگشت بترسید تا امر آمد که: خدّها ولا تخف. باز چون به روزگار عادت کرد، این عصا ثعبان گشت تا هزار هزار عصا بخورد و در موسی علیه السلام ذره ای اثر نکرد. و نیز دلیل بر این قصه ابراهیم است علیه السلام که گفت: ارنی کیف تحیی الموتی، تا عتاب آمد که: اولم تؤمن. جواب داد یکی: ولكن لیطمئن قلبی. و ما دانیم که او را ایمان بود، لکن این طمأنینت دل او زیادت قوت و یقین بود که ایمانش پیش از احیای موتی [خبری بود و از پس احیای موتی] معاینه گشت، [۱۰ الف] و معاینه قویتر از خبر باشد. و نبینی که پیغامبر علیه السلام گفت: لیس [الخبر کالمعاینه].
- ۲۵

و از این همه قویتر دلیل آن است که هیچ شك نیست که مصطفی علیه السلام از اول حال خویش هم ایمان داشت و هم یقین، لکن با این همه حالش چنان بود که از دیدن جبرئیل علیه السلام منہزم گشت و به خانه درآمد و گفت: زملونی زملونی دثرونی دثرونی تا جبریل بیامد و گفت: یا ایها المزمّل قم اللیل الا قلیلا [نصفه او نقص منہ قلیلا، و نیز گفت]: یا ایها المدثر قم فانذر. اول حال چنین بود، و هر چند که مشاهدت قزوتر می گشت یقین قویتر می گشت، تا به جایی رسید که دوزخ با همه درکات و الوان عذاب بدید و بهشت با همه درجات و الوان نعیم بدید؛ و همه ملائکه را بدید یک ذره از جای بترفت. و همان جبریل که مصطفی علیه السلام از دیدار او به اول متغیر می گشت عاجز آمد از قدم نهادن در آنجا که مصطفی رفت. اینکه زیادت انبیاء بر این معنی باشد و جبریل به آخر همانجا بود که اول بود. و مصطفی علیه السلام به جایی رسید که جبریل را راه نماند.

باز در کتاب یاد کرد و گفت: ۱۵

«و مشاهدات احوال الغیوب». و چون پیغامبران علیهم السلام احوال غیب را شاهدتر گردند یقین ایشان قویتر گردد. «كما قال الله تعالی: و كذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین». و این را در شاهد مثال است. نبینی که آن کس که مار افسایی نداند چون از دور مار بیند هزیمت شود، باز آنکه مار فسایی داند با مار بازی کند و باک ندارد. و نیز کسی که او را با آتش کار نباشد بوی آتش به وی رسد مجروح گردد و بسوزد. باز آن کس که او را کار به آتش باشد یا پیش آتش خوی کرده باشد، آتش کوچک او را زیان ندارد. و از این سبب گفته اند بزرگان که هر که با بلا خو کرده باشد بلا او را غذا گردد و نعمت او را بلا گردد. باز چون بلا او را غذا گشت از نعمت ترسان گردد، و آنکه او را نعمت غذا گشت، از بلا ترسان گردد. باز گفت:

«و سائر المؤمنین یزید فی بواطنهم بالقوة والیقین و ینقص من فروعه بالتقصیر فی الفرائض و ارتکاب المناهی». باز دیگر مؤمنان

که دون انبیاء اند بیفزاید باطن ایشان به قوت و یقین، و بکاهد از فروع به تقصیر از فرایض و به جای آوردن نهیها.

و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که ظاهر تبع باطن است، هرچند باطن قویتر مشاهدت او بیشتر، و محبت او درست تر، ظاهر او منقادتر. و هرچند معانی باطن او ناقص تر ظاهر او کاهل تر و غافل تر. و به نقصان ظاهر و زیادت او دلیل کننده بر زیادت و نقصان باطن.

«والانبياء عليهم السلام معصومون عن ارتكاب المناهي و محفوظون في الفرائض» [۱۰ ب] عن التقصير فلا يوصفون بالنقصان في شيء من اوصافهم. باز انبیا علیهم السلام معصوم باشند از آنکه مناهی خدا را کار بندند و محفوظ باشند در فرایض از تقصیر آوردن. پس اوصاف ایشان را نقصان نباشد، از این معنی گفتیم که ایمان ایشان زیادت پذیرد و نقصان نپذیرد.

و این سخن که یاد کرد که انبیاء علیهم السلام از مناهی معصوم باشند و از تقصیر محفوظ [باشند] مراد نه آن است که بر انبیاء علیهم السلام زلت نرود، لکن مراد آن است که ایشان قصد خلاف نکنند، لکن آنچه بر ایشان رود بی قصد رود. [چون بر کسی چیزی بی قصد رود] و را مرتکب نخوانند، لکن با این همه چون بر ایشان رود حال نقصان گیرد، لکن ایشان مذموم نباشند برای عدم قصد را. و به اصلاح آن نقصان مشغول گردند نصب شریعت را. و آنکه [گفتند] محفوظ باشند در فرایض از تقصیر. معنی این است که به قصد تقصیر نکنند هرچند توانند، لکن با این همه خود بنده در حق خداوند خویش جز مقصر نباشد، لکن به تقصیر خدمت مؤاخذ نباشد چه به تقصیر قصد مؤاخذ باشد.

الباب الحادى والعشرون

قولهم فى حقائق الايمان

- «قال بعض الشيوخ ارکان الايمان اربعة توحيد بلا حد و ذکر بلا بت و حال بلا نعمت و وجد بلا وقت». گفت ارکان ايمان چهار است: توحيد بى حد، و ذکر بى قطع، و حال بى نعمت، و وجد بى وقت. اما شيخ رضى الله عنه دو را تأويل گفت: حال بى نعمت را، و وجد بى وقت را؛ و دو را تأويل نگفته است: توحيد بى حد را، و ذکر بى قطع را. ۵
- فاما نزديك من توحيد بى حد آن است، والله اعلم، که همه واحدها را دو حد است؛ حد اول فنا و حد ثانی تثنيه. و وحدانيت حق وحدانيت است که: ليس قبله فناء ولا بعده ثاب. و این از بهر آن است که هر واحدی که اول دارد چون به اوليت بازگردد، پیش از اوليت جز فنا نباشد؛ و آخريت [که آخر] دارد چون به آخر رسد ۱۰
- ثانی به جای او بایستد. و وحدانية الحق ليس لها اول ولا آخر ولا نهاية و لا بداية بل اولية ازلية و آخرية ابدية.
- و شاید که توحيد بى حد آن باشد که هر واحدی که جز حق است او را نهایت است و حد چون موحد متناهی و محدود باشد تسو حید موحد با نهایت و با حد باشد. باز حق را نهایت نیست و حد نیست، ۱۵

و توحید موحد او بی حد و بی نهایت باشد. و شاید که معنی توحید
بلاحد آن باشد که حق را چنان دانی که او خود را داند و حق تعالی
ذات خود را و صفات خود را بی حد و بی نهایت داند؛ موحد نیز او
را به توحید خود هم به این صفات داند؛ از بهر آنکه توحید علم
است به وحدانیت موحد، و علم به خبر آنگاه علم باشد که آن خبر را
[۱۱ الف] چنان دانی که او است، چون ذونهایت را با نهایت دانی
علم است چون بی نهایت دانی چهل است؛ و چون بی نهایت را بی-
نهایت دانی علم است چون بانهایت دانی چهل است. و موحد عالم
نباشد به حق تا او را بی حد و بی نهایت نداند.

و شاید که معنی توحید بلاحد آن باشد که اعتقاد دارد وحدانیت
حق را، اعتقادی که هرگز برنگردد که اگر بر خاطر او چنان گردد
که روزی برگردد، هم در وقت ایمان او زایل گردد. پس بودن او
بر ایمان بی حد باشد، توحید بلاحد این باشد. و شاید که معنی توحید
بلاحد آن باشد که با هر واحدی که وحدانیت حق را قیاس کند
خلاف آن یابد تا همه واحدان به حدی رسند که از حد وحدانیت
بیرون شوند و وحدانیت حق تعالی جاودان بود و باشد.

اما ذکر بلا بت بلاقطع باشد معنایش. و یک تأویل این آن باشد که
یاد حق سبحانه بر او بریده نگردد. و از این یاد یاد زبان نخواهد
بلکه مشاهدت قلب خواهد، از بهر آنکه ذکر زبان بی مشاهدت قلب
ذکر نباشد. و مشاهدت قلب بی زبان ذکر باشد. پس هر چند که
مشاهدت سر بیشتر ذکر زبان بیشتر، چون مشاهدت منقطع نگردد
ذکر منقطع نگردد.

و از این نیکوتر هست و آن آنست که انقطاع ذکر از دو بیرون
نباشد. یا سئامت بود یا استبدال. و سئامت و ملالت با صدق محبت
راست نیاید، و استبدال با حقیقت معرفت گرد نیاید.

و از این نیکوتر هست و آن آنست که تا سر محبوب نگردد زبان
از ذکر فرونایستد و چون مشاهدت منقطع گردد زبان از ذکر باز
ایستد؛ که تا مذکور محفوظ نباشد بیاطن مذکور نباشد بظاهر و
چون بیاطن منسی گشت بظاهر متروک گشت.

و شاید که «ذکر بلا بت» آن باشد که چون در کونین بنگرد هیچیز نیاید که به جای دوست بایستد تا ذکر آن چیز او را انس گردد، و چون بهتر از او نیاید بر ذکر او بدل چرا آرد. و شاید که «ذکر بلا بت» آن باشد که یادداشت باشد نه یاد کرد. از بهر آنکه یاد کرد را از انقطاع بد نیست بین‌الذاکرین؛ و یادداشت را انقطاع نباشد.

۵

یاد کرد تکلف بندگی باشد و یادداشت مدد آلهی. بندگی منقطع گردد و آلهی منقطع نگردد. یاد کرد را مقدمه نسیان باید و یادداشت را نسیان نباشد. یادکرد صفت غایبان است و یادداشت صفت حاضران. یادکرد ظاهر را است و یادداشت باطن را. یادکرد عام را است و یادداشت خاص را. یادکرد صفت ممیزان است و یادداشت صفت والهان. یادکرد صفت باقیان است و یادداشت صفت فائیان. هرکه با خود است یاد کند و هرکه با حق است [۱۱ ب] یاد دارد. از بهر آنکه حضرت خلق حصرت نسیان است. ناسیان را از ذکر بد نیست و حضرت حق حضرت نسیان نیست. چون نسیان صفت منده نباشد یادکرد حاجت نباشد، تا در کتاب گفت:

۱۵

«و معنی حال بلا نعت ان یكون صفة حاله حتی لا یصف حالا من احوال الرفیعة الا و هو بها موصوف». گفت معنی حال بلا نعت آن باشد که وصف حال او گردد تا هیچ [حالی را از احوال] وصف نکند که مگر او به آن موصوف باشد. معنی این سخن، والله اعلم، آن است که آنچه گوید از وقت خویش گوید که تا خویشتن را در مقامی نیاید از آن مقام سخن نگوید که از مقام کسی [دیگر] سخن گفتن غیبت باشد. والغیبة حرام. و بزرگان چنین گفته‌اند: حال غیرک لایغنی عنک شیئاً. و دلیل بر آنکه وصف احوال غیر فایده ندارد آن است که مؤمن احوال کافران وصف کند و کافر نگردد، و کافر احوال مؤمنان وصف کند و مؤمن نگردد. نخست حال جوید اما نعت تأویل شیخ این است که یاد کردیم.

۲۵

و شاید که این را معنی دیگر باشد و آن آنست که نعت غایبان را باید، یعنی در حال خویش به جایی رسد که هرچه بزرگان از

- حالی خبر دهند او خود را در آن حال بیابد تا او را به نعت ناعتان و وصف واصفان حاجت نیاید، از بهر آنکه به وصف چیزی آنگاه حاجت افتد که آن چیز غایب باشد. چون حاضر گشت از وصف غیبت افتد؛ و شاید که حال بی نعت آن باشد که او را حال صفت گردد تا از وصف کردن مستغنی گردد، تا هر که در او نگردد و حال او بیند به بیان و عبارت حاجت نیاید. و این در عرف و شاهد بتوان یافت. دیوانه را عبارت نباید تا گوید که من دیوانه‌ام؛ عاشق را عبارت نباید که گوید من عاشقم؛ و صاحب مصیبت را عبارت نباید که گوید من صاحب مصیبتم. بی‌خویشتنی دلیل دیوانگی بس، و بیقراری دلیل عاشقی بس، و بی‌آرامی دلیل مصیبت بس. اگر هزار گرینده نشسته باشند خداوند مصیبت در میانه پیدا باشد. و دیوانه در میانه عقلا پیدا باشد، و محب در میان نامحبان پیدا باشد.
- و جمله این سخن حرفی است، و آن آنست که حال صفت است و نعت تکلف. به تکلف صفت حاصل نیاید، و صاحب صفت را به تکلف حاجت نیاید. و مثال این سخن آن است که تکلف آراستن است. زشتان را به آرایش حاجت باشد، نیکوان را به آرایش حاجت نباشد. «و وجد بلا وقت هو ان یکون مشاهدا للحق فی کل وقت». گفت وجد بی وقت آن باشد که به هر [۱۲ الف] وقتی حق را مشاهد باشد، و معنی وجد حرقت باشد و وجد بر مقدار حرقت باشد و حرقت بر مقدار محبت. هر چند محبت قویتر حرقت بیشتر، و هر چند حرقت بیشتر مشاهدت بیشتر. و مثال این بظاهر این است که هرگاه که بر ظاهر جراحی افتد به مقدار الم جراحی با آن جراحی شغل افتد، و اگر سوختگی باشد بر ظاهر همان. و هر چند سوزش و الم قویتر می‌گردد کلیت او با آن مشغول‌تر می‌گردد، و هر چند نقصان بیش گردد فراغت بیش افتد.
- پس مشاهدت یاطن شغل است و آن شغل بر مقدار وجد است و آن وجد بر مقدار حرقت است و آن حرقت بر مقدار محبت است. و شك نیست که اشرف اعضای آدمی قلب است و سایر اعضا تبع او است و قلب بی عضو دیگر بقا یابد و هیچ عضو بی قلب بقا نیابد.

پس اگر حرقتی بر عضوی پدید آید قلب را قرار نماند، محال باشد که به احتراق قلب اعضا را قرار ماند. و نار دنیا جزوی است از هفتاد جزو از نار جهنم. اما نار جهنم جزوی است از هفتصد جزو از نار محبت. با جزوی از نار جهنم هفت اندام را طاقت و قرار نماند، با ناری که جهنم جزوی است از او محال باشد که دل قرار یابد. پس هر چند احتراق مشاهدت قویتر وجد قویتر، و هر چند مشاهدت ضعیفتر وجد ضعیفتر. و چون مشاهدت بر اوقات باشد وجد بر اوقات باشد؛ و چون مشاهدت بر دوام باشد وجد بر دوام باشد. و بایستی جداگانه هر صفتی را بیاید. آنجا به استقصا معنی آن یاد کنیم از شاء الله وحده.

۱۰

«و قال بعضهم من صح ایمانه لم ينظر الى الكون و ما فيه لان خسارة الهمة من قلة المعرفة». گفت هر که را ایمان درست باشد به کون باز ننگرد و آنچه در او است، از بهر آنکه خسیس همتی از کم معرفتی باشد. و در این فصل سخن بسیار است. اول آن است که صحت ایمان شرط کرده وجود ایمان، و نگفت هر که را ایمان است؛ گفت هر که را ایمان صحیح است. و صحیح و سقیم در وجود هر دو یکسان باشند، لکن قوت صحیح چون قوت سقیم نباشد. و سقم ایشان از ضعیفی ایمان است و صحت ایمان از قوت ایمان. هر چند ایمان قوت بیش گیرد اعراض از غیر حق بیش گردد، از بهر آنکه آنکس که به چیزی اقبال کند نه جر منفعت را و نه دفع مضرت را یکی است. و آن حق است.

۱۰

باز صفت بشریت آن است که به هر چه اقبال کند یا جر منفعت را کند یا دفع مضرت را، و آن ضعف ایمان باشد از غیر حق منفعت طلب کردن یا از مضرت او ترسیدن. چون ایمان قوی گردد [۱۲ ب] داند که نافع و ضار یکی است. همه رغبت و رهبت آنجا افتد که از غیر او رغبت و رهبت نماند. چون حال این گردد نیز نظر نماند، و اصل این کلمه قول خدا است: ولاتدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك، دعوت کردن را نظر باید و نظر را اقبال باید، و تا اقبال نباشد نظر نباشد، و تا نظر نباشد دعوت نباشد. او را از

۲۵

آن دعوت منع کرد تا بداند که مرا جز به حق اقبال نباید.

باز علت نهی پیدا کرد و باز نمود و گفت به دست هیچکس جز حق منفعت و مضرت نیست، چون او سر از غیر حق خالی کرد امر کرد او را تا خلق را هم بر این مقام دعوت کند، گفت: قل لا املك لنفسی ضرا ولا نفعا الا ماشاءالله. و حق سبحانه دانست که چون ما این بنده را به بزرگی مقام به جایگاهی رسانیدیم که در میان خلق او را نظیر نیست همه را به وی طمع افتد جر منفعت را یا دفع مضرت را. بفرمود او را که بگویی که مرا بر خویشتن پادشاهی نیست و نه منفعتی و نه مضرتی تا جهانیان بدانند که چون بر خویشتن پادشاهی ندارد بر اغیار کی دارد؟! و شك نیست که قدرت بر خویشتن بیش از آن بود که بر غیری، و شفقت بر خود بیش از آن بود که بر دیگری. چون خود را با کمال قدرت و با کمال شفقت نه منفعت تواند رسانیدن نه مضرت غیر خود را کی تواند رسانیدن؟! ۵ ۱۰

و اصل این سخن در حبیب و خلیل پدید آید. خلیل را علیه السلام هیبت آتش پیش آوردند. پس جبریل را علیه السلام در میان افکندند به دفع مضرت. به وی باز ننگرست گفت: اما الیک فلا. و مصطفی را [علیه السلام] نعیم هر دو کون لقمه ای کردند و در پیش او بتهادند اعراض کرد و گفت: لا بل اکنون عبدأ نبیاً. هرکه بر راه خلیل و حبیب رود باید که همت او چنان باشد که همت ایشان، لکن با این همه در خلیل علیه السلام بقیت معنی مانده بود از طلب کردن مراد خویش تا به قیامت گوید نفسی. باز در مصطفی علیه السلام از مراد نفسی هیچ بقیت نمانده بود. و از این باشد که روز عرض اکبر هیچ حدیث نفس خویش نگوید. ۱۵ ۲۰

و شاید که این نیکوتر از این معنی باشد، و آن آنست که صحت ایمان [صحت] مشاهدت است. هرچند مشاهدت در باطن درست تر ایمان صحیح تر، چون ایمان به صحت رسید مشاهدت تمام شد و چون بدید برگشتن محال است، از بهر آنکه برگشتن از چیزی آنگاه باشد که مثل او یا بهتر از او بیاید. پس هرکه دید برنگشت؛ از بهر آنکه از کمتر سوی بهتر باز گردند، لکن از بهتر سوی کمتر باز ۲۵

نگردند.

و هر که بازگشت خود ندیده است. عوض را و بدل را از
بهر اصل به جای بگذارند، اما اصل را از بهر بدل به جای نگذارند.
چون آب نیابند تیمم کنند، لکن با وجود آب تیمم محال است. هر که
به حق راه نیابد دست در کون [۱۳ الف] زند. و چون به حق راه
یابد او را کون به کار نیاید. آنکه کون گیرد حق نیابد و آنکه حق
۵ یابد کون خود اسیر او گردد. و هر چند از حق خوف تمامتر مخوفات
را از او خوف بیشتر. و هر چند رجا به حق درست تر مرجوات را به
وی طمع بیشتر. طمع بر غیر حق آنگاه افتد که از حق بریده گردد؛
و خوف از غیر حق آنگاه پدید آید کز حق دور افتد. شاید که ملک
کسی را باشد و ملک او را نباشد، لکن نشاید که ملک او را باشد
۱۰ و ملک او را نباشد.

و از این نیکوتر هست و آن آنست که صحت ایمان از کمال
مشاهدت است؛ و مشاهدت نباشد مگر به مقام حضرت تا حاضر نباشد
شاهد نباشد و تا شاهد نباشد ایمان او صحیح نباشد. چون به حضرت
حق ظاهر گشت مشاهدت او درست گشت. و کسی را با آن حضرت
۱۵ راه نیست و در آن حضرت تدبیر و تصرف نیست. چون هیچ منفعت
را آنجا راه نبود کدام طمع او را ببرد، و چون هیچ مضرت را آنجا
راه نباشد کدام خوف [او را] ببرد.

و از این نیکوتر هست که صحت ایمان از صحت مشاهدت باشد.
چون مشاهدت صحیح گردد حق او را مشهود گردد، و صفت حق دو
۲۰ است: قدم و بقا. و آنچه غیر حق است صفت او دو است: حدث و
فنا. چون نظاره قدم کرد حدث نزدیک او لاشیء گشت، شاید که لاشیء
به جای بگذارند و به شیء تعلق کنند. و نشاید که شیء به جای
بگذارند و به لاشیء تعلق سازند، از شیء به لاشیء باز آمدن خساست
۲۵ همت است.

«و قال بعضهم صدق الايمان التعميم لله و ثمرته العياء من الله
سبحانه». گفت راستی ایمان بزرگداشت خدا است عزوجل، و ثمرت
بزرگداشت شرم داشتن از خدای، و این سخن هم بر آن اصل رود که

ما یاد کردیم. لکن اینجا زیادتی است و آن آنست که ما گفتیم که ایمان مشاهدت است، و هر چند مشاهدت بیشتر تعظیم بیشتر. و این به ظاهر موجود است. چون از مجلس ملك غایب گردند، هر چون که خواهند باشند. و چون به مجلس حاضر گشتند با مشاهدت ملك خویشان را نیارند خاریدن. باید که به غایبی بنالند و به حاضری از بزرگی نیندیشند. آن صفت تعظیم است که مشاهدت تعظیم واجب کند، چون تعظیم قلبه گیرد از صفات خویش غایب گرداند، و صفات او حواس است.

۵

اگر چیزی پیش او بگذارند نبیند از آنکه بصر او مغلوب تعظیم است، و اگر چیزی با وی بگویند نشنود، از آنکه سمع او مغلوب تعظیم است، و دیگر حواس همچنین، و باشد که او را از چیزی پرسند جواب از جای دیگر دهد، و باشد که گوهری به وی دهند بیفکند و خبر ندارد. تعظیم ملوک دنیا این کند. بنگر که تعظیم حق چگونه باشد.

۱۰

پس چون ایمان صادق [۱۳ ب] باشد سر را مشاهدت باشد، و چون مشاهدت درست آمد تعظیم به جای آید، و چون باطن را تعظیم آمد ظاهر تبع باطن آمد. و چون تعظیم باطن بیند شرم دارند خلاف کردن. و این از بهر آن است که جوارح بنده قلب باشند و قلب ملك ایشان است، اما قلب اسیر حق است. و چون ملك اسیر گشت چاکران ملك اسیرتر باشند. پس نشان تعظیم باطن حیای ظاهر باشد، هر چند باطن را تعظیم بیشتر ظاهر را حیا بیشتر. و هر چند حیا بیشتر خلاف کمتر. و هر چند خلاف بیشتر حیا کمتر. و هر چند حیا ظاهر کمتر تعظیم باطن کمتر. پس اگر به این معنی نباشد که این مؤمن را چندانی صدق ایمان نباشد که مشاهدت یابد، باری چندانی صدق ایمان بیاید که بداند اگر من شاهد نیم باری حق سبحانه شاهد من است. همچنین تعظیم دارد او را که مخلوقی از او بیند روا ندارد که حق از او بیند.

۱۵

۲۰

۲۵

و شاید که این را از این نیکوتر معنی ای باشد، و آن آنست که حقیقت ایمان جز حق ناخواستن است چنانکه گفت: واعبدوا الله و لا

تشرکوا به شیئاً. هر که دعوی کند که مرا صدق ایمان است دعوی کرد که مرا غیر حق به کار نیست. و دلیل درستی دعویش آن باشد که اگر چیزی غیر حق بیاید برنگردد، و اگر برگردد در دعوی کذاب است. و با مخلوقان دروغ گفتن بی شرمی باشد، با حق تمالی چگونه باشد؟! و کمال بی شرمی باشد دعوی کردن که مرا تو می بایی، و ۵ آنگاه به چیزی غیر از او بازگشتن.

«و قيل المؤمن مشروح الصدر بنور الاسلام منيب القلب الى ربه شهيد الفؤاد لربه سليم اللب متعوذ بربه محترق بقربه صارخ من بعده».

اما آنکه گفت مشروح الصدر بنور الاسلام. از قول خدا گفت: ۱۰ اقمین شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه. و پیغامبر علیه السلام این را تفسیر کرد و گفت: اذا دخل النور القلب انشرح و انفسح قيل و ما علامة ذلك قال التجافي عن دار الفرور و الانایة الى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله. و معنی این. والله اعلم، آن است که هر چند دل گشاده تر منورتر، و هر چند منورتر غیب را ۱۵ بیناتر.

و حقیقت صدق ایمان آن است که به هر چیزی که حق تعالی گفت تصدیق آری، و چون دل به ایمان منور باشد تصدیق آرد به فناء دنیا، و بداند که مبعوضه و مذمومه حق است، و بداند که حق فرموده است دنیا را به جای بگذاشتن، و از بهر حکم فناء او دل در ۲۰ او نبندد. و چون بداندست که مفوضه دوست است او را دشمن دارد. و از بهر تعظیم امر دوست از او برگردد.

باز به نور اسلام به آخرت نظر کند و آن را به چشم بقا بیند و بداند که ممدوحه حق است و بداند که حق او را امر کرده است طلب کردن او. روی به او [۱۴ الف] آرد و تعظیم امر او را طلب کند، و ۲۵ این هر دو تحقیق نگردد. مگر به مرگت. داند که [مرگت] او را از دار فنا برهاند و به دار بقا رساند و از خلق جدا کند و به حق رساند مرگت را مستعد باشد. و معنی استعداد مرگت از [آن] باشد که داند که این سرای فنا است و آخرت سرای بقا؛ و فنا با بقا ضدین اند.

و به يك ضد نتوان رسید مگر به ترك دیگر ضد. و مرگت در میان ایشان پل است. همیشه طالب باشد پل را تا به مراد رسد. و این چنان است که پیغمبر علیه السلام گفت: مثل الدنيا والآخرة كمثل ضربتين بقدر ما ارضيت احديهما اسخطت الاخرى. و شاید که استعداد مرگت بر وصفی باشد که هرگاه که مرگت به او رسد او را پشیمانی نباید خوردن. چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت: حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا و زنوا قبل ان توزنوا و استعدوا للمرض الاكبر.

و تواند بود که معنی استعداد مرگت آن باشد که داند که دنیا جوار شیطان است و عقبی جوار رحمن. همیشه از جوار شیطان گریزان باشد و جوار حق را جویان. اما آنکه گفت: «منیب القلب الی ربه». از قول خدا گفت که می گوید: من خشی الرحمن بالغیب و جاء بقلب منیب. و منیب راجع باشد، در هر وقت که باشد و در هر حال که باشد به خداوند خویش بازگردد.

و بیان این در قصه دو پیغمبر است: یکی سلیمان و دیگر ایوب علیهما السلام. یکی نعمت یافت و دیگر بلا. و نعمت با بلا ضدین اند، لکن هر يك از ایشان از آنچه بود به خداوند بازگشت. سلیمان از نعمت دهنده نعمت را دید، به شکر منعم بازگشت و با نعمت نیارامید؛ نعم العبد ثنا یافت. و ایوب علیه السلام در بلا مبلی را دید به صبر به وی بازگشت و از بلا تنالید، هم نعم العبد ثنا یافت. و جمله رجوع به حق تعالی آن است که هرچه بنده را پیش آید از دو بیرون نیست در حکم دنیا:

یا نعمت است یا بلا، و به هر دو به حق نتوان رسیدن و از حق توان بریدن، چنانکه در قصه ایوب و سلیمان یاد کردیم، و در حکم آخرت از دو بیرون نیست: یا طاعت است یا معصیت، و به هر دو از حق توان بریدن و به حق نتوان رسیدن. بریدن از حق به هردو آن باشد که طاعت بیند و معصیت نبیند، چون طاعت دید منت حق فراموش کرد، و چون معصیت ندید حرمت حق فراموش کرد. و این هردو بنده را قطبعت بار آرد. اما به حق رسیدن آن باشد که طاعت

نبینند و معصیت بینند، چون طاعت نبینند کمر مفلسی بندد و به تضرع و سؤال پیش رود نه به استحقاق. همه نظاره منت گردد نه نظاره خدمت. و چون معصیت بینند معذرت پیش برد نه بی حرمتی. و دیدار تعظیم او را از معصیت بازدارد، و هردو او را سبب وصلت گردد.

۵

اما آن که گفت: «شهید الفؤاد [۱۴ ب] لربه». از قول خدا گفت که می گوید: ان فی ذلک لذكری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید. و شهید حاضر باشد: ای یسمع باذن و یشهد بقلبه. به گوش شنوا باشد و به دل حاضر باشد تا هرچه شنود در وقت شنیدن چنان شنود که گویی از حق می شنود. و این را در شاهد مثال است، و آن آنست که هرکس که مخلوقی را در دل او هیبتی باشد یا حرمتی یا محبتی دل او مغلوب گشته باشد، و اگرچه به شخص از آن غایب باشد به سر با او حاضر باشد همیشه منتظر باشد امر و پیغام او را و اگر کسی از او پیغام آرد دهنده پیغام را نبیند فرستنده پیغام را بیند. در غیبت امر او را همچنان کار بندد که در حضرت، تا غیبت او را حضرت گزند و بعد قرب. پس چون مشاهدت مخلوقی که بر او صفت بعد و غیبت روا است این کند، مشاهدت حق که او را صفت غیبت و بعد روا نیست اولیتر که چنین کند!

۱۵

اما آنکه گفت: «سلیم اللب»، از قول خدا گفت که می گوید: الا من اتی الله بقلب سلیم، به معنی مسلم باشد. فعیل به معنی مفعول، چنانکه قتیل به معنی مقتول. و تفسیر سلیم آن باشد که دل خویش به خداوند سپارد و داند که نگاهداشت دل بر من نیست، به وی سپارد تا نگاه دارد. و شاید که معنی سلیم ذو سلامت باشد، یعنی دلی دارد با سلامت از عیوبها و آفتها. و هر معنی که داند که دل او را معیوب گرداند دل را از آن معانی پاک دارد.

۲۵

اما آنکه گفت: «متموذ بربه» اندخستنده باشد به خدای عزوجل از آن معنی که داند که هرچا که باشد دشمن بر او راه باید مگر در حضرت حق که آنجا راه نیابد، یا داند که اگر حق ذره ای مرا به من گذارد شقاوت نصیب من آید، پیوسته زاری و تضرع می کند تا

آنچه به وی سپارد نگاه دارد. اما آنکه گفت:

«محترق یقریه صارخ من بعده». سوخته قرب او است و فریاد کننده از بعد او، این را وجوه است. يك وجه آن است که قرب یافته است و از بعد می ترسد که چون محبت حقیقت گردد نه در حال قرب و نه در حال بعد او را آرام نماند. در حال بعد از درد جدایی دوست آرام نه، و در حال قرب از بیم فراق مزه قرب نه. چنانکه شاعر گوید:

۵

و ما فی الدهر اشقی من محب و ان وجد الهوی حلو المذاق
تراه با کیا فی کل حین مخافة فرقة او لاشتياق
فیبکی ان نساوا شوقا الیهם و یبکی ان دنو خوف الفراق
[فتسخن عینه عند التناهی و یسخن عینه عند التلاق]

۱۰

و شاید که معنی این آن باشد که اگرچه قرب یافته باشد فریاد می کند که گویی [۱۵ الف] نیافتستی، زیرا که وجود حق را نهایت نیست تا آرام گیرد، طلب مخلوقان را باز نهایت است، از بهر آنکه مطلوب متناهی است؛ و طلب متناهی را نهایت باشد، حق را [باز] نهایت نیست. و طلب بی نهایت را نهایت نباشد. هرچند جوید ناجسته است؛ و هرچند نیافته است. از این منی سوخته قرب باشد و فریاد کننده بعد.

۱

و تواند بود که این را از این نیکوتر معنی ای باشد، و آن آنست که حقیقت قرب آنگاه قرب است که از قرب خبر ندارد، چون از قرب خبر دارد بعد است. از بهر آنکه صفت یافتن خطر نایافتن است. هرکه را خطر نایافتن بیشتر است او واجد تر است. و هرکه را بر یافتن آرام بیشتر است او عادم تر است. چون این چنین داند که من یافتم وجود می داند عدم است، و چون از یافتن نومید گردد، اگرچه یافته است با نومیدی چنان است که نیافته است.

۲۰

و جمله این سخن دو حرف است و آن آنست که بقا در غایبی است و فنا در حاضری. تا غایب است از حق فانی است و به خود باقی. قرب او صفت او است، چون خود را و صفت خود را دید نظاره خود گشت؛ و نظاره خود نظاره حق نباشد. و اگر حاضر گردد به حق باقی گردد و از خود فانی گردد، و فانی را وجود نباشد.

۲۵

پس در هر دو حال اگرچه واجد باشد چنان باشد که گویی عادم است. از این معنی سوخته قرب باشد و فریادکننده بعد.

و شاید که این را از این نیکوتر باشد، و آن آنست که قرب حقیقت آن است که قریب از کل صفات خویش نیست گردد؛ و قرب صفت او است، چون از قرب خبر دارد از صفت خویش خبر دارد. به فریاد آید که کاشك مرا از دوست خبر استی از قرب خویش خبر چرا است.

و شاید که از این نیکوتر معنی ای باشد که چون لب او سلیم شد و فؤاد او شهید شد داند که قرب و بعد به من نیست لکن هر دو به حق است، و چنانکه او به کس نماند کار او نیز به کار کس نماند. و شاید که قرب را لباس بعد پوشد و بعد را لباس قرب، که کار حق به قیاس راست نیاید. چون چنین باشد، اگرچه بر خویشتن خلعت قرب بیند از مکر بعد آمن نباشد. و خوف همه نعیمها را معنت گرداند و لذت همه نعمتها بستاند. از خوف مکر لذت قسرب از او ببرد و با قرب آرام نیابد، [چون با چیزی آرام نیابد] وجود او عدم گردد. از این معنی محترق باشد از قرب و صارخ باشد از بعد. و قرب و بعد را جداگانه بابی بباید آنجا به استقصا شرح آن بکنیم ان شاء الله عزوجل.

«و قال بعضهم الايمان بالله تعالى مشاهدة الوهية». و ایسان آوردن به خدای عزوجل دیدن خدایی او است، و بنزدیک این طایفه مشاهدت دیدن باطن [۱۵ ب] است نه دیدن ظاهر. و این مشاهدت خدای عزوجل لفظی کوتاه باشد. لکن علم هر دو کون زیر او کامن است، و لفظی که او را حکم این باشد به استقصا از این در او سخن نتوان گفتن، لکن بر مقدار وسع و امکان سخن باید گفت. و جمله این سخن آن است که چون خدایی عز اسمه ببیند کمال او در افعال و صفات او بداند تا هم به آن مقدار که او را به حق مشاهدت افتد غیر حق از او ساقط افتد.

و بعضی از این جمله شرح دهم. و آن آنست که چون کمال غنای حق را شاهد گردد همه طمعها از او ساقط گردد، و چون کمال

قدرت حق را شاهد گردد، همه خوفها از او ساقط گردد و چون کمال لطف حق را شاهد گردد او را با حق چنان انس افتد که انس غیر حق از او ساقط گردد، و بیرون از حق او را وحشت خیزد.

و چون کمال فضل حق را شاهد گردد و رؤیت افعال و احوال از او ساقط گردد در رؤیت منت حق غرق گردد، و چون کمال

عدل حق را شاهد گردد در هر دو کون او را با هیچ چیز قرار نماند. و چون کمال کرم حق را شاهد گردد او را با حق چنان انبساط افتد که همه کون را به او حاجت افتد، و چون کمال حق قهر حق را شاهد گردد از تدبیر و رای خویش ساقط گردد. و چون بی‌علتی افعال حق را شاهد گردد بر هیچ فعل او را اعتماد نماند، و چون بی‌نیازی حق را شاهد گردد از بیم قطیعت او را آرام نماند. و چون جلال حق را شاهد گردد هر دو کون را به چشم او مقدار نماند. و این در همه صفات حق بتوان راندن، لکن اینجا این قدر چاشنی بسنده باشد.

«و قال الشيخ ابوالقاسم البغدادي رحمه الله الايمان هو الذي يجمعك الى الله و يجمعك بالله و الحق واحد و المؤمن متوحد و من وافق الاشياء فرقة الا هواء و من تفرق عن الله بهواه و تبع شهواته و ما بهواه فاته الحق».

گفت ایمان آن است که ترا سوی خدا گرداند و به خدا گرایاند و معنی سوی خدا گردانیدن، والله اعلم، آن است که ایمان آوردن به خدا اقبال آوردن است به حق، و اقبال آوردن به حق درست نگردد مگر به اعراض از غیر حق. پس هر چیز که سر خویش به او مشغول گردانیدی جز حق هم به آن مقدار اعراض آوردی از حق تعالی، و هم به آن مقدار که اعراض آوردی از حق نقصان آوردی در ایمان، از بهر آنکه اقبال و اعراض ضدین‌اند، چون ایمان اقبال باشد اعراض ضد او باشد و الضدان لایجمعان.

پس بنده باید که در حال سر خود بنگرد، اگر سر خود را از تعظیم مشاهدت حق خالی بیند، و هرچیز که جز از حق است سر او از آن گریزان است و هرچیز که او را به حق رساند سر او به آن متعلق است [۱۶ الف] آن صفات ایمان است، بداند که او مؤمن

است و ایمان صفت او است، باز برضد این اگر در حال سر خویش
بنگردد هر چیز که جز حق است سر خویش آن را جویان ببیند؛ و هر چیز
که او را به حق رساند سر خویش از آن گریزان ببیند. بر ایمان
خویش ماتم گیرد که این کس یا مسلوب الایمان است و یا بر خطر
سلب است. و این را در شاهد مثال است.

۵

هر کس که چیزی را جز حق جویان باشد همواره اقبال او به آن
کار باید، و همیشه آن کار را طالب باید، تا یکباری به مراد رسد.
چون روی از آن کار بگردانید و از طلب فرو ایستاد طمع وجود
بباید بریدن. پس سر را همچنان اقبال و اعراض است که شخص را
هرگز طالب معرض نباشد. و چون طلب چیزی که شاید که طلب علت
وجود او گردد به اعراض نمی توان یافتن از [کسی که طلب علت
وجود او نیست و او را بتو نیاز نیست او را به اعراض کی توان
یافتن،] که هر چه جز حق اند ملک اند و حق مالک. ملک به اعراض
حاصل می نیاید، مالک به اعراض کی حاصل آید؟! اینک: «یجمعک
الی الله»، معنای این باشد.

۱۵

باز «یجمعک بالله» معنای آن باشد که هر چیز که ترا به خدا رساند
به وی متعلق باشی، و هر چه ترا از خدا بپراند از او گریزان باشی.
باز چنان دانی که این هرب و طلب مرا به وی نرساند، لکن مرا به
وی هم او رساند. و اگر خواهد با هرب بگیرد و باز دارد، و اگر
نخواهد با طلب حجاب در میان آرد و راه ندهد. تا هرب و طلب ترا
سبب جمع گردند سوی حق تعالی، و هرب و طلب علت نادیدن طالب
را جمع کردند سوی حق.

۲۰

و جمله تفسیر این سخن آن است که هر موافقتی که بتوانی به
جای آری و هر خلاف که بتوانی از او دور باش باز اتیان موافقت و
ترك مخالفت علت وجود ندانی. لکن در اتیان موافقت منت بینی نه
۲۵ اتیان موافقت؛ و در ترك مخالفت عصمت بینی نه ترك مخالفت، تا
به ترك مخالفت و اتیان موافقت مجموع باشی الی الله؛ و به نادیدن
هر دو مجموع باشی به الله. باز گفت:

«والله واحد». حق یکی است؛ «والمؤمن متوحد». و مؤمن یگانه

است. و گفت چون صفت حق وحدانیت است، نپسندد که مؤمن باشد مگر یگانه. و دلیل بر این کلمه شهادت است، نمی از او تبرا است و نمی از او تولا. لاله تبراست؛ و الا الله تولی. و هم به آن مقدار که از غیر حق تبرا افتد به حق تولی افتد. و معنی متوحد بودن مؤمن را آن باشد که ظاهر و باطن او نظاره وحدانیت حق باشد، تا سر او به مشاهدت حق راه یابد و به غیر حق ننگرد. و تا زبان او وقت ذکر حق یابد غیر حق را یاد نکند؛ و تا ظاهر او فراغ خدمت حق یابد به خدمت غیر حق مشغول نگردد. و جمله این سخن آن است [۱۶ ب] که همه وجودها در جنب وجود حق عدم داند، و همه بقاها در جنب بقاء حق فنا داند، و همه قدرتها در جنب قدرت حق عجز داند، و همه غناها در جنب غنای حق فقر داند، و همه قوتها در جنب قوت حق ضعف داند. و همه کرمها در جنب کرم حق لوم داند، و همه عزها در جنب عز حق ذل داند، و دیگر صفات خلق را با صفات حق هم بر این قیاس براند، چون این معنی را شاهد گردد هر چه جز حق است از او ساقط گردد و حقیقت بر او مستولی گردد و حق بر او غالب گردد، و او به ذات خویش مغلوب گردد. چون مغلوب گشت از صفات خویش فانی گردد به صفات غالب خویش قائم گردد، آنگاه متوحد بالعق گردد. فلایری الحق الا واحد لا یشبهه شیء. آنگاه به کمال ایمان رسد. باز گفت:

«و من وافق الاشياء فرقة الالهواء». گفت هر که با چیزها بسازد هواها او را پراکنده گرداند، یعنی هر چیز که با او بسازی او با تو آنگاه بسازد که مقصود خویش از تو بیابد. ساختن بسا چیزها تفسیرش این باشد، چون با همه چیز بساختی هم به آن مقدار به هوای او میل کردی، سرت پراکنده گشت، و به آن مقدار که به موافقت غیر حق مشغول گشت از حق جدا گشت. از بهر آنکه اگر بنده سر خویش را به حق مشغول گرداند آن شغل را خود نهایت نیست، به غیر حق نپردازد، لکن چون خود را فارغ کرد از حق تعالی آنگاه به غیر پردازد؛ چون فراغت غیر حق یافت اهوائ خلق را نهایت نیست، نیز فراغت حق نیابد.

و مثال این در شاهد زندگانی و مرگ است، که تا بنده زنده است سر او به علایق متعلق است، و او مأمور به قطع علایق تا به حق رسد. چون او با اختیار این نکند تا به حق رسد، حق همه علایق از او ببراند. به مرگ باز رسول فرستد تا از او بپرسد که: من ربك، تا جواب دهد که: ربی الله. در وقتی که [در زمین ماندی] ۵ هیچ علایق با او نمانده باشند تا در جواب صادق باشد، و اگر این خطاب به زندگانی آمدی، اگر جواب ندادی کفر بودی؛ و اگر جواب دادی با وجود علایق شرك [بودی]. پس اگر کسی را حال حیات او در سقوط علایق چون حال مرگ گردد دعویش صادق گردد، و حیاتش موت گردد و موت حیات. از بهر آنکه از حیات مقصود [سقوط] علایق است. چون آن علایق ساقط گشت وجود آن حیات عدم گشت. پس او فانی باشد از خلق و باقی باشد به حق. میت باشد در میان خلق و خلق او را حی دانند. فیکون میتا عما سوی الله حیا بالله. باز گفت:

- «و من تفرق عن الله بهواه و تبع شهوته و ما یهواه فاته الحق». ۱۵
و هر که از خدا پراگنده شد به هوای خویش، ولی [دم] [۱۷ الف] شهوت و مراد خویش گرفت، حق از او فایت گشت. و این سخن اگرچه بزرگ است، لکن ما به لفظی کوتاه بیان کنیم آن را، و آن آنست که هر که را شهوت و هوای خویش گیرد آن خویش می جوید و بر آن خویش می زید. و حقیقت محبت آن دوست جستن است و بر آن دوست زیستن.

- تا بزرگی چنین گفته است که همه جهان دعوی عاشقی می کنند، لکن چون باطن ایشان باز جویی معشوقی طلب می کنند نه عاشقی. یعنی چون محبت دعوی کردی صدق دعوی آن است که مراد خویش را پس پشت اندازی و همه مراد دوست در پیش روی خویش آری، و ۲۵ چون از دوست مراد خویش طلب کنی محبوبی می جویی نه محبی؛ و معاملت دعوی را مکذب است. این خود آنجا باشد که دعوی محبت مخلوقی کند. پس دعوی محبت خالق درست نباشد تا آنگاه که این محب را در کونین يك ذره جز حق مراد نباشد. چون ارادت يك ذره

حقیقت محبت را تباه می‌کند، آنگاه که همه همت او هوای نفس باشد او را محبت کی باشد؟!

و این خود حکم محبت است و حکم عبودیت از این قویتر است. عبودیت بی‌اختیار و بی‌مرادی است. چون بنده را اختیار و مراد گیرد از عبودیت تبرا می‌کند و معبودی آرزو می‌کند. و عبد معبود محال باشد. باز در قرآن قدیم این را حجت آورد و گفت:

«الا ترى انما امرهم بترک‌العبود عند کل خطرة و نظرة فقال: يا ايها الذين آمنوا آمنوا [بالله.]» نبینی که بندگان را فرمود عقد ایمان تکرار کردن، نزدیک هر خطرته که بر دل گذرد و هر نظرتی که به عین افتد؛ و گفت یا مؤمن، ایمان آر. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که چون مؤمنان را خطاب ایمان آوردن آمد با وجود ایمان ایشان دانستیم که از ایمان ثانی مراد عین ایمان اول است. ایمان اول تصدیق و اقرار است و تحقیق تصدیق و اقرار جز او نادیدن است و به غیر او نانگرستن. پس هر وقت که به چشم [سر] جز سوی او نگرستی چنان گشت به معنی که گویی از آن نگرستن اول رجوع آوردی. بنده از این نگرستن خالی نه. می‌گوید ایمان تازه کن.

چون نگرستی، از مریبی مریبی مبین، لکن در مریبی صانع مریبی بین. و چون به سر از غیر حق اندیشیدی چنان گشت که از آن مشاهدت اول اعراض آوردی؛ و بنده از این فکرت خالی نه. می-فرماید که هرچه بر خاطر ت بگذرد با او آرام مگیر که آنگاه مرا بگذاری، لکن برگرد تا مشاهدت تازه کنی. و جمله این سخن آن است که هرچه بینی او را مبین، چه در وی مرا بین. و هرچه بر سرت بگذرد با او میارام که مرا بگذاری.

«يا ايها الذين آمنوا آمنوا» این باشد تا هر لحظتی و خطرته که بنده را پدید آید از او اعراض کند و به حق تعالی باز آید، تا ایمان تازه می‌باشد، و تجدید ایمان [حاصل همی آید]. [۱۷ ب] «و قال النبي عليه السلام: الشك اخفى في امتي من دبيب النمل على الصفاء في الليلة الظلماء، شك پنهان‌تر است در امت من

- از رفتن مورچه بر سنگى سخت در شب تاريك. و شيخ رضى الله عنه اين خبر در باب حقايق ايمان از بهر آن آورده است كه هر چند ايمان حقيقت تر از شرك منزّه تر. و اصل شرك كفر است و آن اصل ايمان را بردارد، لكن شرك خفى اصل ايمان را برندارد، لكن در حقايق او نقصان آرد. و اين چنان است در مثال و شاهد كه زر خالص هم زر است و زر با غش هم زر است. لكن قيمت زرى كه غش دارد برابر زرى نباشد كه خالص باشد.
- و در حقيقت اصل ايمان توحيد است و توحيد ضد شرك است. تبينى كه تا اصل شرك برندارى توحيد حاصل نيابد. پس چون اصل شرك برداشت تا ايمان و توحيد او حقيقت گردد هر آلايشى كه ايمان را بيالايد بايد كه از خويشتن ساقط كند، و آن آلايش شرك خفى است. و معنى شرك خفى نفع و ضرر از غير حق ديدن است، و رجا به غير حق آوردن است. و اين در اين امت رونده است، چنانكه در خبر ياد كرد.
- و خبر را معانى است: يكي آن است كه آن را به ديبب نمل مانند ۱۵ كرد، و ديبب نمل را حس نباشد نه سمى كه قرع اقدام او شنود و نه بصرى كه حركت اقدام او بيند. همچنين شرك در بنده برود و بنده را خبر نباشد. و آنگاه آن رفتن را بر سنگى وصف كرد نه بر خاك، از بهر آنكه بر خاك چون تواتر گردد ديبب او را اثر ماند. به ديدار اثر او بتوان دانستن كه چه رفتن است. و چون بر سنگى رود ۲۰ اثر نماند و از رفتن كس را خبر نباشد و اين دليل است بر آنكه شرك خفى بر بنده برود، چنانكه بنده را خبر نباشد.
- باز آن را وصف كرد به شبى ظلمانى، از بهر آنكه صفا سنگى سياه باشد، و نمله در ذات خويش سياه باشد، و شب تاريك سياه باشد و سياهى بر سياهى در سياهى نتوان ديدن. و اين را نيز معنى ديگر است، و ۲۵ آن اجتماع ظلمات است كه به حق مجانست با يكديگر ساختند تا اثر ايشان پديد نيامد. همچنين چون شرك خفى متواتر گردد ظلمات گرد آيد و جمع صفار كار كبيره كند. و نيز ديبب نمل اگر نرم تر باشد و صفا اگرچه سخت تر باشد چون تواتر افتد اثر كند. همچنين

چون شرك خفی بسیار گردد اثر کند.

و جمله ایمان همه از حق دیدن است، و همه او را بودن است. هرگاه که در کونین چیزی از غیر او دید شرك است، و هرگاه که در کونین چیزی را بود غیر او شرك است، و دلیل این خبر حارثه است چنانکه یاد کردیم که چون دعوی حقیقت ایمان کرد دلیل درستی دعوی خویش، که قایم کرد به قطع منافع و مضار کرد. نبینی که گفت:

استوی عندی ذهبها و فضتها و حجرها و مدرها. و اصل همه منافع زر و سیم است که همه منافع [۱۸ الف] دنیا را با ایشان توان یافتن.

چون منفعت از ایشان برداشت قطعاً طمع حال ایشان نزدیک او با سنگ و خاک برابر گشت، و منفعت نفس در خوردن و خفتن است.

هر دو برداشت گفت: اسهرت لیلی و اظلمات نهاری. و قایده ان حاضر انتفاع است به وی، چون انتفاع از دنیای حاضر قطع کرد،

این حاضر او را غایب گشت، چون این دلایل بر حقیقت ایمان خویش قایم گردانید مصطفی علیه السلام او را به راست گویی گواهی داد.

و نیز پیغمبر علیه السلام گفت: لراحة للمؤمن دون لقاء الله و للموت دون لقاء الله. و راحت مؤمن آنگاه باشد که ایمان او حقیقت گردد و تحقیق ایمان او به انقطاع علایق است. اگر در دنیا صفت

او این گردد دنیا او را به صفت قیامت گردد چنانکه حارثه را گشته بود. و این نگردد مگر به سقوط شرك. و سقوط شرك نباشد مگر به قطع علایق.

پس هر که از غیر خدا بترسید و یا به غیر خدا امید داشت اگرچه او را در اصل تصدیق شرك نیست در خوف و رجا شرك است، و سایر صفت هم بر این معنی است. و هر که خویشتن را به طاعت موصول داند یا به معصیت مفصول، وصل و فصل از غیر حق

دیدن شرك است. و اگر کسی این همه علایق ساقط کند باز وجود خود را سبب قطع علایق بیند هم شرك است. و اگر بیان این کنم دراز گردد. لکن جمله آن است که بنده را ایمان متحقق نگردد تا

صفت او چنان نگردد که: من الحق بالحق للحق الى الحق من الحق ابتداء و بالحق وجودا و للحق ملكا و الى الحق رجوعا. چون صفاتش

پس هر که از غیر خدا بترسید و یا به غیر خدا امید داشت اگرچه او را در اصل تصدیق شرك نیست در خوف و رجا شرك است، و سایر صفت هم بر این معنی است. و هر که خویشتن را به طاعت موصول داند یا به معصیت مفصول، وصل و فصل از غیر حق دیدن شرك است. و اگر کسی این همه علایق ساقط کند باز وجود خود را سبب قطع علایق بیند هم شرك است. و اگر بیان این کنم دراز گردد. لکن جمله آن است که بنده را ایمان متحقق نگردد تا

صفت او چنان نگردد که: من الحق بالحق للحق الى الحق من الحق ابتداء و بالحق وجودا و للحق ملكا و الى الحق رجوعا. چون صفاتش

پس هر که از غیر خدا بترسید و یا به غیر خدا امید داشت اگرچه او را در اصل تصدیق شرك نیست در خوف و رجا شرك است، و سایر صفت هم بر این معنی است. و هر که خویشتن را به طاعت موصول داند یا به معصیت مفصول، وصل و فصل از غیر حق دیدن شرك است. و اگر کسی این همه علایق ساقط کند باز وجود خود را سبب قطع علایق بیند هم شرك است. و اگر بیان این کنم دراز گردد. لکن جمله آن است که بنده را ایمان متحقق نگردد تا

صفت او چنان نگردد که: من الحق بالحق للحق الى الحق من الحق ابتداء و بالحق وجودا و للحق ملكا و الى الحق رجوعا. چون صفاتش

این گردد متحقق گردد در ایمان خویش.

- «و قال علیه السلام تعس عبد الدینار تعس عبد الدرهم تعس عبد بطنه تعس عبد فرجه [تعس عبد الخمیصة]». و این قول پیغامبر است علیه السلام که گفت: تعس یا بر وجه دعا باشد، گفت هلاک بادا آنکه او بنده این چیزها گشت، یا بر وجه خبر دادن باشد که هلاک گشت. ۵ آنکه او بنده این چیزها است. اگر دعا است دعای سید مستجاب است؛ و اگر خبر است خبر او صدق است. لکن مراد از این خبر آن است که چون او همت خویش در تحصیل مراد نفس افگند یا طالب این چیزها گشت، مصطفی علیه السلام او را بنده این چیزها خواند؛ از بهر آنکه طالبی صفت بندگی است و مطلوبی صفت خداوندی. طالب ۱۰ نیازمند باشد و مطلوب بی نیاز. نیازمند بنده باشد و بی نیاز خداوند.

- چون خویشتن را به طلب این چیزها مشغول گردانید خویشتن را صفت بندگی نهاد و این چیزها را صفت خداوندی. و چون خویشتن را بنده غیر حق کند از بندگی حق تبرا کند، از بهر آنکه ۱۵ سخن پیغامبر علیه السلام سفه و لغو و حشو و بی حکمت و بی فایده نباشد. چون او را بنده این چیزها خواند باید که صفت بندگی او خداوند را برخیزد تا بنده این چیزها گردد. از بهر آنکه تا ملک زید از بنده زایل نگردد بنده ملک عمرو نگردد. [۸ اب] و تا صفات ۲۰ بندگی او خداوند را زایل نگردد بنده خیر خداوند نگردد.

- و یا مراد از خبر شرك آوردن است در عبودیت. از بهر آنکه چون عبودیت در عبد مشترك رود نه عبد این باشد نه عبد آن. كالشاة العائرة بین الغنمین، بماند. نبینی که مشتری جزوی از عبد مشتری عبد نباشد، تا اگر سوگندی دارد به ناخریدن بنده ۲۵ سوگندش لازم نیاید، و این که مشترك باشد اگر شاید که یا آن يك خواجه مضاف باشد، از بهر جزوی از ملك شاید که به این دیگر مضاف باشد هم از بهر این معنی. و چون به این مضاف گشت از آن آن نباشد. و چون با آن مضاف گشت از آن آن نباشد.

و از این نیکوتر این را در شریعت اصلی است و آن آنست که

هرگاه که یکی پای در سرای دارد و يك پای بیرون سرای او را نه
مقام دخول است و نه مقام خروج. او را نه خارج دار دانند و نه داخل
دار. تا اگر کسی او را داخل یا خارج گوید در هر دو حال کاذب
آید. این نیز که خود را بنده غیر حق گردانید به رغبت و رهبت و
هرب و طلب، اگر به کل معانی موصوف گشت خود یکبارگی از دار ۵
ایمان خارج گشت، و اگر متردد است بین الوصفین، آنکه بین الباب
و الدار باشد آن را زود توان ربودن. و چون نیازمندان را از خویشتن
نمیب همان دهد که بی نیاز را بی نیاز او را به نیازمندان بگذارد، و چون
بگذاشت هلاک شود. معنی خبر درست گشت.

و شاید که این خبر را معنی دگر باشد، و آن آنست که این همه ۱۰
چیزها که در کون است خادم مؤمن است و مؤمن خادم خدا. و خادم
حق بودن عز است و خادم غیر حق بودن ذل. و نجات در عز است و
هلاک در ذل. اگر خود را به خدمت حق عزیز داشتی همه عالم خادم
او گشتی و به هر دو جانب عز یافتی، از جانب حق خادم بودی و
از جانب خلق مخدوم. و چون خادم مخدوم خویش نباشد خود را خادم ۱۵
خادمان خویش کرد هلاک گشت. معنی تمس این باشد.

و شاید که این را معنی ای دیگر باشد و آن آنست که خدمت
کردن یا از بهر جر منفعت است یا از جهت دفع مضرت. و جر
منفعت و دفع مضرت از آن توان یافتن که او را نیاز نیست تا چون
او بی نیاز باشد به تو پردازد. چون خدمت خویش بر جایی برد که آن ۲۰
مخدوم همچون او نیازمند است، و چون آن مخدوم را به جر منفعت
نیاز است سوی تو منفعت چگونه آرد؟! و چون او را به دفع مضرت
از خویشتن نیاز است سوی تو منفعت چگونه آرد؟! و چون او را
به دفع مضرت از خویشتن نیاز است از تو مضرت چگونه دفع کند؟!
و چون از خویشتن فراغت نیابد به تو کی بردارد؟! اعتماد جایی ۲۵
افگندی که جای اعتماد نیست؛ و خدمت جایی بردی که ضایع است.
آنجا که بیافتی بگذاشتی، و اینجا که جستی نیافتی. کدام هلاک باشد
از این بتر که یافته بگذارند و جسته نیابند. معنی تمس این باشد.

والله اعلم بالصواب. [۱۹ الف]

«قال و سألت بعض مشايخنا عن الايمان فقال هو ان يكون الكلك مستجيبا في الدعوة مع حذف خواطر الانصراف عن الله بسرك فتكون شاهداً لما له غائباً عما ليس له». گفت از پیری پرسیدم که ایمان چیست؟ گفت آنکه همگی تو مجیب باشد دعوت حق را، و از تو فرو افتاده باشد خاطر بازگشتن از خدا به شرك تا شاهد باشی آن را که آن او است، و غایب باشی از آنچه نه آن او است. اما آن سخن که گفت باید که همگی تو مجیب باشد دعوت حق را، معنی این سخن آن است که دعوت حق سبحانه بنده را عام است بر همه اجزای او بر ظاهر او و بر زبان و دل او، تا دل او را دعوت می‌کند به توحید و معرفت، و زبان او را دعوت می‌کند به ذکر و اقرار و ارکان. او را دعوت می‌کند به خدمت و عبادت. و شك نیست که به اول قبول این همه دعوت شرط باشد حقیقت ایمان را، همچنانکه اگر باطن از دعوت بگرداند اصل ایمان بگذارد. اگر ظاهر از دعوت بگرداند ایمان را با شرك پیامیزد.

- و بیان این سخن آن است که حق گفت: و سئلوا الله من فضله. به در جز او رفتن به سؤال از دعوت اعراض کردن است. و چون گفت: فاذكروني اذكرکم. غیر او را یاد کردن از دعوت اعراض کردن است. و چون گفت: ادعوني استجب لكم، غیر او را خواندن از دعوت اعراض کردن است. و چون گفت: والله يدعوا الي دار السلام، به چیزی مشغول شدن که ترا از بهشت بازدارد از دعوت اعراض کردن است. و چون گفت: فاطر السموات والارض يدعوك ليغفر لك من ذنوبك، به عذر باز نیامدن تا پیامرزد از دعوت اعراض کردن است. و چون گفت: [و توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون. بر گناه اصرار کردن و به توبه باز نآمدن از دعوت اعراض کردن است. و چو گفت:] و انيبيوا الي ربكم و اسلموا له، سوی او باز ناگشتن و او را گردن نانهادن از دعوت اعراض کردن است. [و چو گفت: ففروا الى الله جميعا ايها المؤمنون. با جز وی آرام گرفتن از دعوت اعراض کردن است.] و نیز بر این معنی دعوتها بسیار است، و اعراض از دعوت از استخفاف داعی باشد. و هم به آن مقدار که داعی را استخفاف باشد

مدعو را اها باشد.

و باز خدای عزوجل در هر دعوتی که بنده را بخواند چون دانست که از دون همتی به دعوت تنها باز نیاید دعوت را به چیزی مقید کرد تا او را طمع افتد باز آید. یکجا گفت: الی دارالسلام، اگر از بهر دعوت ما باز نمی آیی از بهر بهشت باز آیی، و یکجا گفت: ۵ لیغفر لکم من ذنوبکم، و یکجا گفت: و سارعوا الی مغفرة من ربکم. آنگاه چون با این همه اطماع در اجابت تقصیر آورد، اجابت خود را مقابل اجابت او گردانید و گفت: اجیب دعوة الداع اذا دعانی. چون تو مرا می خوانی اجابت می کنم. فلیستجیبوالی، و [چو] من ترا می خوانم، مرا نیز اجابت کن که محال باشد که بی نیاز نیازمند را ۱۰ اجابت کند، و نیازمند بی نیاز را اجابت [۱۹ ب] نکند.

و شاید که این مستجیب بودن دعوت را آن است که دعوت او امر است. هرچه دانست که بنده را نیک آید و آن چیز او را به خدا رساند امر کرد. و هرچه دانست که بنده را بد آید و او را از خدا ببرد نهی کرد، و این کمال شفقت باشد که او را هم آنجا خواند ۱۵ که او را نیک آید. چون همیشه مقبل باشد بر او امرش و معرض باشد از نواهایش بکلیت مستجیب باشد. و چون مقبل باشد بر نهی و معرض باشد از امر مستجیب نباشد. و اجابت ناکردن کسی را که همه نیک آمد تو خواهد یا جهل است به نصیحت او یا متهم داشتن است او را. اگر جهل است یا جهل معرفت نباشد. و اگر تهمت است ۲۰ با تهمت محبت نباشد.

و اما آنکه گفت که این اجابت چنان باید که خاطر بازگشتن از تو افتاده باشد، این از آن گفت. واللہ اعلم، که اجابت باطن را چون خاطر به انصراف بازگردد اجابت رد گردد، تا هرکس که به خاطر بیندیشد که روزی از اعتقاد ایمان بازگردم ساعتی راجع است. ۲۵ همچنین چون روا دارد انصراف بظاهر از حق شرك ساعتی مشرك است، از بهر آنکه شرك ضد توحید است. در آن وقت که بر خاطر خویش بگذرانند که از حق به غیر انصراف آرم در عین خاطر با حق غیر حق دید، و این شرك است، و شرك ظاهر دلیل شرك باطن است.

به غير حق بازگشتن بظاهر نباشد تا نخست در باطن با غير حق صحبت نباشد [از بهر آنکه ظواهر تبع بواطن اند. تا باطن را با چيزى صحبت نباشد ظاهر را به وى اقبال نباشد، و تا باطن را از چيزى نفرت نباشد ظاهر را از او اعراض نباشد.] اعراض ظاهر از خدمت حق دليل نفرت باطن است از حق، و اقبال ظاهر بر خلق دليل اقبال باطن است با خلق. و جمع الحق مع الحق شرك عظيم.

باز چنين گفت تا شاهد باشى آن را كه آن او است و غايب باشى از آنكه نه آن اوست. و اين سخنى عظيم است، لكن بظاهر تاويلى بگوئيم و آن آنست كه بايد كه همواره آن بينى و آن جوى كه آن حق است نه آنكه غير حق است. يعنى همواره از خويشتن حق طلب ۵ كنى نه از حق حق خويشتن طلب كنى.

و ديگر معنى آن است كه بايد كه همواره به چيزى مشغول باشى كه ترا به وى رساند نه به چيزى كه ترا از او بيراند. و ديگر معنى آن است كه هميشه مراد او را بر مراد خويش مقدم دارى. اگر مراد تو از تو در هر دو كون فوت شود با حصول مراد او روا دارى. [باز ۱۵ گفت:]

«وسألته مرة اخرى عن الايمان فقال الايمان ما لا يجوز اتيان ضده و لا ترك تكليفه». گفت ايمان آن است كه ضد او نشايد آوردن و نه تكليف او به جاى بگذاشتن، و اصل او كفر و ايمان است كه هر دو ضدين اند. بنده به يكي مكلف است و آن ايمان است و به ترك ديگر مأمور است، و آن كفر است. آنكه به آوردن او مكلف است ترك آن روى نه؛ و آنكه به ترك آن مأمور است آوردن آن روى نه. چون اين معنى در اصل ايمان ببيند همه اوامر و نواهى بر اين اصل براند.

و از اين نيكرتر معنى اى هست و آن آنست كه بنده مكلف [۲۰ الف] به عبوديت است و مأمور به ترك ربوبيت. آنكه مكلف است به جاى بنگذارد تا در بندگى تقصير نيفتد و آن [كه] بترك آن مأمور است گردد و نگردد تا در ربوبيت منازعت نيفتد. و جمله آن است كه بندگى مدبر است و مدبر مسخر باشد، و خداوند مدبر است و مدبر قاهر باشد. چون بنده كرد تدبير گسرد از مقام مسخرى به مقام ۲۵

قاهر می‌رود. و از مسخر قاهر می‌ناید چنانکه بر قاهر مسخری
نشانید.

«فی قوله: یا ایها الذین آمنوا». تأویل می‌گوید این کلمه را تا
بنده بدانند از آن تأویل که مرا با حق بر چه صفت صحبت می‌باید
کردن. پس گفت:

۵

«یا اهل صفوتی». چون ایمان آوردن صافی کردن سر است از
غیر حق و با حق شرك نیاوردن. گفت ای آنها که ایمان آورده‌اید،
یعنی گزیده من گشته‌اید، کسی که گزیده من باشد او را با من
صحبت کردن نباید. یا معنائش آن است که چون به شرط ایمان صافی
مرا گشتی، در صفوت آمیزش نباید که آمیخته صافی نباشد. و این
چنان است که خدا گفت: فادعوا الله مخلصین له الدین. باز
گفت:

۱۰

«و معرفتی». تأویل آمنا این باشد که ای آنکه مرا شناخته‌ای.
از بهر آنکه تا معرفت نباشد ایمان نباشد. و تأویل این چنان باشد
که به ما ایمان آنگاه آوردی که مرا بشناختی برمگرد که برگشتن
کار شناسندگان نیست؛ و جفا مکن که جفا کردن کار آشنایان نیست؛
و مرا خوار مدار که خوار داشتن نشان معرفت نیست؛ و بر من بدل
میار که بدل آوردن نشان توحید نیست.

۱۵

«یا اهل قریبی»، یا سزاوار نزدیکی من، یعنی تا قرب مرا
نشایستی به من ایمان نیاوردی، اکنون که قرب یافتی کار بعیدان
مکن تا قرب بگذاری. باز گفت:

۲۰

«و مشاهدتی». یا سزای مشاهدت من و یا بیننده یگانگی من،
اگر با ایمان مشاهدت وحدانیت حقیقت بود غیر ما مبین که شرك
گردد، و توحید با شرك بقا نیابد، و اگر غنای ما بدیدی بنزدیک
فقران مرو. و اگر قدرت ما بدیدی به در عاجزان مرو. و اگر کرم
ما بدیدی به در لثیمان مرو. و دیگر صفات هم بر این معنی بیاید. و
این سخن را ترتیبی نهاد که ایمان را تأویل است، نخست صفوت
سر است، باز معرفت است، باز قرب است، باز مشاهدت است. و تا
گزیده نباشد معرفت نیابد، و تا عارف نباشد قربت نیابد، و تا قربت

۲۵

نباشد مشاهدت نیابد. و هرکه صفوت یافت او را جز حق دیگری به کار نیابد؛ و هرکه معرفت یافت غیر حق را بنزدیک او مقدار نماند. و هرکه قربت یافت جز با حق او را انس نماند و هرکه مشاهدت یافت با غیر حق او را صحبت نماند و جز با حق او را نظر نماند.

۵

«و جعل بعضهم الايمان والاسلام واحدا». و گروهی [۲۰ ب] از ایشان ایمان و اسلام هر دو یکی داشته‌اند و گفته‌اند دو نام است: یکی معنی را دلیل آورد بر این قول خدا: فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين. و يك طایفه را خدای تعالی هم مؤمن و هم مسلمان خواند. پس دلیل شد که هر دو را معنی یکی است و گفتند چون بظاهر نیز مسلمان نخوانند مگر مؤمن را، و مؤمن نخوانند مگر مسلمان را؛ درست شد که هر دو لقب مختلف‌اند، لکن معنی آن [یکی] است، و نیز خدا گفت: افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه. خدا خبر داد که نور اسلام در باطن است و شك نیست، که باطن محل ایمان است. درست گشت ۱۵ که ایمان و اسلام هر دو یکی است.

«و فرق بعضهم بينهما». و گروهی میان ایمان و اسلام فرق کردند، و این درست‌تر است بنزدیک ما هم در وضع لغت و هم به حق شریعت. اما حق لغت آن است که اشتقاق ایمان یا از امن است یا از تصدیق. و اما اسلام خضوع است و انقیاد. نبینی که خدا در قصه ابراهیم خلیل علیه السلام گفت: اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين. و شك نیست که ابراهیم علیه السلام پیش از این خطاب مؤمن بود، درست شد که او را خطاب به غیر ایمان آمد، از بهر آنکه تکلیف کردن به آنچه آورده است راست نیاید.

و نیز خدا فرق کرد میان ایمان و اسلام و گفت: الاعراب آمنوا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا. چون منافقان دعوی [ایمان کردند، گفت] ایمان نیاوردید و لکن اسلام آوردید. ایمان نفی کرد و اسلام ثابت گردانید. و اگر ایمان و اسلام هر دو یکی بودی همان را که نفی کرده بود همان اثبات کرده بودی، و يك شيء مثبت و منفی محال ۲۵

است.

پس ایمان بنزدیک ما اعتقاد است مر صانع را و استوار داشتن او را به هرچه گفت. و اسلام گزاردن شرایع است و قبول ایمان و گزاردن [اسلام]. و دلیل بر این قول پیغمبر و جبریل علیهما السلام که چون جبریل پیغامبر را پرسید از ایمان، جواب از اعتقاد داد و گفت: ان تؤمن بالله الی آخره. جبریل گفت: صدقت. باز از اسلام سؤال کرد. گفت: ان تصلى الخمس الی آخره. جبریل او را تصدیق کرد. و اگر هر دو یکی بودندی تکرار سؤال را فایده نبودى، و اگر سؤال را تکرار [افتادى]، جواب همان دادى که اول داد. چون جبریل سؤال را تکرار کرد، و مصطفی علیه السلام جواب دیگر داد و جبریل او را به هر دو جواب تصدیق کرد، درست شد که اسلام دیگر است و ایمان دیگر.

پس اسلام قبول کردن است بظاهر، و استعمال کردن شریعت را. و ایمان تصدیق آوردن است و اعتقاد داشتن که این دین حق است. پس هر که اعتقاد کرد و تصدیق آورد به باطن قبول کرد بظاهر، پس نباشد مؤمن مگر مسلم. و باز روا نباشد که بظاهر قبول کند و انقیاد آرد تصدیق و اعتقاد نیارد. چنانکه [۲۱ الف] منافقان که بظاهر انقیاد آورده بودند، لکن بیاطن اعتقاد نداشتند. این کس مسلمان باشد و لکن مؤمن نباشد؛ چنانکه به کفر ایشان گواهی داد و گفت: ولا تصل علی احد [منهم] مات ابدا و لا تقم علی قبره انهم کفروا بالله و رسوله. فرق این است که یاد کردیم لکن ما به حکم شریعت از هر که اسلام بینیم او را مؤمن خوانیم.

اسلام ایمان است چه اسلام ظاهر است و ایمان باطن، لکن از بهر آنکه اسلام ظاهر دلیل ایمان باطن است و دلیل غایب را باید، و باطن از ما غایب است به دلیل ظاهر بر غایب حکم کنیم که مؤمن است مگر ما را از او کفر ظاهر گردد، تا آن ظاهر را به این ظاهر به جای بگذاریم.

باز خدا را هیچ چیز غیب نیست، چنانکه گفت: يعلم السر و الخفی. و نیز گفت: عالم الغیب والشهادة. و نیز گفت: يعلم ما

تبدون و ما کنتم تکتمون. و چون صفت خدا این است از گواهی بر حقیقت دهد نه بر دلیل. چون در باطن منافقان ایمان نبود به کفر گواهی داد حقیقت علم باطن را. باز چون بر باطن راه نبود به ایمان گواهی دادیم از بهر دلیل ظاهر، و آن اسلام است، هر چند که این دلیل ایمان نباشد.

۵

و این چنان است که اگر مردی به شهری درآید و مردم را ببیند بر سیمای مسلمانان و لباس مسلمانان پوشیده، و در آن شهر مسجدها ببیند، شاید که ذبیح ایشان بخورد، و دختر ایشان بخواهد اگرچه لباس و مسجد ایشان آن اهل ایمان نیست، از بهر آنکه دلیل ایمان است.

۱۰

و همچنین در حکم شریعت کافری به مسجدی درآید و با اهل اسلام نماز پیوند حکم کنیم به ایمان او اگرچه این فعل ایمان نیست، و نیز اگر کسی در شاهد از دور دودی ببیند دلیل کند بر آتش. اگرچه دود آتش نیست، و همه دلایل هم بر این برود که هیچ دلیل مدلول علیه نباشد، لکن قیام دلیل بر مدلول علیه راه نماید. و در دلیل مستدل را صواب و خطا افتد. اسلام از مؤمن همچنان است که دود از آتش، که هرگز دود بی آتش نباشد.

۱۵

باز اسلام از منافق همچون سراب است که آب نماید، لکن تحقیق نباشد. اکنون آن کسان که فرق کردند میان اسلام و ایمان هر کس بر مقدار استنباط خویش سخن گفت:

۲۰

«و من فرق [بینهما] الاسلام عام و الایمان خاص». گفت اسلام عام است و ایمان خاص. و معنی این سخن همان است که یاد کردیم که نام اسلام به حکم شریعت مؤمن مخلص را و منافق را باشد. پس اسلام عام تر آمد و ایمان خاص تر. و این چنان است که شیء به شیء عام است بر جماد و بر حیوان افتد؛ و حی خاص است جز بر حیوان نیفتد. و چنانکه حی و عالم که حی عالم باشد و غیر عالم باشد، اما عالم جز حی نباشد. و شاید بودن که معنی فرق میان خاص و عام آن باشد که ایمان [۲۱ ب] تصدیق است و تصدیق جز باطن نباشد که تصدیق عمل قلب است نه عمل جوارح. باز اسلام انقیاد است و

۲۵

خضوع و تواضع، و این صفت باطن را باشد و ظاهر را نیز، اما تصدیق دل انقیاد باشد به دل، همچنانکه استعمال شریعت انقیاد باشد به جوارح. پس اسلام عام تر آمد و ایمان خاص تر.

[و قال بعضهم الايمان باطن والاسلام ظاهر]. و این از بهر آن گفت که ظاهر خلق را است و باطن حق را؛ و این پیشتر یاد کرده ایم.

۵

«و قال بعضهم الايمان تحقيق و اعتقاد والاسلام خضوع و انقياد». و این هم بر آن معنی است که یاد کردیم. لکن حرفی زیادت کنیم، و آن آنست که تحقیق و اعتقاد باطن را است و خضوع و انقیاد ظاهر را. و حکم باطن تعلق به محبت دارد، و حکم ظاهر تعلق به قهر دارد. پس ایمان جز از دوست نباشد، و باز خضوع از دشمن روا باشد، از بهر آنکه به قهر دشمن را به خضوع و انقیاد آرند یا به خوف یا به طمع و انقیاد آید.

۱۰

باز تصدیق باطن جز تحقیق محبت نباشد. پس انقیاد ظاهر مقام ذل است و اعتقاد باطن مقام عز. پس چون منافقان از بهر خوف قتل کردن نهادند صفت اسلام یافتند و صفت ایمان نیافتند. پس اهل اخلاص چون بباطن تصدیق آوردند تحقیق محبت خویش را هم نام ایمان یافتند هم نام اسلام. و جمله این سخن آن است که دشمن را تا قهر نباشد منقاد نگیرد، باز دوست را قهر به کار نیاید محبت خود قهرکننده او پس است.

۱۵

۲۰

«و قال بعضهم الاسلام تحقيق الايمان والايمان تصديق الاسلام». اسلام تحقیق ایمان است و ایمان تصدیق اسلام. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که تا به اسلام تصدیق نیارد مؤمن نباشد، از بهر آنکه ایمان آوردن به خدا تنها شرط نیست و لکن ایمان آوردن به خدا استوار داشتن اخبار او است و قبول اوامر و نواهی او؛ و رغبت و رهبت از وعد و وعید او؛ و صابر بودن بر بلائی او؛ و شاکر بودن بر نعمائی او؛ با این همه شرط ایمان است و تا به این همه تصدیق نیارد مؤمن نباشد، چون تصدیق آورد تحقیق این تصدیق کار بستن است، از بهر آنکه اگر کار بستن فرض نبود

۲۵

تصدیق به وی ایمان نبود، چون تصدیق آورد مقر آمد که این عمل بر من فریضه است، اگر آن اقرار حقیقت است باید که کار بندد، چنانکه کسی را حقّی به کسی دادنی باشد مقر آید به حق او، و این اقرار تصدیق است مدعی را، لکن تحقیق این اقرار آن است که از آن حق بیرون آید اگر قدرت دارد. چون حق نگزارد تصدیق را تحقیق ۵
نیارود فایده اقرار برخیزد.

«و قال بعضهم التوحید سر و هو تنزیه الحق عن درکه والمعرفة بر و هو ان تعرفه بصفاته». گفت توحید سر است و آن آنست که حق را پاک و منزّه داری از دریافتن. و معرفت بر است [۲۲ الف] و آن آنست که او را به صفات او بشناسی. و معنی این سخن [آن است]، ۱۰
والله اعلم، که هرکس داند که خدا هست و یکی است و بی چون و بی چگونه است و حی است و عالم و مرید و قادر و متکلم و سمیع و بصیر و دیگر صفات او بداند، اینکس عارف است، از بهر آنکه حقیقت معرفت در خبر بیش از آن نیست که ذات و صفات او را بشناسی. ۱۵

باز توحید یکی گفتن و یکی دانستن است. و یکی دانستن آن باشد که هم به ذات و هم به صفات از اغیار جدا کنی، که تحقیق یکی دانستن آن است که فردی [وی] صفت او دانی. و ازدواج با فردانیت و تشبیه با وحدانیت کرد نباید، از بهر آنکه تشبیه متعدی باشد، ۲۰
و تا مثل نباشد تشبیه درست نیاید. و ازدواج مقارنت باشد، و تا او را قرین نباشد مزدوج نباشد. پس چون او را واحد و قادر و حی و عالم دانستی باید که چنان دانی که: [لا] کالواحدین و لا کالعالمین و لا کالاحیاء و لا کالقادرین، تا اثبات ذات و صفات معرفت باشد، و نفی تمثیل و تشبیه توحید باشد.

و شاید که این را معنی ای دگر باشد و آن آنست که چون اثبات کردی وجود ذات موصوف به صفات، معرفت حاصل آید، لکن توحید در این معرفت آن است که ادراک از معرفت نفی کنی، از بهر آنکه ادراک کیفیت را باشد، و چون ذات و صفات او کیفیت نیست ادراک روی نیست. از بهر آنکه با هرچه قیاس کنی خلاف آن است. از آنجا ۲۵

که هست جز اقرار روی نه. و از آنجا که نیست اندیشه کردن روی نه. وجود ذات و صفات معرفت و نفسی ادراک توحید. اگر ادراک اثبات کنی توحید شرک گردد، و اگر وجود نفی کنی معرفت نکرت گردد.

۵ والمعرفة والنكرة لا یجتمعان والتوحد والشرك لا یجتمعان والایمان عقد القلب بحفظ السر و معرفة البر. ایمان بستن دل است به نگاه داشتن سر، و شناختن بر یعنی دل بر آن بندی که سر یا او نگاه داری و برنگردی و بشناسی که ادراک این دل که در او بستم به منت و توفیق او بستم، تا بدانی که به بر و قضای ازلی او بستم، تا بدانی که منت او را است بر من که مرا به دوستی خود راه داد و اهل محبت خود گردانید نه مرا که به دوستی او آمدم، تا بدانی که من نیازمندم، و نیازمند را به در بی نیاز آمدن ضرورت است. اما او بی نیاز است و بی نیاز را با نیازمند صحبت داشتن کمال فضل و کرم است. چون این بر بشناسد و دل بر نگاه داشتن این سر ببندد ایمان درست آید. ۱۵

«والاسلام مشاهدة الحق بكل ما انت به مطالب». و اسلام دیدن حق است به هرچه تو به آن مطالبی. یعنی حق از تو مطالبیت کرد تحصیل مأمورات و اجتناب منہیات [۲۲ ب] ببینی وجوب حق [بر] خویشتن و بدانی که این حق بر تو که را است، و بدانی که این کس که ترا این فرمود حکمت و حق و صواب فرمود، و بر او سهو و خطا و غفلت و غلط روا نیست، و بدانی که از کمال شفقت فرمود و بر او تهمت روا نیست، و بدانی که او شاهد است ظاهر و باطن مرا، و طرفه العینی من از او غایب نه‌ام. ۲۰

و چون این معانی را شاهد گردی در تو نه غفلت ماند و نه فتور: و اسلام حقیقت گردد. حقیقت ایمان این است که یاد کردیم؛ و حقیقت اسلام این است که یاد کردیم، لکن نه هرکس به مقام حقیقت رسد. به حکم ایمان همه مصدقان عام باشند و به حکم حقیقت خاص. و به حکم اسلام همه منادان عام باشند و به حکم حقیقت خاص. والله اعلم [بالصواب]. ۲۵

الباب الثاني والعشرون

قولهم في مذاهب الشرعيه

«انهم يأخذون انفسهم بالاحوط والاثق فيما اختلف فيه الفقهاء فهم مع اجماع الفريقين فيما امكن». و مذهب اين طايفه آن است كه چون فقها در چيزي اختلاف كنند آنكه استوارتر است آن گيرند، چنانكه در جواز و فساد اختلاف باشد ميان فقها فساد گيرند تا به قضا كردن آن فريضة به يقين بيرون آيند، و اگر در حلالى و حرامى اختلاف باشد حرام گيرند، از بهر آنكه اجتناب حلال زيان ندارد، و ارتكاب حرام زيان دارد و احتياط در ترك باشد. و اين چنان است كه در جواز نماز بى فاتحه اختلاف است. و ايشان بى فاتحه آرند احتياط را.

- و چون در افراد و تر اختلاف است افراد نيارند احتياط را؛ و اين از بهر دو معنا است: يكي آنكه در باب دين به احتياط گرفتن واجب است. آنجا كه احتياط را وجه است، از بهر آنكه محتاط هميشه با حق بماند. و متوسع گاه در حق افتد و گاه در باطل. و نيز احتياط گير را اجماع امت حجت باشد؛ و آنكس كه توسع و فراخى گيرد و رخصت و آسانى جويد اگر قول نيمي از امت او را حجت

باشد، قول نیسی بر او حجت باشد. و از این معنی بود که پیغامبر علیه السلام گفت با جماعت باشید که خدا با جماعت است.

و نیز گفت بر شما بادا با جماعت بودن که گرگت گوسپند یگانه را رباید؛ یعنی گرگت به میان رمه درنیاید، و آن گوسپند که از میان جمع به گوشه ای باشد او را گیرد. و این مثل است دیو را که دیو آهنگت ربودن دین دارد. چون بنده به اجماع مسلمانان کار کند دیو بر او راه نیابد، چون يك قول اختیار کند و به يك سوی بیرون رود دیو بر او راه یابد. و مخطی در جماعت معذور باشد، و مصیب در مخالفت معذور نباشد. نبینی که اهل شهری روز شك اگر روزه ندارند و یکی روزه دارد بی دیدن ماه، پس پدید آید که آن روز از رمضان برده است، این مصیب مسمی باشد و این مخطیان محسن. و از این معنی گفت پیغامبر علیه السلام که: من عمل فی الجماعة و اخطا لم یأثم و من عمل فی الفرقة و اصاب لم یوجر.

و دیگر [۲۳ الف] معنی آن است که هر چیز که فقها را در او اختلاف باشد چون به آن فراگیری احتیاط تر باشد و به اجماع نزدیکتر و بر تن دشوارتر و گران تر آید نیکوتر و فاضلتر بود. پیغمبر علیه السلام می گوید: افضل الاعمال اشقها علی البدن. و از این بود که پیغامبر را سلام الله [علیه] پرسیدند عن افضل الصلوة قال طول القنوت والقنوت هو القيام و طول القيام اشق علی البدن. و نیز پیغامبر گفت عایشة صدیقه را: انما هو علی قدر نصبك و تعبك. و هر طاعت که آن بر تن دشوارتر فاضلتر، از بهر آنکه سر همه طاعتها مخالفت نفس است چنانکه خدا می گوید: و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى.

در این فایده ای بزرگ است، و آن آنست که نفس اماره سوء است و طریق که یابد بر فریفتن از روی رخصت یابد نه از روی احتیاط. چون به رخصتها میل کند نفس راه یابد. چون نفس راه یافت دیو صید کند. باز چون به احتیاط فراگیرد نفس مقهور باشد و دیو راه نیابد تا صید کند، از بهر آنکه راه دیو نفس است. دیو بنگرد که سیل نفس کجا است، هم از آن در درآید. و اینچه یاد کردیم

بر طریق شریعت است و ظاهر این است.

فاما طریق حقیقت این طایفه را آن است که روا ندارند به همه عمر يك قدم بر مراد نفس نهادن. و گفته اند: موافق النفس كما بد الصنم. و نیز گفته اند: النفس هي الصنم الاكبر. نبینی که در ابلیس اگر تعظیم نفس نبودی لعنتش بار نیامدی؛ و اگر در فرعون تعظیم ۵ نفس نبودی به خدایی دعوی نکردی. و الکلام فی هذا يطول.

«و یرون اختلاف الفقهاء صواباً». و خلاف فقها صواب بینند نه به آن معنی که حق دو دارند، لکن به آن معنی چون کسی به حد اجتهاد رسید او را در شریعت رخصت نیست اجتهاد خویش را بی دلیل به ۱۰ جای بگذاشتن. پس هر يك از ایشان چون به اجتهاد خویش کار کرد، صواب کرد. اصابه فی فعله والحق عنده معيب فان اصاب الحق فما جور و ان اخطأ فمعذور.

«ولا يعترض الواحد منهم على الآخر». و بر یکدیگر اعتراض نکنند تا در حد اجتهاد باشند و اختلاف امت در او راه باشد. فاما چون از اجماع خارج شود از اعتراض چاره نیست، و این چنان است ۱۵ که در خبر است:

خرجنا مع رسول الله في السفر فمنا الصائم و منا المفطر فلم يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم. چون هر دو را رخصت بود بر یکدیگر اعتراض و عیب نکردند، و رسول ۲۰ نیز بر ایشان انکار نکرد. و ترك او انکار را دلیل گشت که اجتهاد در دین روا باشد، و مجتهد یا معذور باشد یا مشكور. از بهر آنکه صوم با افطار ضدین اند، و دو ضد معذور و مشكور نباشند. و چون يك ضد مشكور باشد، دیگر ضد معذور باید. و ترك اعراض را [۲۳ ب] از ایشان وجهی دیگر و آن آنست که چون فضل مجتهد را ۲۵ باشد اجتهاد خویش را بگذاشتن و با اجتهاد کسی دیگر کار کردن روا نیست، از بهر آنکه مرا یقین نیست که حق با من است، لکن بر او اعتراض روا نیست: از بهر آنکه مرا یقین نیست که حق با او است. و ترك اعراض را وجهی دیگر است، و آن آنست که هر يك از ایشان به راست کردن خویش چنان مشغول اند که به کسی دیگر نپردازند.

«و کل مجتهد عندهم مصیب» و همه سجتهدی بنزدیک ایشان مصیب است و اصل مذهب ایشان این است. اما بر اصل معتزلیان نروند از بهر آنکه معتزله گویند: کل مجتهد مصیب و ما عندالله. و این خذلان است، از بهر آنکه حق در ضدین نباشد، و دو ضد هر دو حق نباشند. و چون یکی حق باشد لامحاله دیگر باطل باشد تحقیق ۵
مضاد را. باز نزدیک این طایفه آن است که: کل مجتهد مصیب با علیه و الحق عندالله فی واحد. و این چنان است که طایفه‌ای در پیابانی قبله گم کنند و تعریهای ایشان مختلف آید، و نماز به جهات مختلف بگزارند؛ و قبله بحقیقت یکی باشد، نماز همه روا بود. فکل واحد اصاب ما علیه و الحق عندالله فی واحد. ۱۰

اما نزدیک این طایفه این را تأویلی دیگر است، و آن آنست که اصل این مذهب آن است که به همه خلق ظن نیکو برند و همه خلق را بر حق و صواب دانند. چون از زمره اهل اسلام باشند، پس به هر کس که درنگرند از اهل اسلام و او را بر چیزی بینند که اجتهاد را آنجا ماساگی است ظن نیکو برند و گویند این را که می‌کند بنزدیک او ۱۵
دلیل قائم است. از بهر آنکه مسلمان قصد خطا نکند. لکن با این همه ظن او را به قولی دیگری فراگرفتن وجهی نباشد، از بهر آنکه او را دلیل قائم نیست. و نیز ظن او به این همچنان است که ظن این به او. اگر این آنجا رود او را اینجا باید آمدن. آنگاه تناقض لازم آید. پس باید که یکدیگر را مصیب می‌دانند و هر یک آن خود نگاه می‌دارد از بهر احتیاط. ۲۰

«و کل من اعتقد مذهبا فی الشرع و صح ذلك عنده بما یصح مثله مما یدل علیه الكتاب والسنة و کان من اهل الاستنباط فهو مصیب باعتقاده ذلك».

و هر کس که مذهبی اعتقاد کرد در شریعت و آن نزدیک او درست گشت به دلیلی که از کتاب یا از سنت قائم گشت یا فرعی را بر اصلی قیاس کرد او به آن اعتقاد مصیب باشد. چون به تن خود از اهل استنباط و اجتهاد باشد. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که چون این مجتهد به اجتهاد کار کند و کار او ۲۵

صواب آید اعتقاد کردن او آن کار را هم صواب باشد. از بهر آنکه عمل بر اعتقاد بنا است نه اعتقاد بر عمل. نخست صحت اعتقاد است پس جواز عمل. چون اجتهاد کرد و اجتهاد او چیزی ادا کرد باید که اعتقاد کند که حق این است، از بهر آنکه اگر اعتقاد چنین نکند شك باشد. و اعتقاد با شك درست ناید؛ [۲۴ الف] و با نادرستی ۵ اعتقاد عمل روا نباشد.

و دیگر آنکه اعتقاد کند که خداوند را این است نه آنکه اعتقاد کند که حق نزدیک خداوند این است. از بهر آنکه او مخاطب به تعیین حق نیست لکن مخاطب به آن است که هرچه اجتهاد او ادا کرد پیارد از بهر آنکه به اجتهاد کار کردن در وسع او هست، و مغیب را تعیین کردن در قدرت او نیست. ۱۰

«و من لم یکن من اهل الاجتهاد اخذ بقول من افتاه من سبق الی قلبه من الفقهاء اثم اعلم و قوله حجة له». و هرکس از اهل اجتهاد نباشد به قول فقیهی کار کند لکن اجتهاد کند تا دل او بر کدام فقیه که دانایتر است قرار گیرد، و قول آن فقیه او را بنزدیک خدا حجت ۱۵ باشد. و این نیز هم نوعی از اجتهاد است فقیهی طلب کردن که او عالم تر باشد، از بهر آنکه هرکه عالم تر قول او به حجت نزدیکتر. و این چنان است که قول صحابه بر ما حجت است، از بهر آنکه ایشان شاهد وحی بودند و از ما عالم تر بودند. و باز قول رسول بر ایشان حجت بود، از بهر آنکه رسول علیه السلام از ایشان عالم تر بود، و ۲۰ این دلیل است که قول عالم تر بر ما عالم تر حجت باشد.

«واجتمعوا علی تمجیل الصلوات و هو الافضل عندهم مع الیقین بالوقت». و این آنست که ایشان تأخیر نماز تا به آخر وقت رخصت دارند و وجوب به اول وقت دارند، همچنانکه روزه که وجوب او به ماه رمضان باشد مسافر را همچنانکه مقیم را. و تأخیر رخصت ۲۵ باشد. نماز را نیز همچنان دارند لکن این وجه ضعیف است از بهر آنکه تأخیر روزه از رمضان قضا گردد و تأخیر نماز از اول وقت قضا نگردد تا فایده نگردد.

لکن ایشان را از این نکوتر عذری هست و آن آنست که نماز

کردن به اول وقت باتفاق جایز است که چون به اول وقت گزارده گشت اگر به آخر وقت عذری پدید آید نماز ناکرده نماند، و اگر اجل فراز رسد يك نماز باخویشتن به آخرت برده باشد، و قیمت يك نماز که داند مگر خدای عزوجل؟! ۵

«و یرون تعجیل اداء جمیع المفروضات عند وجوبها لایسرون التقصیر و التأخیر و التفریط فیها الا بعذر». و اصل مذهب ایشان آن است که به گزاردن فریضه ها تعجیل کنند و بعد از وجوب تقصیر و تأخیر و تفریط روا ندارند مگر به عذری. و اختلاف در میان فقها خود ظاهر است درین مسأله. لکن مقصود اهل معرفت چیزی دیگر است، و آن آنست که تعجیل کردن به گزاردن فرمان دلیل تعظیم ۱۰ امر است، و هرچند که امر را در دل مأمور تعظیم بیشتر او به طاعت شتابان تر. و بنای این طایفه بر تعظیم است.

باز بنای اصل فقها بر شریعت است و بنای شریعت بر توسع است. هرکس که بسویی میل کرد از مشاهدت فضل و کرم کرد و دانست که بی نیاز کریم را به تعجیل [۲۴ ب] حاجت نیاید. و هر ۱۵ کس که به تصدیق میل کرد به جلال و هیبت نظر کرد و مشاهدت جلال هیبت تعظیم بار آورد؛ و تعظیم مسارعیت بار آورد. و همچنانکه جلال او را تعظیم دارند کریم خواهد که کرم او را قبول کنند. این است معنی هیبت.

قول پیامبر علیه السلام که گفت: ان الله يحب ان یؤخذ برخصه ۲۰ کما یحب ان یؤخذ بعزائمه. و این را معنی دیگر هست، و آن آنست که بنده به هیچ وقت از حق خدا خالی نیست، چون حقی بر او واجب آمد بشتابد از بهر گزاردن حق تا فراغت یابد گزاردن دیگر حق را، که اجتماع حقیق بنده را در تقصیر افکند. و سر این سخن آن است که امر خدا از دو بیرون نیست: یا تعظیم [امر] است یا ۲۵ نیک آمد مأمور. اگر مراد تعظیم است، تعظیم تأخیر کردن روی نیست؛ و اگر مراد نیک آمد است به همه وقت نیک آمد خود را جستن فریضه است.

«و یرون تقصیر الصلوة فی السفر». و روا دارند در سفر قصر

کردن. از بهر آنکه پیغامبر علیه السلام نماز قصر را صدقه و هدیه خواند. چنانکه گفت: ان الله تصدق عليكم بشطر صلوتكم فاقبلوا صدقته. پس روا ناداشتن رد عطا است؛ و بر کریم هیچ جفا به آن عظیمی نباید که عطای او را رد کنند. از بهر آنکه به جفای جافی آلوده گردد و به رد عطای معطی آلوده گمردد، و او را یا به نیاز ۵ منسوب کردن است یا به بخل یا به لوم. چون به آنچه دهد او را نیاز نه، و به دادن بخل نه، و لوم صفت او نه، نیازمند را قبول ناکردن چه معنی [باشد]؟!۱۹

«و من ادمن السفر منهم ولم یکن له مقر اتم الصلوة». و هر که از ایشان بر دوام سفر کند و او را قرارگاه پدید نباشد نماز ۱۰ تمام کند و قصر نیارد. و شاید که بنای این بر اصل مذهب شافعی رضی الله عنه باشد، و کلام فقها در او ظاهر است، و تواند بود که این را نزدیک ایشان معنی ای دیگر باشد، و آن آنست که رخصت قصر در سفر از بهر مشقت و تعب سفر است. و چون سفر بر دوام گردد عادت گردد. ۱۵

چون عادت گشت مشقت برخیزد؛ و چون مشقت برخاست حال مسافر حال مقیم گردد، و این بر اصل مذهب ایشان راست است؛ از بهر آنکه اقامت نعمت است و سفر بلا. چون نعمت خداوند نعمت را غذا گردد همچون بلا باشد که مبلی را غذا گردد. و نعمت از بهر آن ۲۰ نعمت است که موافق طبع است و بلا مخالف طبع. و چون بلا غذا گشت موافق طبع گشت، و چون موافق طبع گشت نعمت گشت.

«و رأوا الفطر فی السفر جائز و یصومون». و روزه گشادن در سفر روا دارند، و لکن روزه دارند. و روا داشتن حکم اباحت است و روزه داشتن حکم امر. و مستبیح معذور باشد و مؤتمر مشکور. روزه گشادن روا دارند تا در اباحت خلاف نیاید، لکن بدارند تا امر ۲۵ آمر را خلاف کرده نیاید. و بنای مذهب ایشان در این مسائل بر آن است [۲۵ الف] که ایشان در همه حالی و در همه وقتی در شرایع به وجهی میل کنند که نفس را مخالف تر باشد. و در باب نماز اتمام نفس را مخالف تر.

و در باب روزه صوم نفس را متخالف تر، که مثل نفس بنردیک ایشان چون مثل سنگ گزنده است تا نبندی از سر او آمن نگردی. و اوامر بند است همیشه او را به بندی مشغول دارند که اگر از بند رهایی یابد فساد کند، و چون اصل این است ایشان نفس را همیشه به چیزی مشغول دارند، و تا آنگاه که نفس آن چیز را کار هست به جبر او را هم بر آن می دارند، و چون آن را معتاد گردد خلاف کنند. که مگر تا به قیامت با خلق انس گیرد به سفر برند، و اگر در سفر به دیدن اماکن مختلف و مردمان مختلف انس گیرد، به اقامت باز آرند. و اگر به سیر خوردن انس گیرد برای گرسنگی او روزه گیرند، و چون به ناخوردن انس گیرد او را بخورانند.

و این از بهر آن است که نفس را غلیان است چنانکه لهب آتش را؛ و مدد لهب و غلیان او یافتن مراد است، چنانکه هیزم آتش را که آتش را هیزم هرچند بیشتر دهی فساد بیشتر کند، و چون مادت از او بازگیری از شر او آمن گردی. نفس را نیز هرچند مراد بیش دهی شر بیش کند. و چون خواهی کز شر او آمن گردی ماده مراد از او منع باید کرد.

و در حکایات چنین آورده اند که وقتی بزرگی از مریدی از جمله مریدان خود چیزی آرزو کرد. مرید آن بساخت و پیش او آورد. او دست دراز کرد و لقمه ای برداشت. پس بیفکند و برخاست. پرسیدند که ترا چه افتاد؟ گفت: تا من بوده ام نفس را هرگز مراد نداده ام، اکنون او را به چیزی خواندم مرا اجابت نکرد، تا من او را این آرزو ندهم. و چون خواستم که لقمه ای بردارم مرا گفت. چگونه کردم که ترا به مراد خود آوردم. بر زمین زدم و با خدا عهد کردم که تا من باشم بر مراد نفس هرگز هیچ کاری نکنم. و این بلای خلاف نفس بر این طایفه از بهر آن است که تا مادام نفس با چیزی انس یابد به در خدا نیاید، و جز به جبر و قهر یا خدا صحبت نکند.

«و استطاعة الحج عندهم بالامکان من ای وجه کان و لایشترطون الزاد و الراحلة فقط». و ایشان وجوب حج بر خویشتن به امکان و

طاعت نهند به هر وجه که باشد، و زاد و راحله شرط نکنند هرگز. یعنی نگویند تا زاد و راحله نباشد حج واجب نیاید، لکن در حال بنده نگرند. اگر قدرت رفتن بی زاد و راحله ندارد معذور باشد به ترك حج بی زاد و راحله. و اگر قدرت رفتن دارد بی زاد و راحله معذور ندارند به ترك حج. و این از بهر آن است که چون امکان پدید آمد بنده مستغنی گشت، و بنده در حال احتیاج معذور است نه در حال غنی مضطربان و عاجزان را معذور دارند؛ و مختاران و [۲۵ب] قادران را عذر نیست، و این رفتن ایشان به سفر حج و عادت کردن آن را از بهر ریاضت نفس است.

- و از شبلی رحمه الله علیه حکایت آورده اند که هرکس که نو به ارادت او درآمدی و بر دست او توبه کردی، او را فرمودی که پیاده به حج باید رفتن بی زاد و راحله، و او را تشییع کردی با اصحاب خویش، و يك منزل پیاده با او برفتی و بازگشتی. خلقی بسیار هلاک شدند. او را گفتند: یا شیخ! خلق را هلاک می کنی؟ گفت از این آمدن ایشان مقصود نه منم و از من مرا نمی جویند، از من حق را می جویند و کز رسته اند، و راست کردن ایشان دشوار است. اگر من به راست کردن ایشان مشغول گردم از حق بازمانم. و چون ایشان را به بادیه فرو فرستم اگر هلاک گردند، به آنچه جستند رسیدند و از من مستغنی گشتند؛ و اگر به سلامت باز آیند راست کرده باز آیند، مرا با ایشان شغلی نماند. با حق بمانم و ده سال ریاضت من با ایشان آن نکند که يك سفر بادیه کند.

- شیخ رحمه الله می گوید نزدیک من این جواب از شبلی تبلیس بود و مراد شبلی غیر این بود، لکن بر اصحاب پیوشانید. و معنی این آنست که هرکس که به ارادت کسی [بیاید باید که] همه او را ببیند و به شیخ مشغول گردد، تا دیدار شیخ همگی او فرو گیرد و حق را فراموش کند، و باشد که آن پیر را نیز دیدار حرمت داشتن آن مرید مشغول کند تا حق را فراموش کند. پس شبلی رحمه الله ایشان را به بادیه انداختی تا چون شبلی را نیافتندی همه حق را دیدندی. و شبلی برای آن می باید تا راه به حق نماید. و چون او راه یافت شبلی

به چه کار می‌آید؟!

و جمله این سخن آن است که تمامی حال بر بنده آنگاه درست شود که نه او چیزی را حجاب شود و نه چیزی او را حجاب گردد، از بهر آنکه اگر چیزی حجاب او گردد او عابد آن چیز است؛ و اگر خود را حجاب چیزی کند او معبود آن چیز است. پس بزرگان همه چیز را از پیش بردارند تا عابد حق باشند و حق معبود ایشان. و خویشتن را از پیش دل خلق برگیرند تا [خلق] عابد حق گردند و حق معبود ایشان. نصیحت صحبت این است و به جای آوردن حقیقت ارادت این است. و نیز بشتافتن ایشان به حج آن را معنی دگر هست، و آن آنست که قطع علایق و مفارقت وطن است و عارفان را با علائق کار نیست و [مر ایشان را] در وطن قسار نیست و هجرت اخوان است.

از بهر آنکه یا صحبت اخوان انس است و عارفان را با غیر حق انس نیست، و نیز بیت مضاف است به حق، و سرای یا موضعی که مضاف باشد به ملك نشان حضرت دارد. و از حاضر گشتن به حضرت دوست چاره نیست. و نیز در حج خویشتن مجرد کردن است، و عارف را از تجرید چاره نیست. و نیز در احرام نفس از مرادها بازداشتن است و عارفان را با مراد نفس کار نیست، و نیز احرام [۲۶ الف] گرفتن نفس را در بند آوردن است. و نفس را جز بسته داشتن روی نیست. و نیز احرام گرفتن به حرم ملك گریختن است، و هر جا که دنیا و نفس و دیو و خلق دشمن باشد جز به حرم گریختن تا خلاص یابد روی نیست که دشمن را در حرم ملك راه نیست و نیز در احرام اجابت است به گفتار لبیک، اللهم لبیک. و عقد دوستی را جز اجابت روی نیست. و نیز احرام را به عرفات ذل و قوف است و محب را جز ذل نیست و جز به تضرع به در دوست رفتن روی نیست؛ و نیز احرام را وقوف مزدلفه است. و آن جای حاجت خواستن است و حاجت خواستن انبساط است.

و هر که در دوستی متحقق شود جز دوست کس را نبیند، و چون تنها او را دید جز با او انبساط کردن روی نیست. و نیز حج را

رمی جمار است و آن رمی جمار تبراً کردن است از آنچه دارد. و انداختن است آن را که پا او است. و عارف را جز انداختن فعل خویش و نادیدن که مرا فعل است و از خلق تبراً کردن جز این روی نیست.

- و نیز حج را طواف کردن است و آن طواف کردن گرد در و دیوار ۵
دوست گشتن است. و مشتاقی که به دیدار دوست راه نیاید جز گرد در و دیوار دوست گشتن روی نیست و جز خویشتن را به در و دیوار دوست مالیدن روی نیست، و جز بوسه دادن ارکان خانه روی نیست. و نیز حج را سعی صفا و مروه است. و هر که عارف است محب است. و هر که محب است مشتاق است و [هر که مشتاق است] مغلوب ۱۰
[است] و متحیر. و متحیران را جز از کنج به کنج دویدن روی نیست. و نیز در احرام حلق است، و حلق اشارت است به بریدن آنچه به او متعلق است. و عارف را از ستردن مرادهای سر خویش چاره نیست. و نیز در احرام ذبح است، و ذبح اشارت است که محب را جز خویشتن کشتن در زیر مراد دوست روی نیست. ۱۵
- و گروهی رفتن حج معنی به قیامت باز بردند. لکن بیان آن دراز است، و جمله جواب آن است که همیشه آشنا را نفس به سر نظر کند، و بیگانه را سر به نفس نظر کند. دوران سر را آنجا آرند که نفس است، و نزدیکان نفس آنجا برند که سر است. پس سر عارفان را نظاره وقت نیست یا نظاره اول است یا نظاره آخر. یا به اول ۲۰
نگرد که چه کرده است یا به آخر نگرد که چه خواهد کرد. و از هر دو او را خبر نه.

- و در این دو وقت خلق از خویشتن مجرد و حق به آنچه کند فرد. چون به سر آن حال بیند از خلق مجرد و فرد گردد و نفس را هم آنجا ۲۵
کشد که او است، او را به تجرید و تفرید خواند. و این صفت جز به احرام نیابد. پس شتافتن این طایفه سوی حج نه به اختیار است، لکن حق جاذب سر است و سر جاذب نفس، والله اعلم. [۲۶ ب]
- «قال این عطاء الاستطاعة اثنان حال و مآل فمن لم یکن له حال یقله فمال یبلغه». گفت استطاعت دو چیز است: حال و مآل. هر که

را حالی نباشد که برداردش مالی باید که برساندش. پس نزدیک این عطا استطاعت شرط است و جوب حج را، لکن استطاعت بر دو معنی می‌نهد: بر حال باطن و بر مآل ظاهر. و حال را اصل می‌نهد و مآل را بدل. و از حال قوت باطن می‌خواهد و توکل درست، که چون او را توکل باشد چنانکه خویشتن را و بال خلق نگرداند و قوت باطن باشد. چنانکه اگر معلوم دیرتر پدید آید اضطراب نکنند. این کس را اگرچه مال نباشد حج بر او واجب آید.

۵

و در حال بزرگان را سخن بسیار است، يك گروه بر صحت توکل نهادند چنانکه یاد کردیم، از بهر آنکه چون توکل درست گردد او را به خلق حاجت نیاید و خدا مراد او کفایت کند، چنانکه می‌گوید: و من يتوكل على الله فهو حسبه. و خلق را همه اضطراب از ضعف توکل است یا از طلب فزونی. چون به قدر کفایت پسندیده کنند هیچیز کم نیاید، چنانکه پیغامبر گفت: لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصاً و تروح بطاناً. و گروهی گفتند که این حال قناعت است، از بهر آنکه هرکه را قناعت نیست با همه دنیا او را راحت نیست. و هرکه را قناعت است بی هیچیز او را راحت است، چنانکه خدا گفت: من عمل صالحاً من ذكر او انثى و هو مؤمن فليحيينه حياة طيبة قيل القناعة. و قال عليه السلام الرضى باب الله الاعظم و جنة الدنيا و مستراح العارفين.

۱۰

۱۵

قناعت غنا است و طمع فقر. هرکه را قناعت است بی مال غنی است، و هرکه را قناعت نیست با همه دنیا فقیر است. و عیش غنی را باشد نه فقیر را. و گروهی حال را معنی‌ای دگر گفته‌اند: حال باطن قوت محبت است که هرچند محبت قویتر شوق بیشتر، و هرچند شوق غالب‌تر رنج راه کمتر. راه دراز با شوق کوتاه گردد؛ و راه کوتاه بی شوق دراز گردد. همچنانکه ضیق مجلس با محبت فراخ گردد و همه دنیا بی محبت تنگ گردد. آنکه او را شوق نیست بر قدم رود، و آنکه او را شوق است بر دل رود. سیر اقدام با سیر قلوب برابر نباشد.

۲۰

۲۵

پس اگر کسی را این حال باطن نباشد به حکم شریعت استطاعت

[وی] مال است، چه بی مال نتواند رفتن. چنانکه خدا گفت: ولله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلاً. و سئل النبی علیه السلام عن الاستطاعة فقال الزاد والراحله. و حکم شریعت عام را است و حکم حقیقت خاص را. زاد عام مال است و راحله ایشان مرکب و زاد خاص تقوی است و راحله ایشان توکل.

۵

سفر عام به نفس است و سفر خاص به سر. آنکه به نفس سفر کند گام گام رود؛ و آنکه به سر سفر کند کون کون رود. آنکه به نفس سفر کند از وطن جدا گردد، و آنکه [۲۷ الف] به سر سفر کند او را خود وطن نباشد. آنکه به نفس حج کند نفس او از حال اقامت به غربت افتد؛ و آنکه به دل حج کند غریبی است که هرگز مقیم نگردد. آنکه به نفس حج کند روزی به وطن باز آید؛ و آنکه به دل حج کند به وطن باز آمدن شرکت داند. آنکه به نفس حج کند او را همیان باید، و آنکه به دل حج کند او را ایمان باید. آنکه به نفس حج کند از اهل و اخوان ببرد؛ و آنکه به دل حج کند از خود و خلق و اکوان ببرد.

۱۵

آنکه به نفس حج کند او را از رفقت چاره نیست؛ و آنکه به دل حج کند رفقت او را شرکت است. آنکه به نفس حج کند او را از بادیه بریدن چاره نیست؛ و آنکه به دل حج کند بادیه او حیرت است. آنکه به نفس حج کند او را میقات باید، و آنکه به دل حج کند او را میقات به کار ناید. آنکه به نفس حج کند به وقتی مخصوص کند؛ و آنکه به دل حج کند او را وقت پیدا نیست. آنکه به نفس حج کند لبیک بر زبان آرد، و آنکه به دل حج کند لبیک به سر آرد.

۲۰

آنکه به نفس حج کند تن از گرد به آب شوید؛ و آنکه به دل حج کند سر از مرادها به آب ندامت شوید. آنکه به نفس حج کند از جامه مجرد گردد، و آنکه به دل حج کند از همه [کون] مجرد گردد. آنکه به نفس حج کند صید بر او حرام گردد، و آنکه به دل حج کند همه مراد بر او حرام گردد. آنکه به نفس حج کند به صحرائی عرفات و قوف آرد، و آنکه به دل حج کند او را وقوف روی نیست، آنکه به نفس حج کند از عرفات رجوع آرد و آنکه به دل حج کند خاطر رجوع بر دل

۲۵

او کفر است.

آنکه به نفس حج کند به شمر الحرام بیارامد، و آنکه به دل حج کند او را آرام نباشد. آنکه به نفس حج کند به منا آرورها طلبد، و آنکه به دل حج کند از همه منی تبرأ کند. آنکه به نفس حج کند آهنگ خانه کند، و آنکه به دل حج [کند] قصد رب کند. آنکه به نفس حج کند گرد کعبه طواف کند، و آنکه به دل حج کند در میدان ربوبیت طواف کند.

۵

آنکه به نفس حج کند کعبه را جوید و آنکه به دل حج کند کعبه او را جوید؛ آنکه به نفس حج کند به کعبه تقرب کند. و آنکه به دل حج کند کعبه به او تقرب کند. آنکه به نفس حج کند سنگ اندازد؛ و آنکه به دل حج کند هوا و شهوت و مراد اندازد. آنکه به نفس حج کند سعی میان صفا و مروه کند؛ و آنکه به دل حج کند سعی میان خوف و رجا کند. آنکه به نفس حج کند بوس بر سنگ دهد؛ و آنکه به دل حج کند سر بر عهد ازل نهد. آنکه به نفس حج کند به احرام درآید و به حلق بیرون آید، و آنکه به دل حج کند به ازل درآید و تا ابد بیرون نیاید.

۱۵

آنکه به نفس حج کند چون کعبه بیابد بایستد، و آنکه به دل حج کند تا رب نیابد هیچ جایی نیستد. چنانکه خلیل گفت صلوات الله علیه که: انی ذاهب الی ربی سیهدين. آنکه به نفس حج کند گرد کعبه طواف کند، و آنکه به دل حج کند گرد همه کون طواف کند. آنکه به نفس حج کند کعبه ببیند، و آنکه به دل حج کند مولی ببیند. آنکه به نفس حج کند بی انتقال نرسد و بی مضی زمان نیابد. آنکه به نفس حج کند حج او را نهایت است؛ و آنکه به دل حج کند او را [۲۷ ب] نهایت نیست. و ان الی ربك المنتهی. آنکه به نفس حج کند خانه او را حجاب کند، و آنکه به دل حج کند او را حجاب نباشد. آنکه به نفس حج کند همه خانه ببیند، و آنکه به دل حج کند کس خانه نبیند. آنکه به نفس حج کند نثار او مخلوقان کنند، و آن نثار مالی باشد؛ و آنکه به دل حج کند نثار او حق کند و آن نثار کرامت و محبت باشد. و گروهی از ایشان که به حج رکوع آوردند از بهر تذکر

۲۵

قیامت آوردند.

- و دیگر معنی این سخن آن است که عام را دنیا حاضر است و قیامت غایب. باز خاص را دنیا غایب است و قیامت حاضر. و این از بهر آن است که هم به آن مقدار که سر به چیزی ناظر باشد ظاهر را از غیر آن چیز فراغت افتد: و ایشان قیامت پیش سر خویش مثال کرده‌اند و احوال قیامت را در پیش سر خویش صورت بسته دارند، از بهر قول پیغامبر علیه السلام که می‌گوید: زنوا انفسکم قبل ان توزنوا و حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا، تا حال بزرگان به مشاهدت قیامت جایی رسیده باشد که گویی به رأی العین می‌بینند اگر کسی را قیامت رأی العین گردد بر ظاهر او نیز خلاف نگذرد و نه بر سر او قصد خلاف.

- و از این معنی گفته‌اند بزرگان: لو كشف الغطا ما ازددت يقيناً. و این از بهر آن است که هرکس که او را از چیزی خبر دهند چون خبر صدق باشد مخبر عنه به سر مشاهدت گردد، همچنانکه گویی او را می‌بیند و هیچ مخبری از خدا و از رسول او صادق‌تر نیست. از بهر صدق خبر ایشان این طایفه را مخبر [عنه] معاینه‌گشت، و چون مخبر معاینه‌گشت از حال قیامت دو چیز واجب آمده است: یکی خوف از عتاب و عذاب، و دوم امید به کرامت و ثواب. و دلیل صحت رجا طلب است و دلیل صحت خوف هرب. ایشان را می‌بایست که به چیزی تعلق کنند که مثال قیامت دارد تا تذکر افتد قیامت را تا مستعد باشند.

- و این مثال نیافتند مگر در حج لاجرم تعلق به حج کردند. اول حال او خروج است؛ و خروج از اهل و وطن و مال و احوال جدا گشتن است، و این نشان مقدمه مرگ است. چون از خان و مان جدا گشتند نشان بیماری است که چون بنده بیمار گردد از مرادها جدا گردد، و آن رنج که در راه به وی رسد و مخاطره دزدان و کردان و عرب مخاطره مرگ است. و آن ربودن ایشان کالای حج را مثال ربودن طاعت خصمان است. و چون به سر بادیه رسد اهل و وطن را فراموش کند و زاد بگیرد، زاد دنیا طعام است و زاد قیامت طاعت.

و به بادیه فرو رفتن بی زاد و جبهی ندارد و اگر برود هلاک شود. و به قیامت بی طاعت رفتن روی ندارد و اگر برود هلاک شود.

و آن محمل مثال جنازه است و آن فرو رفتن به بادیه مثال گور و مرگ است. چون مرده به گور فرو رفت با او [۲۸ الف] آن ماند که از اینجا برد. دوستان تا سر گور پیش نروند، همچنانکه با حاجیان به تشییع تا به سر بادیه پیش نروند. چون به بادیه فرو رفت آن بلای عرب چون هوام ارض است که گوشت بنده را پاره پاره بر بایند؛ و آن عزیزی آب در بادیه بر مثال نیاز مردگان است به دعای زندگان؛ و آن انقطاع چیزها از حاجیان در بادیه بر مثال فراموش کردن دوستان است مردگان را. و رسیدن به میقات بر مثال نفخ صور است که از گور بیرون آیند چنانکه خدا خبر داد: و نفخ فی الصور. باز گفت: ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون.

و جامه بیرون کردن حجاج بر مثال برهنگی قیامت است، چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت: يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة عزلاء. عایشه گفت رضی الله عنهما: و اسواته ينظر الرجال الى عورات النساء والنساء الى عورات الرجال. پیغامبر گفت علیه السلام: يا عایشة لكل امرء منهم يومئذ شأن يغنيه يا عائشة لا يعرف الرجل يوم القيامة انه رجل ولا المراه انها امرأة فكيف ينظر بعضهم الى عورة بعض.

گروهی چنین گفته اند برهنه گشتن به میقات و ازار بستن و ردا افگندن بر مثال کفن است مرده را. با بنده می نماید که نصیب تو از دنیا بیش از این نیست، آن دگر همه و بال است. و گروهی چنین گفته اند که آن بر مثال ولادت است می گوید در دنیا برهنه آمدی برهنه بیرون خواهی رفتن. و آن لبیک گفتن به احرام گاه اجابت کردن داعی است روز قیامت، چنانکه گفت حق تعالی: يوم يدعوك فنستجيبون بحمده، و آن از عیال جدا بودن تیرای قیامت است چنانکه خدا گفت: يوم يفر المرء من اخيه و امه و ابيه و بنيه. و آن صید حلال بر محرم حرام گشتن مثال حرام گشتن رحمت است بر کافران!

و آن استمتاع ناکردن طیب مثال کرد قیامت است؛ و آن خویشتن ناآراستن مثال خویشتن فراموش کردن است از هول قیامت؛ و آن دویدن سوی عرفات مثال شتافتن خلق است سوی دشت قیامت، چنانکه خدا گفت: يوم یخرجون من الاعداد سراعاً کانهم الی نصب یوفضون.

۵

و آن گرد آمدن به عرفات مثال گرد آمدن به عرصات قیامت است چنانکه خدا گفت: يوم یجمعکم لیوم الجمع ذلك یوم التغابن. و آن وقوف به عرفات مثال وقوف قیامت است چنانکه خدا گفت: يوم یقوم الناس لرب العالمین. و آن پیش رفتن امام و حاجیان بر اثر او تا به موقف بیستند بر مثال دویدن امت محمد است علیه السلام روز قیامت از پس پیغامبر امید شفاعت را. و آن ایستادن به موقف مثال شفاعت کردن پیغامبر است امت خویش را؛ و آن افاقت از عرفات سوی مشعر الحرام [تا ۲۸ ب] مزدلفه مثال رفتن است سوی شمارگاه و مشعر الحرام با مزدلفه به هم بر مثال میزاندند [مرورا دو پله آنچه باشد که حجاج آنجا رسند اگر [مرکب حلال دارد] و مطعم و مشرب [حلال دارد و ملبس حلال دارد]، حج ایشان مقبول باشد، و اگر همه [حرام دارد همه رنج] ایشان ضایع باشد. [چنانکه به] خبر آمده است که چون بنده گوید: لبیک اللهم لبیک، ندا آید که: مرکبک حرام و ملبسک حرام و مطعمک حرام فانی يستجاب لك لا لبیک و لا سعدیک.

۲۰

این مثال ترازو است و مشعر الحرام و مزدلفه دو پله او، تا که را ترازو گرانتر آید و که را سبکتر آید، چنانکه خدا گفت: فمن ثقلت موازینه فاولئك هم المفلحون و من خفت موازینه فاولئك الذين خسروا انفسهم فی جهنم خالدون. و آن دست برداشتن به دعا بر مثال انتظار نامه آمدن است، تا که را به راست آید و که را به چپ آید، چنانکه خدا گفت: فاما من اوتی کتابه بيمينه و اما من اوتی کتابه بشماله. باز از مشعر الحرام سوی منا رفتن مثال خواندن او است به نامه خواندن، چنانکه رب العزّة می گوید: و کل انسان لزمانه حلیره فی عنقه و نخرج له القيامة کتاباً یلقاه منشوراً اقرا کتابک

۲۵

كفا بنفسك اليوم عليك حسيبا.

و رمی جمار آوردن بر مثال خصومت کردن است و از یکدیگر طاعت
ربودن و گناه خویش بر کسی دیگر نهادن. باز رفتن سوی مکه به
زیارت رفتن است تا که را بار دهند، چنانکه خدا گفت: وجوه یومئذ
ناضرة الی ربها ناظرة، و که را بار ندهند، چنانکه خدا می گوید:

۵

كلا انهم عن ربهم لمحبوبون. و آن طواف کردن گرد خانه بر مثال
گرد عرش دویدن است و به سایه عرش جای جستن، و آن سنگ را
بوس بردادن عهد تازه کردن است، چنانکه خدا گفت: الا من اتخذ
عند الرحمن عهدا. و آن سعی میان صفا و مروه دویدن عاصیان است
گرد عرصات قیامت تا خود که به فریاد او رسد. و آن جامه پوشیدن
لباسی است که بنده را پوشانند، گروهی را حله و گروهی را قطران.
و آن موی باز کردن و خویشتن از گرد راه شستن خویشتن شستن

۱۰

مؤمنان است به نهر حیوان یا آن کافران در غسلین و صدید. و موی
باز کردن آشکارا کردن سرهای مؤمنان و کافران است، چنانکه می گوید:
یوم تبلی السرائر. و آن قربان کردن بر مثال کشتن مرگ است میان
بهشت و دوزخ.

۱۵

و آن در خانه باز کردن و حاجیان را بار دادن مثال حجاب
برداشتن است و به زیارت بار دادن. و آن درآمدن به خانه و حق را
در خانه نیافتن مثال بر عرش نیافتن است. و خانه از بهر دخول
نیست، عرش نیز از بهر قرار را نیست. و آن طواف کردن بدو
کردن دوستان است، دوستان را که نیز جاودان نه کافر مؤمن را بیند
و نه مؤمن کافر را. و آن زحمت کردن حاجیان بر چاه زمزم گرد
آمدن امت است بر حوض [۲۹ الف] محمد مصطفی سلام الله علیه،
و آن بازگشتن سوی منا رفتن است سوی صراط. و آن پراگنده شدن

۲۰

از منا پراگنده شدن است از عرصات قیامت سوی دو قرارگاه،
چنانکه گفت عزوجل: فریق فی الجنة و فریق فی السعیر. اینک تشبیه
حج به قیامت این است آن کس را که او را از سر خبر است، و حق
تعالی تنبیه خلق را این حج بنهاد، تا قیامت را یاد کنند و ساخته
باشند.

۲۵

چنانکه در همه عمر حج یکی است در دنیا مرگت یکی است؛
و نهایت طاعات حج است، چنانکه نهایت عمر مرگت است. پس این
طایفه همیشه مایل باشند سوی حج تذکر قیامت را، تا قیامت از دل
ایشان فراموش نشود، و قیامت را مستعد باشند و کار ساخته.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الثالث والعشرون

قولهم في المكاسب

«اجمعوا على اباحة الكسب من الحرف والتجارات والحرف و غير ذلك». و در اصل كسب اختلاف است. قول كراميان آن است كه كسب فریضه است و گروهی از متقشفه هم بر این قول اند. و گروهی گویند كسب اعتماد كردن است بر تجارت یا بر حرف؛ و اعتماد كردن بر غیر حق توكل را زیان دارد. و حجت آرند قصه اصحاب صفه، كه ایشان بر توكل زیستند و كار و پیشه نكردند، و مصطفی علیه السلام بر ایشان انكار نكرد. و روا نباشد كه قومی فریضه به جای بگذارند و رسول بیند و انكار نكند اما مذهب اهل سنت و جماعت از متكلمان آن است كه كسب كردن فریضه است، از بهر آنكه خدا گفت: فاذا قضیت الصلوة فانتشروا فی الارض و ابتغوا من فضل الله.

۱۰

دیگر میان مفسران اتفاق است كه این فضل خدا كسب كردن و تجارت كردن است. و خدا امر كرد و امر خدای تعالی بر وجوب باشد، و اصل كسب كردن از آدم آمد صلوات الله و سلامه علیه كه كشاورزی كرد، و خدا او را اسماء حرث و آلات حرث درآموخت، چنانكه گفت: و علم آدم الاسماء كلمها، و بفرمود تا فرزندان خویش

۱۵

را درآموزد.

تا در خبر آمده است که شیث را علیه السلام کرباس یافتن آموخت و انبیا را علیم السلام همچنین کسبهای مختلف بوده است، نبینی که شعیب پیغامبر علیه السلام بازرگان بود و خداوند مواشی بود، و موسی علیه السلام از بهر او شبانی کرد، چنانکه خدا خبر داد که او گفت: انی ارید ان انکحک احدی اینتی هاتین علی ان تأجرنی ثمانی حجج.

و داوود پیغامبر علیه السلام زره گری کردی، چنانکه حق تعالی گفت: والناله الحدید ان اعمل سایقات و قدر فی السرد. و در خبر آمده است که سلیمان پیغامبر علیه السلام از برگشت خرما زنبیل بافتی و به دو قرص جوین بفروختی، و یکی از آن به درویشان دادی و به یکی روزه گشادی و [۲۹ ب] [باز بیامدی و با درویشان] به هم بنشستی و گفتی مسکین [جالس] مساکین. و ابراهیم را صلوات [الله علیه چندان] مواشی بود که چهار هزار غلام [درم خریده] شبان او بودند. و در قصه ها آورده اند که ابراهیم را علیه السلام [چهار] هزار سگ بود همه با قلاده های زرین، و اگر از این بیش بگوییم دراز گردد و ملال خیزد. به شریعت خویش باز آییم.

پیغامبر علیه السلام می گوید: لی حرفتان الفقر و الجهاد. و نیز گفت: جمل رزقی تحت ظل رمعی. و به روایتی دیگر: تحت ظلال سیفی. و تجارت اعیان صحابه رضی الله عنهم خود معروف است، چنانکه عثمان عفان و عبدالرحمن بن عوف و دیگران. و خدا در قرآن یاد کرد و گفت: و انزلنا معهم الکتاب والمیزان. و میزان از بهر تجارت باشد.

و نیز گفت: و انزلنا الحدید. در تفسیر آمده است که سه چیز بود: خایسک و سندان و انبر، و این آلت پیشه باشد. و درازترین آیتی در قرآن در باب تجارت یاد کرد و گفت: یا ایها الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتوبه، تا بعضی از فقهای صحابه و تابعین گفتند که قبالة نبشتن فریضه است، به این آیت تمسک کنند؛ و آیت بیع و ربوا هم بر این است: و تجارة عن

تراض منكم، در قرآن است و این همه دلیل است که کسب کردن فریضه است. و اگر چنان بودی که ایشان گفتند که توکل را زیان دارد، ایشان از این دور بودندی که ایشان متوکل تر از دیگران اند. و رسول علیه السلام یاران را منع کردی تا توکل ایشان را نقصان نیارد.

۵

اما اصحاب صفة از عجز کسب نکردند از بهر [آنکه] مال نداشتند که تجارت کردندى چنانکه خدا گفت: لا يستطيعون ضربا فى الارض. و شك نیست که عثمان رضى الله عنه و عبدالرحمن بن عوف فاضلتر از اصحاب صفة بودند که ترك کسب توکل را بهتر. اگر ترك کسب توکل را بهتر بودى اصحاب صفة فاضلتر بودندى. ۱۰ سخن در اصل سئاله این است که یاد کردیم تا به تقسیم سخن گوئیم.

اکنون در کتاب یاد کرده است که این طایفه را اجماع است در اباحت کسب بنزدیک ایشان مباح می گویند و فریضه نمی گویند، و این از بهر آن گفت که اجماع چون یاد کنند مراد قول اعیان مذهب باشد؛ ۱۵ چنانکه گویند اجماع فقها این است، و مراد اعیان فقها خواهند نه عام. پس اعیان این طایفه کسب کردن فریضه نداشتند، از بهر آنکه در خویشتن چندانی قوت توکل داشتند که اگر از گرسنگی بمردندى بر خدا اعتراض نکردندى و بنزدیک خلق گله نکردندى، و آنکس که او را مقام این باشد بر او کسب کردن فریضه نباشد. فاما چون طاق ۲۰ صبر نباشد یا اعتراض کند یا سؤال، بر او کسب کردن فریضه باشد.

اما بزرگان اگرچه فریضه ندانند و مباح دارند تستر را، تا خویشتن را در پرده نگاه دارند و دل خلق به ایشان [۳۰ الف] مشغول نگردد، چنانکه پیغامبر گفت علیه السلام: من طلب الدنيا حلالا [اسعافاً] من المسألة وسيعا [على الميال] و تعطفنا على الجار لقي الله تعالى و وجهه [كالقمر] ليلة البدر.

و نیز خدا گفت: يستلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فلولوا الدين والاقربين. و نیز جایی دیگر گفت: و ما تنفقوا من خير

فان [الله به] علیم، مال را خیر خواند. و نیز پیغامبر علیه السلام گفت. نعم المال الصالح للرجل الصالح. تا گروهی این خبر را به ابوبکر باز بستند که مال خویش بر پیغامبر علیه السلام نفقه کرد. و گروهی به عثمان رضی الله عنه باز بستند که جیش عسره ساخت. و دلیل این سخن قول خدا است که می گوید: يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف. و تعفف تستر باشد، چون [خویشتر اندر ستر فقر بتواند داشتن این نیکوتر باشد و اگر] خویشتر در ستر فقر نتواند داشتن، این نیکوتر که بر کسب مشغول شود تا خود را وبال خلق نگرداند.

- ۱۰ و شیخ ابوحفص حداد نیشابوری رحمه الله علیه هر روز به دیناری کار کردی و به درویشان دادی، و نماز خفتن به در خانه ها سؤال کردی و پاره ای چند نان بخواستی و بخوردی. کسب کردی تستر را باز سؤال کردی بی شبیهی را تا روزی بر سر کار نشست بود. نایبایی به بازار بگذشت و قرآن می خواند به این آیت رسید که: ۱۵ و من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى و اضل سیلا ابوحفص رحمه الله مغلوب گشت، در سماع دست به کوره در کرد و آهن تفسیده بیرون آورد و بر سندان نهاد. شاگرد گفت: دست یار استاد! ابوحفص آهن بیفکند و برخاست و گفت: تركنا الکسب، مارا فعدنا الیه فقد تركنا الان فلا نعود الیه بعدها. یعنی تا کسب ما را پرده بود در کسب بودیم، اکنون که پرده ما بدرید به جای بگذاشتیم. ۲۰ باز گفت:

«مما اباحته الشريعة». ایشان کسب مباح دارند به وجهی که در شریعت مباح باشد چون حشیش و حطب، آنچه بدین ماند که ابراهیم بن ادهم رحمه الله در آن روزگار که [به مکه مقیم بود از حرم بیرون رفتی و هیزم آوردی و اندر بازار بانگ کردی] من یشتري الطيب بالطيب، به آنچه بخواستندی بدادی و مکاس نکردی. [باز گفت:]

«على تيقظ و تثبت و تحرز من الشبهات». این کسب که این را روا دارند و در او تحرز کنند و بیدار باشند تا در شبهت نیفتند از

بهر قول پیغمبر علیه السلام که گفت: الحلال بین والحرام بین و بینهما امور مشتبّهات فدع ما یریبک الی ما لا یریبک.

و بزرگان چنین گفته اند که از بسیاری حلالها دور باید بودن تا در شبیهت نیفتی، و از بهشت دور باید بودن تا در حرام محض نیفتی این است معنی قول پیغامبر علیه السلام: الا ان لكل ملك حمى ۵ و ان حمى الله معارمه [۳۰ ب] [لمن حام حول الحمى] یوشك ان یقع. و از این معنی گفتند فقها: اذا اجتمع الحلال [والحرام غلب] الحرام الحلال. و نیز گفته اند: اذا اجتمع [الحوار] و الفساد فالفساد اهلك. و بر این [بر مسائل] فقهی بتوان راند.

تا در حکایت این طایفه آورده اند که [روزی] جماعتی از ۱۰ بزرگان مهمان بودند در خانه ای، خواستند که رقعهای نبیستند و دوستی را بخوانند و خداوند خانه پیرون رفته بود. رقعہ ننبشتند و گفتند باشد که خداوند خانه مرده باشد و این دوات و کاغذ وارث را باشد، و روا نباشد ما را از این دوات و کاغذ چیزی نبشتن. ۱۵

«و انها تعمل للتماون و حسم الاطماع و نية العود علی الاغیار و المعطف علی الجار». و این کسب نزدیک ایشان که بیاید کردن از بهر معاونت باشد بر چیزها. یعنی چون دانند که از ایشان چیزی بخواهد رقتن، از بهر دست تنگی کسب کنند تحصیل خیر را نه تحصیل مراد ۲۰ نفس را؛ یا از بهر آن تا مسلمانی را بر خیر یاری کنند نه مفاخرت و مرانات را. و دلیل بر این قول خدا است که می گوید: تعاونوا علی البر و التقوی، و قول پیغامبر علیه السلام: ان الله عزوجل فی عون العبد مادام العبد فی عون اخیه المسلم.

و حسم اطماع آن باشد که چون داند که اگر کسب نکند او را به خلق طمع افتد کسب کند تا طمع نفس از خلق بریده گردد، از بهر ۲۵ آنکه نفس اماره سوء است همه شرک و شر فرماید، چون او را به خلق طمع افتاد نفس آنکس را معبود گیرد، و نیز طمع کردن مقام ذل است، و مخلوق را ذل بیش بردن محال است. و همه دنیا به ذل سؤال نیرزد، و نیز به طمع سوی خلق رقتن یا از دوست گله کردن است یا

دوست را به منع متهم کردن، و این محال است. و جمله سخن آن است که تا حق در خزانه خویش چیزی دارد به مخلوق بازنگردد. و خزانه حق از آن او آبادان تر است و بسیارتر، از او عاجز ناآمده به غیر او بازگشتن محال است. و اگر مخلوقی ترا وعده کند که من کار تو بسازم اعتماد افتد و وعده حق از وعده مخلوقان راست تر است. اما گفت:

«و نية العود على الاغيار والعطف على الجار» از بهر این است که برای غیر جنبیدن بنده معذور است و برای خویشتن جنبیدن معذور نیست. چون برای خود جنبد از نقصان توکل است که خدا می گوید: ۱۰ و من يتوكل على الله فهو حسبه. و چون برای غیر جنبد شفقت است؛ و شفقت شرط مسلمانی است.

«و هي عندهم واجبة لمن ربط به غيره ممن يلزمه فرضه». و این کسب کردن که واجب دانند بر آنکس دانند که کسی به او باز بسته باشد از آن کسان که فریضه ایشان بر او واجب باشد، یعنی آن کس که ما بر او فریضه نداریم آنگاه نداریم که او تنها باشد، تا اگر کسب به جای بگذارد نصیب خویش گذاشته باشد و حق خویش ضایع کرده.

اما چون او را عیالان باشند و نفقه [۳۱ الف] ایشان بر او فریضه [باشد، کسب] کردن بر این کس فریضه باشد از بهر [دو معنی را]: حکم شریعت را که [شریعت بر وی] فریضه کرده است تیمار ایشان داشتن؛ دیگر آنکه [اگر قوت] آن دارد که ایمان [خویش نگاه] دارد بر سر توکل، آن ضعیفان را طاقت این نباشد. و بر قوی فریضه است تیمار ضعیفان داشتن، چنانکه پیغامبر علیه السلام فرموده است: صلوا على صلوٰة ضعیفکم. قوی را سوی ضعیف آورد نه ضعیف را سوی قوی.

و در خبر آمده است که پیغامبر علیه السلام عیالان خویش را يك ساله قوت بنهادی، و آن شفقت را بودی. و ضعف توکل ایشان را، نه ضعف توکل سید علیه السلام الله. و گروهی از بزرگان گفته اند: اذا ادخرت القوت اطمانت النفس. باز دیگری را گفتند از بزرگان: ما

لقوت قال ذكر الحی الذي لا يموت.

- اما شيخ رحمه الله می گوید نزدیک من کسب کردن بر وجهی باید که بنده را از حق نبراند، اگر حال نفس خویش داند که اگر او کسب بگذارد نفس او از حق برگردد، و بنزدیک مخلوقان رود کسب او را همچون نماز فریضه باشد. پس اگر کسب کند و او را بر کسب ۵ اعتماد افتد کسب گذاشتن بهتر باشد. و در جمله در حال خویش می نگرد و ظاهر و باطن خویش را مراعات می کند به کسب و ترك کسب. اگر کسب به خدای رساند و ترك کسب ببرانند کسب نکوتر، و اگر ترك کسب به خدای رساند و کسب ببرانند ترك نیکوتر.
- «و سبیل المكاسب عند جنید علی ماسبق من الشرط سبیل الاعمال المقربة الى الله و يشتغل العبد بها علی حسب ما يشتغل من اتیان ما ندب اليه من النوافل». و مذهب جنید رضی الله عنه آن است که کسب کردن فریضه نیست اما طاعت است همچون نماز و روزه نوافل. و معنی این سخن آن است که ترك کسب بنده را زیان ندارد، لکن کسب کردن او را بهتر از دست برداشتن. و به کسب به خدا تقرب ۱۵ افتد چون شرایط آن بتمامی به جای آرد، چنانکه یاد کردیم. اما آنکه فریضه نمی داند از بهر آن است که کسب کردن نزدیک این طایفه نه از بهر جمع دنیا است، لکن از بهر صلاح وقت است تا نفس به او قایم باشد و نزدیک این طایفه صلاح نفس جستن فریضه نیست، اما موافقت حق جستن فریضه است، اگر نفس را صلاح باشد و اگر ۲۰ نباشد.

- اما آنکه این را طاعت می دارد از بهر آن است که در شریعت امر آمده است چنانکه به اول باب یاد کردیم، و او امر شریعت خالی نباشد از حکمت؛ از بهر آنکه یا فرضیت واجب کند یا استحباب. و همه مستحبات طاعت باشد، و دیگر انبیا و بزرگان به این مشغول گشتند؛ ۲۵ و مشغولی بزرگان به مباحات کم باشد. شغل ایشان به فرایض باشد نه به مستحبات. [۳۱ ب] [و دیگر] اقامت طاعت نتواند مگر به قیام نفس. و چون نفس را از آن مقدار قوت که به آن طاعت گزارد باز ایستد. و اگر فزون از آن دهی که بایست باشد طاعی گردد. پس

از مقدار بایست تقصیر کردن روی نیست اقامت شریعت را. و افزون از بایست طلب کردن روی نیست خوف طغیان را. و چون بنده را در مستقبل حیات یقین نیست طلب کردن رزق مستقبل محال است.

۵ و از این معنا است که از سر عجز نفقه میان زن و شوی فراق نیفکند که از گذشته استغنا افتاده است. و از مستقبل نومیدی نیست. همچنین حق را عزوجل باید که بنده جان بدارد روزی بدهد. و اگر نخواهد بی روزی جان بردارد. و اگر جان بخواهد داشتن روزی چه سود دارد؟!

۱۰ «لا علی ان بها تجلب الارزاق و تجر المنافع». گفت کسب کردن نزدیک جنید رحمه الله استعمال اطلاق شریعت است همچون نوافل، نه به آن معنی که روزی از کسب بیند تاجر منفعت به وی [طلب] کند، و معنی این سخن آن است که روزی طلب کردن چیزی است مباح همچون نماز و روزه و فعل خیر بهتر از ترك آن. لکن منفعت از او دیدن شرك است همچون نماز و روزه. هر چند بیش کنی بهتر، لکن از کردن آن جر منفعت نباید دیدن و نجات خویش در کردن آن نباید دانستن: که هر چیز که بنده خویشتن در او بیند جز حق شرك است، خدمت به جای باید آوردن بزرگداشت حق را و تحقیق محبت خویش را چنانکه یکی از بزرگان گفته است:

۲۰ لو كان حبك صادقاً لاطعته ان المعجب لمن يحب مطيع
لکن با اینهمه نجات از فضل خدا باید دیدن نه از خدمت خویش. کسب نیز همچنین است. جای دارد لکن رزق از کسب نبیند از فضل خدا بیند که این در بر او گشاده کرد تا سبب رزق گشت، چنانکه در خدمت بر او گشاده کرد تا سبب نجات گشت او را.

۲۵ «و هي عند غيره مباح للفرد ليس بواجب عليه من غير ان يقدر في توكله او يجرح دينه». و این کسب کردن نزدیک جز جنید مباح است مردم تنها را، و بر او واجب نیست چون در توکل او قدح نیارد و دین او را جرح نکند. چون کسی تنها باشد و نفقه کسی بر او واجب نباشد و او را تنها شغل خویش باشد، کسب او را طاعت نباشد

لكن مباح باشد چون خوردن و خفتن و افعالی دگر از مباحات به وقتی که او را در شریعت نقصان نیارد و از خدمت خدا باز ندارد. ایشان کسب را همچنین دارند، لكن به آن شرط که توکل را نقصانی نیارد، و نقصان توکل آن باشد که اعتماد بر کسب کنند. [۳۲ الف] و جرح دین آن [باشد که او] را از طاعتی بازدارد. و اگر از این دو یکی بیاشد ۵ [کسب] بر او حرام گردد چنانکه نماز و خواب به نفس خود مباح است، لكن چون به وقت نماز باشد حرام است.

«والاشتغال بوظائف الحق اولی و احق و الاعراض عنه عند صحة التوکل والثقة بالله اوجب». و مشغول گشتن به وظائف حق اولیتر و سزاوارتر از کسب کردن است. از بهر آنکه وظائف حق همه طاعات، ۱۰ است و کسب کردن بنزدیک این قائل مباح است، و طاعت بهتر از مباح، همچنانکه ذکر بهتر از خاموشی، و نماز بهتر از خفتن. و آنکه گفت چون توکل درست باشد وثقت به خدا درست باشد اعراض از کسب واجب تر. یعنی اگر بنده بنده ای باشد که توکل او به خدا درست است و به وعده خدا واثق است او را اعراض از کسب ۱۵ واجب تر، از بهر آنکه خدا روزی وعده داد و ضمان کرد و گفت: و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها. و خیر داد که رزق به کسب نیست و گفت: و فی السماء رزقکم و ما تعدون. و کسب بنده به شما نرسد، و نیز بر این سوگند یاد کرد و گفت: ف ورب السماء والارض انه لحق مثل ما انکم تنطقون. گفت ایسن نطق شهادت ان لا اله الا الله ۲۰ است، یعنی همچنانکه این شهادت حق است روزی دادن بنده را حق است.

باز بیان کرد که هر آن کس که او را توکل درست باشد حق کفایت او بسازد چنانکه گفت: و من یتوکل علی الله فهو حسبه. پس چون این بنده را این توکل درست گشت و این ثقت به وعده خدا ۲۵ درست گشت و سوگند خدا را تصدیق آورد او را پس از این کسب کردن شرک باشد، و ترک کسب بر او واجب تر باشد، تا ایهام متهم داشتن خدا نباشد و این کسب که مباح آمد یقین خلق را آمد نه از بهر آنکه خدا را غزوجل یار می باید در روزی رسانیدن به بندگان.

نبینی که جز آدمی را کسب به کار نیاید. اگر آدمی را یقین درست استی
حال او همچنین استی.

«قال سهل لا یصح الکسب لاهل التوکل الا لاتباع السنة و لا لفرهم
الا للتعاون». گفت اهل توکل را کسب روا نباشد مگر متابعت سنت
۵ را که گوید پیغامبران کسب کردند و بزرگان نیز کردند، من نیز
موافقت ایشان را کسب کنم تا مگر به طفیل ایشان نجات یابم.
چنانکه خدا گفت: لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة. و جز
متوکلان روا نباشد مگر از بهر معاونت را، تا دل خلق از او فارغ
گردد و از او نفعی به خلق رسد. و اصل مسلمانی بر این دو
۱۰ سخن است: بار کشیدن، و بار نانهادن. اکنون شیخ رحمه الله چنین
می گوید:

«هذا ما تحقیقناه [۳۲ ب] و صح عندنا من مذاهب القوم من
اقاویلهم فی کتبهم ممن ذکرنا اسمیهم ابتداء و ما سمعناه من الثقات
ممن عرف اصولهم و تحقیق مذاهبهم». که آنچه از اول کتاب تا اینجا
۱۵ یاد کردیم آن است که نزدیک ما درست گشت از مذهب این طایفه و
قولهای ایشان آنچه در کتابها یاد کردند و آنچه شنیدیم از ثقات که
اصول ایشان دانسته بودند و مذهب ایشان درست کرده، و شیخ
رحمه الله از این سخن دو کلمه می خواهد: یکی عذر خویش که از
خویشتن چیزی نگفته است، و در آنچه گفته است حاکی بوده است،
۲۰ تا اگر در این گفته ها تقصیری بوده است از آن بر او ملامت نباشد
که: لیس علی العاکی حرج؛ و دیگر اگر چیزی ناگفته ماند از آن
ماند که مذهب ایشان درست نگشته باشد. و نیز مراد او، والله اعلم
بالصواب، در بیان کردن مذهب این قوم آن است تا طمن طاعنان از
ایشان نفی کند، از بهر آنکه اعتقاد یا به قول پدید آید یا
۲۵ به کتاب. و چون مسموع از قول ایشان و مقرر از کتب ایشان این
است که یاد کردیم، درست گشت که هر که بر ایشان جز این گوید
دروغ گوید.

«والذی فهمناه من رموز کلامهم و اشاراتهم فی ضمن کلامهم
و لیس کل ذلك مسطوراً لهم علی حسب ما حکیناه». و گفت اینچه

یاد کردیم از مذهب ایشان آن است که ما فهم کردیم از رموز و اشارات ایشان در میان سخن ایشان. فاما این همه در کتبهای ایشان نبسته نیست به این لفظ که ما حکایت کردیم.

- و مراد شیخ رحمه الله آن است از این سخن که اگر چیزی در حکایت کردن قول ایشان خطا افتد عیب بر فهم خویش نهد نه بر ایشان. گفت مرا مفهوم این آمد و مراد خدا داند. و شیخ را عادت همین بودی که اگر کسی پیش او خطای محض حکایت کردی شیخ نگفتی که این خطا است، گفتی نمی دانم که مراد او از این چیست. همه تهمت سوی خویش نهادی، چنانکه شرط مسلمانی است. و در این دلیل است که سخن به استنباط گفتن روا است، از بهر آنکه تفهم جز استنباط نباشد. و در این دلیل است که سخن به رمز و اشارت گفتن روا باشد، و این را در شریعت اصلی است.

- نبینی که خدای تعالی در قصه زکریا علیه السلام یاد کرد و گفت: قال آیتك الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا. و نیز رمز و اشارت اخرس را هم چنان حکم است که عبارت ناطقان. و اخرسی که از مشاهدت جلال باشد قوی تر از اخرسی که از خلقت باشد که اخرس خلقت به ذات و صفات خویش [۳۳ الف] قایم باشد، باز اخرس مشاهدت جلال از صفات خویش فانی باشد.

- چون از باقی رمز روا باشد از فانی اولیتر که روا باشد و قصد این طایفه در رموز قصدی است درست در توحید، و آن آنست که در همه علوم علم به نا اهل دادن حرام است و از اهل بازداشتن حرام است، چنانکه گفته اند: لاتتمنوا العلم اهله فتظلموه و لاتضعوه عند غیر اهله فتظلموه. پس این طایفه در کلام خویش رموز و اشارات نهادند تا اهل بردارد و نا اهل به آن نرسد تا نه بر علم ظلم باشد و نه بر اهل علم.

- ۲۵ «و اکثر ما ذکرنا من الاحتجاج والعلل فمن کلامنا عبارة عما فحصلنا من کتبهم و رسائلهم». می گوید آنچه در مذهب یاد کردیم از کتبها و رسائلهای ایشان برداشتیم، فاما حجتها و علتها بیشتر سخن من است. و این از بهر آن است که این طایفه آنچه گویند از مشاهدات

گویند و مشاهدات را حجج نباشد، و قرع مشاهده باشد و دلیل آن. پس هرکس از ایشان در کتاب خویش از افتاده خویش خبر داد، و آنکس که او را همان افتاده بود که مخبر را بود او را معلوم گشت و به دلیل حاجت نیامد.

۵ و آن کس که او را نیفتاده بود، اگرچه دلیل آورد این او را معلوم نگشت، از بهر آنکه هرکس که چیزی ندیده باشد به اخبار او را معلوم نگردد. و این چنان است که در دیوانه‌ای نگری به ظاهر حال دانی که جنون است لکن نتوانی دانستن که باطن او را چه حال افتاده است. همچنین یا مصاب را بینی یا عاشقی را، در اضطراب و جزع او دانی که آنجا عشق است و مصیبت، لکن ندانی که در سر او چه می‌افتد، از بهر آنکه از حرقت آنکس خبر دارد که می‌سوزد و بظاهر هم می‌داند که او می‌سوزد، لکن از الم سوختن خبر ندارد، مگر که او نیز به این بلای سوختن مبتلا گشته باشد، آنگاه داند که اینجا الم است. همچنانکه آنجا الم بود، لکن با این همه تفاوت مابین—
۱۵ الالمین نداند.

این نیز هم چنین است و در کتاب خبر می‌دهد از مشاهدت خویش هر که چشیده است تصدیق آرد بی‌دلیل، و هرکه نه چشیده است بر ایشان خندد، همچنانکه اهل افاقت بر مجانین خندند و غیبت از مشاهدت همچون غیبت مجانین است که از چیزی خبر می‌دهد که مفیقان را از آن خبر نیست. و همیشه بر غایبان خندند. چون حال این باشد در کتابهای ایشان رموز بود و دلایل نبود، از رموز ایشان مذهب ایشان نتوانستند دانستن.

و شیخ را رضی‌الله عنه در تصنیف کردن این کتاب قصد آن بود که صحت این مذهب پدید کند، و درستی اعتقاد این طایفه [۳۳ب] پیدا گرداند و نفی عیب و طعن طاغیان از ایشان دور گرداند. و این معانی درست نگردد مگر به دلایل و حجج. دلایل بیاورد صحت این معانی را، و این همچنان است که فقها رضی‌الله عنهم در کتب مسائل بیاوردند و در رموز کلام ایشان مذهب ایشان بتوان دانستن، لکن اگر کسی خواهد که پاکی مذهب خویش درست کند او را

چاره نباشد از اقامت دلایل و نصب حجج، و این معنی است مطرد در همه علوم.

«و من تدبر کلامهم وتفحص کتبهم علی صفة ما حکیناه». و هر که این سخن ایشان اندیشه کند و کتب ایشان را باز جوید صحت آنچه ما حکایت کردیم بدانند، و این از بهر آن یاد کرد، والله اعلم. ۵ که هر کس که معتقد باشد مذهبی را محب باشد آن مذهب را، و عادت محبان آن است که همیشه از محبوب خویش معایب نفی کند و مناقب به وی الحاق کند، از بهر میل طبع و هوا و محبت را، لکن بیشتر از دروغ باشد.

و شیخ رحمه الله این را به کلام و کتب ایشان حواله کرد تا بدانند که این بجستن هوا نبود چه اعتقادی بود و بدانند که این حقیقت است نه مجاز، از بهر آنکه در هواها مجاز روز و در اعتقاد جز حقیقت روا نباشد. ۱۰

«و لو لا انا کرهنا الاطالة والاکثار لکننا نذکر مکان ما حکیناه من کلامهم من کتبهم نصا و دلالة اذ لیس کل ذلك مرسوما فی الکتب علی التصریح». و می گوید اگر نه از بهر آن بودی که سخن دراز گشتی و از شرط کتاب بیرون رفتی به جای این که از کتابهای ایشان مذهب ایشان حکایت کردیم نص لفظ ایشان یاد کردمانی، و آنجا که نص نبود دلالت آن بیاوردمانی که همه سخن ایشان صریح نیست. بعضی صریح است و بعضی دلالت است. ۲۰

و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که مذهب این طایفه به نص و صریح معلوم گشته است، لکن بعضی به نص صریح معلوم گشته است و بعضی به دلایل. و به دلایل مذهب همچنان درست گردد که به نص. نبینی که فقها هر مسأله را بجویند و به دلالت آن مسأله جواب دهند. و همه شریعت بتأیید این است. از بهر آنکه حوادث را ۲۵ نهایت نیست. و هر چیز که او را نهایت نباشد محصور نگردد. پس اگر شیخ نص الفاظ ایشان بیاوردی هر کسی را اجتهاد بایستی کردن در تخریج مذهب ایشان. و خلق در بلا افتادندی و نااهلان را مراد از الفاظ معلوم نگشتی و در ضلالت افتادندی، و ایشان را به

ضلالت منسوب کردند. چون او از اهل اجتهاد بود و مذهب را معتقد بود مذهب را استنباط کرد و ملخص گردانید و به خلق داد تا خلق چون مذهب ایشان [۲۴ الف] بدانند اعتقاد آن گیرند که ایشان را زیان ندارد و به متقدمان ظنی نبرند که به آن مأخوذ کردند. ۵

و این چنان است که اگر شافعی و ابوحنیفه رضی الله عنهما جمله شریعت را به جای بگذاشتندی تا هر کسی را مراد شریعت تخریج بایستی کرد و نااهلان در شریعت گم گشتندی چون ایشان این کار را و شریعت را اهل بودند نصیحت کردند و شفقت بر خلق بردند و بر قدر اجتهاد خویش از نصوص شریعت و از استدالات و رموز شریعت مذهب بیرون آوردند تا اگر کسی اهل باشد اصل این فروع بازجوید، و اگر اهل نباشد باری تقلید حق کند و در خطا نیفتد و بر صواب بماند و راه گم نکند. ۱۰

«و نذکر الان بعض ما تخصصوا به من اقاویلهم». و اکنون یاد کنیم برخی از آنچه این قوم به آن مخصوص اند از قولهای ایشان. و این از بهر آن یاد کرد که هیچ طایفه نیند در عالم که مذهبی را اعتقاد دارند، حق یا باطل، الا که ایشان را در آن مذهب خویش اقاویل است که دیگران را نیست، چنانکه فقها و متکلمان و محدثان و مفسران، و چون همه بر حق اند مذهب ایشان بیشتر به یکدیگر پیوسته است، لکن هر یک را سخنها است مخصوص که این دیگر را نیست، و آن تعریفات مذهب است بر اصول، و در اصول میان ایشان اتفاق است، لکن در تفریعات اختلاف افتد. و این چنان است که چیزی که اصل ریوا است. و آن در شش چیز آمده است که هر دو فریق را بر این اتفاق است، لکن تفریع مذهب ما بر قدر رود، و آن شافعی رضی الله عنه بر اکل در اصل اتفاق، و لکن در فرع اختلاف، و او را رضی الله عنه در تفریعات چیزها بیاید که ما را نباشد، و ما را بیاید که او را نباشد. و همه اصول و فروع فقه بر این است. ۲۰ ۲۵

و نیز باشد که در مذهبی اقاویل باشد که این مذهب از آن اقاویل مستغنی باشد. پس شیخ رضی الله عنه در قولی که این طایفه را با

دیگران اتفاق بود جهد بسیار نکرد، از بهر آنکه هر چیز که در او اتفاق بود هردو بدانند به بیان بسیار حاجت نیفتد، لکن جهد در بیان آن قول کرد که خاص ایشان را بود، تا مستمعان را معلوم شود و از طعن دور باشد. و این طایفه اول بر آن اند که ایشان را اقاول مخصوص باشد، از بهر آنکه ایشان اهل حقایق اند و دیگران اهل ظواهر. ۵

و ظاهر شاید که وقتی نبوده باشد، و شاید که وقتی باشد، و حقیقت همیشه بود و همیشه باشد. ظواهر تبدیل پذیرد و حقایق تبدیل نپذیرد، و شاید که ظاهر وقتی از بنده برخیزد، و نشاید که حقیقت هرگز [۳۴ ب] از بنده برخیزد. پس چون اصحاب ظواهر را اقاول ۱۰ مخصوص روا می باشد اهل حق را اولیتر.

«و ما استعلموه من الفاظهم مما تفردوا به والعلوم التي عنوا بها و ما يدور كلاهم عليه». و نیز گفت بیان کنیم آن الفاظ را که ایشان به آن متفرداند و آن علم که ایشان به آن مخصوص اند و آنچه کلام ایشان بر آن می گردد. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است ۱۵ که این طایفه را الفاظی است در مذهب خویش که دیگران را نیست. و آن الفاظها را بنزدیک ایشان مرادها است، و ایشان با یکدیگر جز آن نراندند و مراد یکدیگر بدانند، و دیگران مراد ایشان ندانند. و هر که از کسی لفظی شنود و مراد آن لفظ نداند آن را بر هدیان و هوس حمل کند. اگرچه آن حق باشد. ۲۰

نبینی که هیچ سخن حق تر از سخن خدای تعالی و رسول علیه السلام نیست، چون کفار به آن راه نبردند و به معنی و فعوای آن نرسیدند گاه سحر نام نهادند و گاه کهانت و گاه شعر و گاه کذب و گاه جنون. پس از بهر ایشان بیان می بایست تا هر که اهل بود بیان بدانتست به حق باز آمد، و هر که اهل نبود بر ضلالت بماند. پس هم ۲۵ چنین این طایفه را الفاظ است چون فنا و بقا و تجلی و استتار و غیبت و حضور و فصل و وصل و بعد و قرب و تجرید و تفرید، و آنچه بدین ماند. و ایشان این القاب که نهادند از غایت شفقت نهادند، از بهر

آنکه ایشان تعلق به حق داشتند و راد حق یا کافر باشد یا مبتدع یا ضال. و القابی نهادند که عام به آن القاب به سر نیفتند تا سخن ایشان را هوس خوانند بهتر از آنکه اعتقاد ایشان را کفر خوانند، سخن با اهل بماند و بیگانه بر در بماند. و این معنی در همه علوم جاری است، و فقها را الفاضلی است که ایشان به آن الفاظ سخن گویند ۵ که هم فقها دانند دیگران ندانند، و متکلمان و مفسران و طبیبان و دیگران را همچنین.

و دلیل بر آنکه سخن به رمز و اشارت گفتن جایز است که خدا کتاب خود را که اصل همه دینها است بعضی از آن منظوم فرستاد و بعضی مفهوم. آنچه از او کلمات مؤلف است منظوم است و معنی او ۱۰ از ظاهر او مفهوم، و آنچه از او حروف مقطعات است مفهوم المعنی نیست. تا خلق در معنی آن متحیر گشتند، و هرکس بر قدر وسع خویش چیزی بگفتند، لکن بیشتر اعتماد بر آن کردند که سر بین الله و بین رسوله، و چون او صلوات الله علیه اهل بود آن سر را و غیر او اهل نبود، و سر به نا اهل دادن روی نبود، و از اهل باز ۱۵ داشتن روی نبود. به رمزی گفت که اهل بدانست و نا اهل ندانست.

«و نشرح بعض ما یمكن [۳۵ الف] شرحه و بالله نستعین و لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم». و شرح کنیم بعضی را آنچه در امکان آید شرح آن و شرح عبارت است. و از عبارت برتر اشارت ۲۰ است، و از اشارت غامض تر سر است، و سر را مشاهدت است. و نه هرچه سر را مشاهدت افتد اشارت آنجا راه یابد، و نه هرچه سر اشارت کند عبارت آنجا راه یابد. پس چون چنین باشد عبارت و شرح نیفتد الا بر ظواهر و باطن از او مبرا، لکن به شرح و عبارت استدلال توان کردن بر باطن، و اگر باطن در عبارت آمدی خود باطن ۲۵ نبود، از بهر آنکه عبارت ظاهر است، و ظاهر ضد باطن است، و چیز در تحت ضد خویش نیاید. از بهر این معنی گفت که شرح دهیم آنچه توانیم.

الباب الرابع و العشرون

قولهم فى علوم الصوفية

«علوم الصوفيه علوم الاحوال و الاحوال مواريث الاعمال و لا يرث الاحوال الا من صحح الاعمال». علوم صوفيان علوم احوال است، و احوال مواريث اعمال است. و احوال نيابد مگر از کسی که اعمال درست کرده باشد، و معنى اعمال اقامت شريعت است، و معنى احوال صفوت سر است.

۵

و جمله جواب اين است، و شرح آن دراز شود. لکن مراد از اين سخن آن است که تا کسی را معاملات ظاهر پاک نباشد احوال باطن درست نباشد، تا اگر کسی در باطن خویش چیزی می یابد یا چیزی می بیند که گمان برد که مرا این کرامت است از حق، باید که آن را بر سنگ معاملات زند، اگر معاملات او با حق درست است و شريعت همچنان می گزارد که واجب است، آنچه در باطن می یابد کرامت است از حق؛ و اگر در گزارد شريعت مقصر است و به نگاه داشت آداب شريعت غافل است آنچه در باطن می یابد غرور و خداع دیو است که ظاهر او را ویران کرده است و فارغ گشته. و قصد باطن او آورده است تا او را چیزها نماید که آن را حقیقت نیست

۱۰

۱۵

تا مغرور گردد و دین بگذارد. تا هم چنانکه شریعت ظاهر او ویران کرده است باطن او نیز ویران کند. و این همچنان است که زر یا سیم چون مشکل گردد که خالص است یا با غش بر سنگ زنند تا پدید آید. سنگ مثال شریعت است و زر مثال حقیقت، و آنجا که حال باطن او درست نباشد تخیلها افتد و تخیل همچون سحر بود، چنانکه خدا گفت:

۵ یخیل الیه من سحرهم انہا تسمی.

و آنجا که حال باطن درست باشد حقیقت باشد؛ همچنانکه عصای موسی علیه السلام که ثعبان گشت. و زیر تخیل هیچیز حاصل نباشد، لکن چون بصیرت درست باشد از تخیلات به حقیقت باز آید، چنانکه جادوان فرعون باز آمدند. باز چون بصیرت درست [۲۵ ب] نباشد به آن تخیلات مغرور گردد و بر ضلالت بماند، چنانکه فرعون و آل او. پس مثال شریعت با حقیقت این است. و چون حقیقت درست گردد باطل را بقا نماند، همه را نیست کند، چنانکه عصای موسی علیه السلام که همه عصاها نیست کرد. پس بی ادبیا و تقصیرها در شریعت باطل است. چون حقیقت درست باشد از این باطلها هیچیز

۱۵ نماند. پس پدید آمد که صحت باطن نباشد مگر با پاکی ظاهر، که هر چند ظاهر پاکتر و با ادب تر باطن درست تر.

و اصل این سخن خبر پیغامبر است علیه السلام که در پیش یاد کردیم، چنانکه می گوید: فاذا احببته کنت له سمعا و بصرا، این محبت را تأثیر بر معاملات نهاد از بهر آنکه: ولا یزال یتقرب الی بالنوافل حتی احبه، و نیز خدا گفته عزوجل: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله. و محبت صفت باطن است، و متابعت معاملت ظاهر است. دلیل صحت محبت در باطن متابعت نهاد در شریعت که متابعت پیغمبر علیه السلام جز گزارد شریعت نباشد. گفت اگر متابعت باشی

۲۵ رسول مرا به نگاه داشت آداب، محبت تو مرا درست باشد. و چون تو مرا محبت باشی من ترا محبت باشم، از بهر آنکه چون محبت بنده ایزد را درست باشد حق سبحانه او را محبت باشد. و چون محبت بنده درست نباشد خدا او را محبت نباشد. و صحت این محبت در اقامت شریعت نهاد که متابعت مصطفی علیه السلام گزاردن شریعت است، درست گشت که

صحت باطن نباشد مگر به صحت ظاهر.

و اگر چنان بودی که صحت باطن بی صحت ظاهر روا بودی بحث رسل و نصب شرایع را فایده نبودی، تا چون رسولان پیامدندی جز به تصحیح باطن امر نیاوردندی. چون دعوت تصحیح باطن را به اعتقاد کردن توحید با دعوت اقامت شریعت به ظاهر جفت گردانیدند و خلق را به ترك معذور نداشتند و به هر خلافتی در شریعت یا حد ۵ وقتی نهادند و یا عقوبت آخرتی، درست گشت که صحت ظاهر را صحت باطن بمی باید به این دلایل شرعی که یاد کردیم.

اما دلیل عقلی آن است که هر که را ادب ظاهر بیش دیدیم صفوت باطن بیش دیدیم. نبینی که چون انبیا علیهم السلام از همه خلق صحیح باطن تراند به ظاهر با ادب تر و با حرمت تراند. و در شاهد ۱۰ نیز همچنین است که هر که با ادب تر است به ملوک نزدیکتر است؛ و هر که بی ادب تر است دورتر است. پس شریعت آداب نگاه داشتن است. و صحت باطن قرب حق است. و هر که را ادب بیشتر است قرب بیشتر است.

اکنون در کتاب بیان کرد که تصحیح اعمال به چه باشد [۳۶ الف] ۱۵ و درست کردن معاملات به معرفت علم او باشد، یعنی معاملات آنگاه درست تواند کرد که علم آن معاملات بدانند که معاملات به علم راست گردد، چنانکه در خبر آمده است که: قليل بعلم خیر من كثير بغیر علم. و نیز در خبر آمده است که: تدارس فی الفقه ساعة خیر من عبادة سنة. و نیز در خبر آمده است: لعالم واحد اشد علی الشیطان من ۲۰ الف عابد.

و نیز پیغامبر علیه السلام در تأویل این آیت که خدای تعالی گفت: اولم یروا انا ناتی الارض ننقصها من اطرافها. گفت: نقصان الارض من اطرافها موت العلماء. باز این را بیان کرد و گفت: ان الله لا یقبض العلم انتزاعا ینتزعہ من الناس ولكن یقبض ۲۵ العلم بقبض العلماء فاذا لم یبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فستلوا فافتوا بغیر علم فضلوا و اضلوا.

و این علم که اعمال به او درست توان کردن علم شریعت است و

علم اصول فقه، چنانکه نماز و روزه و دیگر فرایض؛ و علم معاملات چون نکاح و طلاق و مبایعات. و این از بهر آن گفت که بعضی مردمان از زمره مباحیان خویشتن را براین طایفه بسته‌اند و می‌گویند که بنده به مقامی رسد که خدمت از او برخیزد.

۵ اکنون شیخ رضی‌الله‌عنه باز می‌نماید که این ضلالت است و هرچند مقام باطن صافی‌تر و درست‌تر و قریب‌تر ظاهر با ادب‌تر و با حرمت‌تر. و هرکس که علم شریعت را مقدم ندارد و قدم در علم این طایفه نهد دین را بگذارد، از بهر آنکه علم این طایفه عیوب اعمال دانستن است. چون معاملات درست ناکرده عیوب اعمال آموزد، پندارد اعمال به‌جای بمی باید گذاشتن، از دین دست‌بدارد. ۱۰ باز چون اعمال درست کرده باشد بس عیوب آموزد اعمال به‌جای آرد، لکن عیوب از اعمال بیرون کند و اعمال او به اخلاص گردد و موافق قول خدا آید که می‌گوید: وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين. عبادت واجب کرد، لکن به شرط اخلاص واجب کرد. ۱۵ عبادت معاملت است و اخلاص اخراج عیوب از معاملات.

و اگر چنان بودی که تصحیح باطن را چیزی بایستی بهتر از معاملت شریعت حق تعالی آن فرمودی که او حکیم است و بر او خطا روا نیست. و چون حق تعالی دوست مؤمنان است چنانکه گفت: الله ولي الذين آمنوا، و دوست دوست را آن فرماید که نکوتر بود، و نیز گفت: يخرجهم من الظلمات الى النور. این ظلمات ظاهر و باطن باشد. ظلمات باطن کفر و ضلالت و بدعت است و ظلمات ظاهر بی‌حرمتی و بی‌ادبی و تقصیر. پس برداشتن ظلمات باطن صحت باطن باشد. و برداشتن ظلمات ظاهر صحت ظاهر. و این از بهر آن است که ظاهر تبع باطن است. چنانکه چند جایگاه یاد کردیم. ۲۰ و هم بر آن مقدار که باطن را تحرك است هم بر آن مقدار ظاهر را به حرکت آرد، که باطن [۳۶ ب] چون ملك است و ظاهر چون چشم. ۲۵ و چشم سلطان جائز جائز باشند؛ و چشم سلطان عادل عادل.

«وسائر ما اوجب الله تعالى و ندب اليه و مالا غناء به عنه من امور المعاش». و دیگر علمها که خدا بر بنده واجب کرد و بنده را

به آن خواند و آنچه بنده از آن بی‌نیاز نیست از معاشر دنیا، یعنی این همه علم بیاید تا به طلب [معاشر] درست آید، که تا بنده از معاشر فارغ نگردد به طلب معاد نرسد. و فراغت از معاشر در شریعت باید که بداند که او را چه طلب باید کردن و چه به جای باید گذاشتن، تا آنچه متروک است طلب نکند و آنچه مطلوب است به جای نگذارد که معاد در سر این گم نکند.

و از این معنی بود که خدای عزوجل فریضه کرد علم آموختن و گفت: فلولاً نفر من کل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون. وصی به مأمور بودند به رفتن با رسول علیه السلام و علیهم الرضوان تا اگر در آن سفر امری یا نهی‌ای حادث گردد بیاموزند، و چون باز آیند متخلفان را درآموزند. و از این معنی بود که پیغامبر علیه السلام گفت: اطلبوا العلم ولو بالصین. و عامل خیبر را علم معاملات درآموخت و گفت: هلا بعت تمرک بندراهم او بسلمة ثم اتبعت بهما تمرأ آخر. چون بی‌علم گرد حراء گشت علمش درآموخت تا حلال گردد.

و چون محمد بن الحسن رحمة الله علیه عبادات تصنیف کرد او را گفتند در زهد کتابی تصنیف کن. کتاب بیوع تصنیف کرد. او را گفتند صلو و صوم به عبادات نزدیکتر است از بیوع. گفت خطا می‌گویید، اصل همه زهدها حلال خوردن است، و تا کسی این کتاب از ربیع معاملات نداند حلال نداند خوردن.

«فهنه علوم التعلم». این است علمها که آن را بیاید آموختن، و در این پیدا کردن فضل علم و فقه و شریعت است که تواند بود که خدا همه نعمتها بنده را بدهد بی‌تکلف، چنانکه آنی و عافیت و مال و ملک؛ اما علم نعمتی است که بی‌جان‌کندن ندهد و بی‌جهد نیاید. و هرچیز که آن عزیزتر باشد در او جهد بیشتر باید کردن. پس جهد در علم بیشتر از آن است که جهد در دیگر نعمتها از بهر بزرگی و عز علم را. و چون علم حاصل گشت جهد معاملات باید: و العلم بین جهدین جهد الطلب قبل حصوله و جهد الاستعمال بعد حصوله. اگر جهد طلب مقدم نباشد، جهل ماند نه خدا را شناسد

و نه وجو، خدمت خدا را شناسد، مخدول بماند. و اگر جهد کرد و حاصل کرد و استعمال نکنند بر او حجت و وبال گردد. خسرالدنيا والاخرة، گردد. و این دلیل است [۳۷ الف] که در دو جهان از این بزرگتر نعمتی دیگر نیست. فان کل ماکان اعرف فی نفسه کان اشد علی طالبه. و علم شریعت که بنده را ظاهر خویش به آن راست می باید کردن به این صعبی است، و علم حقیقت که از بهر وجود حق می بایست چگونه صعب نباشد؟! ۵

«فاول ما یلزم العبد الاجتهاد فی طلب [هذا] العلم و احکامه علی قدر ما امکنه و وسعه طبعه و قوی علیه فهمه». و اول چیزی که بر بنده لازم شود آن است که جهد کند در طلب علم شریعت و استوار کردن او بر آن اندازه که قدرت او باشد و طبع او آن را طاقت دارد. و این، والله اعلم، از بهر آن است که صحت باطن تصحیح ظاهر لازم کند؛ و تصحیح ظاهر نباشد مگر به علم شریعت. و تا علم شریعت حاصل نیاید عمل مستقیم نگردد و تا استقامت اعمال نباشد باطن مستقیم نباشد. و از این معنا است که پیغامبر علیه السلام گفت: اطلبوا العلم ولو بالصین. و نیز در خبر است که: قلیل بعلم خیر من کثیر بغیر علم. [باز گفت]: ۱۰ ۱۵

«بعد احکام علم التوحید والمعرفة». و گفت این علم شریعت که بر بنده واجب کرد طلب کردن آن پس از آن واجب گردد که نخست علم توحید و معرفت محکم کرده باشد، از بهر آنکه علم توحید و معرفت اصل است و علم شریعت فرع، و فرع را بر اصل بنا کنند. نبینی که انبیاء علیهم السلام نخست بندگان را به توحید دعوت کردند چنانکه در خبر معاذ آمده است که پیغامبر علیه السلام چون او را به یمن فرستاد گفت: انک تأتی اقواما هم اهل کتاب فاذا اتیتهم فادعهم الی شهادة ان لا اله الا الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله تعالی فرض علیهم خمس صلوات فی الیوم واللیلة. اول به توحید دعوت کرد، چون به توحید اجابت آمد به شریعت دعوت کرد. و نیز عصمت انفس و اموال به توحید آمد نه به شریعت. چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله فاذا ۲۵

قالوها عصموا مني دمائهم و اموالهم الا بحقها و حسابهم على الله تعالى.

و نیز مذهب اهل سنت و جماعت آن است که کفار به شرایع مخاطب نیستند، و اگر کافری پس از صد سال ایمان آورد بر او قضای نماز و روزه واجب نیاید آن روزگار گذشته را. پس پدید آمد که توحید و معرفت اصل است و شریعت فرع او است؛ و فرع به ناکردن درست نیاید مگر بر اصلی صحیح. و اصل شاید که قائم شود بی فرع. و هرگز فرع بی اصل قائم نشود. و روا باشد که چون بنده را اصل درست باشد به تقصیر در فرع تجاوز افتد و به تقصیر در اصل هیچ تجاوز نیفتد. از این معنی گفتیم که علم توحید و معرفت مقدم باید. چون این درست گشت آنگاه علم شریعت بر او بنا کنند. [۳۷ ب]

«على طريق الكتاب و السنة و اجماع السلف الصالح عليه القدر الذى يتيقن بصحة ما عليه اهل السنة و الجماعة». گفت این توحید و معرفت که استوار کند و شریعت بر او بنا کند از روی کتاب و سنت باید و اجماع امامان پیشین. یعنی بنگرد تا آن را در کتاب اصل یابد، اگر یابد قبول کند و اگر نیابد در سنت بجوید. و اگر نیابد بنگرد که اجماع سلف بر چیست. از بهر آنکه هرکس که به وقتی نزدیکتر به علم آن وقت عالمتر، و سلف صالح به زمان شریعت نزدیکتراند، لاجرم عالمتر باشند به احوال رسول و صحابه او علیه السلام و علیهم الرضوان.

و چون بر چیزی اجماع کنند دلیل باشد که حق آن چیز نزدیک ایشان درست گشته باشد پس از آنکه پیغامبر گفت علیه السلام: لا تجتمع امتی على الضلالة. و طریق اجماع طریقی است مسلوك چون جاده شرع، و هرکه بر طریق مسلوك باشد هرگز گم نگردد، و هرکه بر زوایا رود زود باشد که راه گم کند.

«فان وفق لما فوقه من نفی الشبهه التى تعترضه من خاطر او ناظر فذاك». و اگر توفیق یابد که پیشتر رود یا برتر رود در علم آموختن تا شبهتهایی که او را در خاطر افتد از خود دور کند روا باشد، و

نیکو باشد از بهر آنکه مقدمه زوال توحید و معرفت و قسوع شبیهت است و وقوع شبیهت مقدمه چهل است، چون جاهل باشد او را شبیهت افتد و در شبیهت شك افتد، و شك توحید را زیان دارد، و چون علم توحید نیکو بیاموزد از شبیهتی که او را خواهد افتادن بر او گشاده باشد. و نیز شبیهت نیفتد از بهر آنکه شبیهت چایی افتد که حجت نباشد، چون حجت قائم گشت نیز شبیهت نیفتد. و چون شبیهت نیفتد شك نیفتد، و چون شك نیفتد توحید سلامت یابد.

و پس از این نیکوتر باشد. و از این معنا است که عوام خلق مرتد گردند، از بهر آنکه ایشان را توحید درست نگشته باشد شبیهت افتد مرتد گردند. باز کسی که علم توحید دانسته باشد او را شبیهت نیفتد، لاجرم هرگز مرتد نگردد.

«و ان اعرض عن خواطر السوء اعتصاما بالجملة التي عرفها». و اگر روی از این خاطر بد بگرداند و دست به آن جمله زند که شناخته است، یعنی چون داند که کتاب خدا درست است و سنت پیغامبر علیه السلام درست است و اجماع سلف بر ضلالت نیست بر این اعتماد کند. و اگر در خاطر به دل او چیزی فرزند آن خاطر خویش را به این اصل دفع کند و گوید چون نزدیک من صحت اصل درست گشته است به وسواس دیو اصل درست به جای بنگذارم.

«و تجافی عن الناظر الذي يعاچه فيه و يجادله عليه و باعهده فهو في سعة [ان شاء الله]». و اگر دور باشد از آن کس که با او مناظره کند و بر او حجت آرد و با او جدل کند او در فراخی باشد. و معنی این سخن، والله اعلم، [۲۸ الف] آن است که چون او را چیزی درست گشت به کتاب یا به سنت یا به اجماع سلف، اگر کسی از مبتدعان یا او جدل کند به جدل او گوش ندارد و گوید مرا شبیهت در سخن تو بیشتر از آن است که در کتاب و سنت و اجماع سلف. و من این اصول را به شبیهتی که تو آری به جای بنگذارم. یا خود گوش ندارد و از این گروه بگریزد تا او را آسانی و فراخی باشد.

«و اشتغل باستعمال علمه و عمل بما علم». و به جنگ و مناظره مشغول باید شدن به استعمال علم خویش مشغول گردد تا آنچه دانسته

است آن را کار بندد این او را اولیتر باشد، از بهر آنکه اگر جدال و مناظره از بهر راست کردن خویش باید خویشتن به اصلی راست کرده است، بهتر از این مناظره و جدال، اگر از بهر آن می باید تا غیری را راست کند، راست کردن غیر بر او نیست، و این موافق است قول خدا را که می گوید: لایضركم من ضل اذا اهتديتم.

۵

«فان اول ما يلزمه علم آفات النفس و معرفتها و ریاضتها و تمهید اخلاقها». و اول چیزی که بر این بنده واجب شود پس از آنکه توحید و معرفت درست کرده باشد و علم شریعت آموخته آن است که آفات نفس بداند و بشناسد که نفس چیست. و بداند که او را ریاضت چگونه باید کردن و خویهای او راست چگونه باید کردن. اول از علم نفس ابتدا کرد از بهر آنکه نزدیکترین دشمنی به بنده نفس است، و تا از دشمن نزدیکترین نبردازند به دورترین نرسند. و اگرچه علوم حاصل کرده باشند، چون نفس را راست نکرده باشند و بال علم بر او بیشتر گردد.

۱۰

و در این فصل سخن بسیار است، لکن کمترین سخنی آن است که چون علم حاصل کرد نفس سر بردارد و کلاه عز دنیا بر سر نهد که نفس را به همه چیزها نرم توان کردن مگر به زوال عز و جاه. و دین با جاه گرد نیاید، هم به آن مقدار که بنده را جاه زیادت گردد دین نقصان گیرد. و چون نفس عز علم دید و اقبال خلق دید پشت به جاه باز نهد و حق را جل جلاله و آخرت را بگذارد. اما چون نفس را ریاضت کرده باشد از علم عز آن سری جوید و از ذل وقت باك ندارد، چنانکه خدا گفت: اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله و لا يخافون لومة لائم. و چون نفس را ریاضت کرده باشد نه از ذل باك دارد نه از ملامت. همه آن طلب کند که میان او و میان حق حال درست گردد. باز چون ریاضت نکرده باشد از علم تاویل جوید رفع ملامت خلق را. یا حیلت جوید تحصیل جاه را، تا همان علم که سبب حصول دین است سبب زوال دین گردد.

۲۰

۲۵

«و مكائد العدو». و از نفس به عدو رفت، و به این عدو شیطان

[۳۸ ب] خواست، چنانکه خدا گفت: ان الشیطان لکم عدو فاتخذوه عدوا؛ و جای دیگر گفت: ان الشیطان للانسان عدو مبین. چون دیو از نفس دورتر بود به آن معنی که بنده به هیچ حال از نفس خالی نباشد و از شیطان خالی باشد. و شیطان را به ذکر حق جل و علا از خویشتن جدا توان کرد، و نفس را به هیچ حال از خویشتن دور نتوان کرد. و تواند که با شیطان صحبت نکند، و با نفس صحبت ناکردن روی نیست و از خلاف کردن چاره نه. و صحبت کردن با خلاف صعبت از خلاف کردن بی صحبت.

از این معنی نفس را بر شیطان مقدم کرد و شیطان را عدو خواند بر موافقت قول خدا. و چون عداوت درست گشت به قول خدا و یقین است که عدو نیکو نخواهد، به مراد عدو کار کردن هلاک کردن خویشتن است. و اگر شیطان بنده را عدو نیستی لکن عدو بدرستی تنها به حکم حلال زادگی و اجبستی با دشمن پدر دوستی ناکردن.

از این معنی باید کیدهای او را آموختن که آن مردمان که دعوی مبارزت کنند چنین گویند که مبارزت بر دشمن دست یافتن نیست، لکن مبارزت از دشمن خویشتن را نگاه داشتن است. و این همه که دشمن بر بنده راه یابد از آن یابد که نفس را راست نکرده باشد، تا چون در نفس خرابی یابد سوی سر راه جوید، چون نفس را راست کرد دیو داند که آنکس که نفس خود را راست کرد مرا با او طاقت نباشد.

«و فتنة الدنيا و سبيل الاحتراز منها». و فتنة دنیا بیاموزد و احتراز که از دنیا احتراز چگونه می باید کردن. دنیا را به مقام از دیو فروتر نهاد، از بهر آنکه اگر تو دست از دیو بازداری دنیا بسا تو نکاود و خصومت و مکاوت نکند. پس عداوت دنیا کمتر از عداوت دیو آمد. به این معنی او را از دیو موخر داشت، و از او احتراز کردن واجب گردانید. از بهر آنکه عمارت دنیا با عمارت آخرت جمع نیاید. تا در خیر آمده است که: من اشتغل بالدنيا اضر بأخرته و من اشتغل بأخرته اضر بدنيا. و پیغامبر علیه السلام گفت:

مالی و للدنیا انما مثلی و مثل الدنیا کمثل راکب نزل فی ظل شجرة ساعة ثم ترکها و راح عنها.

«و هذا العلم علم الحکمة». این علم که یاد کردیم این را علم حکمت خوانند، و حکیمان آن باشند که علم نفس و دنیا و شیطان دانند تا نفس را راست کنند، و از شیطان سلامت یابند و دنیا را رها کنند. این گروه را حکیم از بهر این خوانند، و این علم را حکمت از بهر آن خوانند که حکمت از احکام امر است و تمام احکامی باید که تا خویشتر را از نفس و شیطان و دنیا نگاه تواند داشتن.

«فاذا استقامت النفس علی الواجب و صلحت طباعها» [۲۹ الف]

و استقامت نفس بر واجب آن باشد که او امر خدای به جای آورد و از نواهی دور باشد، و صلاح طباع او آن باشد که اخلاق نکوهیده از خویشتر بیرون کند، که طباع نفس چهاراند: صفرا که گرم و خشک است بر طبع آتش، سرزدگی و سوختن و کبر آوردن و برتری جستن و تباہ [کردن] چیزها طبع او است؛ دیگر سودا که سرد و خشک است خون که گرم و تر است بر طبع هوا، سستی و نرمی و کاهلی طبع بر طبع خاک، سخت دلی و بی رحمتی و بغیلی طبع او است؛ و سیم او است؛ چهارم بلغم که سرد و تر است بر طبع آب، مرده رویی و کاهلی و کند فهمی و خوار کاری طبع او است. باید که نفس را راست کند و این طبایع را به صلاح باز آورد به توفیق حق تعالی.

«و تأدیت بأداب الله تعالی من زم جوارحها و حفظ اطرافها». و او بهای خدا بگیرد از بستن اندامها و نگاه داشتن اطراف، و این عبارت است شرعی. و چون خدا فساد طبع آدمی می دانست ادب شریعت نهاد و هر اندامی را در بند کرد تا از آنچه ایشان را زیان دارد دور باشند. و این چنان است که چون ملکی خواهد که بنده ای را به خدمت خویش آورد به خامی سپارد تا او را ریاضت کند تا در صحبت ملک بی ادبی نکند، و به وقت ایستادن بیستد و به وقت رفتن برود، و به وقت نرمی نرمی کند و به وقت تیزی تیزی کند.

پس مثال انبیا از خدام و رایض در آن ریاضت کردن مثال شریعت است. بهیمه ای که او را به صحبت ملکی خواهند آوردن تا

ادب نگیرد نیارند. بی ادب صحبت حق را کی شاید؟!

«و جمع حواسها». و گرد آوردن حاستها. و حواس پنج‌اند:
حاست بصر است، و حاست سمع است، و حاست فم است، و حاست
انف است، و حاست ید است و دیگر جوارح با وی. و ادراکی که به
بصر افتد الوان و اکوان موجودات است، علی ما هو به. و ادراکی که
به سمع افتد اصوات و حروف و کلمات است، علی ما هو به، و
ادراکی که به فم افتد طعوم است، علی ما هو به، و ادراکی که به
انف افتد روایح است، علی ما هو به. و ادراکی که به ید افتد حرارت
است و برودت و ثقل و خفت و لین و خشونت، علی ما هو به. حواس
این پنج‌اند و ادراک ایشان بر این وجوه که یاد کردیم چون حواس
بر هوای نفس بزند نفس از هر حاستی نصیب خویش جوید و
پراکنده گردد.

۵

۱۰

و این حواس را جمع کردن آن باشد که ایشان را نظر به دل افتد،
و هر جا که سر بنگرد حواس را آنجا مشغول کند تا حواس او به معنی
قلب مجموع گردد. یا جمع کردن حواس آن باشد که ایشان را از
نواهی شریعت باز دارد و بر او امر شرع جمع گرداند.

۱۵

اما حاست بصر را قول خدا است که می [۳۹ ب] گوید: قل
للمؤمنین یفضوا من ابصارهم. اما حاست سمع را قول خدا است که
می گوید: او القی السمع و هو شهید. و اما حاست فم را قول خدا:
کلوا و اشربوا و لاتسرفوا، و اما حاست انف را خبر پیغمبر است
علیه السلام: اذا شم الانف قام الذکر. و اما حاست ید را قول خدا:
ما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم. و باشد که جمع حواس به
آن معنی باشد که از هر حاستی نصیب نفس طلب نکند، لکن اعتبار
و استدلال کند بر صانع، چنانکه خدا می گوید: افلا ینظرون الی
الابل کیف خلقت، و نیز گفت: انظروا الی ثمره اذا اثمر، و نیز گفت:
ان فی ذلک لایات افلا یتبصرون.

۲۰

۲۵

و نیز گفت: بلیل تسکنون فیه افلا تبصرون. و اما حاست سمع
چنانکه خدا گفت: و استمع یوم یناد المناد من مکان قریب. و نیز
گفت: ربنا اننا سمعنا ستادیا یتادی للایسان. و نیز گفت: یضیاء افلا

تسمعون، و دیگر حواس هم بر این معنی برود تا به ادراک رواج به شم انف راحت نفس نجوید، لکن دلیل کند بر صانع آن، و این هر پنج حاست پنج پاره گوشت بیند و در هر جزوی ادراکی یابد که در آن دیگر نیابد تا بدانند که اینجا مدبری است حکیم ممیز میان اشیاء مختلف.

۵

باز در او تنکر کند تا ادراک بداند و علت ادراک بداند، و چون از معرفت کیفیت ادراک عاجز آید با آنکه مخلوق و مصنوع است، داند که از معرفت کیفیت ادراک صانع عاجزتر است. این است معنی قول خدا: و فی انفسکم افلا تبصرون. و نیز گفت: سنجیم آیاتنا فی الافات و فی انفسهم، الایة.

۱۰

«سهل علیه اصلاح اخلاقها و تطهیر الظاهر منها». و چون نفس را ادب کرد و طبعها راست کرد آسان گشت بر او با صلاح آوردن خویهای او و پاکیزه گردانیدن ظاهر او. از بهر آنکه مثل نفس چون مثل اسب وحشی است که خو کرده بود گسرازدن و به مراد خویش رفتن و آمدن. و چون خواهند که او را با حالتی آرند که رکوب ملک را شاید بلای بسیار باید دیدن و حیل‌های گوناگون باید کردن و از مراد منع باید، و دشت و صحرائ فراخ باید تا مروض گردد و نرم شود. و چون ریاضت کرده شود به عنان جتبانیدن بداند که او را چه باید کردن. و همان کار که او را به آن زخمی بسیار بایستی اکنون اشارتی پسندد باشد. نفس هزار بار از او حرون تر است. و تا او را به قهر از همه مراد باز نداری، و به انواع خلاف ریاضت نکنی نرم نگردد، و چون ریاضت کردی و نرم گشت با او صعبت کردن آسان گردد، و همه خویهای او به صلاح باز آید و ظاهر او پاک گردد. آنگاه صعبت حق را شاید. [۴۰ الف]

۲۵

«والفراغ مما لها». و فارغ گشتن از آنچه نفس را است یعنی او را به حقهایی که خدا را بر او است چنان مشغول گرداند که به چیزی دیگر نپردازد. کسی که با حق برابری می‌جوید حق او را ضایع نمی‌گذارد، پس آن کس که حکم بندگی به جای آرد و گردن زیر امر آرد، حق تعالی او را کی ضایع گذارد، و چون این ببیند و

بداند از خرویشتن فارغ گردد و به حق مشغول شود تا بداند که او را بر حق هیچ حقی نیست، و چیزی که نباشد چگونه طلب کند. اولاً ثبوت الحق ثم الطلب. و بداند که به هیچ وقت از حق خالی نیست به این مطالبت مشغول گردد.

۵ «و عزوفها عن الدنيا و اعراضها [عنها]». و دور کردن نفس از دنیا و اعراض کردن او از آن، و این به آن تواند دانستن که با خود گوید وقتی بود که مرا دنیا نبود و مرا بی دنیا کار بر می آمد، و وقت باشد که مرا دنیا نماند و بی او کار برآید، و چیزی که بی او مرا کار برآمد و او را وفا نیست، دل در او بستن محال است با آنکه داند که دنیا به او نماند و وبال و حساب او با او ماند. و با خود گوید به جای بگذارم تا باری اگر او نباشد وبال و حساب او نیز نباشد. با آنکه داند که اگر او دنیا را دست باز ندارد دنیا او را دست باز دارد. عز تارکی بر ذل متروکی اختیار کند با آنکه اشتغال او به دنیای فانی آخرت باقی از او ببرد. و چون این معانی بیند و داند از دنیا اعراض کند و دنیا را به جای بگذارد پیش از آنکه دنیا او را به جای بگذارد.

۲۰ «فعند ذلك يمكن العبد مراقبة الخواطر و تطهير السرائر». و چون حال بنده به این جای رسید که یاد کردیم آنگاه خاطر خویش نگاه تواند داشتن و سر خویش پاک گردانیدن، اما مراقبت خواطر آن است که همه از حق سبحانه اندیشد و نتواند همه خاطر خویش به حق مشغول گردانیدن، تا از غیر حق خود را بتراند و سبیل برانیدن از غیر حق آن است که یاد کردیم که حواس را از پراکندگی جمع کند و نفس را از مرادها منع کند و از دنیا اعراض آرد، که تقسم خواطر به این معانی باشد. چون این معانی از سر بنده ساقط گشت نیز خاطر او به چیزی مشغول نگردد جز حق تعالی. اما تطهیر ۲۵ سر آن باشد که از هر چیز که او را بیالاید سر را از آن پاکیزه گرداند و مثل سر با ظاهر همچون نماز است که تا مادام بر جامه پلیدی باشد نماز روا نباشد، و چون جامه و تن شست نماز روا باشد. و آن پلیدی که مانع آید از نماز دو است: یا نجاست عین است

- یا نجاست حکم. و هر دو بپاید شست تا خدمت درست آید.
- پلیدی سر نیز بر دو نوع است: یکی صحبت نفس، دیگر صحبت خلق. [صحبت خلق] برابر نجاست عین است و صحبت دنیا [۴۰ ب] و نفس برابر نجاست حکم. و حکم دنیا چون حدث است و نفس چون جنابت. تا از هر دو نجاست و حدث نفس را نشویی خدمت را نشایی. ۵ و نیز تا همچنین سر را از این هر سه نشویی قربت را نشایی.
- «و هذا هو علم المعرفة». و علم معرفت این است که یاد کردیم که همه معانی مفترق را يك معنى گرداند و همه هموم مختلف را يك هم و يك همت گرداند، آنگاه عارف به کمال گردد و خلق را به صفت عجز و ضعف ببیند. و مثال دنیا بحقیقت بداند و اعراض آرد، و حق را جل جلاله به صفت قوت و قدرت و بقا و قهر بحقیقت بداند و به وی اقبال آرد و عارف گردد. چنانکه نیز او را خاطر خطا نیفتد.
- از بهر آنکه خطا در حال کثرت افتد و در یکی هرگز خطا نیفتد: ۱۰ و من كان له واحد امن من الغلط و من تمسك بالواحد لم يقع فسى الخطأ. دو باید تا یکی خطا باشد و یکی صواب، چون یکی باشد دو صفت تضاد بر او روا نباشد.
- «ثم وراء هذا علوم الخواطر و علوم المشاهدات و المكاشفات». و از پس این که یاد کردیم علم خواطر باشد و علم مشاهدات و مکاشفات. و ترتیب علوم بر این اصل نهاد که یاد کردیم. اول علم توحید که اصل همه علومها است. باز علم شریعت که فرع توحید است؛ و صحت آن دلیل باطن است. باز علم حکمت، و آن شناختن نفس است، و ریاضت کردن او و راست کردن اخلاق او، و حذر کردن از کیده‌ی عدو و شناختن کید او، و فتنه دنیا و احتراز کردن او باز علم معرفت، و آن ترك دنیا است و اعراض کردن از او و با صلاح آوردن اخلاق نفس و حواس نگاه داشتن و سر پاك کردن و ۲۵ خاطر نگاه داشتن، و شرح این همه گذشته است.
- پس بعد از این علم خواطر و مشاهدات و مکاشفات پدید آید، و این از بهر آن است که تا همت پراکنده باشد و سر آلوده باشد، و خاطر به همه چیزی مشغول باشد تا آنچه در سر پدید آید و دیدار

افتد پوشیده باشد. و نتواند دانستن که غرور دنیا است یا وسواس شیطان، یا هاجس نفس یا الهام ملك یا خواطر حق. باز چون خاطر مجموع گشت و از غیر حق مراقبت افتاد، هرچه در خاطر پدید آید یا سر را مشاهدت گردد همه حق باشد. و چون سر به چیزی مشغول باشد همه آن بیند و از غیر آن چیز خبر ندارد. و زبان معبر سر است از آنجا عبارت کند که سر می‌نگرد. تا هرکه را سر معجوب است به همه عمر يك نفس برای حق نزنند و هرکه را سر مكشوف است به همه عمر يك نفس جز برای حق نزنند.

و این را در ظاهر مثال است: هرکه را صحبت با اجناس مختلف است همیشه همت او پراکنده است از این به آن و از آن به این بیامیزد و از او سہو و غلط بسیار افتد، و هرکه را صحبت با يك عین است یا با يك جنس بر او سہو و غلط کم رود. و این چنان است که فقہا گویند: [۴۱ الف] ما ناظرت ذاقن الا غلبنی و ما ناظرت ذاقنن الا غلبتہ.

و در زیر این رمزی است و آن آنست که چون خواطر متفرق باشد، هرچه گوید از آنجا گوید که سر به وی ناظر است، و بر منظور تغیر و سہو و غفلت روا، و چون منظور متغیر بود ناظر به وی هم متغیر بود، و متغیران را از سہو و غفلت چاره نبود. پس چون خاطر مجموع گردد سر را به حق نظر افتد و بر منظور سہو و غفلت روا نباشد. بر ناظر نیز همچنین باشد. هرکه کز بیند از کز عبارت کند؛ و هرکه راست بیند از راست عبارت کند. و سر را چون شاهد غیر حق باشد، این سر در مقام تمییز افتد. و هرچه زیر تمییز افتد گاه خطا افتد و گاه صواب. باز چون شاهد سر حق باشد مغلوب باشد و مغلوب را تمییز نباشد و مغلوب به صفت غالب قائم باشد و بر غالب خطا روا نباشد.

هرچه پدید آید از حق پدید آید و پدید آورده حق جز حقیقت نباشد. و این صفت که در شاهد مثال توان یافتن یا در عشاق توان یافتن یا در مجانین توان یافتن. و در عشق تهمت نیست، تهمت در فسق است، و تا در عاشق صفتی از صفات تمییز باقی مانده است او

را صفت عشق بر کمال نیست.

- چون به کمال رسد همه صفات در زیر سر او مغلوب گردد و سر او زیر محبت مغلوب گردد. چون سر او همه دوست بیند هرچه گویند به او همه از دوست شنود؛ و هرچه نمایند او را همه دوست بیند؛ و هرچه گوید با دوست گوید. و دیوانگی را نیز همین صفت است با آن معنی که دیوانه گردد. هرچه به او گویی همه از آن معنی جواب دهد. مغلوب چنان و عشق چنین باشد، مغلوب حق چگونه باشد؟

- «و هی التی تختص بعلم الاشارة». گفت این علم خواطر و مشاهدات و مکاشفات اختصاص است به آن که او را علم اشارت خوانند و او را از بهر آن به این نام مختص کردند که آنچه او را پدید می آید مثل و مکیف و محدود نیست تا به تمثیل یا به تکثیف یا به تحدید معلوم آید. پس در سر او چیزی پدید آید که معنی آن پدیدۀ حق باشد نه پدیدۀ آمده غیر حق. و این چنان است که هرچه بر زبان عبارت کنند عین عبارت حق نیست معنی عبارت حق است.

- آنچه به سر نیز اشارت کنند عین اشارت حق نیست، چه معنی اشارت حق است همچنانکه حق در زبان معبران نیاید و در اشارت مشیران هم نیاید. لکن به ظهور اوصاف بر ظاهر دلیل گردد بر نظر باطن که باطن او از کدام مقام می نگرد. اگر سر او را مشاهدت باطن به در خوف نهداند بر ظاهر احوال درخور این پدید آید، و رجا و دیگر صفات همچنین. چون این را دانستن جز به اشارت نبود از آن سبب آن را علم اشارت خوانند.

- و بیاید دانستن که عبارات تأثیر اشارت است و حرکات ظاهر تأثیر خطرات باطن است، همچنانکه حرکات خدمت مخدوم را محصل و معین نکند، [۴۱ ب] لکن دلیل کند بر مخدومی اش. اشارت نیز همین کند. و همچنانکه عبارات حق را زیر عبارت محصور نگرداند، لکن دلیل کند که مراد از عبارت معبر عنه است. خطرات سر هم این کند. و گر اشارات و خطرات تحصیل واجب بکند تشبیه باشد، و اگر

اشارت نه به حق کند تعطیل باشد. اشارت به حق باید و بی تحصیل باید تا توحید بی تشبیه و بی تعطیل حقیقت گردد. و شاید که این را به آن معنی علم اشارت گفتند که او خطرات است، همچون اعراض که: لایبقی و قتین.

۵ و این چنان است که اگر مشاهدت نفس را به دو وقت بقا باشد مغلوب گردد و شریعت معطل گردد، پس مشاهدات نمودن و ربودن است. چون بنمایند ببینند، و چون بنمایند و بریابند بر نمایش بنمانند. و مشاهدات سر امروز همچون مکاشفات عین است فردا. و چون رؤیت عیان گردد از کل معانی بنده فانی گردد، و چون از کل معانی فانی گشت شریعت برخیزد. پس بنماید آرام سر را که سر را بی دوست آرام نیست. پس بر باید بقای شریعت را که شریعت پیرایه بندگی است. و هر که به بندگی آراسته نباشد باطن او صحبت را نشاید، و چون این علم نمایش و ربایش بود بدین معنی او را علم اشارت خوانند.

۱۵ و از این نیکوتر هست و آن آنست که تا بنده در دنیا است او را کشف ذات نباشد. کشف ذات باقی را دار بقا باید و بیننده باقی باید. و عارف را در حجاب قرار نباشد. محبوب داشتن روی نه، و کشف کردن روی نه. و حق سبحانه سر بنده را به چیزی اشارت کند از افعال خود یا از صفات خود تا در فعل فاعل بیند، دیدار یقین نه دیدار معاینه. یا در صفت موصوف بیند دیدار یقین نه دیدار معاینه.

گاه او را به جلال بسوزاند و گاه او را به لطف بنوازد، و گاه او را به قهر از همه مرادها بیرون آرد، و گاه او را به کرم همه مرادها در کنار نهد تا از قهر به قاهر نظاره کند، و از کرم به کریم نظاره کند. هم از آنجا که بنگرد سخن گوید، و این که او را مشاهدت کرم افتاده است همه سخن او بر ضد آن کس باشد که او را مشاهدت صفت قهر افتاده است، و این از آنجا که آن حاضر است غایب، و آن از اینجا که این حاضر است غایب؛ و هر دو بر حق. قصد علم کل اناس مشربهم. و چون کسی را از دری کشف افتاد همه صفات

او مغلوب آن معنی گردد.

چنانکه عکرمه بن ابی جهل از پیغامبر بگریخت و به کشتی در نشست
تا به حبشه رود. بر لوح کشتی نبشته ای پدید آمد: و کذب به قومك
و هو الحق قل لست علیکم بوكیل. بتراشید تا پاك كند. هر چه بیشتر
می تراشید نبشته نیکوتر می گشت. بدانست که کلام حق است که قوت
بشر را با او مقاومت نیست. باز گشت و به سر صلح باز آمد. و
جبریل بشارت آورد به مصطفی که عکرمه [۴۲ الف] باز آوردیم. و
سید پیش او باز آمد چون او را بدید گفت: مرحبا بالراکب المهاجر.
چون عکرمه را به کلام صید کردند همین حال بر او غالب گشت، تا
هر کجا مصحفی بدید می گفتی: کلام ربی کلام ربی، و بیسپوش ۱۰
گشتی.

پس چون سر را اشارت بود تا آن اشارت به افعال و صفات، معنی
از فعل و صفت برداشت. عبارت هم از آنجا کرد که سر اشارت کرد.
خبر داد به این معنی، و این علم را علم اشارت خواندند.
«و هو العلم الذی تفردت به الصوفیة بعد جمعها سائر العلوم الّتی ۱۵
وصفناها». گفت این علم اشارت علمی است که صوفیان به وی
متفرداند، یعنی ایشان را است و دیگران را نیست، پس از آنکه
دیگر علمها که وصف کردیم گرد آورده باشند. و در این سخن اشارت
است که تا علمهای دیگر گرد نیارند به علم اشارت نرسند. از بهر
آنکه تا صدق مجاهدت نباشد صفوت سر نباشد. و تا صفوت سر ۲۰
نباشد صحت اشارت نباشد. از بهر آنکه هر که در ظلمت نگرده گاه
خطا بیند گاه صواب. و هر که در ضیا و صفوت نگرده همه صواب بیند.
و صدق مجاهدت حاصل نتوان آورد مگر به علم. از بهر این معنی
نخست علوم دیگر حاصل کردند.

و در این فصل دلیل است که صوفی بحقیقت آن باشد که عالمترین ۲۵
اهل عصر خویش باشد. چون به علم اشارت مشغول گردد و سائر
علوم حاصل نکرده باشد، انفاس او همه خطا افتد، و خطا در این باب
عظیم تر است، از بهر آنکه معلوم از این علم حق است، و مقصود از
سایر علوم معلومات است جز حق تعالی، و در غیر حق خطا افتادن

آسانتر از آنکه در حق خطا افتادن.

و دیگر معنی آن است که هر که علم معاملات و علم حکمت راست نکرده باشد، خویشتن را نتواند دیدن. هر که خویشتن نتواند دیدن و از خویشتن عاجز باشد، حق را کی تواند دیدن؟! و این علم تنها صوفیان را است. چون بر آن وصف باشد صوفی که ما یاد کردیم، از بهر آنکه ایشان از علم و معامله نه علم طلب کنند و نه معامله. لکن از هر دو معنی طلب کنند، و معنی دانستن از این چیزها اشارت است.

- «و انما قيل علم الاشارة لان مشاهدات القلوب و مكاشفات الاسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق». و از بهر این این علم را علم اشارت خواندند که مشاهدات دل و مکاشفات سر را از او عبارت توان کردن به حقیقت؛ و مشاهدات دیدار بود و مکاشفات گشایش. یعنی آنچه دل بیند تا بر سر گشاده نگردد به حقیقت از او عبارت کردن درست نیاید. و عبارت توان کردن از اصل او که مرا خوف افتاد یا لطف افتاد یا باس افتاد یا رجا، و این مقدار تسمیت است. اصل مشاهدت را. فاما کمیت و کیفیت او را حد نیست. و آن چیز که او را حد نباشد از او عبارت کردن درست [۴۲ ب] نیاید از بهر آنکه عبارت حد نهادن است، و بی حد را حد نهادن محال است. و نیز چون مشاهدات قلوب و مکاشفات اسرار درست گردد عبارت را نیز راه نماند که عبارت کردن درستی نادیدن باطن است. و درستی دیدن باطن عجز عبارت است.

نبینی که واصف ترین خلق مصطفی بود صلوات الله علیه، چون به مقام کشف رسید گفت: لا احصى ثناء عليك.

- «بل يعلم بالمنازلات والمواجيد». و منازلات از نزول گرفته است، و مواجيد از وجد. و معنی این سخن آن است که تا دل به مقامی فرو نیاید از آن مقام خبر ندارد. و تا سر به محلی سوخته نگردد از آن محل خبر ندارد. و هر چند که ناسوخته را عبارت سوخته کنند از سوختن خبر ندارد، و اگر چه کسی را از منزلی حکایت کنند که به آن منزل پرسیده است خبر ندارد. و وصف واصفان موصوف

را عین نگرداند؛ و حکایت حاکیان غایب را حاضر نگردانند.

و شاید که این را معنی ای دگر باشد، و آن آنست که وجدی که واجد را افتد دلیل توان کردن که او را از منازلت کجا افتاده است، لکن اگر خداوند منازلت و خداوند وجد خواهد که از منازلت خویش و از وجد خویش خبر دهد نتواند، از بهر آنکه منازلت قلوب حیرت ۵ است، و مواجید اسرار دهشت. و متحیر و مدهوش از آنکه او را افتاده است خبر ندارد، چگونه خبر دهد؟! و مثل ایشان چون مثل مغمی علیه است یا چون مثل مجنون. چون به حال تمییز باز آید نه از حال اغما خبر دارد و نه از حال جنون.

- تا بزرگان چنین گفته اند: المشاهدة استهلاك و المستهلك لا خبر ۱۰ له عما صار مستهلكا فيه. و مثل این مکاشفت که در سر افتد مثل معاینه است که در قیامت افتد. و تا حال حال معاینه است نه از خود خبر دارد نه از کون. مغلوب و مدهوش باشد. پس چون به حال تمییز و تمکین باز آید قدرت آن ندارد که وصف کند از آن معانی که بود. ۱۵ مشاهدات قلوب هم چنین باشد.

«ولا يعرفها الا من نازل تلك الاحوال و حل تلك المقامات». گفت او را شناسد مگر کسی که به آن احوال نزول آورده باشد و به آن مقامها فرو آمده باشد. یعنی چون این مشاهدات و مکاشفات بحقیقت به عبارات درنیاید او را به منازل و مواجید توان شناختن. و هرکس که او را از این منازل و مواجید بهره نیست، اگرچه او ۲۰ را به آن اشارت کنند یا پیش او عبارت کنند درنیاید. و این همچنان است که اگر کسی را مصیبتی نرسیده است، چون زاری خداوندان مصیبت بیند بخندد. و اگر کسی را شادی ای نبوده باشد چون طرب خداوندان شادی بیند بخندد، و نداند که ایشان را چه افتاده ۲۵ است.

باز چون خود مصاب باشد او را به عبارت مصیبت [۴۳ الف] حاجت نیاید، چون بر ظاهر مصابان اوصاف مصابان بیند از افتاده خویش بر ایشان قیاس کند. و از بهر این است که هرگز حرقت نظارت معزی چون حرقت معزی نباشد. یکی در عین حرقت باشد و

یکی نظاره باشد. و بیننده حرقت با چشند؛ حرقت چگونه برابر باشد؟! یکی را تیر بر جگر آید، و یکی از دور نظاره کند. نظاره از درد خورنده تیر چه خبر دارد؟!

۵ «و روی سعید بن المسیب عن ابی هریره قال قال رسول الله صلی الله علیه: ان من العلم کهیئة المکنون لا یعلمه الا اهل المعرفة بالله فاذا نطقوا به لم ینکره الا اهل العزة بالله». و پیغامبر علیه السلام گفت از علمها علمی است مکنون، آن علم ندانند مگر کسی که به خدا عارف باشد. و مصطفی علیه السلام این نوع علم را علم مکنون خواند. و مکنون ۱۰ بنزدیک ملوک عزیزتر چیزی باشد. و بر چیز عزیزترین جز خواص را مطلع نگرداند. و این علم شناسد مگر اهل معرفت به خدا. از بهر آنکه هر که را با ملوک معرفت بیشتر از اسرار ملوک خبر بیشتر.

و از این معنی بود که مصطفی علیه السلام گفت: انا اعلمکم بالله و اخشاکم. چون عالمتر بود اسرار بهتر دانست. چو آن اسرار بهتر دانست خشیت او بیشتر آمد. پس چون کسی سر ملکی بداند. اگر آن سر با کسی بگوید که از آن خبر دارد آن را به شکر قبول کند و چون با کسی گوید که از آن غافل است، برخندد و آن را منکر گردد. از بهر آنکه غافلان غایباناند و عارفان حاضران. و هر که از جانبی ۲۰ غایب باشد چون او را از آنجا خبر دهی استوار ندارد.

همچنانکه حاضران را از غایبان عجب آید. غایبان را نیز از حاضران عجب آید. و حاضران غرقه اند در بلایی که غایبان از آن بلا ترسانند، اما غایبان مستعیدان بلایی اند که حاضران از بیم زوال آن بلا ترسانند. و حاضران را بلا غذا باشد، اگر غذا زوال آید هلاک گرداند. و غایبان را عاقبت غذا باشد، اگر غذا زوال آید ۲۵ هلاک گردند. غایب از حاضر متعجب و حاضر از غایب متعجب. از این معنی منکراند هر یک دیگری را.

«عن عبدالواحد بن زیاد قال سألت الحسن عن علم الباطن فقال سألت حذیفه بن الیمان عن علم الباطن فقال سألت رسول الله صلی الله

عليه عن علم الباطن فقال سألت جبريل عن علم الباطن فقال سألت الله عن علم الباطن فقال هو سر من سرى اجعله في قلب عبدي لا يقف عليه احد من خلقي». و این خبر دلیل است که علم اشارت حق است، از بهر آنکه علم باطن علم اشارت است و علم ظاهر را علم اشارت نگویند. لکن چون لفظی بر زبان بگذرد و در زیر آن لفظ معنی ای ۵ باشد نه صریح، عرب چنین گویند که: اشار فی کلامه الی کذا. باز چون صریح باشد گویند قال کذا، و نگویند اشار الی کذا. [۴۳ ب] پس دانستی که اشارت معنی باطن باشد مضمحل در عبارت چون اشارت را معنی این باشد، و به خبر علم باطن درست گردد، علم اشارت درست گردد.

۱۰ و نیز در خبر دلیل است که علم اشارت از باطن خیزد نه از عبارت. از بهر آنکه علم خود صفت باطن است و صفت ظاهر نیست. پس هرچه عبارت ظاهر از او حکایت کند علم باطن است، و هرچه علم باطن از او استنباط کند اشارت است. و نیز در خبر دلیل است که علم اشارت سر خدا است، و ملوک سر خویش جز به خواص ندهند ۱۵ و هرکه با ملک در صحبت خاص تر باشد، ملک را با وی سر بیشتر باشد، و بر دفاين ملک مطلع تر باشد و باطن خزانه ها او بیشتر داند، و بر حرم ملک امین تر باشد.

و این از بهر آن است هرچند ریاضت بیشتر بیند صحبت را شایسته تر گردد؛ و هرچند صحبت بیش کند اخلاق ملک بیش داند. ۲۰ و چون صفات و اخلاق او دریابد با وی صحبت بداند کردن و آداب نگاه دارد و از صحبت پر خور داری یابد. باز چون حال اینجا رسد، قدر نعمت یافته بداند، و از بیم زوال آن سر ملک نگاه دارد، که اگر کسی سر ملک آشکارا کند، از صحبت او محروم ماند.

۲۵ و این مثلی است که یاد می کنیم دانستن صحبت حق را که با حق سبحانه صحبت چگونه باید کردن. و نیز در خبر دلیل است که با خواص سرى باشد که با عوام نباشد. و هرکس که با او خاص تر باشد سر با او بیشتر باشد، و دلیل این که یاد کردیم معراج مصطفی است علیه السلام که چون خدا با او چیزی گفت که شایسته که خلق

بدانند جبریل در میان واسطه گشت. باز چون خواست که سری گوید که نشاید که خلق بر آن سر مطلع گردند جبرئیل را علیه السلام از میانه برداشت تا مقامش سر کرد و سخنش سر کرد. سر مقام آنکه گفت: و کان قاب قوسین او ادنی، و سر کلام آنکه گفت: فاوحی الی عبده ما اوحی. و در آن مقام که مصطفی را علیه السلام مقام خصوص گشت، جبریل آنجا از شمار عموم گشت، و اگر شایستگی آن سر داشتی با آن مقام جای یافتی و از بهر این گفته اند که: الخصوص عند خصوص الخصوص عموم.

و از این ظاهرتر هست و آن آنست که بزرگان چنین گفته اند که: الخلق یطلع بمضهم علی بعض فی الظاهر فاما اسرار الحق لا یطلع علیها الا الحق. و نیز در خبر دلیل است که هر که خاص تر است مطلع باشد بر آنکه عام تر است، و عام مطلع نباشد بر آنکه خاص تر است [از بهر دو معنی را: یکی آنکه از کسی که خاص تر است] مقام این گذاشته باشد، و چون گذاشته و دیده باشد بدانند، و اینکه عام تر است به مقام خصوص نرسیده باشد، نادیده و ناگذاشته چگونه دانند؟

و دیگر معنی آن است که خاص را خبر عام دهند و عام را خبر خاص ندهند. و دلیل [۴۴ الف] بر این قول خدا است عز اسمه که می گوید: عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول. و چون غیب سر بود به رسولان داد که اخص خصوص اند، پس همچنانکه در مقام عموم متفاوت اند خاص در مقام خصوص متفاوت اند. یکی را خصوص چندانی است که يك سر را بیش نشاید، و یکی به مقامی رسد که از اسرار ملك هیچ بر او پوشیده نگردد.

و نیز در خبر دلیل است که این سر در دل بنده خدای عزوجل نهاد. و این دلیل است و حجت آن قوم را که گفتند: حد ثنی قلبی عن ربی. و آن چیز که خدا نهد در او خطا نیفتد، چون این همه صواب دانسته آمد نباید دانستن که کار عام با کار خاص بر تضاد است. عام را باطن تبع ظاهر است و خاص را ظاهر تبع باطن. عام

را ظاهر امیر است و باطن اسیر، و سر ایشان به نفس نگران است اما خاص را باطن امیر است و ظاهر اسیر؛ و نفس ایشان به سر نگران است.

و هر چیز که تبع گردد چیزی را، حکم این تبع حکم متبوع گردد؛

- ۵ و دلایل فقه و توحید بر این دلیل است، چون چنین باشد هرکه را نفس به سر نگیرد نفس او سر است و او را نفس نیست، و هرکه را سر به نفس نگیرد، سر او نفس است و او را سر نیست، و تا غیر حق بر بنده غالب نگردد سر او تبع نفس نگردد، پس نفس خاص تبع سر است و سر تبع حق. نفس در سر مغلوب و سر در حق مغلوب. والمغلوب لا حکم له و حکم المغلوب حکم غالبه. و دلیل این اشارت ۱۰ فصل رضاع است که: اذا غلب اللبن علی الماء ثبت حکم الرضاع.

و نیز فصل ایمان بر این دلیل است که چون سوگند خورد که

می نخورم، پس با آب پیامیزد و بخورد، حکم غالب را است. و نیز چون چیزی در دندان او بماند و به گلو فرو برد اگر آن چیز مغلوب است مستهلك داندش، و اگر مغلوب نیست معتبر داندش، و چون ۱۵

این فصل درست گشت نفس مغلوب سر گشت، و سر مغلوب حق. و از صفات خویش فانی گشت و به صفات حق باقی گشت. نیز متصرف نباشد و مختار و مدبر نباشد، و تصرف در غیر او را باشد، و آن حق است عز اسمہ، و در تصرفات و تدبیرات حق خطا نیفتد، هرچه ببند حق ببند، و هرچه گوید حق گوید. و دلیل بر این آن خبر است ۲۰ که در پیش یاد کردیم: فاذا احببته کنت له سمعا و بصرا و لسانا و قلبا فبی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یعلم. و چنین محبت نباشد مگر خاص را، و به صفات خویش قایم نگردانند مگر خاص را.

- ۲۵ و در این جا نیز فصلی ببايد دانستن، و آن آنست که چون فاعل این سر در دل بنده حق تعالی باشد تا بر سر امین نباشد امانت به وی ندهند. [۴۴ ب] و امینی نگاه داشت آداب است، هرکه آداب شریعت بیش نگاه دارد او امین تر است، و هرکه امین تر است حق را سر با وی بیشتر است. از بهر آنکه شریعت نصیب ظاهر است، و

سر نصیب باطن، ظاهر به هر کسی دهند و باطن به هر کسی ندهند، و چون نگاهداشت ظاهر را نشاید نگاه داشت باطن را کی شاید؟! «و انشدونا للشبلی رضی الله عنه:

علم التصوف علم لا نفاذ له فيه الفوائد للارباب يعرفها
علم سنی سماوی ربوبی اهل الجزالة والصقع الخصوص ۵
گفت علم تصوف علمی است که بنرسد، از بهر آنکه مددی است نه عددی؛ الهامی است نه حفظی؛ و محدود متناهی باشد و محدود را نهایت نباشد، چون امداد از کسی باشد که او را نهایت نباشد، مدد را نهایت نباشد، و چون امداد از کسی باشد که او را نهایت باشد محدود را نهایت باشد و حفظ را نهایت است از بهر آنکه او را بدایت است، و هرچه دو بدایت باشد دو نهایت باشد، و محدود آید در حال تعفظ، و چون از آن محفوظ عبارت افتد عدد به نهایت آید و از عبارت فروماند. باز ملهم را الهام صفت او نیست چنانکه حفظ، لکن الهام صفت ملهم است و ملهم را نهایت نیست. و علم و قدرت را نهایت نیست لکن با بی نهایتی خود و با بی نهایتی صفت خود در سر بنده چندان بی نهایتی که بنده طاقت دارد. ۱۵

از بهر آنکه همچنانکه نفس را از خدمت قربت است سر را در مشاهدت قربت است، و همچنانکه ظاهر را در قربت خدمت از حد درگذرانی فروماند از خدمت، چنانکه صاحب شرع صلوات الله علیه گفت: ان المنبت لا ارضا قطع و لا ظهراً ابقى. و نیز گفت: تکلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا. همچنین نیز چون سر را در قربت مشاهدت از آن مقام که طاقت سر است درگذرانی از مشاهدت فروماند، و مشاهدات سر در دنیا همچون معاینات عین است در قیامت. ۲۰

و در دار بقا معاینات مختلف است، چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: منهم من يرى ربه في السنة مرة و منهم من يرى ربه في كل شهر مرة و منهم من يرى ربه في كل جمعة مرة و منهم من يرى ربه في كل يوم مرة و منهم من ينظر الى ربه بكرة و عشياً؛ و دليله قوله تعالى: و لهم رزقهم فيها بكرة و عشياً. ۲۵

- پس دیدار دل متصل است در دنیا به دیدار عین در قیامت. از
 بهر آنکه همچنانکه علم عالم در معلوم اثر نکند نظر ناظر نیز در
 منظور اثر نکند، و هرچه بباطن معلوم نشاید بظاهر منظورالیه
 نشاید. چون نظر با علم برابر آمد و خلق در دار بقا در مشاهدات
 نظر مختلف. همچنین در دار فنا در مشاهدات باطن مختلف. یکی است ۵
 که مشاهدت را [۴۵ الف] هیچ نشاید، و یکی است که در عمر یکبار
 بیش مشاهدت نیاید، باقی عمر بر آن مشاهدت بگذارد. چنانکه
 پیغامبر علیه السلام گفت در دار بقا: فاذا احتجب عنهم یبقی نوره و
 برکته فیه، دیدار باز دارد لکن برکات با او بماند.
- در دنیا نیز چون یکبار مشاهدت باطن بیاید از مشاهدت محبوب ۱۰
 گردد، لکن برکات مشاهدت با او بماند. و کس باشد که بیشتر یابد
 تا بند، به مقامی رسد که اگر طرقة العینی سر او را محبوب کند به
 فریاد آید، و آن: بکرة و عشیا، که در آخرت است عبارت از دوام
 است نه از عدد که تعارف لغت این است که چون کسی را گویند یامداد
 و شبانگاه ترا در این کار می بینم یا روز و شب ترا بر این می یابم، ۱۵
 مراد دوام باشد نه توقیت.
- و از این معنی گفت ابویزید رحمه الله که اگر حق تعالی طرفه
 العینی از دیدار خویش محبوب گرداند در بهشت چندانی فریاد کنم
 که دوزخیان را بر من رحمت آید، اگر مشاهدت باطن او را در وقت
 این مقام نبودی در قیامت این دعوی نبودی، چون علم را مدد از آنجا ۲۰
 آمد بی نفاذ آمد، باز گفت
- «علم سنی سماوی ربوبی». سنا شرف و عز و رفعت باشد. و این
 را علم سنی به آن معنی گفت که این علم را رجوع به حق است و علم
 را شرف به مقدار معلوم است، و هرچند معلوم عزیزتر علم به وی
 عزیزتر؛ و هرچند معلوم عزیزتر علم او طلب کردن دشوارتر، و ۲۵
 هرچند معلوم عزیزتر علم او به یافتن متمذرتتر، و اگر نه چنین باشد
 عزیز نباشد، فان ما تعذر وجوده عز و ما سهل مطلبه هان. و از بهر
 آن سماوی و ربوبی گفت که بی واسطه است ملهم حق است و ملهم
 عبد. و فرشتگان را تبلیغ وحی است تا واسطه گردند میان انبیا و

آن حق، و انبیا را علیهم السلام تبلیغ رسالت است تا واسطه کردند میان خلق و میان حق. باز الهامی که حق در دل بنده نهد آنجا واسطه نیست، و باز گفت:

«فیه الفوائد للارباب یعرفها». و در این علم فائده باشد خداوندان این علم را، و معنی این سخن، واللہ اعلم، آن است که از این علم فائده آنکس بردارد که او را در این مشرب نصیب است. و این خود مستنکر نیست همه علوم همین است، و هر طایفه‌ای از علما که در علم خویش سخن گویند ظواهر علم ایشان خلق را معلوم آید. باز اسرار و رموز ایشان جز اهل صناعت را معلوم نیاید، و همه علمها در چند علم حقیقت ظاهر است، در جنبه سر: فان الحقیقة سر کل سر، چون رموز ظاهراً اهل صناعت می‌باید رموز باطن و حقیقت را ارباب باید، و هرکس که تازیانه خورده باشد چون یکی را در عقابین ببیند داند که چه به وی می‌رسد، و باز گفت:

«یعرفها اهل الجزالة والصقع والخصوص». علم این طایفه آن کس شناسد که تمام باشد و گزیده باشد و خاص باشد، از بهر آنکه راز خاص جز با خاص نگویند، و راز خاص جز خاص درنیابد. و در زیر این سری عجب است، و آن آنست که چون خاص را از سری خبر [۴۵ ب] ندهند که عام از آن محروم باشد فایده خصوص چه باشد. و این برابر آن است که در قیامت آن را که آشنایی نباشد حجاب صفت آمد، چنانکه خدا گفت: کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحبوبون، دلیل گشت که آشنا را کشف باشد تا میان آشنا و بیگانه فرق باشد. همچنین چون عام را از اسرار خبر نباشد باید که خواص را خبر باشد تا میان خصوص و عموم فرق باشد.

همچنین چون عام را از اسرار خبر نباشد باید که خواص را خبر باشد تا میان خصوص و عموم فرق باشد. ۲۵

«ثم لكل مقام بدو و نهاية و بینهم احوال متفاوتة». و هر مقامی را آغازی است و نهایی و میان ایشان احوالی است متفاوت؛ و دانستن آغاز و نهایت مقامها از طریق مشاهدت نیست، لکن مثال آن است که آغاز حال خوف آن است که از معاصی دور باشد، و ترک

معاصی دلیل خوف است. فاما نفس خوف را مشاهدت نیست، باز نهایت خوف آن است که به حد قنوط رسد، و در این دو میان احوال مختلف تا یکی را اصل خوف هست، لکن چندانی نه که از معصیت دور دارد، و یکی را زیادت گیرد تا از هر دو باز دارد، لکن با این همه از غیر خدا بترسد، و یکی را زیادت گیرد تا در سر او جز خوف خدا نماند. و این دیدنی نیست، لکن خداوند این مقام نداند که او به کدام مقام رسیده است.

و این مقام خوف از مشاهدت جلال افتد که هر چند جلال را شاهد بیشتر خوف بیشتر. و بر مقابله این رجا است که اول او شتافتن است به طاعت نفس. رجا دیدنی نیست، لکن شتافتن به طاعت دلیل رجا است. و نهایت او امن است، و میان بدایت و نهایت احوال مختلف است. یکی را رجا به آن حد است که به غیر خدا امید دارد، و نیز از طاعت فرایض آرد و دیگر نیارد، و یکی را زیادت گیرد هم فرایض آرد و هم نوافل. و یکی را زیادت گیرد طمع به ثواب افگند؛ و یکی را زیادت گیرد هر چند عطا و ثواب یابد برنگردد، و کمال رجا او را جز بیم قطیعت نماند کمال خوف است، و چون رجا به حدی و کمال خوف در قطیعت و وصال افتد، چون خوف به حدی رسد که رسد که او را جز امید وصال نماند کمال رجا است، و این رجا از مشاهدت کرم افتد، و هر چند که او را مشاهدت کرم بیشتر افتد رجا بیشتر گردد تا رجا به جایی رسد که از طمع وصال لذت همه نعمتها فراموش کند میان این بدایت و نهایت احوال مختلف و دانستن آن احوال مختلف روی نه. آن کس داند که خداوند مقام است. دیگر از ظاهر او بر باطن دلیل کنند، و دیگر مقامات هم بر این قیاس بیاید، و يك يك به جای خویش یاد کنیم ان شاء الله تعالی.

۲۵ «و لكل مقام علم». و هر مقامی را علمی است، آن علم که علم خوف است خلاف علم رجا است، و آن علم که علم رجا است خلاف علم خوف است، از بهر آنکه خوف با رجا ضدین اند به یکجا ثابت نگردد، آنجا که خوف ثابت شود، رجا نفی شود؛ و آنجا که رجا ثابت شود خوف نفی شود، والله اعلم، [۴۶ الف].

«و الی کل حال اشاره». و سوی هر حالی اشارتی است یعنی هر کس که در باطن او حالی پدید آمد آن ظهور حال از مشاهدت سر است یا شاهد جلال گشت تا حالش خوف گشت؛ یا شاهد جمال گشت تا حالش رجا گشت؛ یا شاهد لطف گشت تا حالش محبت گشت؛ یا شاهد کرم گشت تا حالش شکر گشت یا شاهد قهر گشت تا حالش صبر گشت. ۵

چون این احوال مختلف در سر او پدید آمد از تأثیر مشاهدات مختلف هر چیز که بر زبان او رود هم آنجا اشارت کند که سر را مشاهدت افتاده باشد. تا طرب ظاهر اشارت کند به سرور باطن و نیاحت ظاهر اشاره کند به اندوه باطن. هرگاه که آن نیاحت را دلیل بر سرور کند خطا کند، و هرگاه که آن طرب را دلیل به مصیبت کند خطا کند. هر شرب از مشرب خویش طلب باید کردن. مصیبت زده را نزدیک خداوندان طرب رفتن محال است؛ و خداوند طرب را نزدیک نوحه گران رفتن محال است. ۱۰

«و مع کل مقام اثبات و نفی و لیس کل ما نفی فی مقام کسان منفیاً فیما قبله و لا کل ما أثبت فیہ کان مثبتاً فیما دونه». و بسا علم هر مقامی اثبات و نفی است. و نه هر چیزی که آن منفی باشد در مقامی منفی باشد پیش از آن مقام، یا هرچه مثبت باشد در مقامی مثبت باشد در غیر آن مقام. و مراد از این سخن آن است تا هر کسی با این طایفه به چشم خصومت و انکار ننگرد، از بهر آنکه چون مقامات مختلف باشد و هر مقام را بدو و نهایت باشد، و میان بدو و نهایت احوال مختلف باشد، هرچه به یک محل ثابت شود به دیگر محل نفی شود؛ و آنچه به این محل نفی شود به دیگر محل ثابت شود. و این چنان است که هیچ مؤمن بی توقیر خدا مؤمن نشود، لکن توقیر او خداوند را به آن محل باشد که چیزهای دیگر را در سر او مقدار باشد تا بر فوات حق جزع آرد با وجود حق. و اگر توقیر بر کمال بودی با وجود حق او را بر فوات هیچ چیز جزع نماندی. ۲۵

نبینی که چون توقیر صدیق به کمال رسید حق را بر فوات مصطفی علیه السلام از جای بنرفت تا گفت: من کان یعبد محمداً

قدمات و من كان يعبد الله فان الله حي لا يموت فشتان ما بين التوقيرين
 توقير يزعجه فوات حبه و توقير لا يزعجه فوات سيد الكونين. که داند
 که صدیق رضوان الله عليه چه دیده بود تا سر او چنان مغلوب گشته
 بود که هیچیز او را از جای نبرد. و یکی را مقام خوف چنان باشد
 که او را از ادنی مخلوق خوف بود، و اگر خوف او از حق بر کمال ۵
 بودی در سر او خوف غیر حق نماندی. نبینی که چون خسوف فاروق
 رضی الله عنه به کمال رسید از خوف غیر حق چنان فارغ گشت که
 شیطان که همه عالم از او خائف اند از فاروق خائف گشت. و یکی
 را شرم حق [۴۶ ب] باشد، و با شرم حق شرم مخلوقان نیز باشد.
 و اگر شرم او از حق به کمال رسیدی از غیر حق او را شرم ۱۰
 نماندی.

نبینی که چون ذوالنورین را رضی الله عنه شرم به کمال رسید
 ملائکه را از او شرم آمد. گویی چه بزرگی بود و را که ملائکه در
 جنب او مقصر گشتند تا از او شرم داشتند. و یکی را محبت چندان
 باشد که همه مرادها در کنار دارد. و اگر محبت او به کمال رسیدی ۱۵
 در جنب مراد دوست او را هیچ مرادی نماندی.

نبینی که چون محبت مرتضی کرم الله وجهه به کمال رسید،
 چنانکه خدا گفت: و يطعمون الطعام على حبه یعنی علی حب الله، از
 دوستی آن کس که سر او را غلبه کرده بود هلاك خود و هلاك عيال و
 فرزندان فراموش کرده بود، و نیز در مشاهدت مخدوم خدمت خویش ۲۰
 فراموش کرد تا در نماز انگشتی بداد و خیر نداشت. و این سخن
 دراز که یاد کردیم از بهر آن یاد کردیم تا پدید آید که میان بدو و
 نهایت مقام تفاوت بسیار است، و چون چنین باشد هرچه به بدو
 مثبت باشد بنهایت منفی باشد، و هرچه بنهایت منفی باشد به بدو
 مثبت باشد. ۲۵

بس کس باشد که او را مقام به دو حال است، از کسی سخنی
 شنود که او را مقام نهایت حال است، آنچه اقرار آن است انکار این
 گردد، و آنچه نفی این است اثبات آن گردد. و چون در يك مقام این
 چنین اختلاف افتد در مقامین مختلفین خود چگونه باشد!؟

پس شیخ این مقامات و احوال در کتاب خویش یاد می‌کند، و هر یک را بر اختصار شرح کند، تا اگر کسی خداوند مقام یا خداوند حال نباشد باری علم مقام و علم حال شنیده باشد، تا به گزاف حق را انکار نکند و صواب را باطل نخواند و ایمان را کفر نگوید. ۵ مراد از این سخنان این است که یاد کردیم تا اگر کسی سخن این ضایفه شنود او به آن مقام نرسیده باشد، که این سخن سر وقت او باشد.

آن را که این سخن به او اشارت کرد منکر نگردد، لکن به عجز خویش مقر آید که او به آن مقام نرسیده است که انکار او حق را ضلالت باشد، و اقرار به عجز خویش ایمان. یا چون بداند که آن حق است و او را مقام نیست چه بکند طلب آن مقدار را، تا اگر در حد طلب بمیرد از شمار مریدان میرد نه از شمار رادان. و اگر به مطلوب رسد از شمار صدیقان باشد. ۱۰

باز شیخ در کتاب این را حجت آورد و گفت:

«و هو كما روی عن النبي عليه السلام: لايمان لمن لا امانة له فنفي ايمان الامانة لا ايمان المقدة. ايمان نیست آن را که امانت نیست، و ايمان امانت خواست نه ايمان اعتقاد که ايمان اعتقاد تصديق است، و این بنده مصدق است. و ايمان امانت خلق ايمان کردن است و این آمن کننده بنده خلق نیست، از بهر آنکه امن بآ خیانت گردد نیاید. ۲۰

خلق از خداوند [۴۷ الف] امانت آمن باشند و از خداوند خیانت نباشند. چون خیانت کرد امن امانت به جای نیامورد. و زیر این معنی سخنی بزرگ است و آن آنست که حواس ظاهر امانت حق اند بنزدیک بنده، و نیز باطن را بر صدق نگاه داشتن امانت حق اند بنزدیک بنده، و آنکه در امانت مخلوقان خیانت کند از حد امانت بیفتد، پس آنکه در امانت حق تعالی خیانت کند چگونه باشد حال او. باز گفت: ۲۵

«والمخاطبون ادرکوا ذلك اذ كانوا قد حلوا مقام الامانة». و یاران مصطفی علیه السلام و علیهم الرضوان که به ایشان این خطاب

- کرد دریافتند این سخن را که ایشان به مقام امانت رسیده بودند.
- «[و کان علیه السلام] مشرفاً علی احوالهم فصرح لهم». و مصطفی علیه السلام بر احوال ایشان مشرف بود از بهر آنکه او برتر از ایشان بود، و هرکه برتر باشد بر آنکه فروتر باشد مشرف بود ایشان را مصرح این سخن نگفت و تفسیر این بیان نکرد، دانست ۵ که ایشان خود مراد او می‌دانند، و معنی این سخن آن است که آن کس که به مقام امانت رسید تا درگذشت همچنان ترسان باشد از مقام خیانت که مؤمن به اول مقام خویش از کفر، پس به اول مقام این را از کفر ترسانند و آن را به آن مقام از خیانت ترسانند. اگر این را به اول مقام اینجا گیری راه گم کند و پندارد که من به ۱۰ خیانتی کافر گردم. پس اینجا ایمان مثبت بود با خیانت، از بهر آنکه بیش از تصدیق نیست، و خیانت تصدیق را بر ندارد. باز آن دیگر تصدیق آورده است و نیز به مقامی رسیده که اعتقاد کرده است امن خلق از شر و خیانت او. چون خیانت کرد امن زایل آمد، ایمان امن برخاست. پس اثبات این نفی آن گشت و اثبات آن نفی ۵ این گشت. و این دلیل اختلاف مقامات است و تفاوت احوال چندانکه در عبارت گنجد. فاما مشاهدات سری است خداوندان مشاهدات دانند.

- «و اما من لم یشرف علی احوال السامعین و عبر عن مقام فنفی فیه و اثبت جاز أن یكون فی السامعین من لم یحل ذلك المقام فکان ۲۰ الذی نفاه القائل مثبتاً فی مقام السامع فسبق الی وهم السامع انه ننی ما اثبته العلم فخطأ لقائل او بدعه و ربما كفره». اما آن کس که مشرف نباشد بر احوال سامعان و عبارت کند از مقامی و در آن مقام نفی و اثبات کند، جایز باشد که در شنوندگان کسی باشد که به آن مقام نرسیده باشد که این قائل خبر می‌دهد که آنچه قائل اثبات می ۲۵ کند در مقام خویش منفی باشد در مقام سامع، یا آنچه قائل نفی می‌کند در مقام خویش مثبت باشد در مقام سامع و در وهم سامع. چنان افتد که او اثبات را نفی کرد یا نفی را اثبات کرد او را مخطی خواند یا مبتدع، و باشد که کافر خواند.

و این فصل به این درازی از بهر آن آورد [۴۷ ب] که چون پیغمبر علیه السلام گفت: لا ایمان لمن لا امانة له. ایمان امانت خواست نه ایمان اعتقاد. از بهر آنکه پیغامبر علیه السلام اشراف داشت بر احوال مستمعان، و دانست که ایشان مراد من می دانند، و سخن مجمل براند بی بیان و بی تفسیر، از بهر آنکه هر که بداند بینا است. و تفسیر راه نمودن است، و بینا را راه نمودن حاجت نیاید. باز هر که نداند نابینا است، و نابینا را راه نمایند باید. و مصطفی چون دانست که ایشان بینا اند به آن معنی که من خبر می دهم او را به بیان حاجت نیامد. و چون حاست درست باشد شمه ای بس باشد ادراك معنی را.

۵

۱۰

باز آن کس که با قومی سخن گوید و این گوینده بر احوال مستمعان مشرف نباشد او را در سخن گفتن تیغظ باید تا هر چیزی به جای خود بنهد، که همچنانکه توحید از موحدان منع کردن روی نیست به مشرکان دادن هم روی نیست. لابل به مشرکان دادن صعب تر است از منع کردن از موحدان. از بهر آنکه اگر عبارت معبر نباشد توحید را موحد خود با توحید است منع تو او را نقصان نکند. باز پیش نااهل عبارت کردن بر توحید ستم کردن است یا ضایع کردن یا توحید را به طعن آوردن از بهر آنکه همچنانکه شك بنزدیک موحدان مردود و مطعون است، توحید نیز بنزدیک مشرکان مردود و مطعون است.

۱۵

۲۰

و در زیر این سری عجب است. سخن دوست خویش پیش کسی گفتن که نظر او به دوست تو چون نظر تو نیست بر دوست ستم کردن است، و دوست را به جفا شنیدن آوردن است. و دلیل این سخن قول خدا است که می گوید: ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله فسیبوا الله عدوا بغير علم. گفت من دوست توام و بت دوست او است، دوست او را بد مگوی که او دوست ترا بد گوید. و خبر است از پیغمبر علیه السلام که گفت حق مادر و پدر بر فرزند آن است که ایشان را دشنام ندهد. گفتند یا رسول الله، فرزند مادر و پدر خویش را دشنام چگونه دهد؟ گفت آنکه مادر و پدر کسی را دشنام دهد تا آن کس مادر و

۲۵

پدر او را دشنام دهد. آنگاه مادر و پدر خود را دشنام داده باشد.

پس چون این کس بر احوال مستمعان مشرف نباشد از وقت خویش با ایشان چیزی بگوید، لامعاله در عبارت او نفی و اثبات درآید، چنانکه در مقام خوف نفی وعد آید و اثبات وعید؛ و در مقام رجا نفی وعید آید و اثبات وعد. و در غیبت نفی حق آید و اثبات خلق، و در مقام مشاهدت نفی خلق آید و اثبات حق، و لامعاله اثبات خلق آید اقامت عبودیت را نفی کفر گردد، و آنجا که نفی خلق باید اثبات الهیت [را]، اثبات خلق کفر گردد. و دلیل بر این قول پیغامبر علیه السلام که گفت. ان اصدق ما قالته العرب قول لبید الاکل شیء ۵ ما خلا الله باطل. و مصطفی علیه السلام خطا نگوید [۴۸ الف] و کافری را تصدیق می کند و قول او را اصدق همه اقاویل می خواند به نفی کردن دون حق در وقت اثبات کردن حق.

و ما دانیم که مصطفی حقها دانست و باطلها دانست، لکن فنای او در مشاهدت جلال همه اثباتها را نفی گردانید از مشاهدت خویش ۱۵ نفس زد، اگر کسی این را از مقام عبارت سماع کند تا انبیا و کتب را باطل خواند کافر گردد. لکن بیاید دانستن که هرچند مشاهدت جلال در سر بیش می گردد غیر شاهد از سر ساقط می گردد. و از سقوط عین توحید است. از بهر آنکه توحید یکی دانستن است و دو دیدن یکی دانستن نیست.

و دلیل این فصل در کتاب قول خدا است که می گوید: فذلکم الله ربکم الحق فماذا بعد الحق الا الضلال. اینچه گفتیم حق کتاب است. لکن در خبر رمزی است که آن شرط کتاب نیست، و آن آنست که گفت: ان اصدق ما قالته العرب. صدق قول ثابت کرد و توحید ثابت نکرد، تا بدانند که قائل توحید تا موحد بسیار است. ۲۵

و در زیر این سخن رمزی از این بزرگتر هست، و آن آنست که چون موحد در توحید متحقق شود او را خود قول نماند، و آنکه او را قول است از حقیقت توحید یا وی بویی نیست. باز گردیم به سخن کتاب.

چون این قائل که او را اشراف نیست بر مقام مستمعان از مقام خویش عبارت کند و نفی و اثبات کند. باشد که در میان آن مستمعان کسی باشد که از این مقام خبر ندارد. آنچه او نفی کند نزدیک این مستمع مثبت باشد یا آنچه او اثبات کند نزدیک این مستمع منفی باشد بر آن مستمع ستم آید، از بهر آنکه اثبات و نفی قائل توحید است و مستمع نفی و اثبات او را منکر گردد و حق را منکر گشته باشد، و انکار حق کفر است. و همچنانکه محق را انکار حق روی نیست دیگران را به انکار حق آوردن روی نیست.

۵

و جمله این سخن پیاید دانستن که همچنانکه شریعت ظاهر مختلف باشد به اختلاف احوال خلق یا به اختلاف ازمان، و از او ناسخ و منسوخ باشد، آنگاه که حق تعالی صلاح در اثبات چیزی داند به وی امر کند. چون صلاح در نفی آن چیز داند از او نهی کند، آن تغییر از بهر تغییر صفات حق نیست، نکن از بهر تغییر صفات خلق است، محال باشد که بر ضعیف همان نهند که بر قوی، یا از قوی همان خواهند که از ضعیف. و همان حکمت که بر قوی تغلیظ و تشدید واجب کند عین همان حکمت بر ضعیف تخفیف واجب کند.

۱۰

۱۵

والتغییر علی الخلق لا علی الحق. چون این معنی در شریعت ظاهر بدانستی به حقیقت باطن باز گردد. حکم باطن هم بر این معنی است. اختلاف احوال باطن بیشتر از اختلاف احوال ظاهر است. از بهر آنکه آن چیز که ظاهر همه خلق اثبات کند مشاهدت باطن به یک [۴۸ ب] نظرت نفی کند؛ و آنچه ظاهر همه خلق نفی کند مشاهدت باطن به یک نظرت اثبات کند. همچنانکه حق تعالی شریعت مختلف می دارد صلاح ظواهر را، احوال باطن مختلف می دارد صلاح بواطن را. تا یکی را به مقامی رساند که در آن مقام او را همه اثبات باید صلاح توحید را. و یکی را به مقامی رساند که در آن مقام او را همه نفی باید صلاح توحید را. خائفان را بر مقام خوف می دارد که صلاح توحید ایشان خوف است. اگر به وی رجا یابند زنا ر بوندند. و

۲۰

۲۵

دیگر صفات هم بر این معنی.

و نیز بواطن را ناسخ و منسوخ است، از بهر آنکه اثبات بعد
النفی نسخ نفی است، و نفی بعدالاثبات نسخ اثبات است. باشد که
در این وقت بقای توحید این بنده و صحت معرفت او در اثبات باشد
باز نگردد، حال او همان صحت معرفت او در نفی باشد چنانکه ۵
حق تعالی صلاح بقای معرفت بنده می‌داند احوال باطن
او را می‌گرداند، چنانکه گردانیدن شریعت ظاهر. پس یکی را توحید
در اثبات افتد و دیگری را در نفی افتد. و اثبات و نفی ضدین اند.
چون این از آن بشنود منکر گردد، و چون آن از این بشنود منکر
گردد.

۱۰

و چون کسی بر هر دو مشرف باشد هر دو را مقرر آید، و این
مشرف از هر دو مقام از آن سوی، چون وقتی نفی باشد و وقتی
اثبات. و در هر دو وقت توحید و معرفت بر جای. در آن وقت که
اثبات باید نفی کفر، و در آن وقت که نفی باید اثبات کفر. چون
مستمع این بشنود و نداند مثبت را منفی داند و منفی مثبت. به ۱۵
قائل خروج کند، از بهر آنکه قائل از دیدار می‌گوید و مستمع از
علم می‌شنود.

علم غایبان را است و دیدار حاضران را. حاضر بر غایب مشرف
باشد که همه غایبان از آنجا رفته‌اند که او است، لکن غایب بر حاضر
مشرف نباشد، از بهر آنکه آنجا نرسیده است که او است. چون او ۲۰
را انکار افتد به این وجه که ما یاد کردیم گاه او را مخطی خواند و
گاه مبتدع و گاه کافر، و این همه شرط است، از بهر آنکه همچنانکه
ضلال همه ضالان نزدیک مهتدیان ضلال است، هدای همه مهتدیان
نزدیک ضالان ضلال است. و دلیل این سخن آنکه مصطفی مخاطبان
را به لسان شریعت گاه گفت: صم بکم عمی، گاه گفت: لایمقلون؛ ۲۵
گاه گفت: لایسمعون، گاه گفت: اولئک کالانعام بل هم اضل. ایشان
نیز او را گاه گفتند کاهن، گاه شاعر، و گاه ساحر، و گاه کذاب، و
گاه مجنون، تا بدانند که همچنانکه ضلالت بنزدیک اهل حق ضلال است،
حق نیز بنزدیک اهل ضلال ضلال است.

«فلما كان الامر كذلك اصططلحت هذه الطائفة على الفاظ فسی علومها تعارفوها فيما بينهم». چون کار بر این جملت بود که ما یاد کردیم که مقامات خلق مختلف بود، و در هر مقامی نفی و اثبات بود [۴۹ الف] و نفی این مقام اثبات آن مقام بود، و اثبات آن مقام نفی این مقام بود، و از مستمعان کس بود که به آن مقام نرسیده بود و روی نبود به او سخن گفتن از مقامی که خبر ندارد تا گوینده را به کفر و بدعت و ضلالت منسوب نکند، و از اهل بازداشتن روی نبود. تدبیر کردند این طایفه، و در علم خویش میان یکدیگر الفاظی نهادند که اهل آن مذهب معنی آن الفاظ بدانستند. و آنها که نااهل بودند لفظ بشنیدند و معنی ندانستند تا اهل به مراد رسیدند و نا اهل محروم بماندند. ۵

«و رمزوا بها». و به آن الفاظ مصطلح اشارت کردند به مراد خویش.

«فادرکه صاحبه». تا هر که خداوند آن مقام بود آن را دریافت. ۱۵
 «و خفی علی السامع الذی لم یحل مقامه». و پوشیده گشت معنی این سخن بر شنونده ای که به آن مقام نرسیده بود.
 «فاما ان یحسن ظنه بالقائل فیقبله». یا گمان نیکو برد به این گوینده و بپذیرد گفتار او.

«و یرجع الی نفسه فیحکم علیها بقصور فهمه عنه». و به خویش بازگردد و بر خویش حکم کند که فهم این را در نمی یابد. ۲۰
 «او یسوء ظنه [به] فیهوس قائله و ینسبه الی الهذیان». یا گمان او به این گوینده به شود و این قائل را به هوس منسوب کند و او را هذیان گوی خواند.

«و هذا اسلم من رد حق و انکاره». و معنی این جمله سخن آن است که چون این طایفه در اختلاف مقامات خویش هر کس بر حق بودند و شنونده از هر کسی که به مقام ایشان نرسیده بودند، اگر از مقام بصریح سخن گفتندی این کس که به آن مقام نرسیده بودی آن را منکر گشتی. آنگاه انکار او حق را دین او را زیان داشتی. پس شفقت بردند بر خلق، و نیز بر سر خویش غیرت بردند و سر خویش

را نگاه داشتند. و این الفاظ و رموز بنهادند تا آن کس که معنی رمز بداند بر مقصود واقف گردد، و آن کس که معنی رمز نداند واقف نشود که ایشان چه می گویند؛ تا به ایشان گمان نیکو برد و با خود گوید که ایشان حق می گویند، لکن من در نمی یابم. تا چون آن لفظ در نیاید آن لفظ را هوس خواند. و عاقل را مهوس خواندن ۵ بهتر از آنکه مؤمن را کافر خواندن. این عذر اصطلاح ایشان است بر الفاظ غریب.

اما رموز و اشارات به ذات خود حق است، و واجب باشد که خواص هر طایفه ای را اسراری و رموزی باشد که غیر ایشان بر آن واقف نگردند، نبینی که اصل همه چیزها توحید است، و سر همه ۱۰ موحدان مصطفی است علیه سلام الله. و از حق تعالی بر مصطفی رموز آمد که خلق از ادراک معنی آن رموز عاجز آمدند، و این حروف مقطعات است. و کسی از متکلمان قطع نتوانست کردن در این حروف [۴۹ ب] که اینچه من گفتم مراد حق آن است؛ تا بیشتر بر آن اتفاق کردند که: سر بین الله و یسین حبیبه. و از قولها این با سلامت تر ۱۵ است.

و چون روا می باشد که میان حق و مصطفی سری باشد که دیگران بر آن سر واقف نگردند از بهر اختصاص مصطفی را، چرا روا نباشد که میان خواص این طایفه سری باشد که عوام بر آن واقف نگردند؟! و نیز چون شایست که خلق بر سر موسی علیه السلام واقف ۲۰ گردند و او را به مناجات در مقامی برپای کردند که غیر او شایست که آن مناجات بشنود، باز چون نشایست که خلق بر سر مصطفی علیه السلام واقف گردند او را در معراج به مقامی بردند که کس بر مناجات واقف نگشت تا مقامش سر گشت؛ و مناجات سر دلیل مقام سرش قول خدا است. ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی، و دلیل ۲۵ سر مناجاتش قول خدا است. فاوحی الی عبده ما اوحی. و این دلیل است که هر که خاص تر مقام او قریب تر و سر او بیشتر.

و اگر شایستی که سر خاص را عام بدانند همان کس که وحی می آورد سر هم او آوردی، و این متعارف است میان ملوک که چون

ملك خواهد که با وزیر سخنی بگوید که خلق بدانند پیغام فرستد، چون سخن به جایگاهی رسد که نخواهد که رعیت یا حشم بدانند، همان رسول را فرماید که او را بخوان. چون به حضرت ملك آمد رسول را به در بیرون کنند و راز باز گویند، و رسول از خواندن و آمدن خبر دارد، و از راز خبر ندارد. و این نیز متعارف است میان محبین که هر سخن که شاید که خلق بشنوند رقعہ و پیغام فرستند، و چون کار به سر مکنون رسد پیغام فرستند یا رقعہ که بیرون از این سخنی دیگر مانده است که به رقعہ یا مراسله یا پیغام راست نمی آید جز مشافهہ گفتن مصلحت نیست. و این همه دلیل است تحقیق رموز و اشارات را. ۱۰

«قال بعض المتكلمين لابي العباس بن عطاء ما بالكم ايها المتصوفه اشتقتم الفاظ أغربتم بها على السامعين و خرجتم عن اللسان المعتاد هل هذا الا طلب للتمويه او ستر لمواز المذهب». گروهی از متکلمان ابوالعباس بن عطاء را چنین گفتند که چه بوده است شما را ای صوفیان که الفاظی اشتقاق کرده اید که بر شنوندگان غریب گشته است و زفان معتاد به جای بگذاشته اید. و این از در بیرون نیست: یا تمویه می کنید، و حق را تمویه به کار نیاید. درست گشت که حق با شما نیست، یا در مذهبتان عیبی و عواری هست که پوشیده می کنید. این عطاء جواب داد:

۲۰ «فقال ابوالعباس ما فعلنا ذلك الا لغيرتنا عليه لعزته علينا كيلا يشربها غير طائفتنا». گفت این از بهر آن کردیم که ما را بر این غیرت [۵۰ الف] می آمد، از بهر آنکه بر ما عزیز بود و نخواستیم که غیر طائفه ما را از این شراب بهره ای باشد. و این خود ظاهر است که هر چیز که بر کسی عزیزتر بر آن چیز غیورتر، و هر چند غیرت بیشتر ضمانت زیادت. ۲۵

نبینی که نزدیک خلق هرچه خوارتر باشد ظاهرتر باشد، و هر چه عزیزتر باشد باطن تر باشد تا در شریعت تناول ظاهر مهران قطع واجب نکرد، و تناول باطن نفس قطع واجب کرد. و این دلیل است که اظهار دلیل اهانت است، و اخفا دلیل عزت است. و کی روا

باشد که اولیا سر خویش را پنهان ندارند که حق سبحانه اولیای خویش را میان خلق پنهان داشت. اگر سر اولیا ظاهر شایستی اولیا نیز ظاهر شایستندی. چون اولیا سر بودند اولیتر که سر ایشان سر بود.

- ۵ و میان خلق متعارف است که کسی را دوستی عزیز باشد پیش بیگانگان وصف دوست خویش نگوید تا به دوست او طمع نکند. و شریعت بر این دلیل است. نبینی که چون مودع به ودیعت راه نماید ضمان بر او واجب آید، که چون ودیعت سر بود تا سر را به سر می داشت ایمن بود. چون سر آشکارا کرد از حد امانت به حد خیانت آمد تا اگر چه استهلاك از غیر او آمد، چون اظهار سر از او آمد چنان گشت که گویی استهلاك از او آمد. تا بزرگان چنین گفته اند که هر کس که حق تعالی به او سری دهد، و او آن سر آشکارا کند بر او زوالی آید که نیز هرگز آن را در نیابد
- «ثم اندفع يقول». چون ابن عطاء این متکلم را جواب داد به سخن درآمد و این شعر بگفت:
- ۱۵

«احسن ما اظهره الله لنا ونظهره

بسادىء حق للقلوب تشعره»

- و نیکوترین چیزها که خدا بر ما ظاهر گردانید و ما آن را ظاهر می گردانیم آن است که چون از حق ما را چیزی پدید آید آن را در دل پنهان داریم، یعنی پنهان داشتن امرار حق بهتر از آشکارا کردن آن، که اگر آن سر ظاهر روا بودی حق تعالی بر اغیار نیز ظاهر گردانیدی.

«يخبرني عني و عنه اخبره اكسوه من رونقه ما يستره»

گفت مرا از من خبر می دهد و من او را از او خبر می دهم، و

- ۲۵ معنی این سخن آن است که حق تعالی چیزی در سر من پدید می آرد که با من نمی نماید، باز گفت:

«و عنه اخبره». و من او را از او خبر می دهم، و حق را خبر

دادن به کار نیاید، لکن معنی این سخن آن است که از خویشتن پدید می آرم صدق معنی خویش، تا پدید کنم آنچه در من پدید آمد از او

آمد نه از من. و تواند بود که این را از این نیکوتر معنی ای باشد، و آن آنست که چون در من نیکویی پدید آرد مرا آراسته به من نماید. چنانکه می گوید: حبیب الیکم الایمان و زینه فی قلوبکم. باز من نظاره منت کردم که همه از تو آمد نه از من، چنانکه خدا گفت: و ما کنا لنهتدی [۵۰ ب] لولا ان هدینا الله. اما آنکه گفت:

«اکسوه من رونقه ما یستره». گفت بپوشانم رونق آن سخن را به چیزی که او را بپوشاند. یعنی عبارتی کنم که آن عبارت وقت این نااهل را پوشیده گرداند.

«عن جاهل لا یستطیع یشتره یفسد معناه اذا ما یعبره»
گفت من این را بپوشانم از جاهلی که نشر نتواند کردن، و چون عبارت خواهد کردن معنی آن را تباه کند، یعنی معنی سخن من صحیح است، لکن چون سامع اهل نیست، اگر او را مصرح بگویم من از علم خویش عبارت کنم درست آید، باز او عبارت مرا بر جهل خویش بنا کند و جز آن نشر کند که مراد من است. و معنی سخن من در عبارت خویش تباه کند، از بهر این لفظ رمز بر او پوشیده کردم تا سر من با من بماند و نااهل بر سر من مطلع نگردد.

«فلا یطبق اللفظ بل لایعشره ثم یوافی غیره فیخبره»
و این جاهل لفظ را عبارت نتواند کردن و نه نیز ده یک آن را، و سوی کسی دیگر رود و از من خبر دهد باز گفت:

«فیظهر الجمل و یدبوا زمره و یدرس العلم و یعفوا اثره»
این جاهل لفظ مرا درنیابد و عبارت نتواند کردن، آن گوید که بر او افتد و جهل او ظاهر گردد، و اهل جهل ظاهر گردند و علم ناپیدا شود و اثر علم برود. از بهر این معنی را رموز نهادیم تا علم بر جای یماند و مندرس نشود.

و انشدونا له ایضاً ۲۵

اذا اهل العبارة سألونا
اجبناهم باعلام الاشارة
گفت چون اهل عبارت از ما سؤال کنند ایشان را یسه علامتهای اشارت جواب دهیم. و بیاید دانستن که عبارت عام را است و اشارت خاص را، از بهر آنکه هرکه به علم مختص نباشد او را عبارت و

بیان بیايد تا مفهوم شود؛ و باشد که به بیان و عبارت نیز مفهوم نگردد، چنانکه عام را مسائل ظاهر فقهی عبارت کنی مفهوم شود، و اگر غوامض فقه عبارت کنی مفهوم نشود. با آن که فقه و شریعت بنای آن بر ظاهر است، و عام را ظاهر است و اهل ظاهر دقایق ظاهر در نمی یابند، و علم معرفت باطن است، و باطن دقیق تر از ظاهر ۵ باشد، چون ظاهر در نمی یابند باطن کی دریابند؟!

و اما آنچه گفتیم که اشارت خاص را است، از بهر آن گفتیم که هر که به علمی مختص باشد ظواهر آن علم بر او پوشیده نگردد، و از دقائق آن علم هر چه بر او پوشیده گردد به اشارتی کشف گردد. چنانکه فقهای مسلمانان که ظواهر بدانند و از دقائق هر چه بر ایشان پوشیده گردد به اشارتی دریابند، از بهر آنکه بر اصل آن واقف گشته باشند.

چون اصل بدانستیم به معنی بیت بازگردیم. گفت چون اهل عبارت ما را سؤال کنند به اشارت جواب دهیم، از بهر آنکه اهل عبارت عام اند چنانکه یاد کردیم؛ و عام از اصل خبر ندارد، آن سؤال ۱۵ که کنند از وقت خویش کنند، و وقت ایشان نزدیک اهل حقیقت شرک است، شرک را در توحید جواب نیست. اگر اهل [۵۱ الف] حقیقت از وقت خویش جواب دهند، جواب ایشان جواب سائل نباشد که حقیقت جواب عبارت نباشد. جواب عبارت عبارت است و جواب حقیقت حقیقت. جوابش به اشارت دهند تا اگر سائل اهل حقیقت ۲۰ است، و عبارت از او تلبیس است، به اشارت بر مراد واقف گردد. و اگر اهل حقیقت نیست سخن به نا اهل نیفتد.

و از این نیکوتر هست و آن آنست که معرفت حقیقت زیر اشارت در نیاید، زیر عبارت چگونه در آید؟! لکن اشارت رمزی است دلیل کننده بر حقیقت. باز عبارت بیان کننده است و ظاهر کننده و باطن ۲۵ غایب است و بر غایب دلیل قائم گردد، لکن غایب ظاهر نگردد، چون ظاهر گردد حاضر باشد نه غایب. باز گفت:

«نشیر بها فنحصلها غموضا تقصر عنه ترجمة العبارة»
اشارت کنیم به آن معنی باطن تا آن را حاصل کنیم پوشیده که

ترجمه عبارت از او مقصر آید. در این سخن باز می‌نماید که عبارت خلق مقصر آید از اظهار معنی باطن، لکن آن معنی را به اشارت باطن پوشیده حاصل کنیم. و از این حاصل کردن مراد عین تحصیل نیست از بهر آنکه تحصیل در محصل افتد، و محصل متصرفیه باشد، و آن معنی حق تعالی است، و در حق تصرف محال است، لکن حاصل کردن به اشارت معنی او آن است که به اشارت بنماییم که مراد ما چیست. آن نمودن مراد است نه حاصل کردن حق است.

و از این نکوتر سخنی است اگر محصل را که حاصل آمده است به تحصیل خویش حاصل آمده است تا دیگران را حاصل آرد، و اگر او خود در این حصول مختار نیست، چیزی که او را در آن خبر اختیار نیست، هم در وجود و هم در عدم اگر او را معدوم است دیگران را موجود چگونه گرداند؟! و اگر او را موجود است بی اختیار او موجود است به اختیار خویش دیگران را چگونه موجود گرداند؟! و از این نیکوتر هست و آن آنست که اگر چنانکه دیگران را حاصل است چنانکه او را حاصل است بیان و عبارت در میان لغو است. و اگر ایشان را حاصل نیست به عبارت نا حاصل حاصل نگردد و غایب حاضر نگردد.

و از این نکوتر هست و آن آنست که اشارت و عبارت نمودن است. دیدن سر را است، همچنانکه به ظاهر نمودن نماینده سود ندارد. تا نکرده بینا نباشد عبارت و اشارت سود ندارد تا سر مکشوف نباشد. و در این قول خدا دلیل است که می‌گوید: افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون. و نیز گفت: افانت تهدى العمى ولو كانوا لا يبصرون. و شك نیست که عبارت همه معبران در جنب عبارت مصطفی گنگی است؛ و نمودن همه نمایندگان در جنب نمودن مصطفی علیه السلام نابینایی است؛ و علم همه عالمان در جنب علم مصطفی جهل است؛ و کشف همه مکشوفان در جنب کشف مصطفی حجاب است. چون کران را عبارت او نشنوانید، و چون نابینایان را نمودن او ننمود غیر او که قاصر است اولیتر.

و در زیر این رمزی است و آن [۵۱ ب] معزولی خلق است از

حقیقت حق که اگر در کونین کسی را قدرت بودی بر تحقیق حق مصطفی را بایستی که او در همه اوصاف بر خلق زیادت بود و از همه خلق کاملتر بود. پس چون او نتوانست حق را تحقیق کردن تا مقدمه نهاد حق نباشد غیر او از این عاجز تر. و پدید آمد که خلق هیچیز نکنند، لکن به کرده دیگری اشارت می کنند. و از این نیکوتر ۵ هست و آن آنست که عبارت متناهی است و حق را نهایت نیست، و بی نهایت را با نهایت حاصل کردن محال است؛ و دلیل بر این قول خدا است که می گوید: قل لو كان البحر مدادا الكلمات ربی لتفد البحر قبل ان تنفذ الكلمات ربی و لو جئنا بمثله مددا.

- و مراد از این سخن نفس کلام نیست، چه کلام قدیم است و بر قدیم خود فنا و بقا روا نباشد، لکن مراد معنی کلام است که چون کلام صفت حق باشد، و عبارت از آن کلام کلمات باشد، و هر کلماتی را معانی ای باشد، و کل بحار عالم، و همچندان دیگر با او در معانی يك کلمه نیست گردد و معانی کل کلمات را که دریابد؛ و چون معانی کل کلمات در نیابد، معانی کلام که صفت ذات است چگونه یابد؟! و ۱۵ چون از دریافتن صفات قاصر گردد به ذات چگونه راه یابد؟! این ترا دلیل است که همه معبران و همه مشیران از آنجا عبارت کردند و از آنجا اشارت کردند که ایشان از نمایش خویش سخن می گویند به اشارت بمی نمایند که ما را این مقدار نموده اند. فاما حقيقة الحق فلیس منه عبارة ولا الیه اشاره. ۲۰

- و از این نیکوتر هست و آن آنست که مشاهدات باطن را دوام نیست. نمودن است و ربودن، تا چون بنمایند بر بایند تا بقا یابد، و در زیر نمایش نیست گردد تا از آنجا که هست پیشتر بر بندش. به هر دو حال وقت را با او بقا نیست. و اگر عبارت و اشارت به آن کنند که نمودند مدت نمودن چندان بقا نیابد که عبارت تواند کردن. و ۲۵ اگر ربودند و باز عبارت کرد، از چیزی خبر می دهد که با او نیست. از نیست خبر دادن دروغ باشد. و از این نکوتر هست بیننده در دیدار مغلوب باشد، و مغلوب از دیدار خبر ندارد، از چیزی، که خبر ندارد عبارت چگونه کند؟! بیننده را عبارت نیست و عبارت کننده

را دیدار نیست.

«و نشهدا و يشهدنا سرورا له فی کل جارحة اثاره»
گفت ما او را می بینیم و او ما را ببیند و او را در هر اندامی جنبشی باشد. و شیخ رحمه الله می گوید که نزدیک من چنان است که این سخن اشارت است به قول خدای تعالی: ولا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجنا منهم. منع کرد او را از نگریستن به غیر حق. باز جای دگر گفت: واصبر لحکم ربک فانک باعیننا. شیبایی کن که ما ترا می بینیم به مجموع آیتین معنی آن، واللہ اعلم، چنان باشد که ما را بین که ما ترا می بینیم. و در زیر این سخنی عجب است، و آن آنست که دیدن ما غیر ترا باز ندارد، ما را از دیدن تو باز دیدن تو غیر ما را باز دارد، ترا از دیدن [۵۲ الف] ما که ما را عجز نیست، همه ترا می خواهیم، تو که عاجزی اولیتر که ما را خواهی. و در این لفظ که گفته است سر او را اشارتی است که چون ما را مشاهده افتد با دوست شادی مشاهدت ما را چنان گرداند که غیر دوست ما را یاد نیاید، کسی که خود ما را یاد نیاید شادی خویش با او عبارت چگونه کنم. اما آنکه گفت در هر جارحتی او را اثری باشد این اشارت است به آن بیت که گفته اند:

ان تأملته فکلی عیون او تفکرته فکلی قلوب

در وقت مشاهدت دوست از فرق تا قدم همه عین گردد. و در وقت خطاب دوست از فرق تا قدم همه سمع گردد. در وقت مناجات دوست از فرق تا قدم همه زبان گردد. و در اخبار آورده اند که موسی را صلوات الله علیه گفتند تو چه دانستی آنکه با تو سخن می گوید حق است؟ گفت به دو معنی دانستم: یکی آنکه ندای مخلوقان به جانبی باشد دون جانبی؛ دوم آنکه سماع ندای مخلوقان به گوش باشد، و ندای حق را صفت غیر این یافتیم. از فرق تا به قدم همه سمع گشتم و کل عالم همه ندا گشت. دانستم که این ندای حق است. و در زیر این اشارتی است که: ان الحق اذا قوبل بالخلق صار الخلق مغلوبا بالحق، باز گردیدیم به معنی بیت.

چون غلبات حق را حکم این است که چون تجلی کرد به معنی ای

از معانی، کل صفات را به آن معنی گردانند. هرگاه که سر را مشاهدت افتاد، زبان و چشم و گوش همه به صفت سر گردد، و آنرا که لسان نباشد عبارت چگونه کند؟! و اگر لسان غایب است وقت مشاهدت سر، سری که دید نگوید، زبان که ندید چگونه گوید؟!

۵

«تری الاقوال فی الاحوال אשרی

کاسر المارفین ذوی العناره

گفت اقوال را زیر احوال اسیر ببینی چنانکه اهل خسارت را در دست عارفان اسیر ببینی. ببايد دانستن که همه مغلوبان اسیر غالبان اند. و همه اسیران عاجزانند. پس قول مغلوب سر است و سر مغلوب حق. از بهر آنکه قول از آنچه سر بیند اگر همه عالم ذره ای کنی يك ذره باز نتوان گفتن، و اگر سر خواهد که بر حقیقت حق مطلع گردد، اگر همه عالم را يك ذره کنی يك ذره نتوان دیدن. کمال بی نهایت را کی در توان یافت؟! هر که چنان داند که حقیقت حق را به کمال دریافت، حق را متناهی می گوید. و نهایت بر حق روا داشتن کفر است. پس چون چنین باشد سر اسیر حق باشد، و اسیر ۱۵ چنان خورد که دهندش، و آنجا رود که برندش، و آنجا باشد که دارندش، و آن بیند که نمایندش. و باز قول اسیر حال است. چون اسیر باشد، و اسیر بسته باشد.

و در کلام عرب اسر سد باشد و بسته را تصرف کردن [روی]

نیست و چندانى تصرف تواند کردن که بند از او بردارند. و بند ۲۰ برداشتن حجاب است و بند یرنهادن کشف، تا در حال کشف است در بند است از گفتن چون در حال حجاب افتاد، بند گشاده [۵۲ ب] گشت، به گفتار آید.

پس به این سخن پدید آمد که عبارت محجوبان را است و

محجوب که از مشاهدت خبر دهد کذاب باشد. و گروهی ۲۵ چنین گفته اند در قول خدا که: واحلل عقدة من لسانی یفقهوا قولی قالوا عقدة الغيرة. زبان مرا به غیر بند کردی تا با خود به مناجات آوردی. آن زبان که با تو گفت با فرعون چگونه گوید؟! این بند بردار تا سخن گویم، یا کاری دیگر بکن. ارسل الی هرون. این کار با

هرون افگن که از اینجا که منم او را خبر نیست. این قدر که ما دانستیم بگفتیم اما ما را به مراد بزرگان راه نیست و ما ندانیم که مراد ابوالعباس بن عطا در این بیتها چیست، لکن ما بر قدر فهم خویش کلمه ای چند را گفتیم. و لا یكلف الله نفسا الا وسعها. و ۵ نشکر الله علی الصواب و نستغفر الله من الخطأ والزلل.

الباب الخامس والعشرون

قولهم في التصوف ما هو

- «سمعت ابا الحسن محمد بن احمد الفارسي رحمه الله يقول ارکان التصوف عشرة: اولها تجريد التوحيد ثم فهم السماع ثم حسن العشرة ثم ايثار الايثار ثم ترك الاختيار ثم سرعة الوجد ثم الكشف عن الخواطر ثم كثرة الاسفار ثم ترك الاكتساب ثم تحریم الادخار».
- ۵ گفت ارکان تصوف این ده اند که ما یاد کردیم و در زیر این رمزی است و آن اینست که این ده تصوف نمی‌اند. و تصوف معنی‌ای است که بی این ارکان قائم نگردد. و این ارکان زیر وصف و عبارت درآید و عین تصوف زیر عبارت و وصف درنیاید. و مراد از اقامت ارکان وجود معنی ارکان باشد نه عین ارکان. پس روا باشد که با
- ۱۰ وجود این ارکان معنی تصوف موجود نیاید و لکن روا نباشد که معنی تصوف موجود باشد. بی این ارکان اکنون تفسیر این ارکان یاد کنیم بر مقدار فهم و خاطر خویش. اما شیخ رضی الله عنه چنین گفت که:
- ۱۵ «معنی تجريد التوحيد ان لا يشوبه خاطر تشبيه او تعطيل». معنی تجريد توحيد آن است که خاطر تشبيه و تعطيل با او نیامیزد. و این

- از بهر آن است که واحد به حقیقت واحد باشد، و اگر بیش از وحدانیت بازبری تعطیل گردد. و اگر از وحدانیت درگذرانی تشبیه کردد. لانه لاشيء قبل الواحد فیصیر الواحد به واحدا فاذا تفکرت فیما قبله تعطل والثانی مثل الاول فاذا تفکرت فی الثانی تشبهه والقیام علی الواحد من غیر تفکر فیما قبله ولا مابعدہ تجرید التوحید. و این ظاهر است. لکن این را از این نیکوتر معنی ای است و آن آنست که در خاطر تو تشبیه و تعطیل درنیاید به آن معنی که وحدانیت را ثابت کردی به اعتقاد تفکر نکنی که وحدانیت بی [۵۲ الف] مثل چگونه باشد که ترا در تعطیل افکند. از بهر آنکه چون او دیگری نیایی هستی را منکر گردی در تعطیل افتی. و چون هستی ثابت کردی با هیچ هست قیاس نکنی که در تشبیه افتی.
- و شاید که این را معنی ای دیگر باشد، و آن اثبات صفات است که چون حق بگویی حیات بگویی. و چون عالم و قادر گویی علم و قدرت بگویی. و دیگر صفات همچنین. که اگر صفات نگویی تا مرسوف موجود نباشد معطل گردی. و چون حیات گفتی روح نگویی. و چون علم گفتی اعتقاد نگویی؛ و چون قدرت گفتی آلات و جوارح نثوی که مشبه گردی.
- و جمله این سه فصل که یاد کردیم آن است که اثبات ذات و صفات بیاید تا از تعطیل براءت افتد. و از اثبات بیاید گذشتن تا از تشبیه براءت افتد. و این فصول که یاد کردیم سخن اهل اصول است، اما انفس اهل حقیقت غیر این است. تجرید و توحید بنزدیک ایشان بدزبان معاملات آن است که از او قدم باز نگیری که نشان تعطیل است؛ و با غیر او نیارامی که نشان تشبیه است. از بهر آنکه فرواستادن نشان نیافت است و آنکه او را نیابند معدوم باشد نه موجود. و این تعطیل است و با غیر او آرام گرفتن بدل آوردن است. و بدل آوردن نشان مثل یافتن است، و این نشان تشبیه است. فمن ترك الطلب فقد تعطل و من سكن الي غيره فقد تشبه.
- و از این نیکوتر گفته اند و آن آنست که: لا یترك الطلب و لا یری الوجود بالطلب فان ترك الطلب تعطیل و رؤیة الوجود بالطلب تشبیه.

آن را به جای بتوان گذاشتن که به کار نیاید. و آن را توان جستن که زیر قدرت درآید. و شاید که این را از این نکوتر معنی باشد، و آن آنست که آوردن توحید شرط است لکن صحت آوردن به نادیدن آوردن است. اگر نیارد معطل است، و اگر ببیند که بیاوردم مشبه است. و شاید که این را معنی دگر باشد، و آن آنست که: لایطلب ۵ من التوحید الا الواحد فان من لم یرد الواجد فقد تعطل و من اراد من الواحد غیر الواحد فقد تشبه.

و از این نیکوتر هست و آن آنست که: لایری فی توحیده التوحید فان من رای انه و حد فقد الحد و من لم یوجد فقد کفر فلا بد من التوحید لان التوحید تبرؤ من الکفر و لابد من الاعراض عن رؤیة التوحید لان رؤیة التوحید تبرؤ من الالحاد. و بیان این سخن دشوار است، لکن رمزی بگوئیم، و آن آنست که توحید صفت موحد است و بی صفت توحید موحد موحد نیاید. لکن بیننده صفت خویش بیننده حق نباشد، و تا ناظر صفت خویش است از حق محجوب است [از بهر آنکه حجاب از حق جز دیدن غیر حق نیست، و چنانکه موحد غیر حق است ۱۵ توحید او که صفت او است، و تا نظاره غیر حق است از حق محجوب است و محجوب از حق موحد نباشد. و چون حق او را شاهد گشت با غیر حق [۵۳ ب] او را مشاهدت نماند تجرید توحید را معنی این باشد که در توحید موحد را بیند نه موحد و توحید.

و تواند بود که این را بهتر از این معنی ای باشد، و آن آنست که بداند که موحد به توحید واحد نیامده است، از بهر آنکه که بود که در کونین نه موحد بود و نه توحید، و نه نیز کون و واحد و وحدانیت بود، و اگر به توحید موحدان واحد آمدی پیش از توحید موحدان واحد نبود، پس موحدان به توحید موحد آمدند و واحد به توحید ایشان واحد نیامد. معنی توحید موحدان به موحدان راجع ۲۵ گشت، و الحق وراء کل توحید قائم بذاته موصوف بصفات. چون این معانی در توحید خویش بیند توحید مجرد گردد. و نیز سخنی است، لکن عبارت را راه نیست. گفتنی گفتیم و نمودنی به خدای تعالی باز گذاشتیم.

«و فهم السماع ان یوسع بعالمه لا بالعلم فقطه». گفت فهم سماع آن باشد که به حال شنود نه به علم. و معنی این سخن، والله اعلم: آن است که میان او و خدا به سر حالی باشد که هر چیز که شنود بر آن حال شنود نه به علم. یعنی به آن ننگرد که حرمت و اباحت به علم چیست، لکن بنگرد که حال من در باطن یا خدا چیست. از بهر آنکه بسیار سماع هست که به ظاهر علم آن مباح است، چون صحت حال باطن نباشد حرام گردد، و بسیار حرام است به ظاهر که چون صحت حال باطن باشد حلال گردد. و این را در شریعت دلایل است. نبینی که نزدیک امام ابوحنیفه رضی الله عنه مثلث چون تداوی را باشد حلال باشد، و چون لهو و طرب را باشد. حرام باشد. عین یک عین به اختلاف احوال حکمش مختلف گشت. و بنزدیک ابویوسف بول ما یوکل کحمه یجوز شربه للتداوی و لایجوز استعمانه بغیر ذلك. عین یک عین حکمش مختلف برای اختلاف احوال و اباحت میته در مخصوصه ای همچنین. و این را نظایر بسیار است. چون این اصل بدانستیم به سماع بازگردیم.

کس باشد که او را سماع مباح معصیت گردد. و نیز باشد که کفر گردد. چون سماع قرآن که با غفلت معصیت گردد و با استغفاف کفر. سماع قرآن مباح به ذات خویش در شریعت. و دلیل این قول خدا است که می گوید: و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین و لایزید الظالمین الا خسارا. همان قرآن اهل حرمت را شفا گشت و اهل بی حرمتی را خسارت. و باشد که کسی بینی سماع کند و آن بیت سماع کردن در اصل شریعت معصیت نه، او را معصیت گردد. چون به لهو سماع کند باشد که کفر گردد. چون به تشبیه سماع کند و باشد که توحید گردد چون به حال و محبت سماع کند.

و این چنان است که شبلی رحمه الله علیه روزی جایی بگذشت. مغنی ای [۵۴ الف] سرود می گفت، این بیت یاد کرد که:

کل ذنب لك مغفور سوى الاعراض عنا. بانگی بزد و بیهوش گشت. چون به هوش باز آمد، او را گشتند از کجا سماع کردی؟ گفت از قول خدا که می گوید: ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون

ذلك لمن يشاء.

و روزی دوتن از بزرگان این طایفه بر کنار دجله بغداد ایستاده بودند. کنیزکی بیامد با آفتابه‌ای تا آب بردارد. آفتابه را پر گردانید و دست بر بن آفتابه می‌زد و این بیت می‌گفت:

سبحان جبار السماء ان المحب لفي عناء
هر دو نعره زدند. یکی گفت: صدقت یا حبیبی، و آن دیگر گفت:
کذبت یا حبیبی. هر دو راست گفتند. آن یکی حرقت و بلا و ترک
مراد و اعراض از کون در محبت بدید. چون این بلاها او را مشاهدت
گشت گفت: صدقت؛ و آن دیگر خوشی وصال دید و بر و نواخت
دوست دید و اختصاص او به محبت، چون نظاره کرد گفت: کذبت یا
حبیبی. بیت یکی تصدیق آورد، و یکی تکذیب از بهر اختلاف
احوال، و هر دو مصیب.

و بر این معنی سخن بسیار است و در جمله نباید دانستن که
سماع نزدیک این طایفه برترین همه نعمتهاست. خداوندان اندهان
را به سماع تسلی افتد، و آن کسان را که با غیر حق آرام است به
۱۵ سماع تبری افتد. لکن صفت سماع ایشان این تلهی نیست که میان
خلق امروز مستعمل است، لکن متقدمان نفس را بسیار قهر کردند
و چندان ریاضت کردند که بترسیدندی که نباید که از کار فرو
مانند. و چون دانستندی که حال اینجا رسید چیزی بایستی که نفس
به او قوت یافتی تا با آن او را زیر کار درآوردندی و به معاصی
۲۰ تقوی کردن روی نبود. و سماع قوتی است و او را اثری نماند، از
هوا بیاید و به هوا باز رود. بیتی چند سماع کردند تا نفس به آن
قوت یافتی و به خدمت باز آمدی، و آن بیت که سماع کردند بیتی
بایستی موافق حال نه بیتی که در او اشارت معصیت بودی. لکن
۲۵ بیتی در فراق و وصال و قرب و بعد و خوف و رجا و محبت و شوق و
آنچه به این ماند که با حال باطن درست آید، و هرکس که او را در
باطن حال درست نبود سماع همین بیت بر او حرام داشتندی. فاما
تلهی و تطرب و رقص و صفق و اجتماع از بهر سماع و استمداد
کردن آن شغل را آرام گرفتن است با غیر حق، و این سخن نزدیک

ایشان کمر است. و شرك و تمامی معنی سماع به آخر کتاب یاد کنیم
ان شاء الله تعالی.

«و ایثار الایثار ان یوثر علی نفسه غیره بالایثار لیكون فضل
الایثار لغیره». و ایثار ایثار آن باشد که کسی دیگری را بر خویشتن
ایثار کند تا فضل ایثار آن کس را باشد نه او را. و معنی این سخن، ۵
والله اعلم. ان است که [۵۴ پ] خود را از همه خلق کمتر داند. و
چون اعتقاد او چنین باشد بهتر از خویشتن را بر خویشتن مقدم دارد
دو معنی را: حرمت بهتری او را. و باطن نیکو را، تا خویشتن به
طفیل او روا کند، از بهر آنکه همه تبعان به متبوع روا گردند، و
همه لاحقان به سابقان راه یابند. پس هر نیکویی که داند که از حق ۱۰
به خلق رسد دینی و دنیاوی دیگران را بر خویشتن ایثار کند، از
بهر آنکه اگر خویشتن را خواهد تهمت حسد باشد، او بگذارد تا
آنکس بیابد. و چون غیر خویش را خواهد نشان شفقت باشد. اگر
آن کس بیابد و او نیابد به شفقت او بر آن مسلمان آن مسلمان را
نیک آید. و دلیل این قول خدا است که می گوید: و یؤثرون علی
انفسهم ولو كان بهم خصاصة.

و از کعب احبار رضی الله عنه حکایتی است که چون او به جماعت
حاضر آمدی به صف آخر بیستادی. او را سؤال کردند. گفت من در
کتابهای پیغامبران علیهم السلام بخوانده ام که در این امت کسانی
باشند که چون نماز به جماعت کنند سر بر سجده نهند هنوز سر ۲۰
بر نداشته باشند که خدای عزوجل ایشان را بیمارزیده باشد. و هر
که از پی ایشان ایستد به ایشان بخشد و مرا معل این نیست، بآخر
می ایستم تا مگر به طفیل ایشان آمرزیده گردم.

اما معنی ایثار ایثار آن باشد که چون تو با کسی نیکوی خواهی
کردن او را بر خویشتن ایثار کنی، و اگر کسی دیگر نیکوی خواهد
کردن نشتابی. تا سابق آن مسلمان باشد و فضل سبقت او را خواهی،
و تو خود به این شفقت فضل سبقت بیابی، و آن مسلمان را نیک
افتد.

و مانند این حکایتی است که ابو عثمان استاد خویش را ابو حفص

- حداد رحمهما الله گفت مرا آرزو است که مجلس عام دارم. او گفت ترا چه بر این می‌دارد؟ گفت شفقت بر خلق. گفت شفقت تو تا به چه حد است؟ گفت شفقت من بر مسلمانان به آن حد است که اگر خدای تعالی به بدل همه مسلمانان مرا به دوزخ فرستد و عذاب کند روا دارم. گت اگر در این دعوی صادقی ترا حلال است مجلس داشتن ۵ اکنون مجلس گوی. منبری از بهر او بنهادند و ابوحفص به مجلس حاضر گشت و پنهان در گوشه‌ای بنشست، چنانکه ابوعثمان او را نمی‌دید. چون ابوعثمان مجلس به آخر آورد، سائلی برخاست و چیزی خواست. ابوعثمان طلیسان خود به آن سائل انداخت. ابوحفص بر پای خاست و گفت: یا کذاب انزل من المنبر. بر عثمان گفت: چه ۱۰ دروغ گفتی؟! گفت: دعوی کردی مرا بر خلق شفقت بیش از آن است که بر خویشان، و به صدقه دادن سبقت گرفتی تا فضل سابقان ترا باشد. و خود را بهتر از دیگران خواستی. اگر [۵۵ الف] دعویت راست بودی ساعتی درنگ کرده‌ای تا فضل سبقت ترا نبودی و مسلمانی دیگر را بودی تا دعویت راست بودی. پس تو کذابی، منبر ۱۵ جای کذابان نیست.

- «و سرعة الوجد ان لا يكون فارغ السر مما يشير الوجد و لامتمليء السر مما يمنع من سماع زواجر الحق». گفت زودی وجد آن باشد که سر او فارغ نباشد از آن چیز که وجد انگیزد و سر او پر نباشد از آن چیز که بزرگارد از شنیدن زواجر حق. پس سرعت وجد را دو ۲۰ «معنی نهاد: یکی آنکه در سر او مادام چیزی باشد که وجد از او خیزد، از بهر آنکه سماع چون در بنده کار کند در سر او وجد پدید آید و بر ظاهر او تواجد افتد و مقدار تواجد ظاهر بر مقدار وجد باشد، و مقدار وجد بر مقدار مشاهدت. اگر او را مشاهدت باطن نباشد، چون سماع بدید تحرکی طبعی افتد؛ چون سماع منقطع گردد ۲۵ آن افتاده زایل گردد. و بزرگان این کس را سماع حرام داشته‌اند. باز کسی را که در سر مشاهدت باشد خوف یا جلال یا جمال یا محبت یا قرب یا ذکر معانی، هر آن وقت که او را سماع افتد به اذن، یا معاینه افتد به بصر، چیزی که جنس مشاهدت او باشد در

باطن او وجد تازه کردند. از بهر آنکه او یا بلایی خو کرده باشد و آرامیده. چون بجنبانند تازه گردد. و این چنان است که خداوند مصیبتی باشد آرامیده. چون مصابی دیگر بیند یا صفت مصیبتی شنود مصیبت خود او تازه گردد. این نیز همچنین باشد. از این معنی است که خدا گفت: و ذکر فان الذکری تنفع المؤمنین. ۵

چون در باطن مشاهدت ایمان باشد تذکیر ظاهر منفعت کند و این در مثال چنان است که سوخته‌ای که آتش دیده باشد و آن آتش در او کشته باشند. چون بوی آتش بیاید بیفزورد. آن سوختن اول مثال مشاهدت است، و آن در گرفتن دگر باره مثال وجد است، و آن افروختن و قوت گرفتن مثال تواجد است. پس اول مشاهدت باطن بیاید تا وجد افتد چون وجد در باطن پدید آمد بر ظاهر تواجد پدید آید و از او احوالی مختلف ظاهر گردد. یکی را تواجد بکا باشد و یکی را بانگ و نعره. ۱۰

و یکی را صعق افتد و یکی را غش رسد؛ و یکی را جنون افتد و یکی را موت باشد، بر حسب قوت باطن بر ظاهر اثر کند و چون در باطن نشانی نباشد نظاره کند. و تواجد متواجدان او را فسوس نماید و بر ایشان خندد چنانکه خدا گفت: ان الذین اجرموا کائنوا من الذین آمنوا یضحکون و اذا مروا بهم یتغامزون. یک شرط این نهاد که یاد کردیم، و دیگر شرط آن نهاد که سر خویش از چیزی بر ندارد که او را از شنیدن زواج حق باز دارد. ۱۵

و تأویل زواج حق نزدیک این طایفه چنان است [۵۵ ب] که چیزی در سر بنده پدید آید که او را از مقام غفلت به مقام ذکر آرد، یا از مقام خلاف به مقام موافقت آرد. و آنچه به این ماند که بنده را از شری منع کند و به خیری جر کند، این همه را زواج حق خوانند. اکنون چنین می‌گویند که نباید که سر خویش را پر دارد از چیزی که او را از شنیدن زواج حق باز دارد، و آن از آن باشد که حب دنیا با شهوات نفس یا مرآت خلق بر او چنان غالب گردد که سر او را فروگیرد تا در سر او هیچ جای فارغ نماند سماع زواج را لکن از دنیا به لغت گیرد و با خلق بر موافقت شریعت صحبت کند ۲۵

و با نفس چندانی موافقت کند که طاغی نگردد، تا چون واجدی پدید آید در او اثر کند. اینک سرعت وجد این باشد که یاد کردیم.

«والكشف عن الخواطر ان يبحث عن كل ما يخطر على سره فيتابع

- ۵ ما للحق و يدع ما ليس له». گفت کشف خواطر آن باشد که هرچیز که بر سر او بگذرد آن را بکاود و بازجوید. هرچه از بهر حق باشد متابعت کند و هرچه حق را نباشد به جای بگذارد. و این از بهر آن گفت که نه هرچه بر سر بگذرد الهام حق باشد؛ لکن باشد که وسواس دیو باشد یا خاطر نفس. و چون هر چیزی را متابعت کند و به هر خاطری تعلق سارد پندارد که در میدان توحید افتاده است خود در خندق کفر افتد، پس چون بر خاطر او چیزی بگذرد آن را بازجوید تا او را کجا می‌خواند اگر به تعظیم امر حق می‌خواند یا به اقامت شریعت یا به صلاح اغیار داند که این خاطر حق است، متابعت آن کند. و هرچه او را به هوای نفس خواند به جای بگذارد تا او را از حق باز ندارد. پس اگر بر او مشکل گردد بر کتاب خدا عرضه کند، ۱۵ اگر نیابد بر سنت مصطفی عرضه کند. اگر نیابد اجتهاد کند، آنجا که اجتهاد او میل کند زان سوی رود.

و این موافق است خبر معاذ جبل را رضی الله عنه که چون پیغامبر از او پرسید علیه السلام: یا معاذ ان وقعت لك حادثة فما تصنع قال اطلبه في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال نفى سنة رسول الله عليه سلام الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي ولا آلو افضرب رسول الله يده على صدره فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله. پس اگر با این همه بر او پوشیده گردد طریق این طایفه آن است که بنگرند، اگر خویشان را آنجا نصیبی بینند به جای بگذارند. و اگر

- ۲۵ خلاف نفس بینند و نصیب اغیار تبینند نیارند، از بهر آنکه بر نصیب غیر در خطا افتادن امیدوارتر باشد که در نصیب خویش در صواب افتادن، که خیر هر دو جهان در مخالفت نفس است، و نیکو خواستن خلق چون داند که اغیار را نیک آید. از بد آمدن خویش باك ندارد. و چون داند که اغیار را بد می‌آید خود را به جای بگذارد، تا ایشان

را بدنیاً بد نیاید، و این شفقت [۵۶الف] مسلمانی است. و اسلام بی شفقت بقا نیاید معنی کشف خاطر این باشد که یاد کردیم، و این معامله خلق است:

۵ فاما معامله کردن یا حق آن است که در خاطر خویش نگردد هرچه رضای حق در آن داند نفس و خلق و کون در جنب او در زیر قدم آرد؛ و هرچه در او سخط داند از آن حق اگرچه همه کون او را گردد رها کند و رضای حق اختیار کند؛ تا خصم حق باشد بر نفس نه خصم نفس باشد بر حق. چنانکه خدا می گوید: کونوا قوامین بالقسط شهد الله ولو علی انفسکم اوالوالدین والاقربین. و پیغامبر علیه السلام گفت: من مقت نفسه فی ذات الله تعالی آمنه الله من عذابه یوم القيامة. ۱۰ و در بعضی اخبار آورده اند که: اصل کل طاعة مخالفة النفس و اصل کل معصية موافقة النفس. باز گفت:

«كثرة الاسفار لشهود الاعتبار فی الافاق والاقطار. قال الله تعالی: اولم یسیروا فی الارض فینظروا کیف بدأ الخلق. و کیف كان عاقبة الذین من قبلهم». ۱۵ گفت یکی از ارکان تصوف سفر کردن بسیار است از بهر اعتبار گرفتن راه، تا در آفاق و قطار بنگردد و از آنجا عبرت گیرد. و معنی این سخن آن است که اهل این صایفه را بیشتر بر سفر باید بودن که در سفر آیتها و عبرتها ببینند، یا جای ببینند که اهل آن جایگاه به سبب ترك حرمت و خدمت هلاك شده باشند. ۲۰ عبرت گیرند و حرمت نگاه دارند و خدمت به جای آرند، یا جای ببینند که اهل آن جایگاه حرمت نگاه داشته باشند تا برکات حرمت یافته باشند به ایشان اقتدا کنند، یا از آن برکات نصیب یابند، یا کسی یابند از بزرگان که برکات صحبت آن بزرگان او را دریابد: یا به مکانی فاضل رسند که در آن مکان به حق تقرب جویند؛ یا ۲۵ زیارت قبور انبیا و اولیا کنند. یا عجایی ببینند که از آن عجایب بر صانع دلیل کنند.

باز بر این آیت حجت آورد که: اولم یسیروا فی الارض، و این آیت در شأن مردمان مکه آمد که در زمین هرفتندی و آثار آن قرنبا که هلاك شده بودند بدیدندی خدای تعالی آن بر ایشان حجت گردانید

و گفت چون می بینید در این سفرها که می روید آثار قومی که ایشان هلاک گشتند به آنکه امر مرا به جای بگذارند چرا عبرت نمی گیرید. که اگر ایشان همان کنند که آن دیگران کردند من نیز به ایشان همان کنم که بادیگران کردم باز آیت را تاویل کرد و گفت:

- ۵ «و قيل في قوله تعالى: سيروا في الارض قال بضياء المعرفة لا بظلمة النكرة». در زمین بروید به روشنائی معرفت روید نه به تاریکی نکرت. و معنی این سخن، والله اعلم. آن است که سفر کردن بر دو معنا است. یا طلب کردن زیادتى دنیا است یا طلب کردن زیادتى دین. [۵۶ ب] و آنکه او را سفر از بهر زیادتى دنیا باشد سیر او به ظلمت نکرت است: و آنکه او را سفر از بهر زیادتى دین است سیر او به ضیاء معرفت است. باز گفت:

- «ولقطع الاسباب». و این سفر از بهر بریدن اسباب باید، يعنى این طایفه که سفر بسیار کنند [از بهر آن کنند] تا اسباب از ایشان بریده شود. و اصل آن هجرت است، که چون پیغامبر علیه السلام از مکه به مدینه رفت به غربت، همه خلق را امر غربت آمد، و غربت ۱۵ کردن نبود مگر به قطع اسباب و از دوستان و خویشان بریدن و از وطن خویش غایب گشتن، و این از بهر آن است که مردم در وطن خویش عزیزتر بود. از بهر آنکه در میان دوستان و قریبات خویش بود. و طریق این طایفه طریق ذل است نه طریق عز. و چون به سفر روند از هر کسی ذل بینند و از همه علایق بریده گردند، و اعتماد ۲۰ ایشان از خلق گسسته گردد و به حق تعالى پیوندند. و در جمله بیاید دانستن که هم به آن مقدار که بنده را بر اسباب اعتماد افتد از مسبب دوری افزایش، و هم به آن مقدار که از اسباب انقطاع افتد به مسبب قرب افتد. باز گفت:

- ۲۵ «و رياضة النفوس». سفر کردن از بهر ریاضت نفس است تا نفس را ریاضت افتد که هرچند که نفس مالیده تر سر با حق راست تر. و از این معنا است که پیغامبر علیه السلام گفت: اغرب مع غیر [قومك] بحسن خلقك. چون سفر کنی یا غیر قوم خویش کن تا خورت نیکو شود. و معنی این سخن آن است که چون با قوم خویش سفر کنی

بار تو بکشند و ترا حرمت دارند آنگاه بدخو گردی. بسا بیگانگان سفر کن تا بار بر تو نهند و بر تو استخفاف کنند و تو با ایشان مقابله و مبارزت نیاری کردن، و خوی تو در زیر بار ایشان نیکو گردد. و از این معنی بود که پیغامبر علیه السلام گفت: حبيب الى من دنياکم ثلث الطيب والنساء و جعلت قرّة عینی فی الصلوة. زنان را دوست او گردانیدند نه مردان را، از بهر آنکه مردان نیکوخواه تر باشند، چون با نیک خویان صحبت کند بنزدیک مردم خلق او پدید نیاید، باز چون با بدخویان صحبت کند و بدخویان را دوست دارد و بار ایشان کشد کرم اخلاق او پدید آید.

و از این معنی بود که چون پیغامبر را علیه السلام وحی آمد سیزده سال او را در میان مخالفان بداشتند و دستوری رفتن ندادند و فرمان کارزار کردن نیامد که تا از کشیدن بار مخالفان کریم خلقی او پدید آمد، تا در تجاوز به حدی رسید که حق تعالی او را بستود و گفت: انک لعلی خلق عظیم. و این ستایش که او را آمد از آن آمد که جبریل علیه السلام بر او آمد و گفت: اتيتک بمکارم الاخلاق قال و ما مکارم الاخلاق قال صل من قطعک واعط [۵۷ الف] من حرمک و اعف عن ظلمک. و نیز نص کتاب خدا بر این دلیل است که گفت: خدا العفو و امر بالمعروف و اعرض عن الجاهلین. و نیز جای دیگر گفت: و ان تعفوا اقرب للتقوی. و نیز گفت: ولئن صبرتم لهم خیر للصابرین، و نیز گفت: اذفع بالتي هي احسن السيئة، و نیز گفت: فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم. و نیز گفت: الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الفیظ و العافين عن الناس والله يحب المحسنين.

و این همه دلیل است که اصل اسلام بار نانهادن است بر خلق و بار کشیدن است از خلق و نفس را ریاضت به این معنی افتد که چون در سفر باشد و از وطن و دوستان و اهل خویش غریب باشد. همه بار بر او نهند و هیچ بار او نکشند، و او از بیم و ذل غربت مقابله نیارد کردن پس او را ریاضت افتد و راست گردد، از بهر آنکه نفس بی ادب است و بی حرمت، و بی ادبان و بی حرمتان را به

ریاضت راست باید کردن، و هرچند ریاضت بیشتر استقامت به مقام تر. و در سفر نیز ریاضتی باشد جز این؛ و آن آنست که چون مردم در میان اهل و وطن خویش باشند به راحت تر باشند. و کار خوردن و خفتن ایشان راست باشد. و چون در حضر این معانی نیابند طاغی گردند. باز به سفر رفتن رنج باشد. خواب به وقت نباشد و ۵ خورد به وقت نباشد و به مراد نباشد، و شهوتها و نهمتها از او منقطع گردد، به این سبب نفس را ریاضت افتد، راست گردد سخن کتاب. این است که یاد کردیم.

فاما این طایفه را در سفر شیخ رحمه الله گفت، نزدیک من معنی جز این است و آن آنست که این طایفه را آنچه یافتند با او ۱۰ آرام گرفتن روی نیست. و آنچه ایشان را به کار است هیچ جای پدید نیست. و هرکس که او گم شده جوید از دویدن چاره نیست. دوان و پویان و جویان گشته اند تا مگر جایی نشان دوست یابند یا از کسی خبری از خبرهای دوست شنوند، هرجا که رسیدند دوست را به آن مکان نیافتند و به آن مقام قرار نتوانستند گرفتن. و هرکه را دیدند ۱۵ و از او خبر دوست پرسیدند او را از خود متعیرتر دیدند از او نیز نگریختند، دوان و پویان به این سبب گشتند.

و از این نیکوتر هست و آن آنست که عامه خلق سر را تبع نفس دارند، و نفس را طبعی است که هرجا مراد بیاید بیارامد. چون ۲۰ سر ایشان تبع نفس بود و نفس آرام یافت سر با نفس آرام یافت. باز خاص نفس را تبع سر دارند ایشان را آرام نیست. و چون متبوع را آرام نباشد، تبع را کی آرام بود؟! ایشان منزل منزل سفر کنند. و سر [۵۷ ب] ایشان کون کون سفر کنند، نفس ایشان از اقلیمی به اقلیمی رود. و سر ایشان از ازل به ابد رود و از ابد به ازل. ۲۵ ازل اول وقت است و ابد آخر وقت. و بنده را حد طلب در مکان است یا در زمان. نفس در مکان جوید و سر در زمان و حق نه در مکان و نه در زمان. سر با ازل می رود، ازل نهایت گردد و حق را نهایت نه. چون نباید بازگردد و سوی ابد آید. ابد نهایت آخر است و حق را نهایت و آخر نه. همچنین متعیر دوان و پویان می باشد، چون سر

- را حال این باشد نفس که تبع سر بود آرام کی یابد؟
- و نیز سفر کردن را معانی است، جایی دیگر بیاید ان شاء الله
- تعالی، لکن بیاید دانستن که سفر قلوب خلاف سفر نفوس است، و
- بسیار کسر هست که او را نفس مقیم است و دل مسافر، و بسیار
- کس هست که او را نفس مسافر است و دل مقیم. و اگر در سفر ۵
- کردن خود هیچیز نیستی مگر آنکه اول انبیا علیهم السلام آدم را از
- بهشت به دنیا فرستادند به سفر؛ و آخر انبیا محمد مصطفی را
- علیه السلام از مکه به مدینه فرستادند به سفر؛ و نوح را علیه السلام
- کشتی ساختند و سفر آب فرمودند؛ و خلیل را صلوات الله علیه به
- ملکوت به سفر بردند، و نیز از مقام راحت و نعمت در منجیق بلا ۱۰
- نهادند و در هوا انداختند؛ و اسماعیل را علیه السلام در حال طفولیت
- با مادر از شام به مکه فرستادند؛ و سلیمان را علیه السلام باد
- مرکب ساختند تا سفر کند؛ و یوسف را علیه السلام به کودکی به
- غربت و بندگی افکندند و باز پدر را با نزدیک او آوردند؛ و یونس ۱۵
- را علیه السلام شکم ماهی مرکب ساختند تا در دریا سفر کند؛ و موسی
- را صلوات الله علیه به طفولیت به دریا انداختند و در کنار دشمن
- نهادند. و چون بزرگتر گشت به غربت به مدین افکندند و به
- شبنانی شعیب مشغول گردانیدند؛ و باز چون وحی آمد بفرمودند تا
- بر دریا بگذرد؛ به مناجاتش به طور بردند و چهل سال در تیه ۲۰
- بگردانیدند؛ و عیسی را علیه السلام نام او که مسیح آمد از بهر
- کثرت سیاحت آمد که او را نه مقر بود و نه وطن، و به آخر از زمین
- به آسمان چهارم بردند به غربت؛ و ادریس پیغامبر را علیه السلام
- بردند آنجا که بردند. چنانکه خدا گفت: و رفعاها سکانا علیا.
- و سید خلق را صلوات الله و سلامه علیه و شرف مقامه لدیه به
- شبی به قاب قوسین بردند و نمودند به او آنچه نمودند و گفتند آنچه ۲۵
- گفتند، و باز هم در شب به زمین باز آوردند. ببرند تا ریاضت
- یابد؛ و باز آوردند تا ریاضت کند. و هر پیغامبری را این حالت
- بوده است، هیچ از سفر خالی نبوده اند. اگر چیزی بودی ریاضت
- نفس را بهتر [۵۸ الف] از سفر خواص خویش را به آن چیز آزموده

گردانیدی. این همه که یاد کردیم از بهر آن یاد کردیم تا دانسته شود که این طایفه بیشتر که سفر اختیار کردند نه به خطا اختیار کردند، به صواب اختیار کردند. و سفر اصلی است این طایفه را که انبیا و بزرگان هم بر این بوده اند، و حق تعالی انبیای خویش را علیهم السلام اختیار نکند مگر چیزی که بهتر باشد، و مردمان لفت ۵ نیز گفته اند: انما سمی السفر سفرا لانه یسفر عن اخلاق الرجال. خویشهای پنهان در سفر گشاده گردد و صحت و غنیمت سر در سفر حاصل آید، چنانکه پیغمبر گفت علیه السلام: سافروا تصعوا و تغنموا. باز گفت:

- ۱۰ «و ترك الاکتساب لمطالبة النفوس بالتوکل». و به جای بگذاشتن کسب از بهر آن است تا از نفس توکل طلب کنند. معنی این سخن. واللہ اعلم، آن است که یکی از ارکان تصوف ترك کسب است، و علت در ترك کسب آن است که چون نفس سببی یابد که بر آن سبب اعتماد کند از حق اعراض آرد، و او را به جانب حق رفتن اختیار نباشد جز به جبر و قهر به در حق نیاید.

- ۱۵ چون بنده به کسب مشغول گردد نفس بر آن کسب اعتماد کند و توکل از حق بیرد، و رزاق کسب را داند نه حق را. ترك این طایفه کسب را از این معنی بود نه از آن معنی که کاهلی پیشه گیرند و خویشان را به وبال خلق کنند. اگر به ترك کسب این خواهند او را کسب کردن اولیتر. چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: ان اطیب ما ۲۰ یاکل الرجل من کسبه. و اگر چنانکه تواند که خویشان را وبال خلق نگرداند با این همه او را منقاد نگردد به تحمل مشقت گرسنگی تا هم از خدمت حق باز نماند، او را کسب کردن اولیتر.

- و اگر چنان باشد که آن ترك کسب او را بنزدیک خلق بازار و ۲۵ جاه زیادت می کند، او را کسب کردن اولیتر تا دل خویش از خلق فارغ کند و نفس را به خدمت کشد و جاه از خویشتن ساقط کند. که طریق این طایفه همه ذل است. و چون از این معانی هیچیز نباشد و بتواند حق خدا گزاردن و خویشان را به وبال خلق ناکردن و در نعمت فقر صبر کردن و نه نالیدن او را ترك کسب اولیتر، مگر که

او را از آن جاهی فرایند. پس به کسب مشغول گردد تستر را نه تکثر را، تا خلل خویش از خلق پنهان دارد که بیشتر هلاک بنده در نظر خلق است.

و این چنان است که ابو حفص حداد رحمة الله علیه هر روزی به دیناری کار کردی به درویشان دادی، پس نان از درها خواستی و ۵ روزه گشادی، و اگر کسب تکثر را بودی صدقه ندادی.

و شیخ [۵۸ ب] رضی الله عنه می گوید من پیری را دیدم که سه دیناری کار کردی به درویشان دادی، پس نان از درها خواستی و روزه طعام حاصل کرد و در پیش یاران نهاد و او نخورد. او را گفتند چرا نمی خوری؟ گفت سؤال از بهر شسا کردم نه از بهر خود. چون خود خورم خیانت باشد، و این راه خائنان نیست. پس گفت چون این مطعوم حاصل آمد نفس من به این مطعوم شره نمود، خواستم که او را قهر کنم. بزرگان در کسب چنین رفته اند. ۱۰

«و تحریم الادخار» گفت ذخیره کردن و چیزی باز نهادن از بهر وقتی دیگر بر خود حرام دارند، و این موافق است قول رسول را علیه السلام که چون بلال او را خرمای چند بنهاد که از شام او زیادت آمده بود. بامداد پیش آورد. سید گفت: از کجا آوردی؟ گفت: دوش بنهاده بودم. گفت: اما تاختی یا بلال ان یکون له غدا بحار فسی نار جهمم انفق یا بلال ولا تنس من ذی العرش اقلا. و در خبر است که ۱۵ بلال رضی الله عنه دو کار داشت: یکی مؤذنی و دیگر نفقه و تفقد پیغامبر علیه السلام کردن. و چون چیزی نبود وام کردی و چون فتوحی پدید آمدی وام بگزاردی.

وقتی وام بسیار گشت و از جهودی وام کرده بود این جهود روزی او را در بازار بدید گفت میندار که من ترا وام داده ام یا از بهر دوستی این مرد شما داده ام، لکن از بهر آن داده ام تا من ترا به ۲۵ این وام دگر بار بنده خود گردانم و بفروشم. بلال گریان بنزدیک پیغمبر آمد و قصه بگفت و گفت مرا دستوری ده تا به این قبیله های عرب بیرون شوم مگر خدا فراخی ای پدید آرد و امبا بگزارم. او را دستوری داد. بلال گوید به خانه آمدم و کار بساختم و همه شب مرا

خواب نگرفت از درد فراق پیغامبر علیه السلام و چشم در آسمان نهاده بودم تا باشد که روز شود و من بیرون روم و کسی مرا نگیرد. چون روز نزدیک آمد یکی پیامد و آواز داد که: یا بلال احب رسول الله صلى الله عليه وسلم. پیامدم بر در حجره رسول علیه السلام سه شتر دیدم خوابانیده.

۵

چون در آمدم مرا گفت یا بلال، خدا ترا فرج آورد و ما را هدیه فرستاد. این شتر و بار ببر بفروش و وامها بگزار. گفت: چنان کردم و مال فزون آمد. پیامدم و پیغمبر را علیه السلام در مسجد یافتم. خیر دادمش. گفت: یا بلال اطلب له موضعا فانی لا ادخل بیتى و عندى شیء من الدنيا. طلب کردم کسی نیافتم. رسول علیه السلام نماز پیشین بگزارد و در خانه نرفت، و من کس نیافتم. نماز دیگر و نماز شام بگزارد و در خانه نرفت.

هم کس نیافتم. نماز خفتن بکرد و گفت: یا بلال، کسی را طلب کن [۵۹ الف] و به وی ده که من طعام نخورم و به خانه در نروم تا با من چیزی از دنیا مانده است. قال فطلبت فوجدت له موضعا فاتیته فاخبرته بذلك فرقع یدیه الی السماء و بکی ثم قال الحمد لله الذی فرغ قلبی. باز گفت: یا بلال، من امشب می ترسیدم که مرا اجل فراز آید و چیزی از دنیا با من بماند.

پس این طایفه چندانکه توانند متابعت مصطفی نگاه دارند، از بهر قول خدا: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی يحببکم الله. و طریق مصطفی علیه السلام آن بود که در خبر آمده است: لایدخر غداء لعشاء ولا عشاء لغداء. چون راه او این بود ایشان نیز همین را نگاه دارند. باز در کتاب این را معنی ای نهد و گوید: فی حاله لا فی واجب العلم. اینکه ایشان ادخار حرام دارند نه از بهر آن دارند که در علم واجب است، لکن موافقت حال خویش را حرام دارند. یعنی در شریعت نهادن چیزی حرام نیست، از بهر آنکه در خبر است از پیغامبر علیه السلام که یکساله قوت عیالان بنهادی، و اگر به حکم شریعت حرام بودی پیغامبر علیه السلام نکردی، که پیغامبران ارتکاب حرام نکنند.

۲۰

۲۵

- لکن حال این ملایفه اختیار فقر است و ترك مراد و قهر نفس و اعراض کردن از غیر حق و بریدن اعتماد از غیر حق نامتہم داشتن است حق را جل ذکرہ. و چون کسی قدم در این راہ نہاد این معانی کہ یاد کردیم دعوی کرد، و او را بہ صدق دعوی مطالبیت کنند. و ۵
بر مدعیان تحقیق دعوی واجب است و خلاف کردن حرام است. پس حال ایشان ادخار حرام کرد نہ شریعت، و کس باشد کہ صحت ایمان او در ادخار باشد، از بہر آنکہ او را ایمان شریعتی باشد، و آن تصدیق و اقرار است و پس؛ و صحت حال باطن نیست، چون ادخار نکند در اعتقاد او اضطراب افتد و بیم باشد کہ یقین او شك گردد، و تصدیق او تکذیب گردد. ۱۰
- این کس را ادخار نیکوتر تا ایمان او بر جای باشد. و این را راہی دیگر هست، کہ چون در سر خود قوت داند، لکن در نفس ضعف ببندد، داند کہ آن نفس بی قوت قوت کشیدن بار سر ندارد، قوت نفس سازد آرام نفس را، تا از نفس اضطرابی نیاید کہ سر را تباہ کند. ۱۵
و از این معنی گفته اند بزرگان: اذا احرزت القوت اطمانت النفس. و از این معنی بود کہ رسول علیہ السلام گفت: اذا حضر العشاء والعشا فابدؤا بالعشاء قبل العشاء، این نہ از بہر تفصیل عشا را گفت، لکن از بہر تسکین احشا را گفت تا با سر منازعت نسازد و وقت بر سر تباہ نکند. فاما بہ حکم باطن چون کسی را در باطن حال صحیح گشت ادخار همچنان ایمان او را زیان دارد، چنانکہ ترك ۲۰
ادخار عام را، [۵۹ ب] از بہر آنکہ صحت حال باطن نباشد مگر بہ یقین درست، و چون یقین درست گردد بہ مضمون حق تہمت پرخیزد، و از پس این حال ادخار کردن یا یقین خود را رخنہ کردن است یا حق را بہ ضمان متہم داشتن است.
- و چون یقین داند کہ تا اجل باقی است رزق مضمون است و اجل ۲۵
مشکوک، و رزق یقین شك را بہ یقین بگذارند و یقین را بہ شك بگذارند، و چون داند کہ حق تعالی روزی از دشمن منع نمی کند، دوست را گمان بردن کہ از من منع کند معال باشد. لہذا حرامی ادخار از حکم حال چنین باشد کہ یاد کردیم.

باز در کتاب حجت می آورد و می گوید: «كما قال النبي عليه السلام في الذي مات من اهل الصفة و ترك دينارا فقال [رسول الله صلى الله عليه وسلم] كية». یکی از اهل صنفه بمسرد و در مرقع او دیناری یافتند. مصطفی را علیه السلام خبر دادند. گفت او را داغی بر نهند. دیگری بمرد و دو دینار پگذاشت. فقال علیه السلام کیتان فی النار. ۵ این خبر از آن آورد که اگرچه ادخار به حکم شریعت حلال است نبینی که عثمان و عبدالرحمن بن عوف مال جمع کردند، و ایشان را عتاب نیامد.

و اگر به حکم شریعت حرام بودی ایشان را عتاب آمدی، لکن ایشان فقر دعوی نکردند. جمع ایشان مخالف حال نیامد لاجرم عتاب ۱۰ نیامد. باز اهل صنفه فقر دعوی کردند، بر ایشان واجب گشت تصدیق دعوی خویش. و فقر دفع است نه منع، و ترك است نه اخذ. چون ترك و دفع دعوی کردند به تصدیق دعوی مطالب گشتند. چون جمع و منع آوردند خلاف حال خویش کردند. معاتب و معاقب گشتند. و اگر صدق حال ایشان تحریم ادخار واجب نکردی عتاب و عقاب را ۱۵ معنی نبودی. و جمله حال این طایفه آن است که نباید که از هر دو کون يك ذره در دل ایشان آید، تا ایشان را بجز حق به چیزی نظر باشد.

و اصل این طایفه آن است که هرچه جز حق است همه محنت و بلا دانند. نعمت و راحت ایشان جز حق نیست. اگر کسی قوت این ۲۰ وقت ندارد، آن نیکوتر که این دعوی نکند و قدم در این کوی نهد تا در حکم شریعت به سلامت زندگانی یابد. پس اگر دعوی کرد و قدم در نهاد بلای هر دو کون را میان در باید بست و غم به شادی برداشتن و به بلا به نعمت و فقر به غنا و ذل به عز و محنت به راحت. و اگر کسی دعوی ای جز این کند و خود را در این معنی بر خلق ۲۵ بگزیند و به این دعوی بی معنی قصد خلد برین کند، و بر خود و کار خود و بار خود آفرین کند، بر زانیان و لوطیان و ظالمان و شاربان خمر روز قیامت آن نیاید که بر او آید.

الباب السادس والعشرون

قولهم في الكشف عن الخواطر

«قال بعض الشيوخ الخاطر على اربعة اوجه خاطر من الله تبارك و تعالى [٦٠ الف] و خاطر من الملك و خاطر من النفس و خاطر من العدو». گفت خاطرها بر چهار وجه است: خاطری از خدا است، و خاطری از فرشته، و خاطری از نفس، و خاطری از شیطان.

- ۵ «فالذى من الله تعالى تنبيه والذى من الملك حث على الطاعة والذى من النفس فمطالبة الشهوة والذى من العدو فتزيين المعصية». آنکه از خدا بود بیدار کردن باشد، و آنکه از فرشته باشد حریص گردانیدن بود بر طاعت، و آنچه از نفس بود مطالبیت شهوت باشد، و آنکه از عدو بود آراستن معصیت باشد. و این تقسیم از بهر آن نهاد تا بنده میان خواطر فرق کند. آنچه از حق باشد یا از ملک قبول کند، و آنچه از نفس باشد یا از شیطان رد کند. پس خواطر [حق را] تنبیه نهاد و آن از تنبیه ظاهر گرفت.

- و تا نفس خفته باشد حواس او از ولایت معزول باشد نشنود و نبیند، و دیگر حواس هم چنین باز چون بیدار گردد به بصر ببیند و به سمع بشنود. و دیگر حواس همچنین خفتن و بیداری مجرد فعل
- ۱۵

خواست، چنانکه گفت: و هو الذی یتوفاکم باللیل و یعلم ما جرحتکم بالنهار ثم یبعثکم فیه. و جای دیگر گفت: الله یتوفی الا نفس حین موتها و التی لم تمت فی سنامها.

پس همچنانکه ظاهر را خواب و بیداری است باطن را نیز خواب و بیداری است، و فاعل خواب و بیداری باطن حق است، همچنانکه از ظاهر باطن را بر ظاهر قیاس باید کردن، که چون باطن بیدار باشد در آیات و دلایل بنگرد و اعتبار گیرد، و چون باطن خفته باشد از حق غافل باشد و از اعتبار کردن بی‌خبر باشد. هرچه با بیداری کنند بدانند و هر جا که افتد بدانند. باز چون خفته باشد که بخلتد و در بلا افتد خبر ندارد. و باشد که با او ناشایست کنند و خبر ندارد.

و از این معنی بود که پیغامبر دعا کرد و گفت: اللهم نبهنا عن نومة الغافلین. و از این معنی بود که مصطفی را سلام الله علیه دل نخفتی، چنانکه گفت: تنام عینای ولا ینام قلبی. از بهر آنکه خواب غفلت است، والغفلة عن الحبيب محال. والغفلة غيبة والغيبة حجة والحجة قطیعة والقطیعة مصیبة. و این صفت مؤمنان را باشد که دل ایشان خفته باشد، و چون خفته را بیدار کنی شود. بتر آن باشد که دل کسی مرده باشد. و از این معنی گوید امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه الناس ینام فاذا ماتوا انتبهوا.

و روزی اصحاب شیخ حسن بصری رضی الله عنهم او را گفتند یا شیخ، دل‌های ما خفته است و سخن تو در دل‌های ما اثر نمی‌کند. گفت کاشک خفته بودی که خفته را چون [۶۰ ب] بجنبانی بیدار شود؛ دل‌های شما مرده است، هرچند بجنبانی زنده نگردد.

«اما خاطر ملک حث علی الطاعة». گفت از بهر آنکه راه ایشان طاعت است چنانکه خدا گفت: لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یأمرون. چون راه ایشان طاعت بود خلق را آنجا خواندند که ایشان بودند. باز خاطر نفس را مطالبیت شهوت نهاد، از بهر آنکه خلقت نفس بر شهوت است. تا اگر در دنیا بر مراد خویش برود در وقت مطالبیت شهوات عقبی بر او حرام گردد. و اگر شهوات دنیا رها کند

شبهوات عقبی او را جزا گردد. چنانکه خدا گفت: ولکم فیها ما تشتمی انفسکم.

- پس به عقبی مکافات دو چیز است: مکافات نفس نعیم است. و آن بهشت است؛ و مکافات سر دیدار حق. اینجا دیدار بود غیبی، و آنجا دیدار عیان باشد تا مکافات هر چیز درخور او باشد، یعنی نفس در دنیا که ممنوع گردد از شبهوات و مراد در عقبی مکافات شبهوات و مراد یابد. و چون سر به دنیا معذب است از جهت ندادن دوست فردا به دیدار منعم گردد، و آن خواطر که از شیطان باشد آن را تزیین معصیت نهد، از بهر آنکه خدا گفت: الشیطان سول لهم و املى لهم ای زین لهم واللہ املى لهم. و پیغامبر علیه السلام گفت: بغیت داعیا و لیس الی من الهدایة شیء و بعث ابلیس مزینا و لیس الیه من الاضلال شیء. و این تزیین معصیت از شیطان به آن آمد که او به چشم خویش مزین گشت، چنانکه گفت: انا خیر منه، تا در این گوی هلاک شد و در خدا عاصی گشت، چنانکه خدا از خلیل خود خبر داد: یا ابت لا تعبد الشیطان ان الشیطان کان للرحمن عسیئا. چون اصل هلاک او از اینجا افتاد خلق را به آن راه خواند که او رفته بود. و این است معنی قول خدا که: ودوا لو تکفرون کما کفروا فتکونون سواء. و نیز گفت: ود کثیر من اهل الکتاب لو یردونکم من بعد ایمانکم کفارا حسدا من عند انفسهم. پس هر کسی که خلق را همچون خویشستن خواهد، و این است معنی مثل مبتذل میان مردمان که گویند:
- سوخته خرمن سوخته خواهد خرمن.

پس پدید کرد در کتاب که هر خاطری به چه معنی پدید تواند آوردن، گفت:

- «فبنور التوحید یقبل من الله تمالی». چون خاطر از حق باشد آن خاطر را به نور توحید پذیرد و این از آن معنا است که توحید همه واحد دیدن است، چون همه واحد بیند به قوت آن توحید خاطر حق را قبول کند، از بهر آنکه هر رعیتی که قوت یابد به تأیید ملک خویش یابد. و توحید در سر بنده جز به تأیید حق راه نیابد و نظر او جز به حق سبحانه نباشد، و مدد نور بقا توحید را جز از جهت

[۶۱ الف] حق نباشد. و آن خواطر حق که پدید می‌آید مدد الهیت است. هرگاه که حق داند که آن دل به غفلت بخواهد خفتن تا از حق محجوب گردد، خاطری بر آن سر زند تا او را از خواب منع کند، که چون خواب دوام گردد نهایتش موت گردد، همچنانکه ظاهر را علت سبب بگیرد. می‌خسید تا بمیرد. پس داروی او بیدار داشتن است. ۵
 'باطن' را حال همین است، و خواطر حق تنبیه باشد تا نمیرد. باز گفت:

«و بنور المعرفة يقبل من الملك». و به نور معرفت خاطر ملک بپذیرد، و این از بهر آن گفت که ثمرت معرفت آن است که بشناسد ما له و علیه آنچه او را باشد نگاه دارد و آنچه بر او باشد رها کند. ۱۰
 و صفت ملائکه این است که تا بدیدند که خاتمت کار ابلیس به سبب يك خلاف به کجا رسید، همیشه بر خویشتن لرزان‌اند. پس چون بنده را نور معرفت باشد آنچه ایشان دیدند و ملائکه به او نمایند که بنده را جز لزوم طاعت راه نیست، به نور معرفت از ایشان قبول کند و قدم از موافقت بیرون ننهد. باز گفت: ۱۵

«و بنور الايمان ينهي النفس». گفت به نور ایمان نفس را از شهوتها بازدارد، از بهر آنکه ایمان بند است و کافر مطلق است در دار دنیا، و به شرایع مؤاخذه نیست، لاجرم در عقبی مقید است؛ باز مؤمن در دنیا مقید است و در عقبی مطلق، دلیل قید دنیا: و نهی النفس عن الهوى؛ و دلیل طلاق عقبی: ولکم فیها ما تشتهی الانفس. ۲۰
 و این از بهر آن است که دنیا سرای فنا است و عقبی سرای بقا. و فنا با بقا ضدین‌اند و هرچه يك ضد واجب کند ضد دیگر خلاف آن واجب کند. و دلیل بر صحت این قول پیغامبر که گفت: الدنیا سجن المؤمن و جنة الکافر، زندانی مقید باشد و بستانی مطلق.

و یحیی بن معاذ الرازی گوید: نحن ورثنا هذا السجن من انبياء آدم علیه السلام. معنی این سخن آن است که آدم علیه السلام در بهشت در بستان بود، چون زلت کرد او را به دنیا فرستادند؛ و گناهکاران را به زندان برند؛ از این معنی دنیا بر مؤمن زندان گشت. و باز هم یحیی می‌گوید: و نحن فی هذا السجن فی السجن. و از این سجن ثانی، ۲۵

نفس می‌خواهد. و باز گفت: و نحن فی السجن علی سفر. و از این سفر انقضای اجل می‌خواهد. و باز گفت: و نحن فی السفر علی خطر. و از این خطر خوف عاقبت می‌خواهد. و باز در کتاب می‌گوید:

- ۵ «و بنور الاسلام یرد علی العدو». و به نور اسلام خاطر عدو بر عدو رد کند؛ از بهر آنکه اسلام انقیاد است حق را. هر که حق را منقادتر در اسلام متحقق تر. و صفت شیطان طغیان است و منقاد نابودن حق را جل و عز هر خاطری که شیطان افکنند بنده را جایی خواند که گردن از حق بیرون برد. و چون به نور اسلام نگردد گردن زیر حق آرد و خاطر او را رد کند. و مثال این در ظاهر آن است که هر [۶۱ ب] ستوری که او طاعی باشد در بیابان از بلای شیر و گرگ و درندگان آمن نباشد، باز چون منقاد گردد و سر به فسار آرد بر آخر سلامت یابد. پس هر که گردن زیر فسار اسلام آرد از کید شیطان آمنی یابد، و هر که فسار اسلام از سر بیرون افکنند شیطان او را زود در رباید. آن طاعی که او را سبع رباید بلا بر نفس آید؛ و آن طاعی که او را شیطان رباید بلا بر سر آید. این است معنی قول خدا که می‌گوید: و یمدهم فی طغیانهم یعمهون. و جای دیگر گفت: کلا ان الانسان لیطغی ان راه استغنی.

- بنده را سلامت آنگاه است که خویشتن را فقیر بیند تا قدم بر مقام ذل بندگی بفشارد. فان من لزم ذل العبودیة اکرم بخلمة عز الربوبیة. باز چون خویشتن را توانگرداند سر کبر و عز برآرد، لاجرم ذل و هوان مکافات یابد. و این از بهر آن است که فقر با غنا ضدین اند. والضدان لا یجتمعان. و بنده جز فقیر نباشد. غنا صفت بندگی نیست، غنا صفت احرار است نه صفت عبید حر [به] غنا غنی باشد، و باز عید به مولی غنی باشد. و هر چند خداوند بنده توانگرتر بنده بی‌نیازتر. و عجب نه این است عجب آن است که توانگر مشغول باشد و به غنا محتاج باشد. و احتیاج فقر است. و باز بنده به غنای مولی غنی باشد و از شغل خویش فارغ، و فراغت صفت غنی است.

«قال جنید رحمه الله التصوف الاوقات قال و هو ان لا يطالع العبد غیر حده ولا یواقف غیر ربه ولا یقارن غیر وقته». گفت تصوف وقت نگاه داشتن است، باز وقت را تفسیر کرد و سه چیز نهاد: یکی آنکه بنده جز به حد خویش ننگرد؛ و جز با خداوند خویش نایستد؛ و جز با وقت خویش قرین نباشد. اما آنکه جز به حد خویش ننگرد شرط عبودیت آن است که بنده را حد است، و آن آنست که بنده را اختیار نیست، و از اختیار خداوند بنده را قدم بیرون نهادن روی نیست، چون این حد بداند خصومت و اعتراض نماند. دیگر حد بندگی آن است که او را ملک نیست. چون این بداند او را بغل نماند و با خلق منازعت نماند، چه در ملک کسان منازعت کردن محال است. دیگر حد بندگی آن است که بنده در ملک خداوند تصرف نکند نه در ملک خویش؛ و تصرف در ملک غیر بر مقدار اذن مالک باشد. چون این حد بداند شرط امر و نهی نگاه دارد.

اما آنکه گفت نایستد مگر با خداوند خویش یعنی نگاه کند هر جای که رضای خداوند باشد آنجا آرام گیرد و هر جای که رضای خداوند نبیند از آنجا بگریزد، از بهر آنکه حق تعالی رضای خود با رضای بنده قرین کرد و گفت رضی الله عنهم و رضوا [۶۲ الف] عنه. چون بنده بداند که رضای حق از بنده آنگاه باشد که بنده از او راضی باشد، و هر چیزی که به وی رسد به آن رضا دهد تا رضای حق بیاید آرام گرفتن با خدای تعالی این باشد. و تواند بود که آرام گرفتن را با خدای خویش معنی این باشد که مراد خویش در زیر مراد حق تعالی به جای بگذارد، از بهر آنکه مشیت بنده معلق است به مشیت خداوند، چنانکه گفت: و ما تشاؤون الا ان یشاء الله. چون بداند مراد حق بر مراد خویش مقدم دارد چون وقت او این گشت همه آن باشد که او خواهد.

یکی را از بزرگان پرسیدند که چگونه می باشی؟ گفت: چنانکه می دارد. گفت: چگونه می دارد؟ گفت: چنانکه می خواهد. گفت: چگونه می خواهد؟ گفت: مرا با خواست او کاری نیست! و شاید که موافقت کردن با حق آن باشد که سر خویش جز به وی

- مشغول نگرداند، هرچیز که سر او به آن مشغول گردد از آن بگریزد و با وی آرام نگیرد، و چون به خداوند نگردد از او درنگذرد. فان الحق نهایه کل شیء و لیس و راء الحق نهایه. و جمله این سخن آن است که مقصود عارفان از معرفت حق است. و هر که را چیزی مقصود باشد چون با غیر آن چیز بایستد به مقصود نرسد؛ و اگر مقصود را ۵ بیاید و درگذرد در دعوی کذاب باشد. و از این معنی گفت خداوند عزوجل: و جاء بقلب منیب ای راجع عن کل شیء الی الحق. و نیز گفت: و انیبوا الی ربکم والانابة الی الرب سبحانه لا یکون الا بعد ترک مادون الرب. و نیز گفت: قفروا الی الله والفرار الی الحق لا ۱۰ یکون الا بعد الاعراض عما سوی الحق.
- و اما آنکه گفت جز با وقت خویش قرین نباشد، یعنی او را با خداوند خویش وقتی باشد که از آن وقت خویش هرگز جدا نگردد به ظاهر به خدمت و به باطن مشاهدت، که جز به حق به خدمت ظاهر نیرزد، و جز حق به مشاهدت باطن نیرزد، از بهر آنکه همه خلق از ۱۵ جهت خلقت یکدیگر را مثل و جنس اند، اگر شاید که یکی مثل دیگری را خادم گردد و آن دیگر مخدوم این گردد، هم به این معنی شاید که مخدوم خادم گردد و خادم مخدوم. و این تناقض و تضاد باشد. و از این معنی است که حق تعالی گفت: لا تسجدوا للشمس و لا للقمر. مثل تو مسجود تو نشاید.
- و از این نیکوتر هست و آن آنست که هرچه جز آدمی است خادم ۲۰ آدمی است، چنانکه خدا گفت: و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعا منه. و محال باشد که مخدوم خویشتن را خادم و خادم خویشتن را مخدوم کند حکم خدمت ظاهر این است که یاد کردیم. و محل خدمت کمتر از محل مشاهدت است. [۶۲ ب] چون خدمت ظاهر ۲۵ جز حق را نمی‌شاید، مشاهدت باطن جز حق را کی‌شاید؟! از این معنی بود که خداوند تعالی بر مصطفی علیه السلام ثنا کرد و گفت. ما زاغ البصر. و ما طفی اء، ما زاغ عن المولی و ما طفی الی غیر المولی. و این از آن بود که جلال همت این سید عالم به مقامی رسید که همه کون او را به نظر کردن نمی‌ارزید. و چگونه نظر کردی به

کوں کہ منہی بود از نظر چنانکه گفت: ولا تمدن عینیک الی ما
 متعنا به ازواج، چون از نظر عین ظاهر منہی باشد محال باشد کہ
 به نظر باطن نظر آرد. باز گفت:

«قال ابن عطاء التصوف الاسترسال مع الحق». گفت تصوف آن

است کہ با حق مسترسل باشی و معنی مسترسل آن باشد کہ ہر جا کہ
 کشد آنجا رود، و این مسترسل صفت بندہ است کہ خیر ہر دو کون
 در او است، و بندہ این را بہ جای نتواند آوردن مگر بہ تسلیم کردن
 حکم او را، چنانکہ خلیل صلوات اللہ علیہ گفت: اسلمت لرب العالمین.

و مصطفیٰ علیہ السلام گفت: وافوض امری الی اللہ. و این آنگاہ بہ

جای تواند آوردن کہ نظارۂ ازل گسرد و بداند کہ آنچہ در ازل

رانده اند بہ اضطراب او بنیفزایند و بنکاهند. چون این بیند

مسترسل گردد. اما آنکہ گفتیم کہ خیر کونین در او است از آن گفتیم

کہ ہر کس کہ او انقیاد و استرسال نیارد حکمش حکم عبد آبق بود یا

حکم ستور طاغی.

خویشتن را خود نگاہ باید داشتن، و چون حافظ خود خویشتن

باشد زود هلاک گردد. باز چون انقیاد و استرسال آرد، حافظ او

حق باشد کہ ہر کہ خود را تسلیم کرد دست خود از خویشتن زایل کرد

و خویشتن را در حرز حق افکند، چنانکہ بایع کہ چون سلمہ را بہ

مشتری تسلیم کرد ید خویش از او زایل کرد، و چون ید او از او

زایل گشت از عہدہ آن او را براءت افتاد، و دیگر مثال در شریعت

آن است کہ آن کس کہ متقاد نباشد همچون غاصب باشد نفس خویش

را و غاصب ضامن است. چون بہ مالک سپرد دست خویش از او

زایل کرد و از ضمان بیرون آمد. حال بندہ ہمین است کہ چون

حافظ خویش خود باشد بہ عہدہا مأخوذ باشد. چون خویشتن را بہ

حق تسلیم کرد از عہدہای ہر دو چہان برست. و من حفظ نفسہ

غلبہ ذرہ و من حفظہ الحق لا یغلبہ الکوین. قال اللہ تعالیٰ واللہ غالب

علی امرہ و قال سبحانہ و ان جندنا لہم الغالبون و اذا کان جند الحق

غالباً فالحق بنفسہ اولیٰ ان یکون غالباً.

«و قال ابو یعقوب السوسی الصوفی ہوالذی لایزعجہ سلب و

لا يتعبه طلب». گفت: صوفی آن است که او را ربودن نجنباند و جستن نرنجاند. یعنی اگر چیزی از او بستانند اضطراب نکند، و اگر چیزی به وی ندهند خویشتن را [۶۳ الف] به جستن آن چیز نرنجاند. و آن از آن معنی باشد که بداند که آنچه از من استند آن من نبود، که اگر آن من بودی یا من بماندی؛ و آن چه به من ندادند ۵ هم آن من نبود؛ اگر آن من بودی از من باز نداشتندی. و او را این معنی آنگاه درست گردد که دو چیز را اعتقاد کند: یکی آنکه بداند که حق تعالی در کار بندگان متهم نیست، و چون تهمت نفی کند اعتراض برخیزد.

- ۱۰ نبینی که چون پدر در حق فرزند متهم نیست هر عقدی که پدر در حق فرزند کند فرزند را بر آن اعتراض نرسد. دیگر آنکه بداند که حق تعالی صلاح من بهتر از آن داند که من صلاح خویش. این منع که افتاد نه از بخل افتاد و نه از فقر و نه از عجز، لکن صلاح من در منع دانست، و من صلاح خویش ندانم. چون این ببیند منازعت برخیزد، نه او را در مأخوذه انزعاج افتد، و نه در ممنوع تعب افتد. ۱۵ و جاهل را بر عالم اعتراض نرسد. باز گفت:

«قيل للجنيد ما التصوف قال لحقوق السر بالحق جل جلاله». جنید

را رحمه الله گفتند: تصوف چیست؟ گفت: رسیدن سر است به حق. و در زیر این دو سخن باشد: یکی آنکه همیشه لاحق تبع باشد؛ و

- ۲۰ دیگر آنکه چون لاحق گشت او را حکم نماند به حکم متبوع قائم گردد. و این ظاهر است در لاحق و سابق. و لعوق سر به حق نباشد الا به ترك مادون الحق. و این نه لعوق است که این سیر است، که اگر بنده ای شاید که هر دو کون ببرد و زیر قدم همت آرد، لکن اگر يك ذره از کون در سر خویش جای دهد از حق محجوب است و به حق لاحق نیست. و اگر بنده ای از زیر، عرش تا زیر ثری سر خویش از ۲۵ غیر حق فارغ گرداند، هم در حق به حق لاحق شود اگرچه او را انتقال نباشد. باز علت یافتن این وقت پدید کرد و گفت:

«ولا ينال ذلك الا بفناء النفس عن الاسباب لقوة الروح والقيام

مع الحق جل ثناؤه». این نتوان یافتن مگر به فنای نفس از اسباب.

معنی این سخن آن است که نفس را از اسباب فانی گردانند و فانی گردانیدن از اسباب آن باشد که بدانند که هرچه جز حق اند همه اسباب اند، مسبب حق است و بس. و بدانند که مسبب بی اسباب هرچه خواهد تواند کردن، و اسباب بی مسبب هیچ نتوانند کردن، چنانکه مادر و پدر سبب گشتند وجود ولد را چون تقدیر ولد نکرد نتوانستند ولد کردن. باز مسبب بی مادر و پدر توانست کردن، چنانکه آدم و حوا و ثعبان موسی و ناقه صالح و آنچه به این ماند.

و کل کون که حق پدید آورد مقدمه سببی نمی بایست، که اگر مقدمه سببی بایستی آن سبب را هم سببی دیگر بایستی. چون این بدانند عجز و عزل اسباب ببینند و سلطان قدرت و مشیث هم ببینند، نفس او از اسباب فانی گردد به معنی اعتماد [۶۳ ب] ناکردن نه به معنی هلاک شدن. و آنکه پدید کرد که این به چه تواند کردن یعنی روح را بر نفس غالب دارد که روح نورانی است و نفس ظلمانی، چون نفس را بر روح غالب گردانند، ضیاء روح بمیرد و چراغ مرده منطفع ندهد. باز چون روح را بر نفس غالب گردانند ظلمت با نور بقا نیاید، و همیشه ظلمت از نور منہزم گردد و نور از ظلمت منہزم نگردد مگر که نور کشته شود تا ظلمت سلطان یابد. مثل روح و نفس این است که یاد کردیم، دیگر سبب گفت:

«والقیام مع الحق». و با حق بایستد، یعنی سر او به حق آنگاه پیوسته گردد که او با حق آرام گیرد و قدم از حق نگردانند، از بهر آنکه هرچه نه حق است ضلال است. چنانکه خدا گفت: فماذا بعد الحق الا الضلال، و در ضلالت نجات محال است و با حق هلاک محال بود، که حق همیشه باقی و غالب است؛ و ضلال همیشه فانی و هالک، چنانکه گفت: و قل جاء الحق و زهق الباطل. و از هالک بقا نیاید و از باقی هلاک نیاید. چون بنده با حق قرار گرفت از هلاک و فنا امن گشت. لحوق السر بالحق این باشد.

«و سئل عن الشبلی رحمة الله علیه لم سمیت المصوفیه صوفیه قال لانها ارتسمت بوجود الرسم و اثبات الوصف ولو ارتسمت بمحو الرسم لم یکن الا موسم الرسم و مثبت الوصف». شبلی را رحمه الله

پرسیدند که چرا صوفیان را صوفی نام کردند؟ گفت از بهر آنکه به این رسمهای موجود رسم گرفتند و وصف را اثبات کردند؛ و اگر معو رسم را رسم گرفتندی نهنده رسم ایشان بودندی و اثباتکننده وصف ایشان گشتندی.

- این سخن را، واللہ اعلم، دو معنی است: یکی آنکه صوفی ۵
آن باشد که در معنی متحقق باشد نه مدعی. یعنی مدعی را دلیل باید، و متحقق را به دلیل حاجت نیاید. چنانکه ذوالید را دلیل نخواهند که تحقق ید او در ملك او را از دلیل مستغنی گرداند. باز خارجی را که ملك با او نیست چون مدعی بود دلیل و حجت خواستند. چون این بدانستیم، صوفی نه آن باشد که رسم از جای ۱۰
دیگر گیرد، که به رسم کسی صوفی نگردد؛ لکن آن معنی که بزرگان به وی به آن مقام رسیدند آن در خویشتن حاصل کند تا آنکه او را از دیگران رسم می باید گرفتن دیگران از او رسم گیرند؛ از بهر آنکه هرکه متحقق است حقیقت با او است، و هرکه حقیقت دارد مجازها تبع او گردد. باز هرکه را حقیقت نیست مجاز است و مجاز ۱۵
را به حقیقت نیاز است.

- اکنون معنی سخن شبلی رحمه الله این است که صوفیان را حقیقت باطن است و رسم ظاهر. هرکه دست به این رسم ظاهر زند پندارد که تصوف این است خطا کند؛ باید که دست در حقیقت باطن زند. آنگاه اگر رسم ظاهر باشد شاید، و اگر نباشد هم شاید. و دیگر ۲۰
معنی، واللہ اعلم، آن است که صوفی بحقیقت آن باشد که خود را [۶۴ الف] وصف و حال نداند و به هیچ وجه نظاره خود نباشد، لکن به همه وجوه نظاره حق باشد.

- چون نظاره حق گشت، خویشتن را نبیند. چون خویشتن را نبیند اوصاف خویشتن چگونه ببیند؟! نه خود را طاعت داند نه حال نه ۲۵
مقام. یکی از صفات فنا این است. پس اگر خویشتن را صفتی یا حالی یا رسمی ببیند نتواند آن صفت دیدن تا نخست خویشتن نبیند. از بهر آنکه صفت به موصوف قائم گردد تا موصوف نبیند، صفت در او قائم چگونه ببیند؟! پس این کس خویشتن بین باشد، و خویشتن بین

خدابین نباشد. و تصوف حق دیدن است، و بزرگترین حجابی از حق نفس است. باز شیخ رحمه الله این سخن را در کتاب يك معنى نهاد و گفت:

«اعللمهم فى رسومهم و انكسر ان يكون للمتحقق رسم». شبلی رحمه الله معلول گردانید صوفیان را در رسوم ایشان، و انکار آورد که متحققان را رسم باشد. و معنى این سخن آن است که تصوف بی علتی است، از بهر آنکه علت و رسم نهاده است که بر آن ببايد رفتن، و صوفی را رسم و نهاد نباشد؛ و رسم کسی را باشد که بداند که کجا می رود و چه می کند تا بر آن رسم برود. باز متحقق را به رأی و تدبیر خویشتن رفتن نیست، لکن به تدبیر خویشتن از خویشتن برداشتن ست و خویشتن را تسلیم کردن، تا آنجا باشد که او را دارند، و نداند که او را کجا خواهند داشتن. پس چون راه پدید نباشد رسم چگونه باشد؟! ۵

و دیگر معنى آن باشد که آن کس که به رسم می رود سر او به نگاهداشت آن رسم مشغول باشد و مستحقان را سر جز مشغول حق نباشد. ۱۵

«قال ابو عبد الله النباهي مثل التصوف مثل علة البرسام فى اولها هذيان فاذا تمكنت اخرست». گفت مثل تصوف مثل علت برسام است که به اول چون پدید آید هذیان گوی گردد؛ و چون علت متسكن گردد گنگ شود. و علت برسام علتی است که فساد در دماغ کند، و محل عقل دماغ است، چون در دماغ فساد پدید آید عقل مشوش گردد؛ و چون عقل مشوش گشت هذیان گوی گردد. از بهر آنکه او را چون در عقل تشویش افتاد چیزها راست نبیند که عقل صافی باید تا راست بیند. چون تیره گشت کژ دیدن گیرد و از آنجا که بیند خبردادن سازد. و چون علت متمكن گردد با نصیح افتد و عقل به جای باز آید، و از هذیان گفتن به صواب گفتن باز آید. و اگر علت قوی تر شود یا زبان گنگ گرداند یا گوش کژ گرداند یا یکبارگی دیوانه بماند یا بکشد. این صفت برسام است که یاد کردیم به تمثيل. هرکس که اول حال قدم در تصوف نهاد او را نماینده مشاهده

افتد تا آنگاه که به مقام حقیقت رسد، تا در حد نمایش است چون خوف بر دلش غالب [۶۴ ب] گردد، گریستن و رعونات نفس پدید آید، و چون رجا غالب گردد طرب و ناز پدید آید؛ و چون محبت غالب گردد مستی و شور پدید آید؛ و هر حالی را وصفی است به این معنی که یاد کردیم. از آنجا که می بینند و می یابد خبر دادن سازد. ۵ هنوز متحقق ناگشته در آن معنی سخنش مختلف و مختلط گردد. گاه بخندد و گاه بگرید، و گاه مستی و عریده کند. راست مانند هذیان میرسم گردد.

لکن چون در احوال متمکن گردد یا کور گردد تا جز دوست نبیند؛ ۱۰ یا کر گردد تا جز خطاب دوست نشنود؛ یا گنگ گردد تا جز به دوست سخن نگوید؛ یا مسلوب الوصف گردد چون دیوانگان و با کس نیز آرام نیابد؛ یا فانی الصفات گردد چون مردگان، هرچه با او گویی خبر ندارد؛ هرچه با او نمایی نبیند؛ و هرچه پرسی جواب نداند دادن. شغله الاعلی عن الادنی. این کس بظاهر زنده باشد و بباطن مرده. غایب حاضر باشد، سمیع اصم باشد، بصیر اعمی باشد، ۱۵ ناطق اخرس باشد، عاقل مجنون باشد، حی میت باشد. معنی تشبیه تصوف به برسام این است که یاد کردیم.

باز شیخ این را تفسیر می کند و می گوید:

«یعنی انه یعبر عن مقامه و ینطق بعلم حاله فاذا کوشف تحیر و سکت». گفت به اول حال از مقام خویش عبارت کند و از علم خویش ۲۰ سخن گوید. چون کشف افتاد متحیر گردد و خاموش شود. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که تا از مقام و حال خبر دارد یا خویشتن است، از آنجا که هست خبر دهد. چون حقیقت حق او را کشف گردد. حال خویش و مقام خویش گم کند و متحیر و سرگردان گردد. نیز وصف و عبارت را راه نماید خاموش گردد.

۲۵

و اصل این در پیش رفته است که مشاهدت سر در دنیا مثال مشاهدت عیان است در عقبی، تا مؤمن را در عقبی در ریاض نعیم می گردانند خبر تواند داد که من کجام. چون کشف افتاد نیز خبر و عبارت و سخن را راه نماید. همچنین تا سر در ریاض احوال و

- مقامات می‌گردد یا از لذت یا از الم خبر دهد. چون کشف افتاد مشاهدت را نه الم ماند نه لذت، از چه خبر دهد؟! و حجت این حال مصطفی است علیه السلام، که تا او را دنیا نمودند از شریعت خبر داد؛ و چون عقبی نمودند گفت: اعوذ بعفوك من عقابك. از عفو و عقاب خبر داد. ۵ چون صفات نمودند گفت: اعوذ برضاك من سخطك. از رضا و سخط خبر داد، چون عظمت ذات نمودند از ذات خبر داد گفت: اعوذ بك منك. و چون او را در دیدار متحیر گردانیدند از حیرت خبر داد و گفت: لا احصی ثناء عليك. چون در مشاهدت مغلوب گشت از کل صفات خویش فانی گشت، عجز و قوت [۶۵ الف] خویش هردو با یکسو نهاد، خبر از او داد گفت: انت کما اثنت علی نفسك. ۱۰ هر چند که قرب پیش گشت زبان از عبارت معزول تر گشت. چون قرب چنین کند مشاهدت چه کند، و آن قرب شخص بود نه قرب سر. و شخص را پیش از قیامت دیدار نیست. قرب بی دیدار چنین داند کردن پس وصلت مشاهدت چگونه داند کردن.
- ۱۵ و دیگر مثال این را حال کلیم است صلوات الله علیه که تا در او صفتی از او باقی بود گفت: ارنی انظر اليك، و به ناوقت چیزی خواستن صفت مستان باشد، چون حال متمکن گشت صعق گشت. نیز عبارت و نطق نمایند. تجلی که بر کوه افتد نفس بر آن کوه نگردد. صعق افتد و بی صفت گردد. نه سمع ماند و نه بصر و نه نطق. چون تجلی بر سر افتد پتگر که حال چگونه باشد. ۲۰
- «سمعت فارسا يقول متى تظاهر في خواطر المهجوس على دواعي ملومات النفوس وجد السبيل الي ترجيح الاولى فيقع النشر». گفت هر آن وقت که خاطر نفسانی غلبه گیرد که هاجس خاطر نفسانی باشد، چون غلبه گیرد بر دواعی ملومات نفوس، یعنی کارهای بزرگ که نفس را پیش آید چون خواطر نفسانی بر این کارها غلبه گیرد. راه ۲۵ یابد به ترجیح کردن که کدام اولیتر است. آن را به عبارت بگستراند پارسی این است که یاد کردیم.

و معنی او آن است که آنکس که او به زبان عبارت کند و نشر کند وقت خویش را، از آن باشد که هنوز بقیتی از بقایای نفس با

او مانده باشد. چون در سر او بلایی یا نعمتی پدید آید نفس او طاققت کشیدن آن بار ندارد، خاطرها بر او غالب گردد که این از کجا آمد و آخر چه خواهد بودن. از آن افتاده خبر دادن گیرد. آن عبارت کردن و آن خبر دادن نالیدن است، چنانکه دردی به کسی رسد که او طاققت تحمل آن ندارد بنالد. باز چنین می گوید:

۵

«و اما الوصلة فانها تحجب مواد الاملاء فيكون المرجع الى الخرس عن كل نفس». اما وصلت چون پدید آید حجاب افگند میان نفس و میان آن مادتها که او را از آنجا اضطراب پدید آمدی، که املا گذاشتن نفس باشد تا هرچه خواهد گوید، چنانکه حق تعالی گفت: انما نملی لهم ليزدادوا اثما. چون مادیهای املا از او بازگیرند بازگشت او به گنگی باشد از هر نفسی. پارسی اش این است که یاد کردیم، و معنایش، والله اعلم، آن است که چون سر به حق متصل گشت تا جز حق نبیند، و نفس را از خویشستن چنان غایب گرداند که نیز از کس خبر ندارد، و گفتن را شنونده ای بپاید. چون از کس خبر ندارد، جز خاموشی و گنگی دگر چه کند؟! ۱۵

و جمله این سخن آن است که تا هنوز چیزی از معانی نفس در بنده قائم است، هنوز او را به حق اتصال نیفتاده است. اگر چنان است که این بنده یکبارگی از حق معجوب است، هرچه بر زبان او رانند سخن غیر حق رانند، و اگرچه او را کشف می افتد، لکن هنوز به مقام اتصال نرسیده است. آن ساعت که ببند آنچه ببند چندان حلقی و خطرتری بیش نباشد. ۲۰

می نمایندش و می ربایندش، چون بنمایند به دیدن مشغول گردد؛ و چون بر بایند به خبر دادن مشغول گردد. عبارت آن وقت حجاب باشد. و آن نمودن و ربودن از بهر آن باشد تا خوی کند؛ که چون بلا خرد خرد آید با بلا خو کند و عادت کند. پس چون بلا بجمله آید یکبارگی نیست گردد. چون در این معنی خو کرد و قوت یسافت، کشیدن بلا را بدهند و نیز نربایند. و چون مشاهدت سر بر نفس غالب گردد، چون نفس مغلوب گشت روزگار خبر دادن نیابد. گنگت شود و خاموش فروماند. ۲۵

و مثال این میان خلق آن است که بازی وحشی را از بیابان
 بیارند. از اول که بیارند بر خویشتن می طید تا بیم باشد که خویشتن
 هلاک کند، از بهر آنکه آن رفتن بر مراد خود در نفس او قائم است؛
 و از الف بازگشتن صعب باشد. چون خواهند که او از این خوی
 بازگردد، اول چشم او بدوزند که طاقت انس ندارد؛ که وحشی با
 انسی ضدین اند، و یا ضد صحبت کردن دشوار بود. و چون چشم او
 بردوختند يك چندی او را بر دست بدارند تا با او خوی کند. پس
 چشم او بگشایند بر این سوی که سوی خداوند است، تا او را
 ببینند.

گاه می نگرد و گاه چشم فراز می کند. و آن چشم خارج را بسته
 دارند تا عالم فراخ نبیند و به طبع خویش باز نرود. چون به این يك
 چشم خوی دیدار خداوند کرد چشم دیگر بگشایند تا زود اینجا نگر
 که عادت کرده است. پس او را بسته دهند و پای او بسته می دارند،
 و گرسنه گردانندش و صید پیش او افکنند، چون بگیرد و خواهد که
 بخورد باز ستانند تا ترك مراد خویش در طلب مراد خداوند عادت
 کند. چون عادت کرد و تمام ریاضت یافت، چنان گردد که بندش
 بردارند و بپراندند تا به وطن خویش باز رود و از صید مراد خویش
 بیابد. برود و بگیرد و بخورد، و در وطن خویش قرار نیابد تا با
 نزدیک خداوند نیاید. از اول که او را اینجا آوردند به غربت افتاده
 بود. خویشتن را هلاک می کرد از بهر شوق وطن را. چون اینجا الف
 گرفت وطن او را غربت گشت، در وطن قرار نیابد تا به جای الف باز
 نیاید. معنی نفس با سر این است که یاد کردیم.

و مثال این سخن که ما گفتیم که نشر و خبر دادن از بقیت نفس
 باشد. چون نفس فانی گشت نیز نشر و خبر دادن نباشد. و بزرگان
 این را بر حال موسی علیه السلام بنا کردند، چنانکه حق تعالی گفت:
 ولما جاء موسی لمیقاتنا فكلمه ربه. چون پیامد و آمدن صفت
 [۶۶ الف] آینده باشد، و چون با او سخن گفتند زبان پیش آورد و
 گفت: ارنی انظر اليك. لکن نفس رقیب است و سر حبیب. و مشاهدت
 بین العبیین با نظاره رقیب راست نیاید. خواستند تا رقیب را مشغول

گردانند، امر آمد که: انظر الى الجبل، این امر نفس را بود نه سر را که نفس ظاهر بود و جبل ظاهر ظاهر به ظاهر نگرد، فاما سر انبيا عليهم السلام از آن پاکتر است که به کوه نگرد، سر بزرگان به بهشت ننگرد به کوه کی نگرد؟!

- ۵ چون نفس ظاهر به کوه ظاهر نظر کرد تجلی هیبت برکوه افتاد کوه را دک افتاد و نفس را صمق. چون نفس در صمق فانی گشت، سر را مشاهدت افتاد. چون نفس را افاقت افتاد نیز خبر نداد؛ و تا باقی بود خبر داشت و سخن گفت. چون فانی گشت نیز خبرش نماند که فانی را خبر نماند. چون خبر نداشت چگونه خبر دادی؟! و «تبت» عذر نفس بود نه عذر سر، که آن زبان از نفس آمد نه از سر که نفس نمی‌دید.

- اگر دیدار سؤال کرد درست بود. باز سر انبيا محبوب نباشد. دیده را گفتن که بنمای تا ببینم محال باشد. و آنکه گفت که بازگشت او به هر نفسی سوی گنگی باشد. از آن گفت، والله اعلم، که چون مقام مقام وصلت گشت، هر چند که شود در زیادت باشد، و زیادات ۱۵ حق را انقطاع نباشد. آنکه به هر نفسی که در سر پدید آید پیش از آنکه به دیگر نفس خبر دهد در نفس ثانی که وقت خبر دادن است، بهتر از آنکه در نفس اول پدید آید روزگار خبر دادن کجا یابد. و در این سری از این نیکوتر هست و آن آنست که در آن نفس که او را وصلت پدید آید، چون دیگر نفس بر آن زیادت دارد اگر ۲۰ خبر دهد از دو بیرون نیست، یا از نفس اول که منقضى است خبر دهد؛ و این روی نیست که چیزی که با وی نماند از آنجا خبر چگونه دهد؟! و نیز چون زیادت یافت آن اول در جنب این حجاب و نقصان گشت و در حال مشاهدت از حجاب و نقصان خبر دادن محال است. و اگر خواهد که خبر دهد از اینجا که می‌بیند در این مقام مغلوب است ۲۵ و مغلوب از خویشتن خبر ندارد، دیگران را چون خبر دهد و چون مقام وصلت و مشاهدت مقام مغلوبی است، و مغلوب گنگک بسود به نفس اول گنگک شود و بثنائی چون زیادت پدید آید گنگک تر شود. در باطن زیادت پدید می‌آید و در ظاهر نقصان پدید می‌آید. هر چند که

مشاهدات باطن زیادت شود گنگی ظاهر زیادت شود. باز گفت:

«سئل النوری عن التصوف فقال نشر مقام و اتصال بقوام». پرسیدند که تصوف چیست؟ گفت: گستردن مقام، یعنی مقامی که دارد سخن [۶۶ ب] از مقام خویش گوید نه از مقام کسی دیگر، تا بزرگان چنین گفته اند: حال غیرك لا یفتنی عنك شیئا. خوردن کسی دیگر ترا سیر نگرداند و دیدن کسی دیگر ترا راحت نیفزاید. این است معنی قول حق جل جلاله: لا یضرکم من ضل اهدیتم. و نیز گفت: قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون. و اتصال به قوام آن باشد که به حال خویش قائم گردد تا حال او را از حال کسی دیگر مشغول گرداند. و قوام معنی ای باشد که ذات به او قائم گردد. قوام ظاهر طعام و شراب است، و قوام باطن مشاهدت و محبت چون ظاهر طعام و شراب نیابد هلاک گردد، و باطن نیز چون مشاهدت و محبت نیابد هلاک گردد. و بالله التوفیق.

«قیل له فما اخلاقهم». نوری را رضی الله عنه گفتند که خوی این کسان چگونه باشد. و مراد مریدان او از این سؤال آن بود که تا چون اهل این حال را ببایند با وی صحبت کنند تا از او برکات یابند، و کرم اخلاق ظاهر دلیل صفوت باطن است. نبینی که چون مصطفی را سر از آن همه خلق صافی تر بود و خوی او کریم تر بود تا حق خوی او را بستود و گفت: و انک لملی خلق عظیم، و معنی خلق عظیم او آن بود که به باطن راستی تمام به جای می آورد با حق تعالی، و به ظاهر تمامی محبت و شفقت به جای می آورد با خلق. فکان لایشغله ظاهره عن باطنه ولا باطنه عن ظاهره. چون نوری را این سؤال پرسیدند و این اقتراح کردند جواب داد:

«فقال ادخال السرور علی غیرهم والاعراض عن ایاهم». گفت خلق را شاد گردانیدن و از خویشتن روی بگردانیدن، می گوید خوی این طایفه آن است که از خویشتن روی بگردانند، یعنی نصیب خویش به جای بگذارند و شادی غیر خویش بر شادی خود اختیار کنند. یعنی چون ایشان را راحتی باشد در وجود چیزی و غیره را راحتی باشد در ترک آن، راحت به جای بگذارند از بهر دیگری را، و محنت خود

در راحت غیر روا دارند [فقر خویش در غنای غیر روا دارند و غم خویش در شادی غیر روا دارند]، و گرسنگی خود در سیری دیگری روا دارند، و از خویشتن همه نصیب اغیار طلب کنند و از اغیار نصیب خویش طلب نکنند، و اصل این از مصطفی صلوات الله و سلامه علیه گرفتند که چون دنیا به دعوت بگذاشت و عقبی به شفاعت درخواست، دعوت و شفاعت هر دو نیک آمد غیری باشد. و اگر او صلوات الله علیه در دار فنا يك نفس خود طلب کردی در دار بقا نفسی گشتی چنانکه پیغامبران دیگر. چون استاد ایشان به این بزرگوار ی بود خوی از او گرفتند و از او آموختند. باز حجت می آرد بر این و می گوید:

- ۱۰ «قال الله تعالى: خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین». و این هر سه بار خلق کشیدن است و بار خویش بر خلق تانهادن است و نصیب خلق از خویشتن دادن است، و نصیب خویش از خلق ناجستن است، تا چون جبریل علیه السلام این آیت بیاورد و مصطفی را علیه السلام بشارت داد و گفت: اتيتك بمكارم الاخلاق. مصطفی گفت: و ما مكارم الاخلاق قال خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین. سید این را به شکر قبول کرد ثنا آمد که: انك لعلی خلق عظیم. باز شیخ رحمه الله این دو سخن را تفسیر کرد و گفت:
- «معنی نشر مقام هو ان یمبر عن حاله اذا عبر لا عن حال غیره بلسان العلم». نشر مقام آن است که چون عبارت کند از حال خویش عبارت کند نه از حال غیر خویش. به زفان علم معنی این سخن آن باشد که صدق چمید ببايد تا علم حاصل آید، چون علم حاصل آمد تصدیق چمید از آنجا زفان عبارت ببايد که بر او حجت گیرد. و چون راه نمودی چرا خود نرفتی، لکن صدق عمل باید در آن علم تا علم او را حال گردد تا خلق را به راهی خواند که خود رفته باشد تا علم بر او حجت نگیرد، لکن او بر خلق حجت گردد. باز گفت:

«و معنی اتصال بقوام هو ان یحمله حاله فی حاله عن حال غیره». معنی اتصال به قوام آن باشد که در او حالی پدید آید که او در آن حال خویش چنان محمول گردد که به حال غیر نپردازد، یعنی او را

بی دوام با حق سبحانه حالی پیدا گردد که به حال غیر او را حاجت نماند، از بهر آنکه هر که او را حال نیست کثر است، و کثر را به راست کننده حاجت باشد. چون حال پدید آمد راست گشت. چون راست گشت از راست کننده مستغنی باشد. باز بر این معنی دوبیت از نوری روایت کرد.

۵

«هی انشدونا للنوری رحمه الله:

از عجتی عن نعمت الحال بالحال و کیف یتمت مالا قال بالقال
ما کل من یدعی حالا یصدقہ حتی یترجم عنه صاحب الحال»

گفت برانگیختی مرا از نعمت کردن حال به حال، یعنی مرا چنان

به حال مشغول گردانیده‌ای که از نعمت کردن حال فروماندم که هر

۱۰

کس که او را حالی صفت گشت به نعمت کردن این حال حاجت نیاید،

چون خوف در باطن حال گردد، صفات خوف بر ظاهر چنان پدید آید که

به عبارت کردن که من خائفم حاجت نیاید و محبت و شوق و دیگر

صفات احوال همچنین باز گفت چگونه در توان یافتن یا چگونه نعمت

توان کردن چیزی را که قول نیست به قول. یعنی قول عبارت ظاهر

۱۵

است، و حال صفت باطن و هرگز قول حال نباشد و حال قول نباشد.

چنانکه ظاهر باطن نباشد و صفت ظاهر صفت باطن نباشد، اگر قول

حال بودی گفتار آتش آتش بودی و گفتار شکر شکر بودی.

باز بیت دیگر چنین می‌گوید نه هر کس که حالی دعوی می‌کند در

آن راست‌گوی است تا این خداوند حال از آنجا ترجمه کند، یعنی

۲۰

اگر این مدعی حال را صدق باطن یا ظاهر راست [۶۷ ب] است.

صادق است. و اگر در باطن حال نیست و به زبان عبارت می‌کند بر

حق دروغ می‌گوید، و آنکه بر مخلوقان دروغ گوید حدش واجب آید

و فاسق گردد و مردود الشهادة گردد ابدًا. و اگرچه توبه کند شهادت

او قبول نیاید. پس آنکه بر حق دروغ گوید بنگر که حال او چگونه

۲۵

باشد. و دلیل این سخن که ما گفتیم قول خدا است عزوجل: اذا جاءك

المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله. این قول راست بود. نبینی که

حق تعالی بر موافقت و صدق این قول گواهی داد و گفت: والله یعلم

انك لرسوله، لکن چون حال باطنشان با ظاهر راست نبود، حق سبحانه

این قائل صدق را کاذب خواند، والله يشهد ان المنافقين لكاذبون باز گفت:

«و نريد الان ان نخبر ببعض المقامات على لسان القوم من غير بسط». اکنون خبر خواهیم دادن از بعضی مقام این طایفه بر زبان ایشان خواهیم گفتن که از مقام هر طایفه‌ای به زبان ایشان عبارت نیکوتر آید بی آنکه آن را بگسترانیم.

«کراهة الاطالة». از بهر کراهیت دراز کشیدن. یعنی به رمز گوئیم بی شرح تا دراز نگردد که همه سخنان را نهایت است، و سخن این طایفه را نهایت نیست.

۱۰ «و نحكي من مقالات المشايخ منها». و از این مقامات قول مشایخ رضی الله عنهم یاد کنیم تا بدانند که سخنان متقدمان است. و ما تبع باشیم و مبتدع نباشیم. و اصل مذهب متقدمان پدید آید. باز گفت:

«ما قرب الى الافهام دون الرموز الخفية والاشارات الدقيقة»،

۱۵ این قدر که به حکایت یاد کنیم از قول پیران که به فهم نزدیک باشد نه رمزهای پوشیده و اشارتهای غامض و باریک، از بهر آنکه حکایت کردن و خبر دادن عبارت کردن است، و عبارت بر مقدار فهم باید که چون عبارت مفهوم گشت دقائق و خفیات الهام حق باشد نه عبارت خلقی.

الباب السابع والعشرون

قولهم في التوبة

«سئل جنيد بن محمد عن التوبة فقال هو نسيان ذنبك». اما توبة

به حقيقت رجوع است. يقال تاب و آب و اناب اذا رجع. و خبر است
از پيغامبر عليه السلام كه چون از سفر بازآمدی دعا كردی و گفתי:

تائبون آئبون لرينا حامدون. حق لغت اين است كه ياد كرديم، فاما

در عرف و شريعت توبه رجوع است از معاصی و ذنوب. و خلق در
توبه بر سه مقام اند: عام اند و خاص و خاص خاص. ۵

توبه عام رجوع است از معاصی به معنی استغفار به زفان و

ندامت به دل و دليل بر اين كه استغفار توبه است. قول خدا است:

فاستغفروا لذنوبهم. و نيز گفت: استغفروا ربكم انه كان غفارا. و

پيغامبر عليه السلام گفت: ما اصر من استغفر ولو عاد في اليوم مائة ۱۰

مرة. و دليل بر آنكه ندامت بدل توبه است، قول پيغامبر است عليه

سلام الله: الندم توبة، لكن ندامت بي استغفار سود ندارد؛ و استغفار

[۶۸ الف] بي ندامت سود ندارد.

اما توبه خاص رجوع است از طاعات خویش به معنی تقصير

ديدن بي ندامت سود ندارد. و اما توبه خاص رجوع است از طاعات ۱۵

خویش به معنی تقصیر دیدن و به منت خداوند نظاره کردن که هر فعلی که بیارد آن فعل را سزای خداوند نبیند، و از آن طاعت همچنان عذر خواهد که عاصی از معصیت، و استغفار انبیاء را معنی این است. چنانکه خدا فرمود مصطفی را علیه السلام: و استغفر لذنبك. و او را ذنب عصیان نبود، لکن درگزارد حق خدا لامحالہ مقصر بود. از ۵
بهر آنکه هیچ بنده حق خداوند خویش بتمامی بتواند گزاردن. و این است معنی قول پیغامبر علیه السلام که: انه لیغان علی قلبی و انی لاستغفر الله فی کل یوم مائة مرة. از او به سالی يك گناه روا نبود. به روزی صد گناه کی روا بودی؟! لکن به هر نفسی که پیشتر می رفتی خود را در نفس اول مقصر دیدی و استغفار کردی. ۱۰

اما توبه خاص خاص رجوع است از خلق به حق به معنی نادیدن منفعت و مضرت از خلق، چنانکه خدا گفت: ولاتدع من دون الله ما لا ینفعک و لا یضرک، و با ایشان آرام ناگرفتن [و بر ایشان] اعتماد ناکردن، و عجز خلق در جنب قدرت حق دیدن و فقر ایشان در جنب ۱۵
غنا حق دیدن، و لوم ایشان در جنب کرم حق دیدن و از لثیم سوی کریم بازگشتن و از فقیر سوی غنی بازگشتن و از عاجز سوی قادر بازگشتن.

پس توبه به حقیقت رجوع آمد، لکن صفت رجوع مختلف است به مقدار اختلاف احوال و مقامات عام را از جفا به عذر ۲۰
بازگشتن بیم عقوبت را و خاص را از افعال خویش تبرأ کردن و به دیدار منت بازگشتن تعظیم مخدوم را، و خاص خاص را از کل کونین بازگشتن و عجز و فنا و عدم ایشان دیدن اجلال مکنون کون را. چون این اصل بدانستیم باز گردیم به سخن کتاب.

چنین را رحمه الله پرسیدند که توبه چیست؟ گفت آنکه گناه خویش فراموش کنی. باز شیخ رحمه الله این قول را شرح می دهد و ۲۵
می گوید:

«فمعنی قول جنید رحمه الله ان تخرج حلاوة ذلک الفعل من قلبک خروجاً لایبقی فی سرک اثر حتی تکن بمنزلة من لم یعرف ذلک قط». فراموش کردن گناه آن باشد که حلاوت آن گناه از دل تو

بیرون رود رفتنی که او را در سر تو اثر نماید تا چنان گردی که گویی هرگز آن گناه نکرده‌ای. یعنی از هیبت و بزرگی خداوند که بر سر تو افتد به آن جفا که از تو آمد چنان مشغول گردی که نیز ترا از آن گناه یاد نیاید، و معنی جفا یاد ناآمدن نه آن است که جفای ماضی یاد نیاید، لکن به معنی آن است که در مستقبل ترا خود در سر نگذرد که چنان جفا بشاید کردن.

فیقتضی هذا اللفظ نسیان العود الی مثل هذا الذنب لا نسیان ماسبق من الجفاء. و شاید که این را معنی‌ای دگر باشد، و آن [۶۸] ب] آنست که گناه فراموش کنی در جنب دیدن عقوبت خدای عزوجل، یعنی بدانی که چون من این بی‌حرمتی کردم مستوجب گشتم همه ۱۰ بلاها را و همه ملامتها را و همه انکارها را. بیم ملامت و بیم انکار ترا مشغول گرداند که نه از وقت خبر داری و نه از ماضی و نه از مستقبل.

سئل عن سهل [بن عبدالله تستری] عن التوبة فقال هو ان لاتنسی ذنبك. سهل بن عبدالله التستری را رحمه الله پرسیدند که توبه چیست؟ گفت آنکه گناه خویش را فراموش نکنی و ظاهر این لفظ ضد قول چنین است، لکن در معنی تضاد نیست، و معنی فراموش ناکردن گناه آن است که اگرچه گناه یکی باشد به يك عذر قناعت نکنی، همه عمر تا وقت مرگ به عذر آن يك گناه بگذرانی، از بهر آنکه تا آن گناه را پیش سر داری و به عذر آن مشغول باشی به دیگر ۲۰ گناه باز نگردی. باز چون خویشتن را از آن فارغ داری آمن باشی، شاید که باز به گناه درافتی.

و نیز شاید که معنی فراموش ناکردن آن باشد که فراموش کردن سبک داشتن گناه است، و سبک داشتن گناه مخاطره زوال ایمان بار آورد. از بیم زوال ایمان گناه را فراموش نکند. و نیز شاید که ۲۵ فراموش ناکردن از آن معنی باشد که چون يك گناه کرد و در وقت مؤاخذ نگشت تا آن عقوبت دنیا کفارت گشتی تا نجات یافتی. در قیامت بترسید که این از خداوند مرا املا است، چنانکه گفت: انما نملی لهم لیزدادوا اثما و شاید که فراموش ناکردن را معنی آن

باشد که چون از خویشتن جفا دید و بر خداوند از او منقطع نمی‌گردد، بترسد که استدراج و مکر است. نیارد فراموش کردن گناه خویش را، تا چنان نگردد حال او که خدا گفت: فلانسا ما ذکروا به فتحنا علیهم ابواب کل شیء، الایة. از بیم اخذ خداوند گناه خویش فراموش نکند. باز گفت: ۵

«قال رویم معنی التوبة ان تتوب من التوبة». رویم گفت توبه آن است که از توبه توبه کنی، اکنون شیخ بردالله مرقده این را شرح می‌دهد و می‌گوید:

«معناه ما قالت رابعة استغفرالله من قلة صدقی فی قولی استغفرالله تعالی». معنی از توبه توبه کردن آن است که رابعه گفت: ۱۰
من استغفار می‌آرم خدا را از اندکی راستی من در قول خود که می‌گویم: استغفرالله. یعنی صدق معاملت نباید استغفار ظاهر را تا استغفار به حقیقت باشد که چون صدق معاملت نباشد آن استغفار گناهی دیگر گردد؛ و آن توبه نباشد، چه: ارتکاب الذنب علی الذنب، ۱۵
باشد. و صدق معاملت در استغفار آن باشد که چون استغفار از گناه کند، همت آن گناه از سر خویش بیرون کند، و اگر به قصد تواند از سر خویش بیرون کردن از طبع نتواند بیرون کردن، که طبع بشریت از بشر برنخیزد، و تا طبع خواست آن زلت در خویشتن می‌بیند از اعادت آن ذنب آمن نباشد. و صدق معاملت [۶۹ الف] توبه ترك ۲۰
اعادت باشد. چون این صدق در استغفار نیابد از آن استغفار استغفار آرد.

و اگر استغفار او از تقصیر طاعت باشد بنده از صفت تقصیر خالی نگردد، عذر به کمال چون آرد از چیزی که او از آن چیز خالی نگردد؟! در عین این عذر مقصر باشد بر او واجب گردد از تقصیر این عذر عذرخواستن. همچنانکه واجب گردد از تقصیر اول عذرخواستن ۲۵
تا همه عمر در عذر يك تقصیر بماند و دیگر تقصیرها خداوند را بر او حاصل آید بی عذر. چون عجز بنده و حیرت او در تقصیر طاعت چنین باشد، به گناه چگونه پردازد؟!
و شاید که این را از این نیکوتر معنی ای باشد، و آن آنست که

توبه رجوع است چنانکه یاد کردیم. چون این بنده رجوع آرد به خداوند خویش از آنچه کرد رجوع او صفت او است. و تا او با خویشتن نباشد صفت او با او قائم نگردد؛ و چون با خویشتن باشد خویشتن بین باشد، و خویشتن بین خدایین نباشد. و شاید که از توبه توبه کردن را معنی آن باشد که فعل بنده بر دو گونه است: یا معصیت ۵ است یا طاعت.

از معصیت رجوع کردن معصیت دیدن است، و از طاعت رجوع کردن طاعت نادیدن است؛ و هرچند عاصی معصیت خویش بیش بیند و با خود اندیشه کند که من چه کرده‌ام و که را آزرده‌ام، و بال معصیت از او بیش برخیزد. و هرچند عذر می‌خواهد آن گناه کرده را همچنین ۱۰ می‌بیند که گویی عذر نخواسته است، تا دائم بر عذر می‌باشد باز طاعت به نادیدن قیمت گیرد، و توبه طاعت است. و آنچه از او توبه آورد معصیت بیند، و از او توبه آرد. پس اگر بیند که من توبه کردم و توبه من توبه است بر فعل خویش اعتماد کرد از او، این توبه معصیت گردد، از این توبه رجوع آرد. یعنی از دیدن او نه از کردن ۱۵ او، تا معصیت به دیدن مغفور گردد؛ و توبه به نادیدن مقبول گردد.

«و سئل عن الحسين المغازلی رضی الله عنه عن التوبة فقال تسألني عن توبة الانابة او توبة الاستجابة فقال السائل ما توبة الانابة قال ان تغاف من الله تعالى من اجل قدرته عليك قال فماتوبة الاستجابة قال ان تستحيي من الله سبحانه و تعالى لقربه منك». حسين مغازلی را رحمه الله از توبه پرسیدند. گفت: از توبه انابت می‌پرسید یا از توبه استجابت؟ سایل گفت: توبه انابت کدام است؟ گفت: آنکه از خدای تعالی بترسی از بهر قدرت او بر تو. معنی این سخن آن ۲۰ است که چون قصد کنی به خلاف کردن یا جفا کردن قدرت خدای تعالی ببینی، که اگر خواهد در وقت ترا بگیرد از بیم گرفتن خدا به عذاب از گناه باز ایستی، از بهر آنکه قدرت خدا امروز همان است که به قیامت باشد، و روز قیامت هیچ کس خلاف نیارد اندیشیدن. چون بنده در دنیا به سر شاهد گردد [۶۹ ب] قدرت حق همچنان

راست باشد یا وی که آن کس که به عیان شاهد شود قدرت خدا را.

- با آنکه گروهی خود این سخن را ضعیف داشته‌اند و گفته‌اند ترك گناه از بیم عذاب نفس پرستیدن است، از بهر آنکه هر که گناه به جای بگذارد یا از گناه توبه کند از بهر آن کند تا از عذاب آمن گردد. پس از توبه کردن نصیب خویش می‌جوید نه نصیب حق. ۲۰
- فیکون هذا راجعا بتوبته الى نفسه لا الى ربه. پس از این برتر آن باشد که قدرت حق ببیند و بداند که اگر در آن ساعت که مرا به خلاف و جفا دید از من بیزار گردد، در هر دو کون کس را قدرت آن نیست که مرا به وی رساند. و از این برتر هست و آن آنست که ۲۵
- چون قدرت حق در خویشتن ببیند بداند که این آلت که من او را به آن می‌آزارم هم از او یافته‌ام، نعمت خدا بر خدا سپاه نگرداند. پس گناه نه از بیم عذاب به جایی گذارد و نه از بیم فراق، لکن هیبت قدرت حق او را چنان فرو گیرد که از مشاهدت جلال او در خاطر او ذکر گناه نماند، و لامحاله خدا اقدر القادرین است، و کسی که میان ۱۵
- خویش و میان حق سببانه دعوی راستی ایمان دارد مقام او کم از آن نیاید که از خدا چندان شرم دارد که از مخلوقی شرم دارد، و چیزی که پدیدار مخلوقان نکند پدیدار خداوند هم نکند.
- باز سائل او را پرسید که توبه استجابت کدام است؟ گفت آنکه ۲۰
- از خدا شرم داری از بهر نزدیکی او به تو. و معنی این سخن آن باشد که خدا به بنده از همه کسان و از همه چیزها نزدیک‌تر است به معنی علم و قدرت و سلطنت. آنکه او را ببیند کس نبیند؛ و آنکه او داند کس نداند؛ و آنکه [وی] تواند کس نتواند. او از بنده همه باز تواند داشتن، و هیچ‌کس او را از بنده باز نتواند داشتن. چون ۲۵
- قرب او به این معنی ببیند همچنانکه از بعیدان شرم دارد از قریب شرم دارد. و شاید که معنی شرم آن باشد که در خاطر خلاف نیندیشد تا مقام اول که از قدرت بترسد آن باشد که گناه به جای بگذارد؛ و مقام شرم آن باشد که گناه خود نه اندیشد.
- و شاید که معنی شرم آن باشد که هرکس که او را دوستی باشد

به مقدار دوستی نزدیکترین کسی به وی دوست او باشد، و قریبی که آن قرب محبت باشد اگر هر دو کون در میان افتد حجاب نکند که: لایکون مع المحبة بعدولا مع العداوة قرب. و لامحاله شرط صحت ایمان آن است که حق او را دوست تر از هر دو کون باشد، و بر مقدار محبت در سر او حق را قرب باشد، و شرم همواره از نزدیکان ۵ بیش آید. اگر دعوی محبت او صدق است حق به او از همه چیزها قریب تر است. به خلاف حق مشغول گشتن از حق اعراض آوردن است، و در دعوی محبت از حق اعراض آوردن بی شرمی باشد، والله اعلم. [۷۰ الف]

- ۱۰ «قال ذوالنون توبة العام من الذنوب و توبة الخاص من الغفلة و توبة الانبياء [من روية] عجز هم عن بلوغ ما ناله غيرهم». گفت توبه عام از گناه بازگشتن است و توبه خاص از غفلت بازگشتن است و توبه انبیا علیهم الصلوة والسلام آن است که عجز خویش ببیند از رسیدن به جایی که غیر ایشان رسیده باشند. اما توبه عام از گناه آن باشد که معصیت به جای بگذارد هم به فعل ظاهر و هم به نیت باطن. ۱۵ و باطن را بدل قصد معصیت به ندامت مشغول گرداند، و ظاهر را به بدل فعل معصیت به طاعت مشغول گرداند. فاما چون عذر خواهد و از جفا برنگردد و ندامت به اعتقاد نگیرد ثابت نباشد، چنانکه پیغمبر گفت علیه السلام: المستغفر بلسانه والمصر بذنبه كالمتهمزى بربه.

- ۲۰ اما [توبه] خاص از غفلت آن باشد که هرگاه که سر ایشان طرفتی یا لعظنتی یا خطرتی به غیر حق مشغول گردد هم به آن مقدار از حق سبحانه غافل گردند و از آن غفلت خویش عذر خواهند و از مقام اعراض به مقام اقبال باز آیند، چنانکه خدا گفت: و توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون. و ایشان را نفرمود که ۲۵ سوی رحمت بازگردید و نه سوی بهشت، و لکن سوی خدا بازگردید.

اما توبه پیغمبران که گفت از دیدن عجز است موافق است قول پیغمبر را علیه السلام که گفت: انى لاستغفرالله فى كل يوم مائة

مره، و آن آن بود که هرگاه که قصد کردی که حق خداوند عزوجل بگذارد بر مقدار طاعت خویش به جای آوردی، و باز چون در معاملت خویش نگاه کردی سزاوار خداوند خویش ندیدی از عجز و تقصیر خویش عذر خواستی باز قصد کردی تا نیکوتر از آن بیارد که بار اول آورده بودی، و چون بیاوردی خویشتن را هم مقصر دیدی، به عذر مشغول گشتی و همواره زیادت بودی و عذر می خواستی، همچنانکه کسی همیشه در نقصان باشد. باز گفت:

«قال النوری التوبه ان تتوب من ذکر کل شیء سوى الله تعالى». نوری گفت توبه آن باشد که بازگردی از یاد کرد هرچه جز خدا است جل و عز. و این از بهر آن است که ظاهر بنسبه مشترك است میان خدا و میان خلق، و همچنانکه حق را در ظاهر بنده نصیب است خلق را نیز هم نصیب است، اما باطن فرد حق را است. پس چون ظاهری که خلق را در او نصیب است به غیر حق مشغول گردد، توبه می باید کردن. پس باطنی که خلق را در او نصیب نیست چسبون به غیر حق مشغول کند اولیتر که از او توبه آرد. و از این معنی گفته است ذوالنون رحمه الله که: ذنوب المقربین حسنات [۷۰ ب] الا برار. و کسی دیگر از بزرگان گفته است: ریاء العارفین اخلاص المریدین، از بهر آنکه آن چیز که عارفان به آن تقرب جویند به خدا در ابتداء حال ارادت قربات و طاعات باشد، چون در معرفت متحقق گردید دیدن آن طاعت که به آن قرب می جست معاصی و سیئات گردد. باز گفت:

«قال ابراهیم الدقاق التوبه ان تكون لله وجهاً بلا قفاء كما كنت له قفاء بلاوجه». و مراد از این وجه و قفاء ظاهر نیست لکن خلاف اعراض است و اعراض قفا نمودن است و موافقت اقبال است و اقبال صفت وجه است، هر آن کس که به ظاهر معصیت کرد قفا بر خدمت آورد، و چون بازگشت به ظاهر روی به خدمت آورد، و هر کس که به باطن از حق تعالی غافل گشت قفای سر به حق آورد، و هر کس که از خفالت رجوع آورد وجه سر به حق آورد، و این را ذوالنون تفسیر کرده است و گفته: علی کل جارحة منه توبة فللقب

ترك النية و للمین ترك الفض و للید ترك البطش و للرجل ترك السعی و للسمع ترك الاصفاء حتى یأتی علی كل جارة بالوفاء. و جملة توبه آن است که او را ابتدا است و انتها. ابتدای توبه رجوع است از ذنوب و سیئات.

- ۵ باز از این برتر هست و آن رجوع است از زلات و غفلات، باز از این برتر هست و آن رجوع است از دیدن حسنات و طاعات. باز از این برتر هست و آن رجوع است از سکون آوردن با چیزی از مکونات. باز از این برتر هست و آن آرام گرفتن است با عالم السر و الخفیات. و هر مقامی که اول آن طاعت است و قرب و مشاهدت، چون پیشتر رفت بازگشتن به آن مقام حجاب و معصیت است. والله اعلم.

الباب الثامن والعشرون

قولهم في الزهد

بدان که زهد اصل همه چیزها است و اصلی است همه احوالهای پسندیده را، و اول مقامی از مقامهای مریدان زهد است. هرکه این اصل استوار کرده باشد بنای همه کارها بر او درست آید. و هرکه اصل زهد استوار نکرده باشد بنای دیگر احوال بر او درست نیاید، از بهر آنکه پیغمبر علیه السلام گفته است: حب الدنيا رأس كل خطيئة. چون دوستی دنیا سر جمله گناهان است، ترك دنیا سر جمله طاعتها باشد.

و گروهی از بزرگان چنین گفته اند هر که نام زهد در دنیا بیافت هزار نام ستوده بیافت، و هرکه نام رغبت کردن در دنیا بیافت هزار نام نکوهیده بیافت، و اگر زهد را در دنیا هیچ فضل نیستی ۱۰ مگر آنکه پیغامبر علیه السلام خویشان را در دنیا زهد اختیار کرد، و حق تعالی نیز به حکم دوستی سید را هم این اختیار کرد خود بسنده استی. و نیز چون دنیا ملمونه حق است، و ملمونه نباشد مگر نفریده و رانده و دور کرده، [۷۱ الف] و با دور کرده دوست صحبت کردن و در ساختن از دوست دوری باز آرد، و چون دنیا مبنوضه حق است، ۱۵

با میفوضه دوست صحبت کردن از دوست بفض بار آورد. و چون این قدر بدانستیم بازگردیم به کتاب.

«قال الجنید رحمه الله الزهد خلوا الایدی عن الاملاك والقلوب من التتبع». و در روایتی دیگر خلع الایدی آمده است. گفت زاهد آن است که دست از ملك خالی دارد و دل از تتبع خالی دارد، اما خلو دست مقام عام است و خلو قلب مقام خاص و دست از ملك خالی از بهر آن است که بنده مملوك است و مملوك را ملك محال است. و چون مملوكی بنده خدا را رقی است که آن رق را زوال نیست، و با رق ملك طلب کردن محال است، و هر که ملك طلب می کند خویشتن را از رق بیرون می آورد، که تا زوال رق نباشد مالك نگردد. و دیگر معنی خلوا الایدی را آن است که چون دست در ملك زند آن را دو معنی است: یا متهم داشتن خداوند است که در حق من و در ساختن کار من متهم است، من خود کار خویش بسازم، و این اعتقاد کفر است، یا ظن بردن که در خزانه حق تعالی وقت آنکه مرا چیزی باید چیزی نمانده باشد. اکنون من کار خویش بسازم تا فردا ضایع نمانم. و این ظن هم کفر است.

و دیگر معنی خلوا الایدی را آن است که چون ملك با دست گیرد از بهر آن گیرد تا به آن ملك او را استغنا افتد و بر آن ملك اعتماد افتد. والاستغناء بغير الحق افتقار والاعتماد على غیر الحق شرك و ههنا و ههنا. این مقام عام است، و اگر کسی دست از ملك هر دو کون خالی کرد او را مقام زهد هم درست نیست تا دل از تتبع خالی نگرداند، از بهر آنکه متتبع راغب است و زهد ضد رغبت است؛ والاضدان لا یجتمعان. چون ظاهری که خلق را است از صحبت خلق خالی می باید تا نام زهد گیرد؛ پس باطنی که حق را است نه خلق را با صحبت خلق مقام زهد کی یابد؟! ۲۵

و ببايد دانستن که حقیقت زهد خود قطع قلب است نه خلو ید. از بهر آنکه امامان در زهد انبیاءند، و ملك همه دنیا سلیمان را بود. و شك نیست که سلیمان پیغامبر علیه السلام زاهد بود، تا ترا درست شود که قطع قلب با وجود ملك و ملك بهتر از خلو ید از ملك و

ملك با تتبع قلب. [پس اگر هر دو بنده ای را حاصل گردد کمال مقام زهد گردد؛ و این مصطفی را بود علیه السلام].

و بیاید دانستن که زهد ترك حلال موجود است، فاما ترك حرام و شبهت زهد نیست، از بهر آنکه ترك حرام و شبهت خود بر بنده فریضه است، و چیزی که ترك آن فریضه باشد بنده به ترك آن زاهد نگردد.

و مقام زهد عیسی را بود صلوات الله علیه. تا در خبر آمده است که او از دنیا بیرون رفت و او را نه وطن بود و نه ملك. هر جا که شب درآمدی وطن او آنجا بودی و هم آنجا خفتی، و هر چه پدید آمدی روزی او آن [۷۱ ب] بودی. تا از گیاه و برگ درخت خوردن او را و مادر او را هر دو گوشه دهن ریش گشته بود، لکن اگرچه مقام عیسی پیغامبر علیه السلام بزرگ است به ترك دنیا با نیافتن اما به آن بزرگی نباشد که ترك و اعراض با یافتن. و این مقام مصطفی را بود علیه السلام که جبریل چون او را گفت: تختار ان تكون عبداً نبياً او ملكاً نبیاً قال بل عبداً نبیاً اشبع یوما و اجوع یوما اذا شبعت شكرت و اذا جعت صبرت.

«و سئل امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله وجهه عن الزهد فقال هو ان لا یبالی من اكل الدنيا من مؤمن او كافر». گفت زاهد آن است که باك ندارد از آنکه دنیا را که خورد مؤمن یا کافر؟ و علی مرتضی این معنی از سر وقت خویش گفت که چون او را و فاطمه و ۲۰ حسن و حسین و خادم ایشان را علیهم السلام از طعام مقدار مدی بود و افزونی نبود، و ایشان هم به آن نیازمند بودند. گاه مؤمن را بر نوشتن اختیار کردند گاه کافر را تا حق تعالی بر ایشان ثنا کرد و گفت: و یطعمون الطعام علی جبه مسکینا و یتیماً و اسیراً. و این اسیر کافر بود، و اگر ترك دنیا در حق کافر زهد نبودی ثنای حق ۲۵ را مستوجب نگشتندی که ستایش بر خیر باشد نه بر شر.

«قال یحیی الزهد ترك البد». گفت زهد ترك بد است، و بد آن است که بنده را از او چاره نبود، و این از بهر آن گفت که چون به مقدار بد یغل آرد هم به آن مقدار بر غیر حق اعتماد دارد. و اگر

حق خواهد او را بی آن بد پدارد، و آن بد کار او را راست نکند تا حق نخواهد. پس حق سبحانه مسبب آمد و بد سبب. و مسبب با سبب و بی سبب هر چه خواهد تواند کردن. چون حق خواست ملائکه را بی بد بداشت و عیسی را علیه السلام کز جمله بشر بود به آسمان برد و به صفت ملائکه می دارد تا خلق بدانند که دارنده حق است نه بد. و این لفظ بد که بداد از بهر فهم عام داد که عام غذای وقت را بد شناسند. فاما بنزدیک عارفان ما لا بد منه حق است که بنده را بی همه چیزها کار برآید و بی حق کار بر نیاید.

تا یکی را گفتند که در پادیه بی زاد می رفت. این زادك فقال زادی انه لا ید لی ممن له منی بد. یعنی مرا به طعام حاجت نیست، لکن طعام را به من حاجت است که طعام از بهر من آفریدند نه مرا از بهر طعام. باز مرا به حق نیاز و حق را به من نیاز نه. من آن را جویم که نیازمند اویم تا نیازمند من خود مرا جوید.

«قال ابن مسروق الزاهد الذی لایملکه مع الله سبب». گفت زاهد آن است که هیچ سببی بر او پادشاه نگردد مگر خدای تعالی. و معنی این سخن آن است که نیازمندی صفت مملوکی است و بی نیازی صفت خداوندی، و بی نیاز به حقیقت خدا است. پس بنده را نیاز به در او بردن [۷۲ الف] درست است. باز چون نیاز خویشتن به غیر او برد از اسباب به معنی چنان است که گویی خویشتن را بنده آن سبب گردانید، و آن سبب همچون او نیازمند، و همه محتاجان مملوک.

و مملوک محال بود که مالک بود. «سئل الشبلی عن الزهد فقال ویلکم ای مقدار لاقل من جناح یعوضه حتی یزهد فیها». شبلی را رحمة الله علیه از زهد پرسیدند. گفت چه قدر دارد چیزی که آن چیز کم از پر پشه باشد تا در او زهد باید آوردن. و این سخن که گفت از خبر پیغامبر گفت علیه السلام که سید گفته است: لو کانت الدنیا تنز عنده الله جناح یعوضه ما سقی کافرا منها شربة ماء. و این گفتن جناح بعوضه از بهر افهام خلق است که خلق سبکترین چیزی جناح بعوضه شناسند. پس جناح بعوضه یاد کرد تا ایشان را مفهوم گردد. فاما جناح بعوضه به ذات خود موزون است و دنیا را خود بنزدیک

حق تعالی وزن نیست، از بهر آنکه از این وزن مراد عین وزن نیست، لکن مراد بیان بی محلی است و بی مقداری. و هر چیز که آن چیز را بنزدیک کسی محل و مقدار باشد به دشمن ندهد. چون به هزار دشمن داد تا به یکی دوست داد، پس درست گشت که او را بنزدیک حق تعالی هیچ مقدار نیست.

۵

باز گشتیم به حدیث شبلی رحمه الله که گفت: چون مقدار دنیا این است ترك این مقدار را چه قدر است تا بنده به این نام زاهدی گیرد. چنان است که گویی شبلی زهد ترك دنیا نمی دارد که ترك آنجا باشد که بیش از ترك اخذ باشد تا مراد اخذ او چرا باید تا باز زهد باید آوردن.

۱۰

«قال ابو بكر الواسطي رضي الله عنه كم تصول بترك كنيف والي متي تصول باعراضك عما لاتزن عند الله تعالى جناح بموضة». گفت تا کی صولت آری به جای ماندن کنیفی، و تا کی صولت آری به روی گردانیدن از چیزی که او را بنزدیک خدای تعالی به پر پشه وزن نیست. و از این هر دو دنیا می خواهد. آنکه او را کنیف خواند از آن گفت که چون آدم علیه السلام در بهشت چیزی بخورد که از خوردن آن منهی بود. حق تعالی نخواست که چیزی منهی در تن دوست او باشد. و بهشت جای نجاسات نبود او را به دنیا آورد تا آن پلیدی به دنیا بنهد، که جای حدث دنیا است نه بهشت، و مکانی که احداث آنجا نهند کنیف باشد.

۲۰

تا بزرگان گفته اند که دنیا کنیف آدم است و از کنیف انفت باید داشت نه با کنیف صعبت باید داشت و در او رغبت باید کرد. و آنکه گفت او را بنزدیک حق تعالی به مقدار جناح بموضه ای وزن نیست، از آن گفت که دار فنا است، و عقبی دار بقا. هر چند که هر دو محدث اند و به محدثی متفق اند و به فنا و بقا مختلف، و با محدثی هر دو اگر فنا را با بقا مقابله کنی از جناح بموضه کمتر آید، از بهر آنکه باقی شیء باشد و شیء موزون باشد. باز فانی لاشیء باشد و لاشیء موزون نباشد. [۷۲ ب] و چون محدث فانی را نزدیک محدث باقی وزنی تماند، پس محدث را نزدیک قدیم چه وزن ماند؟! ۲۵

چون این دو سخن را معنی بدانستیم بازگردیم به سخن ابو بکر واسطی رحمه الله که گفت چند صولت آری به زهد در دنیا که او را صفت دو است: یا کنیف یا فانی لاشیء. کنیف پلید است و از پلیدی ترقی کردن فریضه است که با تن پلید خدمت روا نباشد. پس دلی که به دنیا آلوده باشد معرفت را کی شاید؟! و چون فانی لاشیء است شیء باید تا ترك او زهد باشد، و ترك شیء زهد نباشد که لاشیء موجود نباشد، و تا موجود نگردد زهد در او چگونه باشد؟! و نیز چون فانی است اگر تو او را به اختیار ترك نیاری او خود با تو از دو یکی بکند: یا خود را از تو بستاند، یا ترا از خود بستاند.

۱۰ «سئل الشبلی عن الزهد فقال لا زهد فی الحقیقة لانه اما ان يزهد فیما لیس له فلیس ذلك بزهد او يزهد فیما هو له فكيف يزهد فيه و هو معه [و عنده] فلیس الا صلف النفس و بذل و مواساة».

شبلی را رحمه الله علیه از زهد پرسیدند. گفت: زهد به حقیقت خود نیست. یا زهد در چیزی آرد که او را نیست، و چیزی که او را نیست در او خود زهد نباشد، یا زهد آرد در چیزی که او را است، و چگونه زهد آرد در چیزی که با او است و نزدیک او است؟! نماند مگر سر بر آوردن نفس و لاف زدن و جوانمردی کردن و با خلق مواسات کرد. و معنی این سخن آن است که اینچه خلق زهد می دانند زهد نیست، از بهر آنکه اگر حق تعالی چیزی او را قسمت کرده است به وی رسد، اگرچه نجوید، و چگونه ترك کند او را بر ترك قدرت نیست، و چیزی که او را قسمت نکرده است نه به آن زهد آرد در او که نخواست لکن بنیافت. از نایافته زهد آوردن محال است. پس آنچه به وی دادند تا ایثار کرد و به غیری داد آن خود آن او نبود، او در میانه پایمرد بود. جوانمردی کرد و سعی کرد در نیکوی کردن، تا آنچه آن کسان بود به خداوند رسانید، و خویشان را از وبال مال کسان برهانید. و او کار خویش کرد، بر دیگران سپاس نهادن چرا است. باز شیخ سخن شبلی را تفسیر کرد و گفت:

«كانه جعل الزهد ترك الشیء فیما لیس و ما له لیس له لا یمسح له تركه لانه متروك و ما هو له لا یمكنه تركه». و معنی این سخن همان

است که ما یاد کردیم و زاهدان در زهد بر مقامات اند اول مقامی از او آن است که یاد کردیم به اول باب که دست از دنیا خالی کند و دل از تتبع آن خالی کند. و این اول مقامی است.

- تا سری سقطی را رحمه الله گفتند: ما الزهد قال ان تخلو قلبه عما خلت منه يداه، و باز زهدی است از این برتر خاص را، و آن ۵ ترك حظوظ نفس است از هر چه [۷۳ الف] در دنیا آن را بهره است، از بهر آنکه زهد کردن در دنیا حفظ نفس است، و آن حصول راحت است که هم به آن مقدار که بنده دنیا دارد شغل دارد. هم بر نفس و هم بر قلب به مقدار اشتغال نفس به دنیا از خدمت باز ماند؛ و به مقدار اشتغال قلب به دنیا از مشاهدت باز ماند. و نیز در زهد ثنا ۱۰ و محمّد خلق است، و نیز حصول جاه است. چون دنیا به ظاهر به جای بگذاشت این همه منافع او را حاصل آید، و تا دل از این همه معانی بر نکند زهد نیست.

- چنانکه شبلی رحمه الله گفت: الزهد ان تزهد فيما سوى الله تعالى. و از این برتر زهد آن است که اگر همه دنیا يك تن را باشد حلال ۱۵ بی شمار. محل او نزدیک حق تعالی نقصان نیارد، و در این زهد می آرد. زهد در چیزی آرد که حق را به وی نظر نیست. و چیزی که دوست به او ننگرد بر تو فریضه باشد به او نانگستن. اگر دعوت محبت حقیقت است، از این معنی بود که حبیب خود را گفت: و لا تمدن عينيك، چون نظر روا نباشد اخذ خود نباشد، ترك چگونگی ۲۰ درست آید؟! آن کس که این معانی بیند از زهد خویش توبه کند، و دیگر باره زهد آرد.

- چنانکه شبلی گفت رحمه الله: الزهد غفلة لان الدنيا لا شيء والزهد في لا شيء غفلة. و معنی این سخن آن است که لاشیء را خود ترك نباشد، و حقیقت زهد ترك است. چون می پنداری که چیزی به ۲۵ جای بگذاشتی لاشیء را شیء می دانی تا به ترك او خویشتن را زاهد می دانی، و اگر از حق تعالی غافل نگشته بودی لاشیء ترا شیء نگشتی. از این غفلت توبه باید کردن، و از این لاشیء را شیء دیدن زهد باید کردن تا زهد حقیقت باشد.

الباب التاسع والعشرون

قولهم في الصبر

- و چون زهد ترك مراد است و ترك مراد نباشد مگر به صبر؛ صبر را به زهد مقرون کرد. یعنی چون ترك آوردی هم به فعل و هم به اعتقاد صبر باید یر ترك مراد که صبر صفتی است مقرون به بلا، و بلا نیست مگر سلب مراد. چون مراد از بنده جدا گردد در فوات مراد صحبت حق یابد، و چون بر فوات مراد صبر نکند از حق رجوع آرد. و صبر مقامی بزرگ است و خدا مصطفی را علیه السلام صبر فرمود و گفت: و اصبروا ماصبرك الا بالله. و نیز گفت: یا ایها الذین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا. در بلا صبر کنید و با صبر مصابرت کنید، یعنی بر صبر صبر کنید. و رابطوا، خویشتان را بر بلا بتدید. پس صابران را ثواب بزرگ وعده داد و گفت: ۵
انما یوفی الصابرون اجرهم بغير حساب. همه ثوابها معدود و متناهی نهاد. و ثواب صبر بی نهایت نهاد که هر چه را حساب نباشد نهایت نباشد.

- و پیغمبر [۷۳ ب] علیه السلام گفته است: الصبر عند الصدمة الاولى. و صدمت پیشانی به پیشانی باز زدن باشد، یعنی چون بلا به ۱۵

روی تو باز آید صابری آن باشد که به اول دفعت ننالی، و خویشتن را چنان با بلا قرین کرده باشی که از آمدن بلا باك نداری. چون این بدانستیم باز گردیم به کتاب.

«قال سهل الصبر انتظار الفرج من الله تعالى». گفت صبر گوش

داشتن فرج است از خدای تعالی. یعنی بلا چون به تو رسد در کوتین ۵
مفرج ندانی مگر خدا را، و به کس ننالی جز به او. و آن کس که فرج به حکم او است دانی که او وقت فرج بهتر از تو داند، بر او اعتراض نیاری و به خلق ننالی از بهر عجز خلق را، و به حق نالی تسلیم بندگی را لکن منتظر باشی فرج را. اگر فرج فرستد دانی که ۱۰
صلاح در فرج دانسته است، و اگر فرج نفرستد بدانی که آنچه از تو منع کرد بهتر از آن مکافات ترا می ساخت او را متمم ندانی.

«و هو الفضل الخدمة و اعلاها». گفت فاضلترین و برترین خدمتی

آن است که صابر باشی در بلای او و فرج را جز از او انتظار نکنی ۱۵
از بهر آنکه در اینجا دو معنی است: یکی غیر دوست نادیدن که اگر غیر دوست دیدی فرج آنجا جستی، و دیگر به کرد دوست بسندکار بودن، که اگر بسندکار نبودی بنالیدی. و برترین همه خدمتها آن است که بنده به آنچه حق تعالی کند راضی باشد.

«و قال غيره الصبر ان يصبر في الصبر». گفت صبر آن است که

در صبر صبر کنی. و در صبر صبر کردن آن باشد که صبر خویش ۲۰
نبینی و در بلا صابر باشی به بلا نادیدن. و در صبر صابر باشی به صبر نادیدن. و معنی این آن باشد که آن صبر که در بلا به جای آری از خویشتن نبینی، که اگر بنده به قوت خویش [پیش] بلا باز رود، ذره ای بلا او را هلاک کند، لکن آن صبر از حق دانی که او ترا بداشت تا صبر توانستی کردن. و از این معنا است که خدا گفت: ۲۵

و اصبرو ما صبرك الا بالله. چون او را امر کرد که: و اصبر، با وی نمود تا صابری خویش نبیند، لکن او را از او بر بود و گفت: و ما صبرك الا بالله. بدان که آن صبر نتوانی کردن مگر به قوت ما.

و جماعتی از علما در قصه ایوب علیه السلام گفته اند که چون

حق تعالی او را صابر خواند و از او ناله حکایت کرد که گفت: انی مسنی الضر. چنین گفته‌اند که روزی بر خاطر ایوب علیه‌السلام بگذشت که صبوری کردم در بلای دوست. خدای تعالی کرمی را بفرمود تا او را بگزید. باز صبر گزیدن آن کرم از او برداشت. ندا کرد که: انی مسنی الضر، تا بداند که آن صابری نه به او بود. و ۵ گروهی چنین گفته‌اند که بر خاطر او بگذشت که در بلا چگونه صبوری کردم. از زیر سر او ابری ایستاده بود، از آن ابر ندا آمد که: انت صبرت ام نحن صبرناک. باز شیخ رحمه‌الله این را تفسیر می‌کند و می‌گوید:

«معناه ان لا یطالع فیہ الفرج». در صبر صبر [۷۴ الف] کردن ۱۰ معنایش آن باشد که در صبر فرج نبیند از بلا صبر کند به آن معنی که ننالد، و در صبر صبر کند به آن معنی که فرج نجوید، و این به دو معنی توان یافتن: یکی به دیدن دهنده بلا که چون ببیند که دهنده بلا دوست است آن بلا در مشاهدت دوست نعمت گردد، دیگر بداند که بلا مرا به دوست رساند و نعمت از دوست بپراند، از چیزی که به ۱۵ دوست رساند نالیدن محال است.

«قال بعضهم

صابر الصبر فاستغاث به الصبر یرفنادی الصبور یا صبر صبرا»
گفته با صبر صبوری کرد، صبر از او فریاد کرد. صبور صبر را ۲۰ ندا کرد که ای صبر صبر کن.

و معنایش: اصبر صبرا باشد. و این سخنی بزرگ است تا گروهی از بزرگان چنین گفته‌اند که حق تعالی که چون بر اولیای خود بلا گمارد نه به آن گمارد تا ایشان را به بلا عذاب کند، لکن بلا را به ایشان عذاب کند. و این از بهر آن است که بلا عذاب عام است. و باز خاص بلا را عذاب آید. چون عام را از بلای باطن خبر نیست، ۲۵ چون بلای ظاهر پدید آید بنالند، اما آن بلا که خاص در سر می‌کشند، اگر بلای هر دو کون پیش آن بلا بری نیست گردد. و این چنان است که کسی را به عقابین بزنند تا تازیانه زنند، آن او را بلا است. بار چون بخواهند کشتن، امر آید که کشتن عفو کردیم تا تازیانه زنند و

نکشد، آن تازیانه او را نعمت گردد.

تا بزرگان چنین گفته‌اند که چون پمشت سر برآورد که نوازنده اولیای او منم؛ به يك زلت او را از نواختن آدم علیه‌السلام معزول کرد. آنکه کسی را به يك زلت نگاه نتواند داشتن چندین هزار خلق را با چندین هزار معاصی چگونه نگاه دارد؟! و چون آتش سر برآورد که عذاب‌کننده دشمنان او منم، او را به ابراهیم خلیل علیه‌السلام معزول کرد. و چون بلا سر برآورد که بلا رساننده خلق منم، او را به اولیای خود معزول کرد. و چون بلا بر اولیا نهاد به قوت مشاهدت سر صبورى پیش آوردند آن بلا را با ایشان صبر نماند، بلا به فریاد آمد. ۱۰

تا جعفر صادق رضی‌الله عنه می‌گوید که حق تعالی بر ایوب علیه‌السلام بلا نهاد در بلا صابری کرد. چون بلا به نهایت رسید همه صفات ایوب متغیر گشت، ندای او نیز هم متغیر گشت، ندای: انی مسنی الضر، پدید آمد و آن ندا به ظاهر از ایوب پیغمبر آمد. لکن آن نه ندای نفس بود، لکن چون غذا راحت و نعمت باشد ناله از سر نعمت آید. و چون بلا غذا گردد ناله از سر بلا آید. هرکه را نعمت غذا گشت به زوال نعمت نالد. و هرکه را بلا غذا گشت زوال بلا و حصول نعمت بلا گردد. ۱۵

«قال فی قوله تعالی: استعینوا بالصبر والصلوة، [ای] استعینوا بالله و اصبروا علی امرالله و علی آداب‌الله». باز می‌نماید که بی اعانت خدای تعالی [۷۴ ب] بنده را مقام صابری نیست و آن صابری بر دو گونه است: یکی صابری امر و نهی به ترك مخالفت؛ و دیگر صابری بر ادب او به ترك ناله. و معنی این سخن، والله اعلم. آن است که حق را جل جلاله بلا بر بنده نهادن ادب کردن است یا ادب آموزانیدن، اگر ادب کردن است جفا بیش‌رفته است تا مستوجب ادب گشته است، از ادب نباید نالیدن از جفای خویش باید نالیدن، و اگر ادب آموزانیدن است ریاضت کردن است تا با بلا خو کند تا قرب و صحبت را بشاید. چیزی که ثمره صحبت و قربت بار آرد از او نالیدن محال باشد. ۲۵

«قال الصبر مقدس تقدس به الاشياء». گفت صبر پاک کننده است و چیزها را به وی پاک کنند. و معنی این سخن آن است که صبر بر خداوند بلا نهاده است از بهر پاک کردنش، و پاک کردن بر دو گونه است: یکی عام را است و یکی خاص را. عام را بلا برگمارد تا از گناه [پاک] گرداند، و چیزی که از گناه پاک کند از او نالیدن محال است. باز خاص را بلا برگمارد تا باطن ایشان را از غیر حق پاک کند و در زیر بلا صابری کردن درست کردن محبت است، که بلا از حق بر بنده مقابله جفای بنده است با حق، چنانکه تجاوز جفای بنده دلیل دوستی حق است. بنده را کشیدن بلای حق از بنده دلیل دوستی بنده است حق را. و در بلا کشیدن پدید کردن است که مرا غیر دوست به کار نیست، که هرکس که بنالد از فوات چیزی آنگاه نالد که آن چیز او را به کار آید، و چون اهل حقیقت را جز حق به کار نیست، جز بر فوات حق تعالی ننالد.

«قال ابو محمد الدمشقي في قوله تعالى: انسي مستي الضر. فصبرني لانك ارحم الراحمين». گفت این ناله نبود بل که صبر خواستن بود. چون بلا پدید آمد دانست که در بلای او بی او صبر نتواند کردن. هم از او صبر خواست که داروی بلا هم آن داند که بلا نهد.

«و قال غيره مسني الضر الذي يخص به انبيائك و اوليائك بلا استحقاق مني ولكن لانك ارحم الراحمين». گفت این ناله نبود زبان شکر بود نه زبان شکایت، چون ایوب پیغامبر دانست که تحفه حق اولیای خود را بلا است، چون بلا دید شادی کرد به آن بلا که مرا عطای اولیای خود داد و گفت: تو ارحم الراحمینی و به فضل خود مرا این عطا دادی نه به استحقاق من.

«و قال بعضهم انما جزع من اجله لا من اجل نفسه». گفت از بهر حق تعالی نالید نه از بهر خود باز این را تفسیر کرد و گفت: «و ذلك لان الالم استولى على بدنه فخاف زوال عقله». و آن از بهر آن بود که چون درد بر تن او مستولی گشت از زوال عقل بترسید و بنالید، از بهر آنکه بقای معرفت در بقای عقل است. چون عقل

زایل گردد معرفت نماند، از این معنی بترسید و بنالید. و گروهی گفته‌اند که چون بلا به زبان و به دل رسید بنالید نه از بهر بلا. از بهر آنکه زبان ذکر را می‌بایست [۷۵ الف] و دل معرفت را. و ناله از زوال ذکر و معرفت بود نه از بلا.

۵ و گروهی گفته‌اند تا طاققت داشت بر کردن نماز صابر بود، روزی از نماز عاجز آمد. بنالید و گفت همه بلاها توأم کشیدن اما از خدمت محروم گشتن طاققت ندارم. و این دلیل است که ناله از بهر دوست بود نه از بهر خویشتن. با آنکه در زیر این سری دگر است، و آن آنست که از دوست نالیدن به غیر دوست ناصبوری است. باز از دوست هم به دوست نالیدن صبور است. آنکه به غیر دوست نالد ۱۰ جز دوست می‌بیند، و آنکه هم به دوست نالد جز دوست می‌نبیند. و حق از ایوب علیه‌السلام خبر نداد که از ما بنالید، لکن خبر داد که به ما نالید. گفت: نادی ربه انی مسنی الضر. باز گفت:

«انشدونا لابی القاسم سمون:

۱۵ تجرعت من حالیه نعمی و ابوسا زمان اذا امضی عزالیه احتسا»
فرو خوردم از دو حال زمانه فراخی و سستی که این زمانه چیزی است که دو کناره خویش فروگذارد باز برگرداند، و این خبر دادن است از وقت و حال خویش که زمانه گاه نعمت دهد، و گاه بلا و بنده را بر یک حال بنگذارد. او را می‌گرداند حال به حال تا کشتن او دلیل باشد بر ناکشتن محول حال. باز می‌گوید این دو حال را ۲۰ فرو خوردم که تجرع فروخوردن باشد به تکلف و به ناکام. اگر بلا باشد تجرع بلا خود تا گاه است، و اگر نعمت باشد برخوردار می‌نایافتن از بیم زوال هم تجرع ناکام است. و چون زوال آمد آن زوال نعمت سخت‌ترین همه محنتها است، و حال مؤمن در دنیا جز این نیست: یا نعمت یا شدت. و هر دو را بقا نیست. و این تجرع از بهر آن گفت تا اشارت کند به صبر کردن که فروخوردن صابران را باشد که ننالند و با کس نگویند. یعنی اگر بلا داد فرو خوردم و ننالیدم. و اگر نعمت داد از بیم زوال با وی آرام نگرفتم، تا چون ۲۵ وقت زوال آمد بر دل من الم نیامد و ننالیدم.

- باز وصف زمانه می‌کند که حق تعالی حال این زمانه بر این صفت نهاده است که در هیچ حال او را بقا نباشد. پس چون صفت او بی‌آرامی است و با بی‌آرام آرام گرفتن محال است. و بی‌وفا است بر يك حال ثبات ندارد، و دل در بی‌وفا بستن محال است. اما آنکه این محنتها و بلاها را به زمانه اضافه کرد معنایش نه آن است که آن ۵ از زمانه دید، لکن از حق دید، زیرا که اهل حقیقت همه از حق بینند، لکن همچنانکه همه از حق دیدن شرط حقیقت است، از دوست گله ناکردن نیز هم شرط حقیقت است. اگر به حق تعالی مضاف کردی زبان گله بودی، به زمانه اضافه کرد تا از دوست گله نیاید. و این چنان است که ابراهیم علیه السلام [۷۵ ب] گفت: و اذا مرضت فهو ۱۰ يشفين. شك نیست همچنانکه شفا از حق دید مرض هم از حق دید، لکن شفا به او مضاف کرد تا شکر باشد؛ و مرض به او مضاف نکرد تا شکایت نباشد. باز بیان می‌کند در کتاب از آنچه روزگار با او بلا کرد، و از آنچه او پیش رفت بلای روزگار را، و گفت:
- «فكم غمزة قد جرعتني كؤوسها فجرعتها من بحر صبري اكؤسا» ۱۵ چند سختی که مرا از قدحهای خویش بخوراندید، من نیز او را بخوراندیدم از صبر خویش قدحها. و غمره کار عظیم باشد که بنده را پیش آید و او را متحیر و سرگردان گرداند تا عقل او را پوشیده گرداند، که غمرت در وضع لغت پوشیدن باشد. چنین می‌گوید چندین ۲۰ بلا و کارهای عظیم که مرا پیش آمد تا مرا زیر گرفت و قدحهای خویش مرا بخوراندید، و مراد قدح نیست، لکن مثل است که آن بلاها فروخوردم. آن فرو خوردن بلا و غم را به قدحهای زهر ماننده کرد؛ و این متعارف است میان خلق که چون کسی را غمی پیش آید و تنالده گوید زهر فروخوردم. اکنون چنین می‌گوید که محنتها و بلا ۲۵ های زمانه مرا زهر چشانید و من تنالیدم لکن آن را به صبر پیش بردم. اگر او بلا خوراندید من او را صبر پیش بردم و تنالیدم تا از بلا بتر نیامدم، لکن بلا به صبر دفع کردم، و این مقام بزرگان است.
- و به صبر این چنین پیش نتوان بردن بلا را مگر به دو معنی:

یکی به آنکه بلا بنده را غذا گردد، و هرچه خلاف غذا باشد از طاماسها معده او با او صحبت نکند قذف کند. چون بلا نیز غذا نباشد طبع بشریت با او صحبت نکند قذف کند. و قذف او ناله باشد، و هرچه غذا گردد اگرچه به ذات خویش بلا است نعمت گردد. بیش ۵ هلهلی زهر قاتل است، از اودانگ سنگی به پیل دمی هلاک شود، تا حکمای هندوان فرزند طفیل خویش را در حال رضاع مقدار ذره‌ای بدهند، آن مقدار قذف افتد و در معده قرار نگیرد، لکن هلاک نکند. نیز دهند تا طبع بر ذره‌ای قرار گیرد قبول کند و نیز قذف نکند. باز آن ذره را دو ذره گردانند تا باز بر طبع بایستد. و می‌افزایند تا به زهر پرورده گردد سیری و دو سیر بخورد و هلاک نشود. بلا طبع ۱۰ آدمی را همین است. چون بلا غذا نباشد جزع سازد و بر حق تعالی خروج کند. و چنانکه زهر بنیت را ویران کند جزع دین را ویران کند. اندک اندک او را به بلا پیروراند تا حال او به جایگاهی رسد که اگر بلای هر دو کون در سر او افکنند ذره‌ای در او اثر نیاید. ۱۵

دیگر وجه تحمل بلا را و نالیدن را مشاهدت مبلی است که چون بینند که بلا که می‌دهد نظاره دهند بلا او را چنان مشغول گرداند که از بلا خبر ندارد، و آن چنان بود که زنان مصر چون مشاهدت یوسف علیه السلام بر ایشان غالب گشت، الم قطع از ایشان زایل گشت. ۲۰ اگر مشاهدت یوسف را چنین سلطنت باشد پس این صفت مشاهدت حق را اولیتر. ذوالنون مصری می‌گوید: دخلت علی مریض اعوده [۷۶ الف] فبینما کان یکلمتی اذ ان انه فقلت له لیس بصادق فی حبه من لم یصبر علی ضربه فقال لی لیس بصادق فی حبه من لم یتلذذ بضربه و علی الشبلی رحمه الله لما ادخل المارستان و قید دخل علیه جماعة من اصدقائه فقال لهم لای شیء جئتم قالوا نحن نحبک فأخذ یرمیهم بالاجر و یضربهم فہربوا فقال یا کذابون تدعوت محبتی ولم تصبروا علی ضربی. باز گفت:

«تدرعت صبری و التحفت صروقه»

و قلت لنفسی الصبر او فاهلکی أساء

صبر را درع ساختم و کشتن روزگار را لحاف، یعنی جامهٔ بلا درپوشیدم و گفتم نفس را صبر کن یا به اندوه هلاک شو. یعنی چون بلا روی به من نهاده جامهٔ صبر درپوشیدم تا مستعد باشم آمدن بلا را پیش از آمدن بلا. و این موافقت است آن را که در خبر آمده است که مردی پیغامبر را علیه السلام گفت: انی احبک یا رسول الله فقال انظر ۵ ما تقول فقال انی احبک یا رسول الله فقال اعد للفقر تجفافا و فی روایة اعد للبلاء تجفافا. و چون محبت رسول علیه السلام چنین کند بنگر که محبت خدا چه کند! و چون او را فرمود مستعد بودن بلا را و فقر را درست گشت که هر محبی که او دعوی محبت کند در چیزی به مقدار آن محبوب بلا را ساخته باید بودن: و اذا لم یکن للحق ۱۰ نہایة لم یکن لبلائه علی محبة نہایة، و آنکه گفت که نفس را گفتم ای نفس، یا صبر کن یا هلاک شو. از آن است که صبر حبس است نفس را از جزع.

چنانکه چند را رحمة الله علیه پرسیدند: ما الصبر قال حبس النفس مع البلاء بنفی الجزع. چون چنین باشد نفس طاقت کشیدن ۱۵ بلای سر ندارد. که اگر نفس را بر مقدار پر پشه‌ای بجنابانی به فریاد آید. اما سر عارفان را اگر بلا هر دو کون بر او نمی بکشد. سری که تحمل تواند کرد محبت و مشاهدت و معرفت و خوف و جلال و هیبت حق را، بلا را چه خطر دارد؟! چون حال نفس با سر این باشد، نفس به فریاد آید سر پترسد که چون از نفس جزع پدید آید ۲۰ مرا از دوست ملامت عتاب آید. نفس را فرماید صبری کردن. و اگر صبر نتواند کردن از هلاک او باك ندارد.

و هلاک نفس بر دو گونه باشد: یا هلاک فنای اوصاف باشد، که سر به دوست مغلوب گردد. باز نفس از صفات خویش به غلبات سر مغلوب گردد تا از بلا خیر ندارد. حیا کمیت، باشد؛ یا قیا کمالهک ۲۵ باشد، موجودا کفان باشد. یا هلاک او موت باشد که نفس را چنین گوید: اگر صبر نتوانی کردن بمیر که مرگ تو بر من آسانتر که از دوست نالیدن. که هرکس که او کشته غیر دوست باشد کشتن او مرگ باشد. و هرکه کشته دوست باشد مرگ او حیات باشد چنانکه

خدا گفت: فتوبوا الی یارئکم فاقتلوا انفسکم. چون توبه ایشان حیات باقی بود حقیقت [۷۶ ب] نگشت مگر به قتل نفس فانی.

تا جعفر صادق رضی الله عنه چنین گوید: ابی الله ان یحیی نفسا حتی یمیتها باماتة شهواتها. پس چون مراد اهل حقیقت آن است که

یا دوست حیات باقی بیاید، و این حیات باقی نیابد مگر به هلاک نفس ۵

فانی، و هلاک نفس فانی نباشد مگر به ترادف بلا. پس چون بلا بر تو پدید آمد گویی آمد. آن را که می‌جستم و چیزی که جویان آن

باشند چون پدید آید چگونه نالند؟! و نیز هر که کسی را بکشد ضمان آن مقتول بر قاتل واجب آید. چون از زنده کردن مقتول عاجز

آید، و این صفت مخلوقان است. و چون قاتل قادر باشد بر احیاء ۱۰

مقتول به ضمان حاجت نیاید، و قتل محبت را زنده کردن دیدار دوست است.

و تواند بود که این را از این نکوتر معنی‌ای باشد، و آن آنست

که موت اشتغال بالخلق است، و حیات اشتغال بالحق. و هر که با خلق

مرده است اگرچه زنده است. و هر که با حق است زنده است اگرچه ۱۵

مرده است. و دلیل این قول خدا است که می‌گوید: ولا تحسبن الذین

قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء. چون قتل سبیل حق زنده باشد

قتل حق زنده‌تر باشد. و چون حیات در قتل است، و این حیات بی

این قتل حاصل نیاید و قتل نباشد مگر به منع نعمت و تسلیط محبت.

چون این ببیند از موت به حیات می‌رود و از فنا به بقا، آنگاه اینجا ۲۰

جای ناله نباشد. باز گفت:

«خطوب لو ان الشم زاحمن خطبها

لساخت ولم تدرک لها الکف ملمسا»

باز نشان می‌دهد از آن بلای عظیم که به وی رسید و فرو خورد

و نفس را صبر فرمود و ننالید. گفت کارهایی بود که اگر آن کارها ۲۵

کوههای بلند را پیش آمدی به زمین فرو رفتندی، و از این شم

کوههای بلند می‌خواهد. و نیز هیچ دست به آن کوهها نرسیدی. و

چنین بلاها را که کوه نتوانست کھیدن من بکشیدم و ننالیدم. و این

دلیل است که آنچه دل کشد کوه و زمین و آسمان نکشد، و دلیل بر

این قول خدا است که می گوید: لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا. این گله است از دل کافران که اگر ما این قرآن بر کوه فرستادمانی نرم گشتی و بر خویشتن بریختی، و دل دشمنان ما نرم نمی گردد. لکن بر ضد این کوه طاقت کشیدن آن بار ندارد. و سر عارفان آن و هزار چندان بکشد و باک ندارد. و دیگر نظیر این ۵ قول خدا است که می گوید: انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال، الاية. هفت زمین و هفت آسمان و کوهها طاقت بار امانت ما نداشتند، و آدمی این بار برداشت. و محل امانت سر است نه ظاهر. و از این معنی گفته اند [شعر]:

حملتم القلب مالا يحمل البدن والقلب يحمل مالا يحمل البدن ۱۰
[۷۷ الف] و این کشیدن قلب ایشان انواع بلا را از آن است که قلب ایشان با ایشان نیست، اگر سر ایشان با ایشان بودی ساعتی از يك ذره به بانگ آمدی. لکن چون حامل سر حق باشد هر چند که بلا بر سر نهی خبر ندارد.

و این حال که ظاهر شود در قصه موسی کلیم شود که چون تجلی بر کوه افتاد کوه بر خویشتن نیست گشت. و آن تجلی که کوه یکبار یافت و طاقت تحمل او نداشت در شبانروزی سر مؤمن سیصد و شصت بار بیابد و تحمل کند، این خود مؤمنان و مؤمنات را است که عام اند، آن خاص را خود نهایت پدید نیست. و آن اصل که یاد کردیم که چون به خود کشد زیر آید؛ و چون به قوت حق تعالی کشد ۲۰ زیر آید.

و در قصه حبیب و کلیم علیهما السلام پدید آید چون کلیم را گفت: ولما جاء موسی لمیقاتنا. و آمدن صفت او بود، چون پیامد در سخن آمد و گفت: ارنی. سخن گفتن صفت او بود. بلایی که بر کوه نهادند او را با آن طاقت نماند. باز چون حبیب را از او بستند ۲۵ چنانکه گفت: اسری بعیده. و بردن صفت برنده باشد، اگر بلا و نعمت هر دو کون پیش آمد و زیر آورد، و این در دنیا عجب نباشد در مقبی عجبت باشد، که بهشت را به کمال جلوه کنند و دوزخ را نیز به کمال جلوه کنند، تا هر کس مشغول خویش گردند، و از آنجا

نفسی نفسی ندا کنند. و باز مصطفی علیه السلام چنان مشغول حق گشته باشد که او را از خویشتن یاد نیاید. اشارت در امتی گفتن آن است که ایشان را باز رهان که ایشان را از اینجا بیم است، و جز ترا بنزدیک من آن قدر نیست که مرا از او بپاید ترسیدن.

الباب الثلاثون قولهم في الفقر

بدان که فقر اصلی است بزرگ، و اصل مذهب این طایفه فقر است و حقیقت فقر نیازمندی است؛ و بنده جز نیازمند نباشد. از بهر آنکه بندگی بی ملکی است، و هر که مالک نباشد مملوک باشد. و مملوک به مالک خویش محتاج باشد. پس غنی بحقیقت حق است و فقیر بحقیقت خلق. و غنا صفت حق است بحقیقت و فقر صفت خلق ۵ است بحقیقت. و خدا گفت: یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله واللّه هو الفنی الحید. پس اگر بنده همه کون دارد فقیر است، و اگر حق همه کون فانی گرداند هم غنی است، از بهر آنکه غنا او را صفت ذات است، و بنده را فقر صفت ذات. پس چون حق را غنا صفت ذات باشد به عدم ملک و ملک فقیر نگردد. و چون بنده را فقر ۱۰ صفت ذات باشد به وجود ملک و ملک غنی نگردد. و تا ذات بر جای باشد حکم ذات بر جای باشد.

و بیاید دانستن که هر غنایی که آن بدون حق است فقر است. از بهر آنکه دون حق [۷۷ ب] هیچیز به ذات خویش غنی نیست. و چون فقر بنده به چیزی افتد که آن چیز به ذات خویش غنی نیست او ۱۵

را غنی نگرداند بلکه فقر بر فقر زیادت گردد. و هر فقری که به حق است غنا است، از بهر آنکه حق تعالی غنی است بحقیقت به ذات خویش. و چون افتقار به غنی افتد غنی فقیر را غنی تواند کرد؛ و چون فقر خود به حق تعالی افتاد از غیر حق مستغنی گشت؛ و چون ۵ مستغنی گشت غنی گشت. پس بنزدیک عام غنا وجود ملک است و فقر عدم ملک. و نزدیک اهل حقیقت غنا عدم ملک است، و فقر وجود ملک. چون بنده از غیر حق جدا ماند به حق رسید؛ و آنکه حق را دارد فقیر کی باشد؟! و چون با غیر [حق] بیارامید حق را چل و عز بگذاشت و آنکه حق را بگذاشت غنی کی باشد؟!

۱۰ و فقر پیرایه مؤمن است چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: الفقر ازین للمؤمن من المذار الجید علی خدا القرس. و فقر پیشه پیغمبران است چنانکه مصطفی گفت علیه السلام: لی حرفتان الفقر والجهد. و نیز پیغمبر علیه السلام گفت: الفقر اسرع الی من یحبنی من السیل الی منتهاه. و چون محبت مصطفی را این واجب کند محبت حق اولیتر. و نیز دعا کرد اهل بیت خویش را و گفت: اللهم اجعل رزق ۱۵ اهل بیتی کفافاً قوت یوم بیوم. و شك نیست که سید اهل بیت خود را آن گزیند که بهتر باشد. و اگر فقیر را هیچ فضل نیستی مگر آنکه مرجع غنی به ملک و ملک باشد، و مرجع فقیر به حق باشد پسندیده استی. و اگر جز آن نیستی که غنی با حق که صحبت کند بر وجود ۲۰ مراد صحبت کند، و فقیر بر ترك مراد صحبت کند خود پسندیده استی. چون این مقدار بدانستیم به کتاب بازگردیم.

«قال ابو محمد الجریری صحة الفقر ان لا یطلب المعدوم حتی یفقد الموجود». گفت درستی فقر آن است که معدوم طلب نکند تا موجود گم نکند. گروهی این را بر املاک نهادند، یعنی تا با او ۲۵ هیچیز از دنیا موجود است دیگر طلب نکند. چون آنچه داشت معدوم گشت، اکنون طلب کند صلاح معاش و تقویم نفس را و اقامت شریعت را نه استکثار و جمع و منع را. از بهر آنکه چون دارد و نیز جوید استکثار باشد، و استکثار طلب کردن چیزی است که او را به کار نیاید. و هر که چیزی طلب کند که محتاج آن نباشد آن بگذارد

که او را از او چاره نباشد. پس چون بگذارد و او را از معاش طلب کردن بد نه، که شریعت به قوت معاش توان گزاردن، اکنون او را طلب کردن روی نیست. پس در حال معدومی طلب کردن شریعت است و در حال موجودی زیادت طلب کردن حق را متهم داشتن است.

۵

باز شیخ این سخن را شرح داده است و گفته: «معناه لایطلب الارفاق الا عندالمجز عنالقیام بالفرض». رفق دنیا طلب نکنند مگر آنگاه که بترسد [۷۸ الف] که از گزاردن فریضه عاجز آید. و معنی این سخن، واللہ اعلم، آن است که پنده را از دنیا طلب کردن چندانی روا است که شریعت به وی بتوان گزاردن، و آن مقدار ستر عورت است و سد جوعت. و چون قوت دارد گزاردن فریضه حق را، دیگر افزونی او را به کار نیست طلب نکنند چون ضعیف گردد، یا این قوت که در او بود از او ساقط گردد یا عاجز آید از گزاردن حق خداوند. اکنون او را طلب کردن روا بود و چون قوت موجود معدوم گردد طلب کردن قوت معدوم حلال گردد.

۱۵

چون طلب کردن دنیا بر این صفت باشد که شرط فقر است آن طلب کردن دنیا برتر از نماز و روزه باشد، از بهر آنکه نماز و روزه به وی قائم گردد. و چون قوت دارد و دنیا طلب کند برتر از می خوردن و زنا کردن باشد، از بهر آنکه آن طلب کردن را جز محبت دنیا علت نیست. و پیغمبر علیه السلام گفت: حب الدنيا رأس کل خطیئة.

۲۰

و شیخ رحمه الله می گوید تواند بود که سخن ابومحمد را معنی ای باشد جز این و آن آنست که گفت معدوم طلب نکنند تا موجود گم نکنند. و موجود بعقیقت حق است، و خلق در جنب حق همه معدوم اند. گفت چون فقیر را فقر درست گردد نشان صحت فقر آن است که حق را بیابد. و چون موجود بیافت به معدوم چه حاجت آید؟! و چون وجود حق هرگز معدوم نگردد محب او را به غیر او نیاز چرا باید. و این دلیل است بر آنکه هرکه حق را یافت غیر حق طلب نکنند، و هرکه غیر حق طلب کند نشان آن است که او حق را نیافته است.

۲۵

«قال ابن الجلاء الفقر ان لا يكون لك و اذا كان لا يكون لك». ابن ابو عبد الله بن الجلاء چنین می گوید که من فقیری دیدم که طعام و شراب نمی خورد. او را از حال او پرسیدم. گفت روزی چند در بادیه راه گم کردم و طعام و شراب نیافتم. پس به مدینه رسیدم، و شب بیگاه بود. به سرگور پیغامبر آمدم علیه السلام و گفتم: یا رسول الله انا ضیفک اللیلة. در خواب شدم و پیغامبر را دیدم که گرده ای به من داد. نیمی از آن گرده بخوردم. چون بیدار گشتم نیمه گرده در دست یافتم و لقمه در دهان. آن باقی بخوردم. چهل سال است کم و بیش که مرا به طعام و شراب حاجت نیامده است. ای عجب، آن کس که مصطفی او را در خواب طعام دهد حال او چنین باشد؛ او را که حق در بیداری طعام مشاهدت و شراب محبت دهد حال او چگونه باشد؟! ۱۰

و دلیل این صحت قول پیغامبر است علیه السلام که گفت: انی اظل عند ربی فیطعمنی و یسقینی. و ما دانیم که این بودن او نزدیک حق بودن معهود آدمیان نیست، لکن اتصال السر بالحق است، و این طعام و شراب معهود آدمیان نیست که طعام و شراب معهود سیری کند، و طعام و شراب عارفان هر چند که زیادت شود جوع و عطش زیادت گردد، که سیری از دوست کفر است. [۷۸ ب]

بازگردیم به سخن ابن الجلاء که گفت درویشی [آن] است که ترا نباشد و چون نباشد هم ترا نباشد. و شیخ رحمه الله این را تفسیر کرد و گفت: «و یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة». معنایش آن باشد این سخن را که فقیر را ملک نباشد. و چون پدید آید اگر کسی یابد که او را به آن معلوم حاجت است او را بر خویشتن اختیار کند، اگرچه او به آن معلوم محتاج باشد تا آنگاه که ندارد خود ندارد، و چون دارد و غیری را بر خویشتن اختیار کند هم ندارد، و این سخن به دنیا و عقبی راست آید، که به عقبی نیز هر آن وقت که با خلق نکویی کند روا دارد که حق بلای خلق بر او نهد. چنانکه از ابو یزید رحمه الله علیه در پیش یاد کرده ایم.

و این آیت که شیخ قول ابن الجلاء را تفسیر کرد در شأن انصاریان

آمده است، و شرح آن در پیش برفته است، و جمله این سخن آن است که فقیر از بهر خود نجبید، و هرچند که جنید برای اغیار جنید، و او را از او باز ستاند. چنانکه پیغامبر گفت علیه السلام: ان الله في عون العبد مادام العبد في عون اخيه المسلم. و چون حق معین بنده باشد، او را ضعف و فقر کی باشد؟! و چون حق اعانت خود از او منع کند او را قوت و غنا کی باشد؟! پس شیخ گفت این که ابن الجلاء می گوید که فقر آن است که ترا نباشد، و چون باشد هم ترا نباشد، معنایش آن است که تا نباشد ترا میل و طلب نباشد، و چون یافتی بر موجود اعتماد نباشد تا حال وجود و حال عدم یکسان باشد. نشان فقر این باشد که متلون فقیر نباشد، و آنکه چون نیاید ۵ نقصان گیرد و چون بیاید زیادت گیرد فقیر نیست. و فقیر را بدون حق زیادت و نقصان نباشد، و نقصان فقیر فوات حق باشد؛ و زیادت فقیر وجود حق باشد.

و شاید که این را معنی ای دیگر باشد، و آن آنست که این فقر را به دنیا باز نبری، لکن معنایش فقر حال نهی تا از او نکویی پدید نیاید فقیر است و هیچیز ندارد و بداند که او به ذات خویش بی منت حق هیچیز را نشاید. باز چون منت حق پدید آمد خود را درگزارد حق منت حق متصر داند، و چون تقصیر خود دید از آن کرده تبر کند تا به اول منت بیند و به آخر تقصیر. و همیشه در میان دیدن منت حق و تقصیر خویش چنان حیران مانده باشد که به خویشتن بینی ۲۰ نپردازد، که خویشتن بین فقر نباشد، تا همه عالم به قیامت غنا برند او فقر برد؛ و همه پوشیدگی برند او برهنگی برد. و پیش دوست آن برد که دوست را نیست، تا از دوست آن یابد که او را نیست.

باز گفت: «قال ابو محمد روي بن محمد الفقر عدم كل موجود و ترك كل مفقود». گفت: درویشی نیستی موجودات است و بگذاشتن مفقودات، یعنی آنکه موجود است به جای بگذارد، که چون به جای بگذاشت معدوم گشت، و آنکه مفقود است طلب نکند. چون طلب نکند متروك گشت. و شاید که معنایش آن باشد که با موجود صحبت

[۷۹ الف] نکند تا حال وجودشان چون حال عدم گردد، و مفقود آرزو نکند تا سر او به آن مشغول نگردد تا متروک ماند.

و تواند بود که معنایش آن باشد که آنچه باید نخواهد، از بیم آنکه اشتغال او به آن چیز او را از صحبت حق بازدارد و آنچه مفقود است نجوید. از بهر آنکه داند که آنچه آن او است بی طلب خود به او دهند و آنچه آن او نیست به طلب نیز به او ندهند. پس طلب در هر دو حال شغل است بی فایده، و عاقل به چیزی که در آن فایده نباشد مشغول نگردد. و این آن معنی است که فقها گویند: الاشتغال بما لایفید لایفید. و چون عقل این واجب کند معرفت اولیتر که از این واجب کند. و در جمله بپاید دانستن که دون حق به طلب نیرزد؛ و بدون حق مشغول گشتن سر نیرزد.

«قال ابن الکنانی اذا صح الافتقار الى الله تعالى صح الفنا بالله عزوجل لانهما حالان لایتم احدهما الا بالآخر». باز گفت چون نیاز بنده به حق درست گردد هم به حق غنی گردد، از بهر آنکه این دو حال است که یکی بی آن دیگر تمام نگردد. و معنی این سخن آن است که افتقار بنده هم به آن مقدار درست گردد که از غیر حق استغناء افتد. و این آنگاه باشد که بنده عاجز و ضعیف خلق بیند، همه را همچون خویشتن عاجز و ضعیف یابد؛ و به عاجزان و ضعیفان تقوی جستن محال باشد.

تا بعضی بزرگان چنین گفته اند که چون جبریل خلیل را علیهما السلام گفت: هل من حاجة، او را جواب داد کز عرش تا به ثری مشتی عاجز می بینم، و حاجت به عاجزان برداشتن محال است. پس چون همه خلق به صفت فقر و عجز با تو شریک اند، تا قادر نگردند ترا چگونه یاری کنند؟! و تا ایشان بی نیاز نگردند ترا چگونه غنی گردانند؟! و این عجز و فقر ایشان صفت ذات ایشان است. و چون مخلوق بسا صفت مخلوقی از این حال خالی نشاید، چون بنده این ببیند از همه عالم اعراض کند. چون اعراض کرد مستغنی گردد. اقبال به قادر او را غنی آرد، و فقر آنجا برد که فقر نیست، و عجز آنجا برد که عجز نیست. تا به قدرت حق قادر گردد و به غنای حق غنی گردد، که قادر

تواند ترا قدرت دادن و غنی تواند ترا غنی گردانیدن.

- از این معنی گفت که این دو حال اند که بی یکدیگر تمام نگردند.
و بپاید دانستن که هر آنگاه که مخلوقی قادر باشد بر قضای حاجت
مخلوقی، و این قادر کریم باشد، نخواهد که این محتاج را به جایی
دیگر افکنند از در خویش، از بهر آنکه آن چنانکه آن محتاج را ذل
باشد در کرم او نیز وهن افتد. و چون قدرت حق و غنای او حقیقت
است و بر کمال است، و در کریمی او نقصان و وهن نیست روا
نباشد که کسی افتقار خویش به او درست کند، او را بر در غیر
خویش افکنند. و چون او را قبول کرد نیز او را به کس حاجت نماند،
تا هر کس که او را به حق افتقار درست گشت [۷۹ ب] از همه عالم
مستغنی گشت. از بهر آنکه چون نیاز درست گشت مراد حاصل
گردد. و چون بنده را حق سبعا نه حاصل آمد او را به غیر حق چه
نیاز ماند.

- «قال النوری نعت الفقیر السکون عند العدم والبذل والایثار عند
الوجود». گفت نعت درویش آن است که چون نیابد بیارامد و چون
بیابد بدهد. نعت فقیر می گوید نه حقیقت فقیر. یعنی چون فقر او
سر حقیقت باشد نعت او بظاهر این باشد. و این دلیل فقری است
نه عین فقری. اکنون آنکه چنین گفت که وقت نایافتن بیارامد! آرام
آنگاه باشد که حق بنزدیک او متهم نباشد و او را به این معنی متهم
ندارد، و داند که دارد که بدهد نادادن از بهر عجز نیست. و نیز
داند که در حق درویشان متهم نیست از دشمن باز نمی دارد، از دوست
چرا باز دارد؟! چون این بداند او را یقین گردد که این منع برای
صلاح است نه برای بغل و تهمت. و چون این بدانست از منع منت
ببند و بر منت جز آرام و شکر چه کند؟!

- و آنکه گفت چون بیابد بدهد، از بهر آن گفت که حق را وعده
صادق داند، که بر قول او خلاف و کذب روا نباشد که خدا راستگوی تر
از همه خلق است چنانکه گفت: و من اصدق الله قیلا. پس چون
چنین باشد او را وعده کرده است خلف دادن. چنانکه گفت: و ما
انفقتم من شیء فهو یخلفه. و چون وعده او راست داند به دادن

شتابید تا او را چند فایده حاصل گردد، یکی آنکه در وقت خرویشتن را از شغل امساك برهاند تا به شغل حق پردازد و خود را به قیامت از شمار آن برهاند. و دوست را به وعده‌ای که داد تصدیق کند و آنچه در حق خود به کار برد از خویشتن خلف نیاید، و چون بدهد از دوست خلف یابد. و در دنیا که با مخلوقان معاملت کند بدل و قنسی ۵ ثواب آخرتی نیاید.

و چون بدل و ایثار کند هم خلف یابد در وقت و هم ثواب آخرت. و نیز تا با او است فانی است و چون بدهد باقی گردد. چنانکه حق تعالی گفت: ما عندکم ینفد و ما عند الله باق. و لامحاله باقی بهتر از فانی. و چون داند که مبغوضه حق است مبغوضه دوست را از خویشتن جدا کند. و نیز چون داند که من این موجود را نگاه دارم این نفس خبیث با او بیارامد و سر را مضطرب گرداند، و خویشتن را فارغ گرداند تا سر او با حق تعالی بماند.

«قال بعض الکبراء الفقیر هو المحروم من الارفاق والمحروم من السؤل لقوله علیه السلام: لو اقسام علی الله لایره، فدل انه لایقسم». ۱۵ گفت درویش آن باشد که از رفیق محروم باشد و از سؤال محروم باشد از بهر قول پیغامبر را علیه السلام که گفت: اگر سوگند خوردی بر خدای عزوجل سوگند او راست گردانیدی. [۸۰ الف] و این دلیل است که سوگند نخورد. و معنی این سخن آن است که درویش نه آن باشد که ندارد، چه درویش آن باشد که ندارد و با نداشتن از رفیقها محروم ماند و کسی با او رفیق نکند، و با محرومی رفیق از سؤال نیز محروم باشد و گستاخی و زبان سؤال ندارد.

و این بر دو معنی باشد: یکی به جانب خلق و دیگر به جانب حق. اما از جانب خلق آن باشد که خلق رفیق از او بازگیرند نه به آن معنی که حال او بدانند و با او نکویی نکنند، لکن به آن معنی که از خویشتن قراخلق بی نیازی نمایند. خلق چنان دانند که ایشان را نیاز نیست رفیق از ایشان بازگیرند تا از منت مخلوقان آزاد گردند که همه دنیا با منت مخلوقان به هیچ نیرزد. و دلیل این قول خدا است که می‌گوید: یحسبهم الجاهل اغنیاء من التعمف یعنی یحسبهم الجاهل

بحالهم من تعففهم انهم اغنياء. و چون رفیق از ایشان مسنوع گشت و از بار منت رستند بحقیقت نیز فقیر نباشند تا آنگاه که زبان سؤال برنهند. از بهر آنکه سؤال ذل است و همه دنیا به ذل سؤال نیرزد. و ذل خویش بر ذلیلان عرضه کردن محال است.

- ۵ چنانکه رابعه عدویه گوید: انسی لا اطلب الدنيا ممن يملكها فكيف اطلبها ممن لا يملكها. و چون بزرگی همت این طایفه به این جایگاه بود که دنیا از خداوند خویش نخواستند از مخلوقی همچون خویشتن کی خواهند؟!

و نیز سؤال ناکردن از مخلوقان به آن معنا است که اقبال به خلق

- ۱۰ اعراض باشد از حق. ترسند که اگر ما قصد مخلوقی کنیم ما را همانجا بدارند، و نیز به درگاه راه ندهند، از بهر آنکه بزرگترین جنایتی بنزدیک دوست آن است که با غیر او گستاخی کنی، و اهل معرفت و حقیقت از حق تعالی به غیر او چگونه روند که چون حقیقت درست گردد جز حق نبینند. و کسی را که نبینند قصد او چگونه کنند، و چیزی که نبینند چگونه خواهند.

۱۵

اما آنکه از جانب حق است آن است که چون بنده ای را با خلق حال این گردد که یاد کردیم هم بحقیقت فقیر نباشد تا آنگاه که از رفیق حق محروم گردد. یعنی حق تعالی همه مرادها از او بستاند و باز دارد که حق را عطای دوستان این است؛ دشمن را مراد در کنار نهد تا با مراد بیارامد و حق را فراموش کند، و دوست را مرادها بستاند تا جز با حق با هیچ چیز نیارامد. پس چون حالش چنین گردد هم بحقیقت فقیر نباشد تا آنگاه که زبان سؤال فرانگیرد. و سؤال ناکردن از بهر آن باشد که داند که او می داند و چون داند به اعلام حاجت نیاید. و اصل این قصه خلیل و حبیب است.

۲۵

اما قصه خلیل علیه السلام آن است که چون جبریل علیه السلام اله او را گفت: هل من حاجة [۸۰ب] قال اما اليك فلا قال فسل ربك قال حسبي من سؤالي علمه بحالي.

و اما قصه مصطفی علیه السلام حدیث قبله است که نگاه در آسمان می کردی و سؤال نکردی تا امر آمد که: قد نرى تقلب وجهك فسی

السماء فلنولينك قبلة ترضيها. و سؤال زبان فروگرفتن دليل صحت مشاهدت باطن است، از بهر آنكه زبان معبر است، و معبر حاضر بايد و معبر عنه غايب تا عبارت درست آيد. و تا سر از حق غايب نگردد زبان را به عبارت حاجت نيايد، و چون سر حاضر گشت سر نزديكتر از زبان، و نزديك بايد تا حديث دور كند نه دور بايد كه ۵ حديث نزديك كند.

و جمله اين سخن آن است كه فقير آن باشد كه او را هيچ معلوم نباشد. اگر رفقي به وي مي رسد معلومش پيدا است فقير كي باشد؟! و اگر رفق نيست چون سؤال مي كند تا آنچه بايد به سؤال يابد. ۱۰ سؤال او را هم معلوم گشت فقير كي باشد؟! بايد كه بي علاقه گردد و در كوني او را معلوم نماند و بر كسي اعتماد نماند، و بر هيچيز نظر نماند تا آنگاه فقير باشد.

باز خبر پيغامبر عليه السلام دليل آورده است در صفت فقيري كه اگر سوگند خوردی بر خدا، يعني او را با خدای عزوجل گستاخی به حدی باشد كه اگر گوید بالله خدا چنين كندی، او را دروغزن ۱۵ نگردانی و آن سوگند او راست گردانی. و اين خبر در پيش برفته است، لكن مراد از خبر آن است كه گفت: لو اقسم على الله انك سوگند خوردی چنين بودی. و اين دليل است كه سوگند نخورد و نگويد، پسر درست گشت كه فقير حقيقتي آن باشد كه سخن خویش نگويد.

۲۰ ابوالخير اقطع را پرسيدند كه سبب دست بريدن تو چه بود؟ گفتم عيالان مرا فقر و فاقه پيش آمد. از من چيزي خواستند. نداشتم، به كنار جسر بغداد آمدم. دست به سؤال بيرون كردم. توانگري بگذشت. خواست كه چيزي به من دهد. دست به جيب فرو كرد. طرار جيب او شكافته بود و زر ببرده. مرا بگرفت و بانگ برآورد كه تو طراری؟ و بنزدك سلطان برد. سلطان مرا گفت تو دزدی. دروغ ۲۵ نتوانستم گفت، كه از خدمت حق بسيار دزدیده بود. گفتم هستم. ايشان ندانستند كه من چه مي گويم. دستم ببريدند. گفتم آن دست به من دهيد كه من در همه عمر خویش يكبار دست به مخلوقان برداشته ام، بريدن مكافات يافت؛ تا دست را پيش خود بنهم و هده عمر در او

قطیعت مبتلا نگردد. و بعضی از حکما چنین گفته‌اند که دست بریدن می‌نگرم تا سر من از دست عبرت گیرد و جز به حق ننگرد تا به به ده درم نه از بهر آن است که قیمت دست ده درم است، لکن بریدن از بهر آن است که بی‌ادبی کرد. چون دانست [۸۱ الف] که در خزانه خداوند هیچیز کم نبود چرا دست به خزانه مخلوقان ۵ دراز کرد.

«قال الدراج فتشت كنف استادی ارید مكحلة فرجدت فيه قطعة فتحيرت فلما جاء قلت له انى وجدت فى كنفك قطعة قال قد رأيتها ردها ثم قال خذها واشتر بها شيئاً فقلت ما كان امر هذه القطعة بحق معبودك. فقال ما رزقنى الله تعالى من الدنيا صفراء ولا بيضاء غيرها ۱۰ فاردت ان اوصى ان يشد فى كفى فاردتها الى الله تبارك و تعالى».

دراج رحمه الله گفت روزی کنف استاد خویش می‌جستم از بهر سرمه‌دان شکسته‌ای سیم یافتم. متعیر یماندم. چون استاد بیامد، گفتم در کنف تو شکسته‌ای سیم یافتم. گفت دیدی هم آنجا باز نه. پس گفت بردار و چیزی بخر. گفتم به حق معبود تو که با من بگوی تا ۱۵ قصه این شکسته چون بوده است؟ گفت خدای تعالی از زر و سیم دنیا جز این مرا نداد. خواستم تا وصیت کنم تا به گوشه کفن من باز بندند تا همچنان به حضرت خداوند جل جلاله باز برم.

و شیخ رحمه الله می‌گوید جستن کنف استادان بی دستوری روا نباشد. و چون کنف که ادات دنیا در او باشد بی دستوری جستن روا ۲۰ نباشد، اسرار خلق جستن کی روا باشد؟! و این طایفه که این کنف ساخته‌اند از بهر آن ساخته‌اند تا هر چیز که ایشان را به کار آید از بهر پاکی چون مسواک و مقراض و استره و غیر آن در او نهند، تا آداب شریعت به جای آرند، که بی‌ادبان را با حق تعالی صحبت نشاید داشتن. اما آنکه مرقع اختیار کردند نه از جهت تسوق اختیار کردند، ۲۵ لکن از بهر ترك دنیا اختیار کردند، تا بودی که عمر به يك مرقع بگذاشتندی.

و از حسین منصور حکایت آورده‌اند که در جوانی که او ارادت می‌برزید به مکه مرقع او بیرون کردند. در او شپش یافتند هر يك

نیم دانگ سنگ. ایشان مرقع بر این معنی پوشیدند نه ملونات از بهر بازارچه و رعونت را. اما سجاده و وطای که اختیار کردند به آن معنی اختیار کردند تا سجاده پاک و شسته دارند تا بر او نماز کنند، و شب نیز در زیر پهلوی افکنند و کنف بالین کنند؛ و به روز اگر سرد یابند و طای به خویشتن درآرند؛ و اگر جایی در بیابان بمیرند ۵ سجاده ازار باشد و طای کفن. شغل زندگانی و مرگ، جمله با خویشتن می‌دارند، و از دنیا به این قدر قناعت کرده‌اند و از دنیا کفافی بسنده باشد، فزونی و بال است. چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت [۸۱ ب]: من أصبح امنا فی سربه معافا فی بدنه و عنده قوت یومه فکانما حیزت له الدنيا بحذافیرها. ۱۰

باز گردیم به حکایت. گفت در کنف استاد شکسته‌ای یافتم، متحیر بماندم، و حیرت او از آن بود که استاد خویشتن را با دنیا هم صحبت ندیده بود. از آن تعجب نمود. از بهر آنکه استاد مقتدی باشد؛ هر چه شاگرد از وی بیند به وی اقتدا کند. پس استاد را راست باید بودن ۱۵ تا مرید راستی آموزد. چون کژ باشد مریدان کژ گردند و استاد به وبال آن گرفتار گردد. و چون از استاد خویش راستی دیده باشد آن پنهان کردن چیزی از دنیا بر او بزرگ آید. لکن با این همه چون مرید را از پیر کاری بزرگ و هایل آید ادب صحبت آن است که پیر را سهم نگرداند، لکن فعل پیر را تأویلی جرید که پیران قصد محال نکنند. ۲۰

و اگر تأویل نداند تهمت بر قصور فهم خویش نهد نه بر استاد. پس اینکه سؤال کرد، از بهر این کرد تا آن حال بداند تا به استاد خویش کژ ننگرد، که هر مرید که به پیر خویش کژ نگردد همچنان کژ بماند و هرگز راست نگردد. او را گفت هم آنجا باز نه. چون شکسته ۲۵ سیم از کنف استاد برداری در شرع روا نیست مگر هم آنجا باز نهادن دل کز حق برده باشی، جز باز آوردن روی کی دارد؟! این است معنی قول پیغامبر علیه السلام که می‌گوید: علی الید ما اخذت حتی تؤدیہ.

پس چنین گفت که بردار و چیزی خر. و این، واللہ اعلم از آن

معنی گفت که سر ظاهر گشت که آن داشتن میان حق و میان او سر بود. چون سر آشکارا شد داشتن محال بود. پس او را سوگند داد که به حق معبودت که با من بگو که قصه این چیست؛ تا آن تهمت که در سر او افتاده بود در حق استاد برخیزد. استاد خبر داد که روزی من از دنیا جز این نبوده است، و این دلیل است بر نگاهداشت حق دوستان خود را از دنیا. چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: ان الله ليحیی عبده المؤمن من الدنيا كما يحیی احدکم ابله عن مراتع الهلكة.

باز گفت: خواستم که وصیت کنم تا آن را در کفن من نهند. و معنی این سخن نه آن است که سیم یا زر به آن جهان توان بردن. لکن از وبال آن می ترسید که نباید که این را در چیزی به کار برم ۱۰ و طاقت شمار این ندارم. همچنان بنهاد تا اگر باری حساب گرفتن باز باید دادن، حساب به کار بردن نباید دادن. چون قطعه ای را وبال این است، مکرران را حال چگونه باشد؟! و از این معنی است که پیغامبر گفت علیه السلام: هلك المكثر و رب الكعبة ثلاثا الا من قال هكذا عن يمينه و هكذا عن شماله و هكذا بين يديه. ۱۵

و شاید که این داشتن را معنی آن باشد که حق تعالی دوستان [۸۲ الف] خود را آنگاه به دنیا مبتلا گرداند که گناهی کنند. چنانکه در خبر آمده است که خدای تعالی وحی کرد به داود که: یا داود اذا رايت الفقر مقبلا فقل مرحبا بشار الصالحين و اذا رأيت الغنا مقبلا فقل ذنب عجلت عقوبته. پس چون این قدر از دنیا او را پدید آمد و او را به آن حاجت بود با خود اندیشه کرد که گناهی کرده ام که خدای تعالی مرا با این آزموده گردانید. خواست که آن را پیش خویش دارد تا فراموش نکند. و نیز از او بی ادبی نیاید تا دیگر باره مستحق این نگردد. ۲۵

«سمعت ابی القاسم البغدادی یقول سمعت الدوری یقول کنا لیلة العید مع ابی الحسین النوری فی مسجد الشونیزیه فدخل علینا انسان فقال للنوری ایها الشیخ غدا العید فانشأ النوری یقول: قالوا غدا العید ماذا انت لابسہ فقلت خلعة ساق عبده جرجا»

گفتند فردا عید است چه خواهی پوشیدن. گفتم خلعت آن کس که بنده خود را جرعه‌ها می‌چشاند. و جرعه چیزی باشد که به کراهت آن را فرو خورند، و کسی که او را از کاری تلخی به گلو فرو رود گوید: جرعت مراره کذا. تلخی فلان کار فرو خوردم. و خدا می‌گوید: ۵
یتجرعه ولا یکاد یسیغه. چون شراب دوزخیان تلخی داشت و گواریدن نداشت، حق خوردن آن را تجرع خواند.

اکنون نوری رضی الله عنه چنین می‌گوید که من فردا خلعت دوست پوشم، و از این خلعت جامه ظاهر نمی‌خواهد، لکن حال باطن می‌خواهد که آراستن ظاهر از بهر نظاره خلق است، و آراستن باطن از بهر نظاره حق باز می‌نماید که خلق ظاهر آریند تا به نماز عید روند باز من باطن آرایم، و آن باطن به خلعت دوست آرایم. و آن خلعت صفت جرعت می‌نهد، از بهر آنکه عطا و خلعت حق اولیای خود را در دنیا غم و اندوه و محنت است. و از بهر آن آن بلا را خلعت خواند که هر کس که او را صحبت درست گردد جفا و نواخت دوست یکسان گردد که لذت مشاهدت دوست در وقت نهادن بلا او را از بلا غایب گرداند. و دلیل بر این قصه زنان مصر است با یوسف. باز این خلعت تفسیر کرد: شعر

«فقر و صبرهما ثوبای تحتهما قلب یری ربه الاعیاد و الجمعا»
گفت: این خلعت که فردا خواهم پوشید دو چیز است فقر و صبر. ۲۰
هما ثوبای. این هر دو جامه من اند، و در زیر این دو جامه دلی است که عیده‌ها و آدینه‌های او خداوند است نه چیزی دیگر. و شاید که این فقر دنیا باشد، یعنی شما پاره دنیا در خویش می‌پیچید و خویش را به دنیا می‌آرایید. باز من از خود ساقط کنم تا خود را به ترک دنیا بیارایم، که حال این طایفه ضد حال دیگران است. و آنچه خلق را زین باشد ایشان را شین باشد. [۸۲ ب] از بهر آنکه خلق خلق را می‌جویند و خویشتن از بهر دیدار خلق آرایند، تا خلق ایشان را قبول کنند. اما این طایفه حق را می‌جویند و صحبت حق با صحبت خلق جمع نیاید. زینت از خویشتن ساقط کنند تا خلق از ایشان برگردد، و ایشان با حق بمانند.

- و ملامتیان این طایفه از بهر این معنی به تاویل چیزی کنند که نزدیک خلق آن معصیت نماید تا جاه خویشتن از چشم خلق ساقط کنند که زیادت دین در نقصان جاه باشد. و زیادت جاه نباشد مگر در نقصان دین. و شاید که از این فقر فقر دنیا نخواهد، لکن فقر حقیقت خواهد، و آن فقر باطن است. یعنی هرکسی فردا خدمت برد. ۵ و من مفلسی برم؛ و هر کسی توانگری برد، و من درویشی برم. که هرکه توانگری برد شمار خواهند، و هرکه درویشی برد عطا یابد. باز فقر ظاهر به عدم املاک است و غنای ظاهر به وجود املاک. باز فقر باطن بر ضد این است.
- هرکه در باطن بیند که چیزی دارد درویش او است؛ و هرکه ۱۰ بیند که چیزی ندارد توانگر او است. چنانکه ظاهر و باطن ضدین اند. احوال ایشان ضدین اند، اما صبر که یاد کرد نباشد مگر بگذاشتن مراد یا بگذاشتن کراهت. یعنی يك خلعت من نیز صبر است که هرچه مرا مراد است از من جدا می‌کند، و هرچه مرا مراد نیست بر من می‌گمارد؛ و جز صبوری کردن با او روی نیست. و این مرا از او ۱۵ خلعت است. از بهر آنکه اگر مراد من به من دهد با مراد بمانم. و چون با مراد گشتم با او بنمانم. پس خلعت نه آن باشد که مرا از خود بپراند و به غیر خود بپیونداند. لکن خلعت آن باشد که از غیر خود بپراند و به خود رساند.
- آنگاه بیان می‌کند که من فقر و صبر را به خلعت برداشتم به آن ۲۰ بر توانستم داشتن که مرا دلی داده است که همه خلق را به چیزها شادی باشد. شادی من جز دیدار دوست نیست. و خلق خود را روز آدینه بیارایند تا عطا ستانند، و روز عید بیارایند تا ثواب ستانند؛ اما مرا عید و آدینه دیدار دوست است. عید و آدینه ایشان ظاهر است و آن من باطن. عید ایشان با خلق است و آن من با حق. ایشان ۲۵ را آدینه تا آدینه عید. یا عید مدت و فترت است، باز عید من بر دوام است. ایشان را آدینه و عید اجتماع است و بس تفرق است، و عید ما وصلت است که آن وصلت را فراق نیست. پس پدید می‌کند که پیش دوست به کدام لباس نیکوتر که روی.

«اخرى السلايس ان تلقى الحبيب بها

يوم التزاور فى الثوب الذى خلعا»

می‌گوید: سزاوارترین لباسی که دوست را در آن لباس بینی روز عید، یعنی روز زیارت، آن جامه‌ای باشد که ترا خلعت داده باشد. یعنی نکوتر آن باشد که چون دیدار دوست روی خویشتن به خلعت دوست بیارایی تا بدانند که هرچه داری از او داری. و این [۸۳ الف] میان خلق متعارف است که چون دوستی با دوستی نیکویی کند خواهد که اثر آن بر او پیدا باشد. و شریعت نیز به این ناطق است که پیغامبر علیه السلام گفته است: ان الله تعالى اذا اعطى عبداً نعمة احببه ان يرى اثر نعمته عليه. اکنون او چنین می‌گوید که چون عرف شرع بر این است و هر کسی را از شما دنیا داده است خود را به دنیا بیارایید. و باز ما را نعمت فقر داده است خویشتن را به شکر بیاراییم. و ما را نعمت بلا داده است خویشتن را به صبر آراییم؛ تا هر کسی خویشتن را بر دوست هم به خلعت دوست عرضه کنیم. پس بیان می‌کند که شادی و ماتم این طایفه خلاف شادی و ماتم دیگران است.

«الدهر لى ماتم ان غبت يا املى والعيد مادمت لى مرأى مستمعا»
روزگار همه مرا ماتم است. چون غایب گردی ای امید دل من و روزگار من همه عید است چون ترا می‌بینم یا از تو می‌شنوم. یعنی آنکه خلق را به فراق چیزی ماتم باشد مرا جز فراق تو ماتم نیست. و اگر خلق را به صحبت چیزی شادی باشد مرا جز به صحبت تو انس و شادی نیست. و این متعارف است میان خلق که اگر کسی را نعمت بسیار باشد و کسی را دوست از او غایب گردد در الم فراق دوست لذت نعمت نیابد، و اگر او را به نعمت بفریبانند گوید مرا همه از بهر دوست می‌بایست، چون دوست رفت چه خواهم کردن. اگر دوست را باز یابد اگرچه بزرگ مصیبتی و زیانی او را برسد گوید که چون دوست را یافتم مرا هیچ مصیبت نیست.

و مثال این بزرگان در قصه یعقوب علیه السلام سخن گفته‌اند که نابینا گشتن او را همین معنی بود، که مرا چشم از بهر دیدار یوسف

می‌بایست، چون یوسف رفت، اگر چشتم نباشد شاید. و چون این معنی در صحبت خلق روا می‌باشد در صحبت حق اولیتر؛ که خلق را بدل است و حق را بدل نیست. و آن چیز که او را بدل است مصیبت او را به چیزی جبر توان کردن؛ اما چون چیزی را بدل نباشد مصیبت او را به هیچیز جبران نتوان کردن.

۵

«سئل بعض الکبراء ما الذی منع الاغنیاء عن العود بفضول ما عندهم علی هذه الطائفة». بزرگی را پرسیدند که چیست آنچه توانگران را باز می‌دارد از نیکوی کردن با فرونی آنچه از ایشان فرون آید بر این طایفه؟ جواب داد:

«قال ثلثة اشیاء». گفت سه چیز است که ایتمان را باز می‌دارد از نیکوی به این درویشان.

«احدها ان الذی فی ایدیهم غیر طیب و هؤلاء خالصة الله و ما اصطنع الی اهل الله فمقبول ولا یقبل الله الا الطیب». گفت: یکی آن است که آنچه توانگران دارند پاک نیست، و این طایفه خاصگیان اواند: و هر چه با خاصگیان او کنی پذیرفته شود، و خدا جز پاک نپذیرد. و این معنی مستقیم است در شریعت که چون با خدا نزدیکی دارد او را از پلیدی نگاه دارد. [۸۳ ب] نبینی که پیغامبر گفت: ان الصدقة لا یحل لمحمد ولا لآل محمد. چون صدقه پاک‌کننده گناهان عاصیان بود بر پیغامبر و آل او علیهم السلام حرام گشت تا ایشان از پلیدی معصوم باشند، و چون قرب قرابت مصطفی این واجب کند قرب خصوصیت حق اولیتر که این واجب کند. و این خود عجب نیست، زیرا که حق تعالی اولیای خود را از حلال نگاه دارد به حرام کی باز گذارد؟! کی

۲۰

«والثانی انهم مستحقون فیحرم الاخرون برکة العود علیهم والثواب فیهم». و دیگر علت آن است که این طایفه مستحق‌اند همه نیکوی را، و هر که چیزی به استحقاق کند برکت و ثواب آن بیابد، باشد که توانگران از اهل این برکت و ثواب نیند.

۲۵

«والثالث انهم مرادون بالبلاء فیمنعهم الحق من العود علیهم لیتم مراده فیهم». و سیم علت آن است که مراد حق تعالی در این طایفه

بلا است. توانگران را توفیق ندهد به نیکوی کردن با ایشان تا آن
مراد که حق را است در بلای ایشان تمام گردد. یعنی خواهد که
ایشان را در بلا دارد تا بسا او باشند و او را بینند و همه او را
خواهند. و چیزی که داند که ایشان را از او ببراند آن از ایشان منع
کند. و شاید که این را جز این معنی ای باشد و آن آنست که همیشه
معطی را منت [باشد]، پس حق عطای توانگران از ایشان بازدارد تا
جز حق را بر ایشان منت نباشد.

و نیز شاید که معنایش آن باشد که هر که از جایی نیکوی یابد،
طبع آدمی آن است که او را بر این کس اعتماد افتد. حق خواهد که
ایشان را جز بر حق اعتماد نباشد. و شاید که معنی این آن باشد که
پیغامبر گفت: جبلت القلوب علی حب من احسن الیهما و بغض من
اساء الیهما. پس حق از ایشان بر خلق منع کند تا دل ایشان جز به
محبت حق مشغول نباشد.

«سمعت فارسا يقول قلت لبعض الفقهاء مرة و قد رايت عليه اثر
الجوع و الضر لم لا تسئل الناس فيطعموك فقال اخاف ان اسألهم
فيمنعوني و لا يفلحون و قد بلغني عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال: لو صدق السائل ما اقلح من رده». این حکایت که آورد از بهر
آن آورد تا باز نماید که شفقت این طایفه بر خلق چگونه است. فارس
گفت: درویشی را گفتم که بر او اثر گرمی و سختی دیدم چرا از
خلق چیزی نخواهی. این لفظ دلیل است که چون حال ضرورت گردد،
سؤال حلال گردد که اگر حرام بودی فارس این سؤال نپرسیدی، و
آن درویش جواب دادی سؤال کردن حرام است، مرا معصیت
می فرمایی. این نگفت و علت دیگر نهاد گفت: ترسم که اگر سؤال
کنم و مرا ندهند هلاک گردند که پیغامبر علیه السلام گفت اگر سائل
راسته گوید، هر که از او عطا را بازگیرد هلاک شود، گفت من در
درویشی راستم، اگر سؤال کنم باشد که منع کنند و هلاک [۸۴
الف] شوند به سبب من؛ و من بلا کشم تا هلاک شوم دوست تر دارم که
خلق از بهر من هلاک شوند.

و در زیر این سری نیکو هست و آن آنست که سبب هلاک ایشان

من باشم که سؤال کرده باشم، آنگاه به خون ایشان مؤاخذ باشم. اما چون سؤال نکنم هلاک من منع حق باشد؛ و کشتۀ حق تعالی زنده باشد و مرده نباشد. خویشتن را زنده گردانم بهتر از آنکه ایشان را هلاک گردانم، والله اعلم بالصواب.

الباب الحادی و الثلاثون

قولهم فی التواضع

- «سئل جنید رحمه الله عن التواضع فقال هو خفض الجناح و كسر الجانب». و این لفظ بر طریق مثل است، و معنی این سخن آن است که نرم باشد و فرمانبردار و مهربان و بارکش. و این چنان است که خدای تعالی مصطفی را گفت علیه السلام: و اخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين ای كن حنیفا رؤفا متواضعا. و این از بهر آن است که چون مرغی را پر برکنند اسیر و فرومانده گردد، و هرچه با او کنند دفع نتواند کردن و از آنچه به وی رسد نتواند گریختن. تواضع را صنعت این است که گردن بنهد کشیدن بالا را. و این بر دو گونه باشد: یا بار خلق باشد، یا بار حق. بار خلق بکشد به آن معنی که جفا را به مکافات مشغول نگردد، و هر رنجی که به وی رسد روا دارد، چون خلق را صلاح در آن باشد.
- و این چنان است که پیغامبر را علیه السلام چون سر بشکستند به خصومت مشغول نگشت لکن به دعا مشغول گشت و گفت: اللهم اهد قومی فانهم لایملسون، تا شفقت و تواضع به حده، رسید که امر آمد که درشتی کن، چنانکه خدا گفت: و اغلظ علیهم، و این را اصلی

۵

۱۰

۱۵

است که هرکس که او را صفت مهتری طایفه‌ای باشد، کشیدن بار بر او آید؛ و هرچند مقامش برتر، کشیدن بار بیشتر.

و مثال این قصه حسن بن علی است که پیغامبر در حق او گفت:

ان ابني هذا سيد. تحقیق این صفت در او آن آمد که چون زهر در او

کار بکرد او را گفتند این با تو که کرد تا ما با او خصمی کنیم. ۵

گفت من از آن اهل بیت نیم گز من غمز آید. گفتند برای آن می‌گوییم

تا به قیامت ترا با او خصمی نباشد، در دنیا قصاص جوییم. گفت

اگر به قیامت خدا مرا بیامرزد بی‌آنکس که مرا این زهر داد در

بهشت نرم. و حق جل جلاله که مصطفی را بستود به حسن خلق

بستود و گفت: و انك لعلی خلق عظیم. و حسن خلق را معنی جز ۱۰

مهربانی و بار کشیدن نیست. و در تواضع پیغامبر علیه‌السلام آمده

است: و كان یركب الحمار و یجیب دعوة مدعاة الضعیف.

و این را اصل آن است که هر که متواضع‌تر در دو جهان او

شریف‌تر. چنانکه پیغامبر گفت علیه‌السلام که هیچ بنده نیست الا که

خدا دو سلسله در سر او بسته است: [۸۴ ب] یکی در زیر عرش و ۱۵

یکی زیر ثری. و اگر تواضع کند و سر فرو آرد خدای عزوجل سر

او برافرازد به آن سلسله که زیر عرش است، و اگر برآرد و کبر

کند خدای تعالی سرش فرو برد به آن سلسله که زیر ثری است. و

همه علما متفق‌اند که پیغامبر علیه‌السلام دو عز یافت که در همه

کون کس را نبود: معراج در دنیا و شفاعت در عقبی. و سبب هردو ۲۰

عز جز تواضع نبود. چون حق را تواضع آورد معراج یافت، و چون

خلق را تواضع نمود شفاعت یافت. حتی صار سیدا فی الدارین.

و در تواضع سخن بسیار داشت، اگر بیشتر از این بگوییم از

شرط کتاب بیرون رویم. اما تواضع حق را منقاد بودن است حکم او

را، و بر کرد او اعتراض ناآوردن، و هر چه او کند پسند کار بودن. ۲۵

و در جمله این دو سخن است بندگی کردن و بنده بودن. بندگی

کردن آن باشد که آن کنی که خدا پسندد؛ و بنده بودن آن باشد که

هر چه خدا کند آن را پسندکار باشی.

«قال رویم التواضع تذلل القلوب لعلام الغیوب». گفت تواضع

- ذلیل بودن دلها است مردانده عیبها را. و او تواضع را طرف یکی نهاد، و آن به جانب حق است. از بهر آنکه حق تعالی از اسرار بنده آن داند که خلق از ظاهر او ندانند. و بنده لامحاله ظاهر خویش راست می‌دارد نظاره خلق را. باطن اولیتر که راست دارد نظاره حق را. و راست داشتن باطن تذلل است به هر وجه که بنگریم. اگر به ۵ حکم بندگی نگریم بنده جز ذلیل بودن خداوند خویش را چه روی دارد؟! و اگر به عجز بینی عاجز را جز ذلیل قادر بودن چه روی دارد؟! و اگر ضعف بینی ضعیف را جز ذلیل قوی بودن چه وجه دارد؟! و اگر حدث بینی محدث را جز ذلیل قدیم بودن چه وجه دارد؟! و اگر فنا بینی فانی را جز ذلیل باقی بودن چه روی دارد؟! ۱۰
- و جمله این سخن آن است که صفات بندگی مقدوری است و بی‌اختیاری، و صفات خداوندی قادری است و مراد راندن. و مقدور بی‌اختیار یا قادر مرادران جز به ذل صحبت کی تواند کرد؟! چون این حال بیفتد ذل اعتقاد کند و از فقر لباس سازد، آنگاه صحبت حق را شاید. و این آنگاه تواند کردن که يك چیز ببیند، و آن آنست که ۱۵ چون عجز خویش در حال حدوث ببیند و بداند که مرا در حدوث اختیار نبود. خویشتن را بعدالحدوث همچنان عاجز و بی‌اختیار ببیند در تصرف حق تعالی که پیش از حدوث بوده است، تا خویشتن را بعدالوجود به آن صفت ببیند که در عدم بود پیش از وجود، همچنان ذلیل باشد حکم او را. ۲۰
- و شاید که تذلل قلوب را معنی جز این باشد. و آن آنست که چون داند که او را به من نیاز نیست و مرا از او چاره نیست. نیازمندی که او را کار با بی‌نیازی افتد از عرضه کردن نیاز خویش او را چاره نیست، از بیم آنکه آنچه باقی است بر او زوال آید، [۸۵ الف] پس عز حق بر ذل خود بند کند و پیش رود. ۲۵
- و مثال این قصه برادران یوسف است با یوسف علیه‌السلام که گفتند: یا ایها العزیز مسنا و اهلنا الضر، عزیز خواندن ایشان یوسف را اقرار دادن بود بر خویشتن به ذل. هرچند ایشان از اول عز خویش در ذل او طلب کردند، چون آخر او را در مقام عز حق بدیدند ذل

خویش پیش عز او بردند. یوسف علیه السلام مکافات آن کرد که عز او واجب کرد نه جنایت ایشان: لا تثریب علیکم الیوم. جواب آمد: «قال سهل بن عبدالله کمال ذکر الله المشاهدة و کمال التواضع الرضا به». گفت کمال یاد خدا در مشاهدت است، و کمال تواضع در آن است که به او راضی باشی. اما آنکه کمال ذکر در مشاهدت نهاد، از بهر آن است که مشاهدت علم قلب است و ذکر حرکات لسان. و چون حرکات لسان بی علم قلب باشد در حق مخلوقان مقبول نیست. چنانکه خدا گفت: الا من شهد بالحق وهم يعلمون. شهادت عبارت لسان است، وهم يعلمون، مشاهدت قلب است. و از این معنی که بود خدا عبارت صدق منافقان را کذب خواند اگرچه به عبارت صادق بودند مشاهدت باطن نداشتند.

و شاید که معنی این سخن آن باشد که تا مشاهدت باطن نباشد ذکر لسان نباشد. و ذکر لسان قاصر و ناقص باشد. چون مشاهدت باطن آمد ذکر به کمال رسید، به عبارت لسان بیش حاجت نیاید، از بهر آنکه ذکر غایب را باشد، چنانکه گفته اند: اذکر الغایب یقترب. چون مشاهدت درست گشت حاضر گشت و غیبت برخاست. به ذکر نیز حاجت نیاید، از بهر آنکه ذکر از پس نسیان باشد چنانکه خدا گفت و پیدا کرد در کتاب خویش: و اذکر ربك اذا نسیت. و نسیان بر غایبان افتد. در حال مشاهدت کس را نسیان نباشد. و از این معنی بود که مصطفی علیه السلام گفت: انسی لا انسی ولكن انسی لیس بی. از بهر آنکه او را بر [مشاهدت] دوام بود، و با دوام مشاهدت نسیان محال باشد و اما آنکه گفت:

«کمال التواضع الرضا به»، و «الرضایه» را معنی دو باشد: یکی آنکه به کرد او بسند کار باشی از بهر خبر را که گفت: من لم یرض بقضایی ولم یصبر علی بلایی ولم یشکر نعمایی فلیطلب ربا سوایی. و نیز رضا را به رضا مطلق کرد و گفت: رضی الله عنهم و رضوا عنه، رضای خود بنده را به آن شرط داد که بنده از او راضی باشد. و شاید که «الرضایه» آن باشد که به وی راضی باشی. یعنی چون او را یافتی بجز او چیزی دیگر نخواهی که هر کس که چیزی

دارد اما او را مراد چیزی دیگر هست، به این موجود راضی نیست. پس چون پنده به حق تعالی راضی گشت و از حق غیر حق نخواهد همه مرادها زیر قدم آورد. لکن همه مرادها [در کنار] یافت که چون حق تعالی را یافت غیر حق به دست آمد.

- ۵ «و قال غیره التواضع قبول الحق من الحق للحق». گفت تواضع پذیرفتن حق است از حق بهر حق را. اما قبول حق موافق است قول خدا را. [۸۵ ب] کونوا قوامین بالقسط شهد الله ولو علی انفسکم. یعنی نه چنان باشی که ترا باید، بل چنان باشی که حق را باید. یعنی اگرچه بر تواند، ولو علی انفسکم، را معنی این باشد. و باز «من الحق» را معنی آن باشد که هرکه ترا حقی بنماید نمایند راه را نبینی، آن را بینی که او را بر پای کرده است تا تو از او بشنوی که از حق شنوی. من یطعم الرسول فقد اطاع الله، این باشد که چون نه از خود گفت و از حق گفت، طاعت او طاعت حق باشد. باز «للحق» را معنی آن باشد که آنچه پذیری به آن شرط پذیری که او را باشی نه او ترا باشد، که مملوک مالک را باشد نه مالک مملوک را.
- ۱۵ «و قال آخر التواضع الافتخار بالقلّة والاعتناق للذلة و تحمل اثقال اهل الملة». افتخار به قلت از آنجا باشد که پیغامبر گفت: و اختار ان اکون عبدا نبیا، و عبد را هیچیز نباشد و هیچ ملتی بیشتر از نیستی نیست، و اعتناق ذلت از آنجا باشد که رسول علیه السلام گفت: اللهم احیني مسکینا و امتنی مسکینا و احشرنی فی زمرة المساکین. حال او سه بود: دنیا و گور و قیامت. در هر دو حال به دعا مسکنته طلب کرد، و مسکنت جز مذلت نباشد.

- و این موافق است آن را که موسی علیه السلام گفت: الهی این اطلبک قال عند المنکسرة قلوبهم و اما تحمل اثقال اهل الملة، از آنجا گرفته است که پیغامبر علیه السلام سیزده سال بار مخالفان کشید تا ثنا آمد که: و انک لعلی خلق عظیم. چون به کشیدن بار مخالفان ثنا آید جز کشیدن بار اهل ملت چه روی دارد؟! و این [سه] سخن به سه معنی راست گردد: افتخار به قلت آنگاه راست گردد که اختیار حق تعالی بر خویشتن بیند و بداند که این قلت مرا او اختیار کرد، فخر
- ۲۵

آرد به قلت. و اعتناق ذلت به آن پدید آید که بداند که هر که خواهد که عزیز را بیابد جز ذلت پیش بردن روی نیست. چون عز و جود حق تعالی در ذلت بیند، ذلت را در کنار گیرد و نخواهد که ساعتی از او جدا گردد. خلق آن اعتناق ظاهر بینند ذلت را، و از عز باطن او خبر ندارند. و اگر خبر دارندی که او چه یافته است کونین زیر قدم آرندی امید آن را که مگر آن یابند که او یافته است.

و اما تحمل اثقال اهل ملت آنگاه تمام گردد که بداند که گماشته حقاند، و مرا با گمارنده حق تعالی خصومت نیست. از این معنی امر آمد مصطفی را علیه السلام که: واصبر علی ما اصابك، گفت شکیبایی کن با هر چه یا تو کنند. آن مهین که ایشان با تو چه کردند، آن بین که من می‌کنم و من می‌بینم و غایب نیم. اگر مرا مراد بلای تو نیستی برگردانمی. و اصبر لحکم ربك فانك باعیننا، را معنی این باشد.

و شاید که از این نیکوتر معنی ای باشد، و آن آنست که: باعیننا، را مراد از او نظر عنایت است و شفقت و رحمت. پس هر که او بار خلق کشنده تر نظر و عنایت ما با او بیشتر. تو نظاره بار ایشان مکن، تا بظاهر بار ایشان را صابر باشی و بباطن نعمت ما را شاکر.

[۸۶ الف]

الباب الثانی والثلاثون

قولهم فی الغوف

«قال ابو عمرو والدمشقی الخائف من یخاف من نفسه اکثر مما یخاف من العدو». گفت: خائف آن باشد که از تن خویش بیش از آن ترسد که از ابلیس. از این عدو شیطان می‌خواهد، و این از بهر آن است که شیطان از بنده جدا است، و نفس از او جدا نیست، و آن دشمن کز تو جدا باشد از او آمنی بیش از آن باشد که دشمنی کز ۵ تو جدا نباشد. و این از بهر آن است که هلاک از قریب افتد نه از بعید. و چون ملوک خواهند که کسی را هلاک کنند نزدیکترین کسی را بر او گمارند.

و دیگر معنی آن است که با دشمنی کز تو جدا نشود و جدا نباشد جنگ کردن و او را خلاف کردن دشوار باشد که از آنکه از تو جدا ۱۰ باشد از او فراغت یابی. و آنکه از تو جدا نباشد از او فراغت نیایی. و آنکه از تو جدا باشد به ذکر خدا منهزم گردد، و آنکه با تو است به هیچیز منهزم نگردد. و شیطان را حد و نهایت است و مکاید نفس را حد و نهایت نیست. شیطان ترا از طاعت به معصیت خواند؛ و بنده داند که او را از معصیت توبه کردن چاره نیست. عذر خواهد ۱۵

و به صلاح باز آید. باز نفس بنده را هم در طاعت بگیرد، یا به عجب دین بر او تباه کند. و در خاطر بنده بنگذرد که از طاعت عذر باید خواستن. و هرچند که طاعت زیادت می‌گردد ریا و عجب بیش می‌گردد و بنده گمان برد که من بر زیادت خیرم. چون در حاصل خود نگاه کند خلق را پرستیده باشد بر پنداشت آنکه از خدامی ترسد. ۵ و دلیل این سخن قول پیغامبر است علیه السلام که گفت: اعدی عدوك نفسك التي بين جنبيك.

و این خبر دلیل است که در دو جهان مؤمن را هیچ دشمن برتر از نفس نیست، و از شر او رستن نیست مگر به محض فضل خدا. ۱۰ چنانکه یوسف علیه السلام گفت: و ما ابرئء نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم الله، الايه.

«قال احمد بن السيد حمدويه الخائف الذي يخافه المخلوقات». گفت خائف بحقیقت آن باشد که هرچیز که خلق از او بترسد آن چیز از این بنده بترسد. و این مقام عمر را بود رضی الله عنه که همه عالم از دیو بترسیدند و به حق استعانت خواستند تا ایشان را از شر دیو نگاه دارد. باز دیو از عمر بترسید چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: ان الشيطان ليفر من ظل عمر. و نیز گفت: ما سلك عمر بن الخطاب فجا الا سلك الشيطان فجاً غير فج عمر. و نیز پیغامبر علیه السلام گفت: ما في السماء ملك الا و هو يوقر عمر بن الخطاب و ما في الارض شيطان الا و هو يخاف من ظل عمر. و عجب نه آن باشد که کسی از ذات کسی بترسد، عجب آن باشد که سایه او بترسد. چون سایه را هیبت چنین باشد، ذات را خود هیبت چگونه باشد؟! و چون عمر به کویی بگذرد [۸۶ ب] شیطان به آن کوی نیارد گذشتن تا او عمر را، عمر او را نبیند. چون دیدار را چندین هیبت باشد، شیطان را به عمر کی قصد افتد؟! ۲۵

و معنی این سخن، والله اعلم، آن باشد که چون باطن بنده به چیزی غلبه گیرد بر ظاهر او نشان آن چیز پدید آید. خواهی محبت گیر و خواهی خوف و خواهی رجا. پس چون خوف غلبه گیرد خوف محرق است باطن را از نظر غیر حق بسوزاند، و ظاهر را از اشتغال

غیر به حق ارد که نشان خوف ترك مراد است. و ترك خلاف چون شیطان دید آثار خوف نیارد قصد او کردن. که خوف محرق است، بترسد که آتش خوف او را بسوزاند. و نیز چون خوف غلبه گیرد از مشاهدت جلال گیرد که جلال هیبت واجب کند، و هیبت خوف پدید آرد. و یا جلال هردو کون طاقت ندارد، دیو چگونه طاقت دارد؟! که ۵ چون آثار تجلی حق بر کوه افتاد کوه فرو ریخت و موسی را علیه السلام صعق افتاد و تجلی جلال بر کوه افتاد. موسی طاقت نداشت که موسی دوست بود. چون این تجلی بر قلب افتد دیو کجا طاقت دارد که دشمن است؟! ۱۰

- «قال ابن الجلاء الخائف الذی تأمنه المخلوقات». گفت خائف آن باشد که مخلوقات از او آمن گردند. و این مقام مصطفی را علیه السلام بود که همه مخلوقات از او آمن گشتند تا دیو که همه عالم از او بترسیدند و از آمنی کز مصطفی او را بود در نماز قصد مصطفی کرد علیه السلام، تا آتش در وی زدند. و این مقام از مقام عمر رضی الله عنه برتر. از بهر آنکه دشمن از کسی ترسد که او فراغت ۱۵ جنگ دشمن دارد. چون در او فراغت جنگ نماید دشمن از او آمن گردد. پس مصطفی علیه السلام چنان مشغول حق بود که بر او ذکر شیطان نگذشت. شیطان چون مشغولی او به حق بدید آهنگ او کرد. باز عمر رضی الله عنه از شیطان آمن نبود و مستعد می بود جنگ او را. و چون کسی دشمن خویش را مستعد بیند از او حذر کند. و نیز ۲۰ خوف شیطان را از دو بیرون نیست یا نقیمت را باشد یا اجلال را. و شیطان را خوف از مصطفی علیه السلام از بهر اجلال نباشد که اجلال مصطفی طاعت است و از شیطان طاعت نباید که او از همه چیزها دور است. و نیز خوف نقیمت نباشد که مصطفی علیه السلام وقت خویش را از صحبت حق مشغول نکردی به انتقام شیطان، و نیز ۲۵ صفت شیطان غرور است. و مغرورترین همه خلق او است. آن آمنی او از آن بود کز مصطفی علیه السلام مغرور بود.

و از این نیکوتر هست، و آن آنست که بر مقام عمر خطاب خلق را اطلاع روا باشد، و بر مقام مصطفی علیه السلام کس را اطلاع

روا نباشد. هر مقامی که بر آن مقام اطلاع روا نباشد از آن مقام خوف روا نباشد. و هر مقام که بر آن مقام اطلاع روا باشد از آن مقام خوف درست آید، و جمله جواب آن است که آمن گشتن از چیزی بر [۸۷ الف] مقدار فراغت آن چیز باشد از تو. و شاید که عمر را اشتغال بود به چیزی دون حق تعالی، که فراغت از دون حق یر کمال جز انبیا را نباشد علیهم السلام. و چون [عمر] رضی الله عنه بدیدی اشتغال به چیزی دون حق، ترسیدی که نباید که به من مشغول گردد و من طاقت او ندارم. باز بدیدی فراغت مصطفی علیه السلام از همه چیزها، و او اخس همه چیزها بود. دانست که آنکس که او را فراغت اعز اشیاء نباشد فراغت اخس کمتر باشد. و آنکه فراغت کل ندارد فراغت جزم کمتر دارد.

«قال ابن خبیق الخائف الذی یکون یعکم کل وقت فوقت تخافه المخلوقات و وقت تأمنه». گفت خائف آن باشد که هروقتی چنان باشد که حکم آن وقت واجب کند. وقتی چنان باشد که مخلوقات از او ترسند، و وقتی چنان باشد که از او آمن باشند. و در جمله موحد از خوف خالی نباشد، که توحید بی خوف بقا نیابد. تا خوف را مثل چنان گفته اند که آتش، و آتش را مثل چنان که روغن. نه روغن بی آتش ضیاء می دهد و نه آتش به روغن بقا می یابد. و چون هر دو گرد آمدند در میان جرمی باید تا بسوزد، و آن فتیله است که از روغن مدد می گیرد و به آتش می سوزد و روشنایی می دهد. و هرچند سوزش بیشتر روشنایی بیشتری. پس خوف به ذات خویش ببايد وجود ضیا را، لکن همچنانکه ساختن آتش بظواهر کمتر و بیشتر می شود، روشنایی بر مقدار می افزاید و می گاهد. سوزش خوف در باطن هم چنین شود.

به هر وقتی آتش ظاهر به مقدار خویش اثر می نماید. وقتی خوف به آن حال باشد که مخلوقات از او آمن شوند، و لکن حال آتش خوف در باطن خلاف آتش ظاهر باشد که آتش ظاهر تا غالب بود خوف از او بیش بود. باز چون کم شود خوف از او کم شود. باز آتش خوف باطن چون نقصان گیرد مخلوقات را از او خوف باشد. چون غالب شود از او

امن افتد. باز این سخن را در کتاب تفسیر کرد و گفت:

- «فالذی تخافه المخلوقات هو الذی غلب علیه الخوف قصار خوفًا کله فیخافه کل شیء کما یقال من خاف الله تعالی یخافه کل شیء».
- آنکه مخلوقات از او بترسند کسی بود که خوف خدا بر او غلبه گیرد تا همگی او خوف گردد. آنگاه همه چیز از او بترسند. چنانکه رسول ۵ علیه السلام گفت هر که از خدا بترسد همه چیز از او بترسند. و این معنی تنها به خوف نیست بل که همه صفات را حکم همین است تا هر که از خدا شرم دارد همه چیز از او شرم دارد. و هر که خدا را بزرگتر دارد همه چیز او را بزرگتر دارند. و هر که خدا را خوار دارد همه چیز او را خوار دارند، و هر که خدا را دوست دارد. همه چیز و را ۱۰ دوست دارند. و هر که خدا را دشمن دارد همه چیز او را دشمن دارند.

- و در زیر این سخنی است، و آن آنست [۸۷ ب] که هر کس با خدا در سر خویش به صفتی صحبت کند از جنس آن صفت بر ظاهر او خلعتی افکنند که جزای نیکوی او باشد، چنانکه خدا گفت: لئن شکرتم لازیدنکم، زیادت بر خیر آنگاه زیادت باشد که هم جنس او باشد، چون چنین بود هر چیز با او به آن صفت صحبت کند که او با خدا صحت می کند.

- «والذی تأمنه المخاوف هو الذی اذا اطرقت المخاوف اذا کاره لم یؤثر فیه لفیفته عنها لخوف الله تعالی و من غاب عن الاشیاء غایت الاشیاء عنه». گفت آن کس که مخوفات از او آسنگردند کسی بود که مخوفات بر نکرت او نگذرد و در سر او اثر نکند. و بدانکه علت این پیدا کرد گفت آنکه او به خوف خدا مشغول شده باشد از هر چه دون خدا است غایب گشته بود، و این خود در شاهد ظاهر است. و کس باشد که از مورچه بترسد، چون ببیند که ماری قصد او کند اگر هزار مور او را بگزد خیر ندارد. چون هیبتی عظیم بر او مستولی گردد هیبتهای خرد را در جنب آن بقا نماند، آن هیبتهای خرد فانی نه اند به ذات، لکن به حکم فانی اند. چون می شاید که مخلوقی خرد را در جنب مخلوقی بزرگتر اگر چه موجود باشد به حکم

معدوم گردد؛ و اگرچه باقی باشد به حکم فانی گردد. مخلوق در جنب خالق و فانی در جنب باقی و معدوم در جنب موجود اولیتر که چنین باشد.

و این را مثالی از این نیکوتر هست، و آن آنست که ستارگان همه روشن اند و بصر ظاهر. سر ایشان مطلع گردد تا آفتاب نباشد. ۵
چون روشنائی آفتاب بر چشمها تجلی کرد ستارگان معدوم و فانی گردند به حکم نه به ذات. و ایشان موجود و مرئی اند و بر صفت خویشانند. لکن نظر ناظر به ضیائی از آن روشن تر مغلوب گشت و نیز ایشان را ندید. خوف دون حق از ستاره کمتر است و ضیای خوف حق از آفتاب غالب تر است. چون به کمال رسید مغوفات هم بر صفت خویشانند، لکن خائف مغلوب را از ایشان خبر نیست. ۱۰

باز در کتاب چنین می گوید هر که از چیزها غایب شود چیزها از او غایب شوند. معنی این سخن آن است که چون خوف بر این خائف غالب گشت از همه چیزها غایب گشت به آن معنی که از هیچ چیز خبر ندارد، همه چیزها از او غایب گردد، به آن معنی که هیچیز را از او بیم نماند، از بهر آنکه غایبی صفتی است متعدی تا از چیزی جدا نگردد نام غایبی بر او نیفتد و به آن مقدار که این را از او غیبت بود آن را نیز از این غیبت بود. و حضرت نیز هم بر این صفت بود. و بیم از حاضر باشد نه از غایب. و از بهر این معنی است که ۲۰
خلق از حق امن نه اند که حق [۸۸ الف] از هیچیز غایب نیست. و باز از خلق گاه ترسد و گاه نه. از بهر آنکه خلق گاه حاضر باشد و گاه غایب. پس بر این معنی بیتی یاد کرد در کتاب و گفت:

«انشدونا: یحرق بالنار من یحس بها فمن هوالنار کیف یحترق»

گفت به آتش آن را سوزند که از آتش خبر دارد؛ آنکه خود به نفس خویش آتش باشد آن را چگونه سوزند؟! چه سوزنده به نفس خویش آتش است، چرا آتش بظاهر سوزنده نیست. همه چیزها به آتش سوزند و چیزی دیگر نیست که آتش را به آن سوزند. خوف همچنین است. تا خوف، بنده قاصر است به مقدار قصور خوف جزوی در او خوف است در آن جزء راه یابد. همچون پاره هیزم که از ۲۵

آتش خالی ماند و آتش در او راه یابد. چون همه بسوخت معنی هیزمی از او بشود و کس نیز او را هیزم نخواند، همه او را آتش خوانند. آنگاه سوزنده نبود، سوزاننده بود. چون خوف بر سر غالب شود صفت او چنین شود.

- ۵ «قال رويم الخائف الذي لا يخاف غير الله تبارك و تعالی». گفت خائف آن بود که جز از خدا نترسد. از اینجا مراد نفس خوف نمی‌خواهد چه بحقیقت خوف می‌خواهد. از بهر آنکه اسم مطلق آن را دهند که کل احوال او در آن صفت مستغرق شود، تا در خوف حق مستغرق نیست خوف غیر را در او راه است. به آن مقدار که خوف غیر حق را در او راه است از حق تعالی خالی است. اگر به آن جزو ۱۰ که خائف است نام خائفی گیرد به آن جزو که خالی است نام خائفی از او برخیزد، که مشترك نام مطلق نگیرد.

- نبینی که هر که نیم بنده دارد بر او عتق و کفارت واجب نیاید، و اگر سوگند خورد که بنده ندارم سوگند نیفتد. و چون خوف حق تعالی بر او غالب باشد مستوفای خوف حق گشت، خوف غیر حق را ۱۵ در او راه نماند؛ اکنون او را مطلق نام خائفی دهند. و این چنان است که به یک زخم ضارب گویند و ضراب نگویند؛ و یک جلد را جالد گویند و جلاد نگویند. چون این فعل را صفت گردانند جلاد و ضراب گویند. باز در کتاب این را تفسیر کرد.

- ۲۰ «معناه لا يخاف لنفسه و اما يخافه اجلاله». گفت معنی این سخن آن بود که از خدا نه از بهر نفس خویش ترسد، لکن از بزرگت داشت خدا ترسد. باز تفسیر کرد و گفت:

- «والخوف للنفس خوف المقوبة». هر خوف که از بهر نفس بود از خوف عقوبت بود، معنی این سخن آن بود که حقیقت ترس نه ترسیدن عقاب و عذاب است، که عقاب و عذاب نفس را است. از ۲۵ بهر نفس خویش ترسیدن ترسیدن حق نبود؛ از بهر آنکه خوف از حق شرط ایمان است. ایمان بی خوف بقا نیابد، و اگر دوزخ بودی یا نبودی ایمان هم واجب بودی، و آن ایمان بی خوف بقا نیافتی؛ و آن خوف از حق بودی نه [۸۸] از دوزخ. پس خائفان از دوزخ نفسانیان اند.

باز ربانیان را جز از حق خوف نباشد. و دلیل این سخن آن است که انبیا از دوزخ آمانند و از خوف خالی نیند. و ملائکه از دوزخ آمانند و از خوف خالی نه‌اند. چنانکه خدا گفت در صفت ملائکه: یخافون ربهم من فوقهم. و نیز از خوف خالی گشتن امن است، و این صفت خاسران است، چنانکه خدا گفت: فلا یأمن مکر الله الا القوم الخاسرون. پس اگر ملائکه و انبیا را از خوف خلوت گردد، و این خاسران را باشد؛ و انبیا و ملائکه خاسر نباشند. پس هرکس که از چیزی دون حق بترسد او را به آن چیز بترسانند. و چون از آن چیز نترسد آن چیز را به وی ترسانند.

۱۰ «قال سهل رضی الله عنه الخوف ذکر و الرجاء انشی معناه منهما يتولد حقایق الايمان». گفت خوف نر است و رجاء ماده. از اینجا حقیقت نری و ماده نخواست، لکن تولد فرزند از نر و ماده افتد. حقیقت ایمان نیز از خوف و رجاء افتد، لکن خوف را صفت ذکر نهاد و رجاء را صفت انشی از بهر آنکه غلبه رجاء کاهلی و سستی بار آرد، و این صفت اثاث است. و غلبه خوف حرکت و حرص بار آرد، و این صفت ذکور است.

و در جمله بیاید دانستن که ایمان بی این دو بقا نیابد. از بهر آنکه چون خوف برخیزد امن آید، و امن از معزولان و عاجزان افتد. و چون رجاء برخیزد قنوط و یا استغنا افتد. و قنوط از لثیمان باشد و استغنا از فقیران. پس چون حق را صفت لوم نیست، صفت جود است، و صفت فقر نیست، صفت غنا است؛ بنده را از رجاء خالی بودن روی نه. و چون حق را قدرت است و عجز نیست، و ملک است و ملک او را زوال نیست، و از او امن بودن روی نه، بنده چون اینجا نگردد خوف بیند و اینجا نگردد رجاء بیند؛ از این دو نظر ساعتی خالی نماند. شماع توحید و ضیاء معرفت در میان کار می‌کند. باز گفت:

«اذا خاف العبد غیر الله و رجاء الله تمالی امن الله خوفه و هو محجوب». چون بنده از غیر خدا بترسد و به خدا امید دارد خدا خوف او امن گرداند، و لکن او از خدا محجوب ماند. معنی این سخن آن است که چون از نفس بترسد یا از شیطان یا از دوزخ؛ که آنکه از او بیاید

ترسیدن بیرون از خدا این سه اند: از نفس بترسد، و نشان ترس از نفس آن بود که هوا او را مقهور کند تا نفس او را مقهور نگرداند. چنانکه رسول علیه السلام گفت: من مقت نفسه فی ذات الله آمنه الله من عقابه.

و به روایتی دیگر آمده است: من خالف نفسه خوفاً من الله آمنه ۵ الله. و نشان خوف از شیطان آن بود که به مراد او نرود که هرکس که به مراد کسی رود قرین او گردد، چنانکه خدای عزوجل فرمود: و من یمش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطانا فهو له قرین. و خوف از دوزخ آن باشد که خدا امر و نهی نگاه دارد که هر که پای از حد امر و نهی بیرون نهاد او ظالم شد؛ و دوزخ جای ظالمان است، چنانکه ۱۰ خدا گفت: انا اعتدنا للظالمین ناراً اخلط بهم [۸۹ الف] سرادقها. باز گفت چون خوف به جای آرد هم آمن نباشد، لکن به خدا امید دارد که او را از شر این مخلوقات نگاه دارد و آمن گرداند.

باز گفت: با این همه محبوب باشد از بهر آنکه چون او را از

دوزخ بیم بود و از شیطان بیم بود، و از نفس بیم بود به غیر حق ۱۵ مشغول باشد که این همه غیر حق اند و اشتغال به غیر حق از جهت فراغت باشد از حق تعالی، چنانکه پیش از این یاد کردیم که هر که مستغرق و مستوفای حق گردد او را از غیر حق بیش خبر نماند. چون به این مقام رسید هم محبوب است لکن معذور است. اگر به این مقام رسیدی مشکور بودی، و بالله التوفیق.

الباب الثالث و الثلاثون

قولهم في التقوى

«قال [سهل] التقوى مشاهدة الاحوال على قدر الانفراد». اصل تقوى بر دو معنا است: یکی ترسیدن و دیگر پرهیز کردن؛ و به هر دو لغت آمده است و بحقیقت هر دو به يك معنى بازگردد، از بهر آنکه هرکس که از کسی بترسد از خلاف او و از آزار او حذر کند. چون معنى تقوى این باشد اکنون تقوای بنده از خداوند بر دو معنى باشد: ۵ یا خوف باشد از عقاب یا از فراق. و نشان این تقوى آن باشد که او امر و نواهی حق را خلاف نکند و حقوق و حدود صعبت نگاه دارد تا مستوجب عقاب نگردد. و اگر خوف فراق باشد از دون حق پرهیز کند و با دون او نیارامد تا از حق جدا نماند. و این هر دو که یاد کردیم بر مراتب است، لکن شرح کنیم بر مقدار انفس که در کتاب ۱۰ یاد کرده است.

پس در کتاب گفت که تقوى آن است که احوال را بیند بر معنى انفراد. و معنى این سخن آن است که هر حال که در آن حال بنگرد چون آن حال نه حق را باشد قطیعت و بعد گردد، آنگاه سبب وصال و قرب باشد که حق را بود. و از هر چیزی که او را از حق فراق و بعد ۱۵

افتد از آن چیز تبرا کند.

باز شیخ این را در کتاب شرح کرده است و گفته:

«معناه آن یقینی ما سوی الله سکونا الیه و استحلّاء له». معنی این سخن آن است که پرهیز کند از هر چه جز خدا است به معنی آرام گرفتن با او یا خوش شدن آن چیز به دل او. و این را بنا بر احوال نهاده است.

۵

و جمله این سخن آن است که هر چیز که بنده را به سر خوش آمد به آن چیز میل افتد؛ و به آن مقدار که به غیر حق میل افتد از حق اعراض افتد، و چون میل افتاد آرام گیرد. و به آن مقدار که با غیر حق آرام گیرد از حق جدا ماند. پس احوال بنده یا احوال ظاهر است، چون طاعت؛ یا احوال باطن است چون مشاهدت و رجا و خوف و آنچه به این ماند.

۱۰

اکنون چنین می گوید که بنده از این احوال منفرد باید تا متقی باشد، نه به آن معنی منفرد باشد که نکند؛ که ناکردن عصیان و فسق است، لکن به آن معنی که کرده نبیند. و نادیدن آن باشد که در طاعت

۱۵

تقصیر خویش بیند با فعلی که خویش را مقصر دهند نیارامد [۸۹] ب] لکن نه از آن مطالبیت کند تا به معامله توانگرترین خلق باشد، و به نادیدن معامله مفلس ترین خلق باشد، که هر که مفلس تر توانگر تر.

اما احوال باطن آن است که چون دوست دارد حق را بر محبت خویش نیارامد، از بهر آنکه محبت من بر ندهد تا او مرا محب نباشد. و آن غیبت است یقین نگرده، از خوف آن غیبت آن خویش فراموش کند، فرد بماند متقی گردد.

۲۰

و نیز شاید که این را جز این معنی باشد، و آن آنست که چون دعوی کرد به محبت، و از خویشتن در خوف و رجا حرمت نبیند و آن خوف و رجا بیند گوید اگر این احوال مرا درست بودی معاملت من

۲۵

درخور احوال من بودی. بترسد که من محب و راجی و خائف نیم. بر خویشتن به برهنگی از این احوال مقرر آید. تقوی درست گردد تا او را نه ملّت ماند و نه فعل و نه حال. و چون از این همه مجرد گردد

آنگاه به حق رسد، و رسیدن به حق پر خطر است. تا خاتمت پدید نیاید از بیم خاتمت از هر چیزی تبرا می کند تا بر آن نفس که خاتمت

او گردد. باشد که بر تقوی از این جهان بیرون رود. و این در شاهد ظاهر است که هر کسی را که بایست چیزی درست باشد غیر آن چیز او را به جای آن چیز بده ایستد. طعام همه عالم عطشان را دهی کار شربتی آب نکند؛ و شراب همه روی زمین جایع را دهی کار لقمه ای نان نکند. پس غیر حق به جای حق کی ایستد. و صحت این سخن حال مصطفی است سلام الله علیه. چون تقوای او درست بود در هر دو کون با هیچیز نیارامید تا ثنا آمد: ما زاغ البصر و ما طفی، و او را امر آمد که: ولا تمدن عینیک. اگر دیدار مات می باید به غیر ما منگر.

- ۵ و حکایت اصمعی در پیش برفته است که آن زن او را گفت: لو كان کلک بکلی مشغول لم تلتفت الی غیری.
باز در کتاب گفت:

«فی قوله [تعالی]: فاتقوا الله ما استطعتم، ای بجمیع استطاعتکم». معنی آیت آن است که تقوی چندان آر که طاقت تست، همچنانکه دیگر خدمتها، که بنده به مقدار طاقت مخاطب است، لکن معنی آیت آن است که همه استطاعتها در تقوی کن یعنی عمل چندان آر که طاقت داری. باز تقوی هر چند می توانی می آر تا هر چه پیش آید از او پرهیز کن تا ترا از ما نببرد که نتوان دانستن که ترا از ما چه برد که کس باشد که او را از ما جفا نبرد، و کس باشد که او را از ما خدمت برد، چون ابلیس و بلعم. اگر ابلیس خدمت نداشتی: انا خیر، نگفتی و دعوی پیش نیاوردی؛ و اگر خویشان را در خدمت مقصر دانستی هم انا خیر، دعوی نکردی. و اگر بی حرستی سبب بعد و قطیعت نگشتی، آدم علیه السلام خلیفه نگشتی، و جسادوان فرعون شهید نگشتندی. پس تقوی این است که در هر حال که باشی به حق ناظر باشی نه به حال، و با چیزی دون حق نیارامی.

- ۲۵ «قال سهل ما استطعتم اظهار الفقر والفاقة الیه». گفت اینکه خدا می گوید: فاتقوا الله ما استطعتم تقوی آرید [الف] تا توانید. معنایش آن است که از خویشان همه فقر و فاقت ظاهر کنید، از بهر آنکه صفت بنده فقر و فاقت است. هر کسی را آن عرضه باید

کردن که دارد، چون توانگری به در توانگری بری هیچ نیاری. باز چون درویشی بری و عرضه کنی، توانگری باز آری.

نبینی که چون برادران یوسف را به طعام یوسف حاجت آمده بود گفتند: مسنا و اهلنا الضر یعنی الجوع و الشدة. آنکه او را از مخلوقی طعام باید که آن مخلوق به حکم بندگی و فقر با او راست بود، فقر و فاقه عرضه باید کردن؛ و آنکس که او را به حق طمع باشد که صفت حق جز غنا نیست جز فقر و فاقه عرضه کردن چه روی دارد؟! و این فقر و فاقه عرض کردن نه آن است که مفلس باشد از گزارد امر یا مخالف باشد که از مخالفان موافقت نیاید. و اگر قدم از حد امر و نهی بیرون ننهد باز فقر و فاقه عرضه کند، از بهر آنکه خدمت ربح منت است و سود خداوند مایه را باشد. و کسی به مال کسان غنی نباشد. چون داند که آنچه من دارم نه از آن خویش دارم، آن او بر او چه گونه عرض کنم؟! ببیند که چون مایه او نباشد مفلس ترین خلق من باشم، از این مقام خود را بر حق عرضه کند تا مطیع ترین خلق او باشد و خائفترین عاصیان او باشد.

۱۵ «قال محمد بن سنجان التقوی ترک مادون الله». گفت تقوی به جای بگذاشتن دون خدا است و تمامی سخن این است که او گفت، و معنی به جای بگذاشتن دون خدا نه آن است که جز خدا را داند که انبیا دون خدا اند، و تا به ایشان ایمان نیارد خود متقی نباشد. لکن معنی ترک مادون الحق آن باشد که رغبت و رهبر از دون حق بردارد ۲۰ چنانکه مصطفی را امر آمد: ولا تدع من دون الله مالا ینفعک و لا یضرک. نفع رغبت واجب کند و ضرر رهبت. گفت هردو بردار. فان فعلت فانک اذا من الظالمین. اگر چنین کنی و چیزی نه به جایگاه نهاده باشی که رغبت از نامرغوب و رهبت از نامرغوب، کار نه به جای خود نهادن باشد. ۲۵

«قال سهل فی قوله تعالی: ولکن ینا له التقوی منکم». آنکه خدا گفت از این قربان که شما می‌کنید خون او و گوشت او به من نرسد، لکن تقوی از شما به من رسد. باز سهل این تقوی را تفسیر می‌کند.

«هوالتبری و هو الاخلاص». تقوی بیزاری ستدن است، و آن اخلاص است یعنی بیزاری ستاندن از خویشتن و آنچه دارد، و هرچند تبراً درست تر اخلاص درست تر، از بهر آنکه اخلاص از خلوص است؛ هرکه پاکتر او خالصتر. تا زر از همه عیبها پاک نگردد آن را ذهب خالص نگویند. پس تا بنده از خلق و از نفس تبراً نکند اخلاص او درست نیاید. و همین تأویل نهاده اند قول خدا را جل و علا: من بین فرث و دم لبنا خالصاً، لایشوبه فرث و لادم و كذلك عمل العبد و جب ان يكون خالصاً من الخلق والنفس لایشوبه عجب نفس و لا ریاء خلق. به این آیت بازگردیم که [۹۰ ب] سهل آورده است، گفت:

- «ولكن يناله التقوى منكم». اینکه حق تعالی تقوی در قرآن یاد کرد بر زبان اشارت دو معنی گفته اند: یکی آنچه قربان کند خویشتن را از آنچه دارد مجرد کند باز می نماید که به دست خویش تباه کردم آنچه داشتم، تا درست کنم صحت ارادت خویش را از بهر دوست. و از این نیکوتر هست و آن آنست که ملک بنده [را] برابر روح است، لکن مأذون است. [به اتلاف ملک و مأذون نیست به اتلاف نفس] ۱۰
چون ملک قربان می کند باز می نماید که اگر امر کشتن نفس بودی نفس را بکشتمی، تا درست کردمی که مرا از دوست جز دوست به کار نیست.

- «قال اصل التقوى مجانبية الهوى و مباینة النفس فعلی قدر ما فاتهم من حظوظ انفسهم ادركوا اليقين». یکی از بزرگان چنین می گوید که تقوی و پرهیزگاری از هوی کناره گرفتن است و از نفس جدا گشتن. معنی این سخن آن است که تقوی آن است که هر چیزی که ترا از آن نهی کردند از آن دور باشی؛ و این نتوانی کردن تا از نفس جدا نگردی. و جدا گشتن از نفس خلاف کردن هوای او بود، چون خلاف آمد، اگرچه قرب است. چون موافقت آمد یگانگی آمد، اگرچه بعد است. ۲۵

اکنون چنین می گوید از نفس جدایی باید یعنی مخالفت مراد او ترك هوای او، تا از نهی دور تواند بودن، از بهر آنکه همه نهیها از آن است که نفس را با او هوا است و همه امرا به آن است که

نفس را مراد نیست که نفس اماره سوء است، و حق ترك سوء است. پس تا نفس را خلاف نکند حق را موافق نگردد، و تا موافق حق نگردد تارك نهی نگردد؛ و تا نهی را تارك نگردد متقی نباشد. باز می‌گویند که به آن مقدار که از بنده حظ نفس فایز گردد ۵ یقین بیاید از بهر آنکه یقین در غیبت افتد، و نفس را سکون بسا شاهد افتد. چون حظوظ نفس حاضر گشت با شاهد آرام گشت. غایب فایز گشت یقین برخاست. پس چون حظ نفس در شاهد فایز گردد، با حاضر آرام نماند، غایب یقین گردد. و دلیل بر این خبر حارثه است که چون نفس را از دنیا خوردن و خفتن و سیم و زرمی بایست، ۱۰ چون نفس را از این غایب کرد، غایب او را حاضر گشت، تا یقین درست گشت. و شاهد این در شریعت آن است که هر که بهایی چیزی دارد، آن چیز او را به کار باشد. تا آنچه دارد نماند آنچه ندارد نیابد. همه احوال بر این پنا است.

و نیز در این جای اشارتی دیگر است و آن آنست که نفس جای ۱۵ نظر حق نیست، چیزی که دوست به وی ننگرد نگریستن به او محال است. و نفس مرادجوی است، و مرادجوی دوست نیابد. و تا همه مراد زیر قدم نیارد دوست به دست نیاید. و حظوظ نفس به جای بگذاشتن دلیل است که او را از دوست جز دوست به کار نیست. و حظوظ طلب کردن دلیل است که مرا خویشتن به کار است. ۲۰ «انشدونا للنوری:

انی اتقیتک لا مہا بة من محاذرة المصیر»
گفت من از تو می‌ترسم و آن هیبت من نه از آن است که از بازگشت می‌ترسم. و معنی این سخن [۹۱ الف] آن است که نه مرا خوف از تو به آنست که مرا به دوزخ بری و بازگشت من سوی عذاب باشد؛ از بهر آنکه هر که از عذاب ترسد عذاب بر نفس افتد. ۲۵ و صد هزار نفس فدای دوست است. بسا این را دلیل می‌آرد می‌گویند:

«انی و کیف و انت لی الف یفوق مدی السمیر»
گفت چگونه باشد و چرا باشد مرا خوف از این معنی، و تو مرا آن

- دوستی که از همه سمیران در گذشته‌ای. و سمیران باشد که با تو سمر گوید تا ترا با او انس و آرام افتد. چنین می‌گوید که تو مرا از همه مونسان در گذشته‌ای، و با جز تو مرا هیچ انس نمانده است، و مرا با تو الف افتاده است که بر سر من جز ذکر تو نمانده است. چون مرا الف و حال با تو چنین باشد خوف من از عذاب مصیر کی باشد که بر خاطر من جز تو نمی‌گذرد، خوف جز تو کی باشد؟! باز بیان می‌کند که این چرا است.

«توفی السرائر سرها و تحوط مکنون الضمیر»

- گفت تو سر همه سرها تمام بدهی و نهان همه ضمیرها بدانی. یعنی چون تو از سرها آن بدانی که غیر تو نداند خوف از تو باید نه از غیر تو. و شاید که این را معنی‌ای دگر باشد یعنی سر مرا بتمامی فرو گرفته‌ای که غیر ترا در سر من جای نمانده است. چون در سر من خاطر غیر راه نباشد خوف غیر را کی باشد که تا چیزی نخست بر خاطر نگذرد خوف آن چیز نباشد. باز بیان می‌کند که علت این چیست و می‌گوید:

۱۵

«لکن اچلک ان اچ مل سواک للخطر الحقیقیر»

- لکن من ترا از آن بزرگتر دانم و از آن بزرگتر دارم که من جز ترا بزرگ دارم از بهر آنکه خطر آن چیزها در جنب تو حقیراند. یعنی من که از غیر تو نمی‌ترسم نه از بهر آن نمی‌ترسم که جای ترسیدن نیست، لکن هیبت و بزرگی تو چنان سر من فرو گرفته است که هیچ بزرگ را نزد من مقدار نمانده است. و شاید که معنی این چیزی دگر باشد و آن آنست که چون سر من به تو مشغول گشته است غیر ترا در سر من جای نمانده است. از بهر آنکه همه خطیران در جنب تو حقیراند و همه حقیران در جنب خطیران هیچ نباشند، که جلال و کبرای تو سر مرا چنان فرو گرفته ۲۵ است که غیر ترا به خاطر من راه نمانده است.

الباب الرابع و الثلاثون

قولهم في الاخلاص

«قال جنيد الاخلاص ما اريد به الله من اى عمل كان». و در جمله سخن اخلاص در پيش برفته است که هرچيز که آن يگانه باشد و چيزی ديگر با او نياميزد آن را خالص گویند، چنانکه: ذهب خالص. و خلوص در کلام عرب خروج باشد، و هرکه از میان قومی جدا شود گویند: خلص من بينهم، از بهر آنکه با ایشان نياميزد؛ و چون پسران يعقوب عليهم السلام خلوت ساختند از بهر راز گفتن را، خدا گفت: خلصوا نجيا اى اعتزلوا من الناس يتناجون بينهم. پس معنی اخلاص در جمله انفراد است که هرچه يگانه بود و با ديگری نياميزد [۹۱] ب] خالص باشد.

- ۱۰ حق لغت اين است که ياد کردیم. بازگردیم به سخن جنيد رحمه الله که او گفت: اخلاص آن است که تو از او خدایی خواهی از عملی که باشد، يعنی اينکه خدا اخلاص فرمود بندگان را گفت: و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين، مراد از او آن بود که دينی که داری به اخلاص دار، يعنی هرچه کنی از بهر من کن با من کسی را مياميز. پس اخلاص عام ترك شرك است؛ که چون ۱۵

توحید آرد با خدا غیر خدا را یار کند اخلاص نیست. باز چون از شرک تبرا کردند و به یگانگی او مقرر آمدند توحید باخلاص گشت. باز از اینجا بگذرد و اخلاص آرد به صفات او؛ به آنکه هیچز را شبیه و مثل او نگوید نه به ذات و نه به صفات و فعل. تا همچنانکه در اعتقادات مخلص باشد، در اعتقاد صفات نیز مخلص باشد. چون اعتقاد بر این وصف خالص آمد، او مؤمنی باشد مخلص.

باز ازین برتر اخلاص هست و آن آنست که هر عملی که بیارد در آن عمل ریای خلق و عجب نفس نیارد تا عمل او خالص گردد از معانی مفسده.

باز از این برتر اخلاص هست، و آن آنست که از آن عمل که بیارد مراد او رضای حق باشد نه طمع ثواب، چنانکه خدا گفت: ابتغاء رضوان الله؛ و نیز گفت: پیریدون وجهه یعنی رضاء، تا اگر او را در هر دو کون هیچ مکافات نباشد چون رضای حق یافته باشد بسنده کند.

باز از این برتر اخلاص هست و آن آنست که هرچه کند کرده خویش نبیند، از بهر آنکه چنانکه او حق نیست فعل او هم حق نیست. چون ببیند که من چه کرده‌ام و چیزی که می‌بیند غیر حق بود اخلاص نیست.

اکنون چنید اینجا اشارت می‌کند و می‌گوید که هر عملی که بیاری که از آن عمل خدا را خواهی اخلاص است، و اگر از آن عمل جز خدا چیزی طلبی اخلاص نیست. پس تا هر دو کون و هرچه در هر دو کون است بنده از عمل برنگیرد، عمل او به اخلاص نگردد. اخلاص معاملات به این صعبی است، اخلاص اعتقاد چگونه بود؟!

و از این معنا است که خدا همه خلق را اخلاص فرمود، لکن صفت مخلصی نداد مگر انبیا را. چون یوسف علیه السلام در فروختن و به چاه افگندن و در انواع محن که او را پیش آمد راست بود و همه حق دید، که راستی در حق دیدن است، و حق او را این صفت بداد و گفت: كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصین.

مخلص و مخلص هر دو خوانده‌اند. آنکه مخلص به کسر خواند معنایش چنان باشد که خود را خالص گردانید از بهر ما، و آنکه مخلص خواند چنان باشد معنایش که ما او را خالص گردانیدیم از بهر خود تا ما را توانست بودن. و چون موسی علیه السلام از اهل و فرزندان خویش جدا گشت حق در مقام حیرت که او راه گم کرد و آتش دید او را این وصف نهاد و گفت: واذکر فی الکتاب موسی انه کان مخلصاً و کان رسولا نبیاً.

و چون الیاس پیغامبر علیه السلام قوم خویش را فرمود از غیر حق تبرأ [۹۲ الف] کردن و به حق یگانه بودن، حق تعالی آن را که از او قبول کرد وصف اخلاص نهاد و گفت: فکذبوه فانهم لمحضرون الا عبادالله المخلصین. و همه اخلاصهای قرآن را بر این معنی تخریج توان کردن.

باز گردیم به کتاب:

«قال رویم 'لاخلاص ارتفاع رؤیتك من الفعل'. گفت اخلاص آن

است که دیدار خویش را از فعل برداری، یعنی چون فعلی کنی نبینی و نگویی که من چه کرده‌ام؛ و از این فعل طاعت را می‌خواهد. از بهر آنکه فعل صفت فاعل است، هر که فعل ببیند چون فعل خویش دید خویشتن دید؛ و خویشتن بین خدا بین نباشد.

نبینی که ابلیس طاعت خویشتن دید او را خویشتن در دیده آمد

تا گفت: انا. و چون خدا را بدید از خدا دیدن کور گشت تا حق امر فراموش کرد، که اگر امر را بدیدی حق امر بدانستی [چو حق امر بدانستی] به جای آوردی. و دلیل بر این قول جبریل است و قول پیغامبر علیهما السلام. چون او را پرسید: ما الاحسان قال ان تعبد الله کانتک تراه. چنان پرست که گویی او را می‌بینی. نگفت چنانکه عبادت را بینی. و شک نیست که چون بنده را حال به آن جای رسید که گویی خدا را می‌بیندی، نه نفس ماند او را و نه خلق و نه فعل. ارتفاع رؤیتك من الفعل، این باشد.

آنگاه نیز از این باریکتر هست که چون فعل نبیند نباید که بداند که من کاری کردم به نادیدن فعل، که دیدن آن نادیدن هم شرک است

نه اخلاص. از بهر آنکه چون بیند که من فعل نمی بینم از آن است که آن فعل نزدیک او هیچیز نیست. پس او را هر ساعتی لایل هر لحظتی لایل هر خطرتی از خویشتن تبرا می باید کردن. و از فعلهای خویش استغفار می باید کردن؛ چنانکه مشرک از شرک تبرا کند یا عاصی کز معصیت استغفار کند. چون فعل او را وصف این باشد دیدن فعل محال باشد.

«قال سمعت فارسا يقول قدم على ابي بكر القحطبي قوم من الفقراء من اهل خراسان فقال لهم ابو بكر بم يأمرکم شیخکم یعنی اباعثمان فقالوا [یا امرنا] بکثرة الطاعة مع التزام رؤية التقصير فیها فقال ویحه الا یامرکم بالغیبة عنها برؤية مبدیها».

گروهی از درویشان خراسان بنزدیک ابو بکر قحطبی رحمه الله آمدند. ابو بکر ایشان را گفت: شیخ شما را چه می فرماید؛ یعنی ابو عثمان. گفتند: ما را می فرماید طاعت بسیار کنیم و خود را در آن متصر بینیم. گفت: ویحه، و ویح کلمه تمجب است، چرا شما را نمی فرماید تا از آن طاعت غایب گردید به دیدن آنکه آن طاعت در شما پدید آورد.

و در بعضی روایتها چنان است که ایشان را گفت: انما یامرکم بالمجوسية المحضة. گفت شما را مفی محض می فرماید. و معنی این سخن آن است که مغان هرچه بینند همه دو بینند: ظلمت و نور، یزدان و اهرمن. باز مؤمنان همه یکی بینند و آن خدا است.

پس ابو بکر قحطبی چنین می گوید که چون خویشتن را در آن مقصر بیند طاعت دیده [۹۲ ب] باشد که نخست طاعت باید تا در او تقصیر باشد، و طاعت خدا نیست. چون چیزی دیدن با خدا غیر خدا چنان گشت که مانده اعتقاد مغان که صانع دو دیدند: یکی حق و یکی اهرمن.

پس چنین می گوید قحطبی که موحد را توحید باید، و توحید یکی دیدن است. و مؤمن را اخلاص باید، و اخلاص یگانه بودن است. اگر می خواهید که موحد مخلص باشید خویشتن ببینید، و از خویشتن نادیدن نیز به خویشتن مطیع م باشید. و از خویشتن طاعت

- حق بینید. و از حق بین که منت نهاد بر تو که در ازل ترا قسمت این کرد. و چون پدید آمدی اهل گردانید، و چون اهل گردانید توفیق داد، چون نظاره منت او گردی حق بین باش تا مخلص گردی. آنگاه شکری بر تو واجب گردد به آنچه کردی که به محنت او توانستی کردن. باز آن شکر را چون بگزاردی منتی نو باید در زیر نظاره آن منت چنان ۵ بمانی که به خویشتن دیدن و عمل خویشتن دیدن هرگز نپردازی.
- قیل لابی العباس بن عطا ما الخالص من الاعمال قال ما خالص من الآفات. و را گفتند عمل خالص کدام است؟ گفت آنکه از آفات بیرون آید و سلامت یابد، و این معنی همان است که یاد کردیم آفات تباه کننده عمل است یا ریای خلق است یا عجب نفس است یا طمع ۱۰ عوض است یا دیدن عمل است، که هر یکی از این طاعت هر دو کون را ویران کند؛ چون از این آفات بیرون آید آنگاه خالص باشد.
- «قال [ابو] يعقوب السوسي الخالص من الاعمال ما لم يعلم به ملك فيكتبه ولا عذو فيفسده ولا نفس فتعجب به». گفت عمل خالص آن باشد که فرشته نداند که بنویسد و شیطان نداند که به فساد آرد ۱۵ و نفس نبیند تا عجب آرد.

و شیخ رحمه الله این را تفسیر می کند و می گوید:

- «معناه انقطاع العبد الى الله والرجوع اليه من فعله». گفت معنی سخن یعقوب آن است که بنده چون خواهد که مخلص گردد یا عمل او ۲۰ به این صفت گردد که یاد کردیم، باید که به خدا پیوندد و خویشتن را از غیر خدا ببرد؛ و هر فعلی که کند از آن فعل به خدا بازگردد.
- و این را شرح دراز است لکن بر سبیل اختصار بگوئیم. و فرشته خود همه افعال بنده بنویسد لامحاله و لکن معنی نانبشتن آن است که آنچه فرشته نویسد حساب را نویسد تا به قیامت شمار کنند تا او را ۲۵ بر آن کرده ثواب دهند. چون این بنده از این کرده خویش به خدا بازگشت؛ و بازگشتن به خدا آن بود که از آن کرده خویش شرم دارد و عذر خواهد. چنانستی که گویی این بنده هیچ خبر نداردی که او را بر خدا ثواب و اجیستی؛ بل خود بحقیقت اعتقاد او این است. چون چنین باشد به فایدت نبشتن هیچ طمع ندارد چنان گشت که

نابسته. اما فعل عدو همین است. عدو چو طاعت بنده داند [۹۳ الف] قصد تباه کردن طاعت او کند. چون او از کرد خویش چو عاصیان عذر می‌خواهد، عدو چه تباه کند. و نفس که عجب آرد به توانگری عجب آرد. چون او خویشتن را مفلس و عاصی داند نفس به چه عجب آرد؟! ۵

و جمله جواب آن است که شیخ گفته است: «والرجوع الیه من فعله». از بهر آنکه تا بنده می‌بیند که من چه کردم، کرد او یا او است. دیو را و ملک را و نفس را با کرد او راه است. چون نبیند نیز که من چه کرده‌ام، حق او را خاصه خویش گرداند. با خاصگان او نه ملک را دست بود و نه نفس را و نه شیطان را. به آن معنی که ۱۰ خاصه حق محفوظ حق باشد و دشمن را بر محفوظ دست نباشد. و نیز چون خاصه حق گشت ملک را راه نماند. معنی استغناء آن است که هر که را حق قبول کرد او را نیز به کس حاجت نباشد.

الباب الخامس و الثلاثون

قولهم فى الشكر

«قال حارث المحاسبى الشكر زيادة الله للشاكرين». گفت شكر زیادتی خدا است شاكران را.

باز شيخ رحمه الله اين سخن را تفسير کرده است و گفته:

«معناه اذا شكر زاده الله توفيقاً فزاد شكراً». گفت معنى اين سخن

- آن است که چون بنده اين شكر به جاى آرد خدا او را توفيق زيادت ۵ گرداند تا شكر بيفزايد. و معنى اين سخن آن است که هر طاعتى که بنده آرد نتواند آوردن مگر به توفيق خدا. چون طاعت خویش ببند و توفيق نبيند آن طاعت را قبول نيافتد. چون مقبول نباشد مشكور نباشد، توفيق ديگر طاعت نيابد و شكر منقطع گردد.

- باز چون منت خدا ببند و طاعت خویش نبيند آن منت را شكر ۱۰ آرد. حق تعالى توفيق زيادت کند طاعتى ديگر از او در وجود آيد، و اين را نيز شكر آرد؛ او شكر مدد مى کند و حق توفيق مدد مى کند. تا بعضى از بزرگان فرق ميان طاعت مقبول و مردود اين نهاده اند که پس طاعت توفيق طاعتى ديگر يابد. و دليل است که آن پيشين مقبول و مشكور است از بهر آنکه شكر زيادت واجب کند، و اگر توفيق ديگر ۱۵

نیاید نشان آن است که آن پیشین مردود است.

دلیل بر صحت این قول خدا است که می گوید: لئن شکرتم لازیدنکم. زیادت آنگاه باشد که اصل بر جای باشد و هم از جنس او دیگری پدید آید که زیادت از جنس مزید علیه باید تا زیادت باشد. ۵ چون پیشین تباه گردد دیگری که پدید آید ابتدا باشد نه زیادت. و اگر ممنوع باشد دلیل مردودی و محرومی باشد نه دلیل مشکوری. پس زیادت بر شکر طاعت توفیق طاعت باشد.

و هر نعمتی را شکر از جنس او باید که شکر نه آن است که بنده به زبان گوید: الحمد لله، لکن شکر به هفت اندام است. شکر مال سخاوت کردن است؛ و شکر زبان تصدیق است؛ و شکر دل توحید و محبت است؛ و شکر سر تقریب و مشاهدت است. و چون این همه یافت شکر دیگر برتر از این مانده است و آن آنست که این همه از او بیند نه از خود، تا یافته با او بقا یابد و نایافته به شکر حاصل آید. ۱۰

نبینی که حق تعالی گفت: ما یفعل الله بعدایکم ان شکرتم و امنتم. شکر را بر ایمان بنده مقدم کرد از بهر آنکه منت مولا بر ایمان بنده مقدم بود، و آن ایمان به شکر دیدار است که ایمان گشت. ۱۵

«قال ابو سعید الخراز الشکر الاعتراف للمنع والاقرار بالربوبية» گفت شکر مقر آمدن است منعم را، و اقرار دادن به خدای تعالی. دو سخن می نهد شرط شکر را: یکی به خدا مقر آمدن تا ایمان حاصل آید که تا مؤمن شاکر نباشد معترف نباشد که منعم او است. و این از بهر آن می گوید که حقیقت بنده برگزارد حق خدا قدرت ندارد، پس او را دو چیز باید تا شکر حاصل آید: اقرار دادن به وجوب شکر و معترف بودن به تقصیر از گزاردن حق تا خدا آن تقصیر او را به توفیر بردارد. ۲۰ ۲۵

چنانکه در خبر آمده است که داود را علیه السلام امر آمد که شکر من به جای آر. سه روز زمان خواست. پس از سه روز جبریل علیه السلام بیامد و گفت: یا داود، چه کردی؟ گفت: شکر به جای نتوانستم

آوردن از بهر آنکه هر شکری که بیاوردم توفیق تو می بایست. شکری
نو بر من واجب آمد، از شکر عاجز آمدم. امر آمد که: یا داود الان
قد شکرته.

و هم در اخبار داود است که چون خدا ملك و نبوت هر دو را
بداد، از شکر آن نعمت عاجز آمد. حال پدران خویش باز جست. ۵
نعمت آدم علیه السلام بیش از آن خویش یافت. خواست که بداند تا
آدم چه شکر آورد، تا او نیز همان بیارد. مناجات کرد و گفت: الّهی.
می خواهم که بدانم تا آدم شکر تو چگونه به جای آورد؟

امر آمد که: یا داود عرف آدم ان ذلك كله منی فجملته شکرا.

و همین معنی خبر پیغامبر است که گفت هیچ بنده ای نیست که
خدا او را نعمتی دهد و او بداند که این نعمت او را از خدا است،
الا که خدا او را شکر آن بگذارد پیش از آنکه به زبان شکر گوید. و
هیچ بنده ای نیست که او گناهی کند و دل او به آن گناه غمناک گردد
الا که خدا او را بیامرزد، پیش از آنکه عذر خواهد یا توبه
کند. ۱۵

و شاید که این سخن را معنی ای دیگر باشد، و آن آنست که منعم
جز خدا نیست، از بهر آنکه بنده تا حکم بندگی او بر جای است
تصرف کردن نباشد او را مگر در ملك خداوند، و از ملك خداوند
سزاوت نباشد مگر به اذن خداوند. و این در شریعت موجود است
در حق عبد مأذون که از تبرعات ممنوع است از بهر حکم رق را. ۲۰

پس چون چنین باشد هرچه بنده کند در ملك خداوند و به اذن
خداوند کند تا منعم بعقیقت خداوند باشد، این بنده نباشد. بنده
ناقل نعمت خداوند باشد به امر خداوند. اقرار آوردن به ربوبیت
آن باشد که ببیند. چون دید معترف شود که او را نعمت از او است.

در کونین جز او را منعم نداند. و اگر در کونین شایستی که کسی
منعم بودی مصطفی علیه السلام اولتر بودی که [۹۴ الف] هیچکس
را قربت از آن او نزدیکتر نبود و محل از آن او بزرگتر نبود و
گستاخی از آن او بیشتر نبود. و آنگاه او را صفات منعمی بستد و
گفت: انك لا تهتدی من احببت. و نیز گفت: لیس لك من الامر شیء، ۲۵

و از این عجبتز آن است که او را گفت: قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ماشاءالله. جهانیان را بنمود که آنکه سید خلق ما است او را بر خویشتن پادشاهی نیست بر غیری پادشاهی چگونه باشد؟! و چون سید را علیه السلام پادشاهی نباشد فروتر از او را چگونه باشد؟! چون بنده این بیند اقرار و اعتراف او درست گردد و شاکر گردد.

۵ «قال الشيخ ابوعلی الرودباری رحمة الله علیه:

لو كل جسارة مني لها لفة تثني عليك بما اوليت من حسن
لکان مازاد شکری از شکرت به اليك از یدفی الاحسان والمنن»
گفت اگر هر اندامی را از من هزار لغت باشدی تا بر تو ثنا کنم
به آن نیکوی که تو مرا دادی. آنچه مرا زیادت کرد شکر من آن شکر
۱۰ تو به جای آوردم فزونتر است از آن همه نیکویها و منتها.

معنی این سخن آن است که شکر زیادتی واجب آید، و در پیش
یاد کردیم که یافته را بقا باید تا زیادت درست آید. پس شکر دو
کار کند: موجود را می بندد تا زوالش نیاید؛ و معدوم را دام می گردد
تا به دست آید. پس اگر بنده توفیق شکر نیاید یافته بگذارد و
۱۵ نایافته به دست نیاید.

اکنون چنین می گوید در این بیت که این توفیق که مرا بدادی
تا این نعمت یافته با من بقا یافت و نایافته مرا حاصل آمد و به
کفران موجود بر من زوال نیامد و از ناموجود محروم نگشتم؛ این
منت زیادت تر از نعمت آمد که برخورداری به وجود نعمت نیست،
۲۰ لکن برخورداری به بقای نعمت است.

«قال بعض الکبراء الشکر هو الفیة عن الشکر برؤية المنعم».
گفت شکر غایب گشتن است از شکر به دیدار منعم. و معنی این سخن
آن است که چون خدا بنده ای را نعمتی دهد در آن نعمت منعم را بیند
که نعمت به ذات خویش بزرگ نباشد، و بزرگی نعمت در بزرگی
منعم است. و از بزرگان عطاء خرد بزرگ باشد چنانکه شاعر
گوید:

قليل منك يحيني ولكن قليلك لا يقال له قليل

و این از بهر آن است که مقدار آن نعمت را نیست لکن آن یاد

کردن را است، که اگر نزدیک خداوند مهتر بنده‌ای را و کمتری را محل نبودى او را خود یاد نکردى. پس عام نعمت بینند و خاص یاد کرد. چون عام نعمت بینند شکر آرند، و وجود نعمت را بر نعمت زیادت، لکن گاه به نظاره شکر و گاه به نظاره نعمت مشغول گردند از منعم و مشکور محبوب مانند. باز خاص یاد کرد بینند، و یاد کرد صفت یاد کننده است، و آن را به شکر مقابله کردن روی نه. از بهر آنکه نعمت وقتی باشد، و او را به شکر وقتی مقابله کردن روا باشد.

- باز یاد کرد ازلی باشد، و ازلی را به وقتی مقابله کردن روی نیست. [۹۴ ب] همانند در این مقام و عجز و حیرت خویش بیند. ۱۰ پس از شکر فروماند. اگر شکر خلق هر دو کون برابر عجز او آری، عجز او زیادت آید. از بهر آنکه شکر صفت شاكران است و موصوف به صفت خویش قایم گردد، باز عجز و حیرت فانیان را است، فانی به ایجاد موجود وجود یابد و با بقای مبقی بقا یابد. هر که به صفت خویش تصرف کند برابر کی باشد با آنکه او را خود تصرف و اختیار نباشد و به تصرف حق قایم باشد. ۱۵

«قال یحیی بن معاذ الرازی رضی الله عنه لست بشاكر مادمت تشكر و غایة الشكر التحیر» گفت تا شکر می‌کنی شاكر نه‌ای که غایت شکر حیرت است.

- باز شیخ این را تفسیر می‌کند و می‌گوید: ۲۰ «و ذلك ان الشكر نعمة من الله يجب الشكر علیها و هذا لا یتناهی». این از بهر آن است که شکر از خدا نعمتی است که بر این نعمت شکر واجب آید، و این را نهایت نیست. و این است معنی قول‌خداى تعالى: و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها. گفت اگر بنده شکر يك نعمت بکرد و آن شکر را توفیق یابد، و بر این توفیق شکر دیگر باید، ۲۵ جاودان در شکر يك نعمت بماند و شکر دیگر نعمتها بر او حاصل آید. و چون شکر يك نعمت را نهایت نیابد، کل نعمت را کی یابد؟! و چون نهایت نباید متحیر فروماند، آن حیرت او شکر گردد، از بهر آنکه هر چیزی که آن را نهایت نیست نهایت او هم در بدایت است

و فقها رضی الله عنهم چنین گویند که: کل ما لا نهایة له فنهایة فی بدایتہ. چون عجز خویش در نہایت بیند بدایت خود همین بیش برد تا تکلفی که در آن تکلف فایده نیست او را سود ندارد.

و شاید که این را معنی ای دیگر باشد، و آن آنست که چون منت خداوند دید شکر بیارد لکن آن شکر نبیند، به آن معنی که داند که مرا به نعمت نیاز است و او را به شکر من نیاز نیست، و نیازمند حق بی نیاز نتواند گزارد. داند که آنچه من کردم سزای او نیست از شرم تقصیر متعیر گردد، آنگاه ساکن گردد.

«قال ابوالحسن النوری رحمه الله

۱۰ شاکر لا انی لا اجازیک منعماً بشکری ولكن کی یقال له شکر» گفت شکر کنم من ترا نه بر آن معنی که من مجازات کرده باشم

منعمی ترا به شکر خویش، لکن از بهر آن شکر کنم تا گویند او را شکر است، و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که تو مرا شکر فرمودی دانم که نه از بهر آن فرمودی که شکر مکافات شود منتهای ترا، که وقتی مکافات ازلی نباشد، و محدث مکافات قدیم نباشد. و ۱۵

متناهی مکافات نامتناهی نباشد. و عاجز فقیر ضعیف مکافات قادر غنی قوی نتواند کردن. شکر به آن فرمودی که از خصلت‌های اولیای تو که به آن محمود آیند یکی شکر است. [۹۵ الف] اکنون شکر می‌آرم پیش رفتن امر را تا بندگی به جای آرم و تحصیل صفت شاکری را تا از جمله ایشان باشم نه گزاردن حق ترا که خلق اولین و آخرین اگر گرد آیند شکر یک نعمت نتوانند گزاردن.

«و اذکر آیامی لدیک و حسنہا و آخر ما یبقی علی الشاکر الذکر»

باز در این بیت گفت یاد می‌کنم آن روزهای من که نزدیک تو بوده است و نیکوییها که در آن روزگار گذشته است. و آخر چیزی که بر شاکر ماند ذکر ماند، و ایام لفظی است که در شدت و نعمت هر دو به کار دارند و درخور تعارف وقت و حال. اگر حال ذکر نعمت باشد روزگارهای نعمت را یاد کند، گوید آن روزها یاد داری. و تفسیر نباید، حال خود او را تفسیر کند. و اگر حال ذکر شدت باشد و محنت آن روزهای گذشته یاد کند بی تفسیر که تفسیر حاجت

نیاید. اکنون در شمر چنین می گوید که من یاد می کنم آن روزگارا را که تو با من نیکویی کرده ای، و این اشارت به ازل می کند و به منتهای مقدم و سالف.

باز چنین می گوید که چون من آن روزگارا را یاد می کنم عجز خویش از شکر آن روزگار می بینم، از شکر با من جز یاد کردن نماند ۵ از بهر آنکه در وقت به هر نفسی و به هر لحظتی از نعمت و منت خالی نیست. چون به شکر وقتی مشغول گردد فراغت شکر گذشته نیاید؛ از شکر گذشته یا او جز یاد کردن گذشته نماند.

و از این نیکوتر باشد، و آن آنست که منتی که یاد کند پیش از آنکه شکر آن منت به جای آرد یکی دیگر از آن بزرگتر ببند الی ۱۰ مالایتناهی. و در ذکر چنان متعیر گردد که به شکر نپردازد.

«قال كان بعض الكبراء يقول في مناجاته اللهم انك تعلم عجزی عن مواضع شكرك فاشكر نفسك عني». گفت خداوندا تو می دانی عجز من از جایگاههای شکر تو. تو خود شکر آر خود را از من. و این درست است و حاصل به این باز گرده که هر چیز که بنده به آن ۱۵ مؤاخذ است و از گزاردن آن عاجز آید به حق سبعا نه بازگردد، تا آن بار از او بردارد.

چنانکه صلوات پیغامبر علیه السلام که چون امت عاجز بودند به خدا حواله کردند و گفتند، اللهم صل علی محمد و عی آل محمد. یعنی ما صلوات به سزای او نتوانیم آوردن، سزای او تو به دانی، ۲۰ به فضل خود نیابت ما بدار و او را به سزای او صلوات فرست. و لامحاله چون از گزاردن صلوات مخلوقی عاجز باشد از گزارد شکر حق عاجز تر باشد، پس اولیتر آن باشد که شکر او را به او حواله کند.

و از این معنی بود که حق تعالی آغاز کتاب خود به حمد نهاد و ۲۵ گفت: الحمد لله رب العالمین، که آن منت که حق را است بر بندگان خویش، بندگان قدرت گزارد شکر او ندارند. دانست که اگر ایشان را به شکر یگیرد همه هلاک شوند در تقصیر گزارد حق خدای تعالی. همچنان چون دانست باز ابداء کرد به منت و نعمت دوست، و آن

نیابت دانست به گزارد حق شکر تا شکر او مکافات [۹۵ ب] منت او باشد، که دانست که شکر بندگان مکافات منت او نباشد. از این معنا است که می‌گوید: «فاشکر نفسک منی».

الباب السادس و الثلاثون

قولهم فى التوكل

- و در توکل سخن بسیار است بمضى از او یاد کنیم، و آن آنست که هر که را ایمان درست است به توکل مأمور است، چنانکه خدا گفت: و على الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين. و نیز جای دیگر گفت: و على الله فليتوكل المؤمنون. توکل را به ایمان مقید کرد، و هر چه به چیزی مقید بود زوال او زوال آن چیز واجب کند یا هن او. و باز ضمان کرد که متوکلان را کفایت کند گفت: و من يتوكل على الله فهو حسبه. هر که توکل بر ما کند ما او را بسنده ایم: یعنی چون ما را یافت او را کسی دیگر به کار نیاید. و چون ما او را بودیم کس او را از ما باز نتواند داشتن. ما او را بسنده باشیم جر منافع را و دفع مضار را. باز متوکلان را مکافاتی داد که آن برترین همه طاعتها است، و آن محبت است. گفت: ان الله يحب المتوكلين و من احبه الله سعد فى الدنيا والاخرة و نال كل خير و نجا من كل شر. اکنون به کتاب بازگردیم.
- «قال سرى السقطى التوكل الا نخلع من الحول و القوة». گفت توکل آن است که از حول و قوت خویش بیرون آیی، یعنی هر چه از

تو ممنوع گردد منع آن نه از خویشتن بینی و نه هرچه یابی آن یافته به قوت خویش یابی. چون حال این گردد بنده را توکل درست گردد. و او را نیز به توکل اسباب خویش حاجت نیاید، چنانکه پیغامبر گفت علیه السلام: لو توکلتم علی الله حق توکله لرزقکم کما یرزق الطیر تعدوا خماسا و تروح بطانا. و اصل توکل کار خویش به حق سپردن است، چنانکه توکیل کار خویش به کسی دیگر سپردن است. چون شغل خویش به کسی دیگر سپاری توکیل است؛ و چون خویش به حق سپاری توکل است. و چون حق بندگان خویشتن را توکل فرمود و به شرطی مقرون کرد که بنده را معلوم گشت که بر غیر حق توکل روا نیست، گفت: و توکل علی الحی الذی لایموت. گفت توکل بر آن زنده ای کن که نمیرد که آن زنده که بمیرد چون توکل بر او کنی باشد که آنگاه که ترا باید مرده یابی، باز من زنده ام که هرگز نمیرم، هرگاه که ترا باید مرا یابی.

اکنون اینک چنین می گوید:

«التوکل الا نخلاص من الحول والقوة» حول منع باشد و قوت قدرت. و معنایش، والله اعلم، آن باشد که قوت طاعت از خویشتن مبین از توفیق ما بین. و منع معصیت از خویشتن مبین از عصمت ما بین، و این نیز از حول و قوت خویش نیست، حول و قوت را مثال در شاهد طفل است که چون او را حول و قوت خویشتن نیست حول و قوت دیگر است؛ و آن والدین اند. و تا آنگاه که حال این است او را هیچ غم نیست، و از آفات هیچ خطر نیست باز چون حول و قوت پدید آمد به نفس خویش موقوف گشت. غم همه عالم روی به او آورد، و خطر همه عالم او را پیش آید.

و از این عجبت آن است که هر چند که در او صفت حول و قوت [۹۶ الف] زیادت می گردد و بال بیشتر می گردد تا آنکه قلم از او مرفوع است آزادوار می زید و به هیچیز مؤاخذ نیست. چون صفت حول و قوت به کمال رسید اسیر امر و نهی می گردد، محفوظ و مراقب گردد، محاسب و معاقب گردد، مثاب و معذب گردد. آنکس که از حول و قوت مادر و پدر خویش جدا ماند در چندین بلا بماند، آن

که از حق جدا ماند بنگر که حال او چگونه بود!

از این معنی بود که مصطفی علیه السلام در دعای خویش گفتی:
اللهم اکلانی کلاءة الولید، از بهر آنکه ولید را حول و قوت نیست،
مراد و اختیار نیست، تصرف و تدبیر نیست. لاجرم او را هیچ غم
نیست. غم او با کسی دیگر است و تدبیر او با کسی دیگر.

۵

«قال ابن مسروق التوکل الاستسلام لجریان القضاء فی الاحکام».
گفت توکل کردن نهادن است از بهر رفتن قضا را در احکام، یعنی
هر آنگاه که بنده را توکل درست گشته باشد علامت درستی توکل آن
باشد که چون قضایی پدید آید در حکمتی که حق پروراند در او
اضطراب پدید نیاید، از بهر آنکه توکل تسلیم است. و چون چیزی
به مالک تسلیم کردی هر تصرف که در ملک خویش آرد ترا بر او
اعتراض نرسد. چون بایع مبیع را به مشتری سپارد تا نسپارد اگر
هلاک شود در ضمان او است. از بهر آنکه ملک کسان چه را می داشتی
و به مالک نسپردی.

بنده نیز تا با خویشتن است او را خطر هلاک است و به ضمان
نفس خویش مزاخذ است. باز چون بایع مبیع به مشتری سپرد
از ضمان امن گشت. چون بنده خود را به حق سپارد او را هیچ ضمان
نماند، لکن درستی سپردن بایع به آن است که اگر مشتری آزاد کند
یا بفروشد یا ببخشد یا بد دارد یا تیک دارد بایع را بر او اعتراض
نیاید. چون بنده نیز توکل درست کرد او را بر حق اعتراض نماند
در محبوب و در مکروه اضطراب نیارد. به آن معنی که محبوب بیابد
قدم از حد بیرون ننهد به آرام گرفتن با محبوب. یا چون مکروه پدید
آید قدم از حد بیرون ننهد یعنی ناله نکند از کرد دوست. چون صفت
چنین گردد آنگاه توکل به کمال باشد.

«قال سهل التوکل الاسترسال بین یدی الله تعالی».
گفت توکل
آن است که در حضرت خداوند مسترسل باشی. و مسترسل آن باشد
که هر جا که برند برود، و این ظاهر است در همه اشیاء جماد و حی،
اما حیوانات اگر بازی در پیایان به گرازیدن و پرواز کردن خوی
کرده باشد، چون او را به دست آرند چون نواخت ملک بیاید بنده او

۲۵

گردد، و هرچند که او را به وطن او بازفرستد از شرم نرود. و آن صیدی که از بهر خود گرفتگی از بهر ملك گیرد و از جهت خودنگیرد. لاجرم پیش از آن از چنگال خود خوردی از دست ملك خورد؛ و پیش از آن مردار خوردی اکنون حلال خورد؛ و پیش از آن قیمت نداشتی اکنون قیمت دارد؛ و پیش از آن شغل خود ساختی اکنون آدمی ای مخاطب عاقل مؤمن [۹۶ب] موجب چاکر دارد تا بدانند که هر که ملك را باشد چگونه باشد.

و در همه حیوانات این معنی بیاید. شتری به آن عظیمی به پاره ای ریسمان ترا مسترسل و منقاد گردد، تو از او ضعیفتر. و حکم خدا از آن ریسمان قویتر. استرسال را معنی این باشد که هر جا که ترا برند ابا نکنی که آن همه ذل بر ابلیس از ابا آمد. آن خویش بسا یکسو نهی، و آن حق بر آن خویش مقدم داری.

«قال ابو عبد الله القرشي التوكل [ترك] الايواء [الا] الى الله». گفت توکل آن است که خویشتن به خدا انداختانی، یعنی نیازمند گردانی. ۱۵

و معنی این سخن آن است که تا از جای غایب نگردی به انداختیدن به آن جای حاجت نیاید. همواره باید که او را باشی تا از انداختیدن بی نیاز گردی، که آنکه او را باشد از اغیار آمن باشد و کس را بر او دست نباشد. باز چون او را نباشد تا بلایی پیش نیاید به او نرود. باشد که آنگاه راه نباشد. ۲۰

و از این معنا است که حق تعالی مصطفی را گفت: الم یجدک یتیمًا فآوی. نه یتیم بودی تا ما کنار ابو طالب ماوی تو انداختیم؟ و این از آن معنی بود که یتیم را هیچ جای ماوی نباشد. یعنی بی ماوی بودی ما ترا ماوی ساختیم. پس چون بنده از حق رمیده باشد آنگاه به ماوی آید که او را باید. و باشد که چون او را مراد باشد حق را مراد نباشد. باز چون ماوی حضرت نگاه دارد او را به هیچ ماوی نیاز نیاید. چنانکه طفل که در کنار مادر ماوی گیرد او را کنار کسی دیگر به کار نیاید. نبینی که چون موسی را علیه السلام کنار و پستان مادر می‌بایست، تا همه کنارها و پستانها بر خود حرام نکرد

به مراد نرسید. چنانکه خدا گفت: و حرمانا علیه المراضع من قبل.

«قال جنید حقیقة التوکل ان یکون لله کما لم یکن فیکون الله له کما لم یزل». گفت توکل آن است که بنده خدا را بعد الوجود چنان باشد که او را بود قبل الوجود؛ تا خدا او را در وقت چنان باشد که ۵ در ازل بود.

و این فصل را شرح بسیار است، و آن آنست که حق سبحانه و تعالی بنده را بود در ازل به معنی علم که دانست که او باشد و چگونه باشد و نیز او را بود به معنی ارادت. و نیز او را بود به معنی حکم و قضا، و نیز او را بود به معنی بر و احسان و عنایت. و این ۱۰ بنده در ازل نبود تا از او سهو و لهو و غفلت و جفوت و معصیت و خلاف نبود. اکنون که موجود آمد این همه پیش آورد. از حق طمع می دارد تا بر او هم بر آن حکم که در ازل رفته کار کند. راستی را همه کژی پیش برد، و همه راستی طلب کند. و بنده را چنان باید بودن که حکم بندگی واجب کند تا آن یابد که حکم کرم و ربوبیت ۱۵ واجب کند.

و شاید که این را معنی ای دیگر باشد، و آن آنست که در ازل قسمت بود و تدبیر بنده نبود. اکنون که بنده موجود آمد تدبیر خویش با یکسو نهد [۹۷ الف] تا چنان باشد حق را که پیش او وجود بود تا ۲۰ حق او را خود به عصمت خویش نگاه دارد.

و شاید که این را معنی ای دیگر باشد، و آن آنست که بنده در ازل از اختیار و تدبیر خویش فانی بود. باز حق مدبر کار او بود. چون موجود آمد آن اختیار و تدبیر با یکسو نهد از پس وجود، همچنان اسیر داند در قبضه سلطان حق، چون پیش از وجود باز موجودی ۲۵ باشد به معنی مدوم باقی باشد به معنی فانی، تا هرچه کنند با او بی او کنند که هرچه به تدبیر او کنند بر او آید، و هرچه او کند او را آید.

«قال ابوسعید الخراز قامت الکفایات من السید لاهل مملکتہ فاستغنوا عن مقامات التوکل علیه لیکفیهم فما اقبح التقاضی بأهل

الصفا». گفت کفایت‌های اهل مملکت از سید راست ایستاده است.

از این سید معنی حق می‌خواهد، یعنی او دانسته است که هر کسی را چه باید و چند باید و کی باید. و بر او خطا و غلط روا نیست. چون حال این است خلق مستغنی گشتند از مقام توکل تا حق ایشان را شغلها کفایت کند. و معنی این سخن آن است که توکل کار ضعیفان است و مقام مریدان و مبتدیان است که طمع آنها افکنند که کار ما بسازد. اگر بدیدندی که خود پیش از آن ساخته است به این خود حاجت نیامدی، تا آن همت که به توکل مشغول کردند به حق مشغول کردند. باز این را اشارت می‌کند به سخنی لطیف:

«فما اتبع التقاضی یا اهل الصفاء». گفت چه زشت باشد تقاضا کردن خداوندان صفوت را. یعنی بنده چون به مقام صفا رسید مقام صفا آن باشد که از رعونات در او هیچیز نماند، چنانکه در آب صافی کدورت نماند و در زر خلاص غش نماند. باید که در عارف نیز هیچ کدورت نماند. از نفس و خلق و کون. چون مقام این گردد به توکل نیز حاجت نیاید از بهر آنکه توکل را معنی آن است که طمع از همه خلق ببریدم و روی تنها به تو آوردم و تا در بنده طمع باقی است نوعی از رعونات باقی است پس این توکل کردن تقاضا کردن است. چون دعوی مقام به جایگاهی رسید که دعوی می‌کنی که من عافی ترم باز از غیر او چیزی طمع می‌داری کذب است، و در مقام راستی کژی پدید کردن زشت باشد.

و نیز اهل الصفا آن باشد که همه راست بینند. چون آب صافی که در او توان دیدن. و چون چشم صافی که همه چیزها راست بیند. و چون مقام مقام صفا گردد هرچه بیند همه راست بیند. عطا راست بیند و منع راست بیند، تقاضا در میانه نماند. تقاضا خصومت باشد، و بادوست خصومت روی ندارد. اکنون شیخ رحمه الله این سخن ابوسمید را شرح می‌دهد و می‌گوید:

«جمل التوکل علیه لاجل الکفایة تقاضی القیام بالکفایة». گفت ابوسمید خراز رحمه الله توکل کردن را بر خدای تعالی از بهر کفایت تقاضای کنایت می‌خواند. یعنی چون توکل از بهر آن کنی تا مرا

[۹۷ ب] به کسی باز نگذارد و کارهای من راست دارد این تقاضا است در سکوت. عام همی به سؤال زبان تقاضا کنند، و خاص به توکل سر تقاضا کنند. و تقاضا آنگاه درست آید که خویشتن بینی یا خویشتن را چیزی بینی. چون مقام مقام صفا باشد بنده نه خویشتن ببند و نه خویشتن را چیزی ببند. چون او را بنزدیک کسی حقی ۵ نباشد چه تقاضا کند.

باز شیخ رحمه الله سخن شبلی را بر این حجت می آرد و می گوید:

«كما قال الشبلي رحمه الله التوكل كدية حسنة». گفت توکل کردن گدایی نیکو است، و گداییها بر دو گونه است: عطای است و سکوتی. عطای ناطقان خردتر است و عطای ساکتان بزرگتر. پس چون توکل نه به آن معنی آرد تا مراد حاصل کند به سکوت سؤال می کند عز می نماید و ذل کسب می کند که سکوت دلیل است که مرا به کار نیست. و توکل کردن تا بدهد تقاضای بایست است. جوانمردی آن باشد که ظاهر و باطن راست کند. اگر بیاطن نباید ذل به سؤال ۱۵ ظاهر پدید کند، و اگر بظاهر سکوت نابایست پدید آورد بیاطن او را حقیقت پدید آرد تا چنان باشد که نماید، یا چنان نماید که باشد.

«قال سهل كل المقامات له وجه وقفاء غير التوكل فانه وجه بلا قفاء». گفت همه مقامها را روی است و قفا مگر توکل، که او را همه روی است بی قفا. باز شیخ چنین می گوید:

«يريد توكل العناية لا توكل الكفاية و هو ان يطالبه بالاعواض». گفت از این توکل عنایت می خواهد نه توکل کفایت، و تفسیر این آن باشد که از او عوض طلب نکند. اما چنین گفت سهل که همه مقامها را وجه است و قفا، مگر توکل که او را وجه است و قفا ۲۵ نیست، از این معنی گفت، والله اعلم، که همه مقامها صفت بنده است. محبت و معرفت و توحید صفت محب است. عارف و موحد و هر چه صفت بنده باشد در این اقبال و ادبار روا باشد، و زیادت و نقصان، که این همه صفات محدثات است، و بنده محدث است.

و باز توکل ترك اختيار و تدبیر است و تفویض کردن به حق. و بی‌اختیاری و بی‌مرادی صفت نبود تا او را اقبال و ادبار بود، و چون حقیقت توکل تفویض بود مفوض را در مفوض تدبیر نمایند، چون تدبیر باقی باشد خود تفویض نیفتاده است. و چون تفویض نباشد توکل نباشد. اما آنکه شیخ تفسیر کرد که مراد توکل عنایت است ۵ نه توکل، کفایت از آن معنی گفته است که کفایت مصلحت وقت است، و عنایت نگاه داشتن است از آنچه بنده را از او پدید آید. پس آنچه کفایت است مصلحت وقت را اشتغال به آن اصل توکل را زیان ندارد که بنده مأمور است به کسب کردن و از خدا خواستن. و اگر اشتغال به طلب کفایت توکل را زیان داشتی دعا و سؤال بر خلق حرام گشتی. ۱۰ و چون پیغامبران علیهم السلام مأمور بودند به دعا و سؤال و توکل، ایشان توکل درست [۹۸ الف] دانستی که از اینجا مراد توکل کفایت است.

و اما عنایت بر آن معنا است که بدانی که حق تعالی مصلحت من به از آن داند که من آن خویش؛ و او در حق من متهم نیست. پس ۱۵ عنایت طلب کردن را فایده‌ای نماند که طلب آنکس کند که مصلحت نداند تا آگاه کنندش یا مذموم باشد به بخل و منع بازخوانندش به جود و عطا.

باز چنین می‌گوید که عوض طلب نکند این حرف را. معنی آن ۲۰ است که چون توکل تفویض است، آن بر مقامات است، یکی تفویض کند به حق کار دنیا را و لکن عوض را آخرتی طلب کند؛ باز یکی دیگر چنانکه این سری تفویض کند، آن سری هم تفویض کند، چنانکه دنیا از او طلب نکند عقبی هم طلب نکند کار به او باز گذارد تا هرچه خواهد کند از آنچه آنکه به وی باز گذارد باز آن او گذارد. ۲۵ و ملك به مالك باز گذاشتن عوض واجب نکند. و نیز چون فانی بگذارد و باقی طلب کند توکل نباشد بلکه بازرگانی‌ای سودمند باشد.

و جمله حقیقت این سخن آن است که همه مؤمنان متوکل باشند و حال ایشان در توکل مختلف باشد کمتر و بیشتر، چون به نهایت

رسد حدش آن است که کلیت خویش به حق تفویض کند. و در این مقام او را نه مراد ماندن و نه اختیار و نه تدبیر. از آنکه چون او و آنچه آن او است نه با وی باشد و نه در دست او اختیار؛ و تدبیر و مراد در او محال باشد.

- ۵ «و قال بعضهم التوكل سر بين العبد و بين الله تبارك و تعالی». گفت توکل رازی است میان بنده و خدای عزوجل. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که هر مقامات که در سر بنده پدید آید حالی است بر ظاهر که دلیل کند بر آن مقام باطن؛ چنانکه دلیل محبت شتافتن است در طاعت؛ و دلیل خوف گریختن است از معصیت. باز توکل مقامی است در باطن که او را بر ظاهر هیچ دلیل نیست. از ۱۰ بهر آنکه دلیل او اگر باشد ترك باشد؛ و ترك به اختیار بود و بی اختیار بود. و نتوان دانستن که ترك برای چیست. این سری است که جز حق از بنده نماند.

- و شاید که معنی جز این باشد، و آن آنست که حقیقت توکل کار به حق سپردن است، و این سپردن صفت ظاهر نیست، لکن فراغت ۱۵ سر است از میل یا نظر به غیر حق. و این صفت چون از سر بنده پدید آید بر او نه ملك مقرب و نه نبی مرسل مطلع گردد.

باز شیخ رحمه الله این را تفسیر کرد به کلام سدیگر و گفت: «معناه كما قال بعض الكبراء حقيقة التوكل ترك التوكل». حقیقت

- توكل ترك توكل است. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که ۲۰ بنده چون توكل آرد از بهر کفایت آرد تا حق شغل او را کفایت کند. خواهی شغل نفسانی گیر خواهی دنیاوی. خواهی آخرتی خواهی دینی. و آن شغل که او را توكل از بهر آن است اگر مقسوم است خود بی توكل حاصل آید. و اگر مقسوم نیست با توكل هم حاصل ۲۵ نیاید. در توكل نماند مگر مشغول کردن سر به چیزی که او را از آن چیز غیبت است. چون این مقام بیند سر خویش از مقام توكل به مقام تعظیم [۹۸ ب] حق باز آرد. چون او خود نظاره تعظیم حق گردد چنان مشغول گردد که او را خود توكل و کفایت یاد نیاید. و شیخ این را تفسیر کرد و گفت:

«و هو ان يكون الله لهم حيث كان لهم اذ لم يكونوا موجودين». اینک چنین می گوید که توکل ترك توکل است. آنست که خدا این بنده را در سر او چنان نمود که بود، پیش از آنکه موجود آمد این بنده یعنی دادن و قسمت در ازل پس دادن فرع قسمت است؛ و آنگاه که قسمت پدید آمد نه بنده بود و نه توکل او، تا قسمت درست آمدی. ۵
چون او را اصل نبایست فرع او را هم به کار نیاید. خویشتن امروز همچنان دارد که روز قسمت بود؛ و حق همچنان داند که روز قسمت بود. توکل در این حال حقیقت گردد.

«قال بعض الكبريا لاهراميم الخواص الى ماذا أدى بك التصوف ۱۰
قال الى التوكل فقال ويحك بعد [ان] تسعى في عمران بطنك». یکی از بزرگان ابراهیم خواص را رحمه الله گفت تصوف تو ترا کجا رسانید؟ گفت: به مقام توکل رسیدم. گفت در آبادان کردن شکمی، معنی این سخن آن است که توکل از بهر آن است تا مرا فارغ دارد از طلب کفایت تا به خدمت پردازم به وقت بایست چون به من رساند پس این نیز هم تیمار نفس بردن است، و تیمار نفس بردن شکم ۱۵
آبادان کردن است. توکل و کفایت از بهر بقا و صلاح نفس باید، و عارفان را خود با شکم و نفس آشتی نیست. و میان بقای نفس و هلاک نفس فرق نیست، و آنچه دوست کند بر کرد او اعتراض نکند. توکل کردن برای کفایت چه به کار آید؟

و از این نکوتر هست، و آن آنست که توکل از بهر کفایت باشد ۲۰
و آن کفایت از بهر نفس باشد، نفس فارغ ماند. چون این توکل درست گردد کلی نفس فارغ گردد. ولکن سر به نظاره آن کفایت مشغول گردد که اگر سر باطن از کفایت نیستی، به توکل کفایت حاجت نیستی. و چون این سر به غیر حق مشغول گشت، محبوب گشت. ۲۵

پس این نفس فارغ می کند و سر مشغول. سر فارغ و نفس مشغول بهتر که سر مشغول و نفس فارغ. که همه بزرگان نفس خویش مشغول کنند تا از مقام سر خبر ندارد تا هر مشاهده ای که سر یابد بی نفس یابد که در هر مقامی و هر حالی و هر وقتی که بوی

- نفس در او اثر کند ایمان و کفر گردد آید. توحید و شرک گردد آید.
تا بزرگان زلات انبیا را علیهم السلام تأویل همین نهاده‌اند که
چون حق خواستی تا سر انبیا را مشاهدت صافی نماید بی‌کدورات و
رعونات نفس؛ نفس را به چیزی مشغول کردی تا غایب گشتی تا
وقت بر سر تپاه نکرده‌ی. باز شیخ این را تفسیر می‌کند و می‌گوید: ۵
قال «معناه ان توکلک علیه لاجل نفسك احتراز من مکروه
یصیبها». توکل کردن تو بر خدا از بهر نفس است تا او را مکروهی
پیش نیاید. مانند بلا یا فقر یا فاقه یا آنچه به این ماند؛ و آنکه در
احتراز نفس سعی کند نفس پرست باشد نه حق پرست. و حکم‌پندگی
تسلیم است تا خداوند هر چه [۹۹ الف] خواهد کند. ۱۰
باز توکل کردن صلاح نفس طلب کردن است و از فساد احتراز
کردن؛ و تسلیم با طلب ضدین باشند. والضدان لایجتماعان.

الباب السابع والثلاثون

قولهم في الرضا

- «قال جنید رحمه الله الرضا رفع الاختیار». گفت رضای بنده از خدای تعالی آن است که اختیار خویش از میانه بردارد یعنی راضی باشد به هرچه خدا کند از محبوب یا مکروه. و دلیل بر این خبر پیغامبر است علیه السلام که می گوید: اول ما کتب الله تعالی فی اللوح المحفوظ انی انا الله لا اله الا انا من لم یرض بقضایی ولم یشکر لنعمایی ولم یصبر علی بلایی فلیطلب ربا سوائی».
- ۵ آغاز کتاب لوح از رضا ساخت به قضا، از بهر آنکه مقضیات در لوح بر دو گونه بود: محبوب بود و مکروه. و آن ساعت که بر سر بنده می نشست عالم بود به حال بنده که راضی باشد یا نباشد. رضا به قضا مقدم کرد تا خلق بدانند که اضطراب کردن روی نیست، و ۱۰ رضا ندادن به کار او نشان منازعت است. و بنده را با خدا منازعت نرسد. چگونه راضی نباشد بنده که او در آنچه پیش آید به مصلحت جاهل باشد و حق عالم، و جاهل را با عالم منازعت نرسد. و نیز چون بنده رضا بیارد به آوردن او مقدور بازنگردد؛ و اگر رضا نیارد هم ۱۵ مقدور بازنگردد. پس از اضطراب جز از عصیان چیزی حاصل نیاید.

و جمله سخن در این مسأله آن است که هر که راضی باشد به کرد حق به نظاره حق است و یا حق است؛ و هر که اختیار کند نظاره خویش است و یا خویشتن است. و تا بنده با خویشتن است ذره‌ای کشیدن بلا را طاقت ندارد. و چون با حق باشد بلای هر دو کون بکشد و باک ندارد.

۵

و اصل این اختیار که بر خلق بلا گشت قصه آدم بود علیه السلام که تا بر اختیار حق قدم بیفشرد بهشت مأوای او بود و حوا مونس او بود و ملایکه نظاره او بودند، و تاج عز بر سر او بود. چون یک قدم از حد اختیار حق بیرون نهاد از لباس برهنه ماند و از جفت جدا ماند و از تاج بی تاج ماند و از بهشت بی بهشت؛ و از اقبال ملایکه با اعراض گشت. با اقبال و تعظیم بود اقبال رحمت گشت. و مرحوم چون معظم نباشد که معظمی حال سیدان است و مرحومی حال اسیران. و به بدل راحت و نعمت مشقت و عنا نصیب او آمد و از سرای بقا به سرای فنا افتاد؛ و بدل شادی گریستن نصیب او گشت و از دار سلام به دار شیطان افتاد. و آنچه به این ماند اختیار لقمه این داند کردن، تا چون آدمی که مسجود ملایکه بود آنکه همه عمر بر اختیار خود رود او را چه پیش خواهد آمدن؟!

۱۰

۱۵

و حکایت ابویزد رحمه الله در پیش رفته است که گفت: رضای من با حق تا به آن جایگاهی رسید که اگر جاودانه مرا در دوزخ بدارد راضی تر باشم از آن کس که بر علین است. اما آنکه چنین می گوید که رضا رفع اختیار است از آن معنا است که راضی نگردد، و دوست را تمییز نباشد در فعل دوست. چون تمییز نباشد اختیار نباشد. و این بر دو معنی باشد [۹۹ ب]: یا از قوت محبت خویش نظاره کند، و از دوست هر چه کند همه نیکو نماید، یا از تعظیم حق به حق نظاره کند و در جلال تعظیم مغلوب گردد و او را تمییز نماند. و چون تمییز نماند اختیار نماند.

۲۰

۲۵

و این سخن موافق حکایتی است که میان جنید و شبلی رفت که شبلی چنین گفت اگر حق روز قیامت مرا مغیر کند میان بهشت و دوزخ، دوزخ اختیار کنم، از بهر آنکه بهشت مراد من است و دوزخ

مراد دوست. و هر که اختیار خویش بر اختیار دوست بگزیند محب نباشد.

جنید را خبر دادند. گفت شبلی کودکی می‌کند که اگر مرا مخیر کند من اختیار نکنم. گویم بنده را اختیار نیست. هر جای بری بروم و هر جای که داری بباشم. من که باشم که مرا اختیار باشد؟! ۵

«قال حارث [المحاسبی] الرضا سکون القلب تحت جریان الحكم». گفت رضا آرام دل است زیر رفتن حکم؛ و این به مقدار یقین باشد بنده را که چون یقین او درست گردد که آنچه بودنی است هراسناک نباشد و پیشتر و پستر نرود و کمتر و بیشتر نگردد، و مستعد باشد آمدن قضا را. و چون بدید در اضطراب نیفتد، از بهر آنکه جوارح تبع قلب‌اند به آن مقدار که قلب را سکون باشد اندامها را تسلیم باشد، و به آن مقدار که سکون قلب نقصان گیرد از ضعف یقین ظاهر را اضطراب افتد. ۱۰

و این بنا است بر قول خدا که می‌گوید: و ان یمسک الله بضر فلا کاشف له الا هو و ان یردک بغیر فلا راد لفضله. و نیز خبر پیغامبر است که عبدالله بن عباس را رضی الله عنه گفت: و اعلم ان ما اصابک لم یکن لیخطیک و ما اخطاک لم یکن لیصیبک. ۱۵

و شاید که این را تأویلی دگر باشد، و آن آنست که هرچه به‌وی رسد اگر محبوب او باشد خود لامحاله سکون گیرد که هرکه محبوب بیابد با محبوب بیارامد اضطراب آنگاه باشد که مکروه باشد. پس در این حال سکون باید، از بهر آنکه کننده کسی است که از اضطراب تو باك ندارد. و نیز حسن اختیار حق خویشتن را ببیند و او را در حق خود متهم ندارد و به او ظن نیکو برد، که اینچه با من کرد نگر صلاح من در آن دانست و من نمی‌دانم، مرا اضطراب محال است. ۲۰

«قال ذوالنون الرضا سرور القلب بمر القضاء». گفت رضا شادی دل است به تلخی قضاء. و سخن ذوالنون رحمه الله برتر آمد از سخن حارث، از بهر آنکه حارث رضا سکون نهاد، و ذوالنون سر در نهاد. و سکون از دو معنی باشد: یا از خبر نداشتن، یا خبر دارد و با این همه تسلیم کند. باز شاد بودن به بلا به عطا برداشتن است و محنت ۲۵

به نعمت انگاشتن.

پس ساکن در چیزی آن را طالب نبود، و شاد به چیزی آن را جویان بود. و این شادی از آن خیزد که بیند که این با من که می‌کند. سرور دیدار مبلی بلا بر او نعمت گرداند، تا ببیند که مرا در این بلا از علایق بمی براند تا چون مجرد گردم او را شایم؛ و چون مرا با علایق بپیوندد از او جدا مانم. و این چون ببیند در دریافتن نعمت جدا [الف ۱۰۰] ماندن از حق نعمت بر او محنت گرداند، و ستدن نعمت و گماشتن بلا او را به حق می‌رساند آن بلای او نعمت گردد. فان وجود الحق اجل نعمة و اعظم سرور لیس ورائه نعمة ولا سرور. پس آنچه خلق را غم شود او را شادی بود، و آنچه خلق را شادی شود او را غم بود.

«قال رویم الرضاء استقبال الاحكام بالفرج». گفت رضا آن است که احکام او را به شادی پیش روی. و این مانند سخن ذوالنون است، از بهر آنکه چنانکه عام از بلا گریزان‌اند، خاص بلا را جویان‌اند. تا بعضی از بزرگان در قصه ایوب علیه‌السلام چنین گفته‌اند که: انی مسنی الضر. این زبان شکایت نبود زبان شکر بود، که ایوب دانست که بلا از حق اولیا را تحفه و عطا است. چون این بلا بیافت شکر کرد و گفت: مرا آن دادی که اولیای خویش را دادی که اگر زبان شکایت بودی، وجدناه صابرا، درست نیامدی؛ و اگر زبان شکایت بودی، و انت ارحم الراحمین، نگفتی؛ و انت اقهر القاهرةین گفتی. آن‌ها را به نعمت برداشت تا، و انت ارحم الراحمین، گفت.

و گروهی از بزرگان گفته‌اند تا بلا متواتر بود ایوب علیه‌السلام این نگفت که تا در زیر مکافات بلا می‌دید ساکن بود، چون بر تن او گوشت نماند، کرمان‌چیزی نیافتند تا بخورند و بلا به نهایت رسید. بترسید که چون بلا برخیزد عطا برخیزد. به زوال از بیم زوال عطا نالید. چون نظر در بلا چنین باشد استقبال احکام به فرج باشد.

«قال ابن عطا الرضا نظر القلب الی قدیم اختیارالله للعبد و انه اختار له الافضل». گفت رضا آن است که دل به دو چیز نظاره کند: یکی آنکه بیند که آنچه در وقت به من رسید حق تعالی مرا در ازل این

اختیار کرده است؛ و دیگر بیند که مرا اختیار نکرد مگر آنکه فاضلتر است و نیکوتر و این دو معنی دارد؛ یکی به ایمان باز گردد که جبریل پیغامبر را علیهما السلام چون از ایمان پرسید، از شرایط آن یکی این را یاد کرد؛ والقدر خیره و شره من الله تعالی. پس آنجا که خیر ۵ نهاد خیر اختیار کرد آن کس را، و آن کس را که شر نهاد شر اختیار کرد آن کس را؛ و بنده را از اختیار حق گریختن روی نه. چون این را اعتقاد کرد اعتراض نماند، از بهر آنکه مالک چون در ملک خود تصرف کند بر او اعتراض نباید خاصه چون حکیم و علیم باشد. و عالم خطا نکند و حکیم به ناجایگاه ننهد.

- ۱۰ چون ایمان به این شرط درست گشت، باز بنده دید که او را ایمان عطا کرد. چون اختیار حق خویشتن را دید در اصل که ایمان اصل همه چیزها است، پس از آنکه حسن اختیار حق حاصل آمد، و هرچه با او کند از محبوب و از مکروه چون ایمان را زیان نمی دارد ببايد دانستن که خیر اختیار کرد. اگر محبوب دادی صلاح ایمان در آن محبوب بودی، که اگر مکروه دادی بودی که به زوال آمدی. و اگر ۱۵ مکروه دهد صلاح ایمان در آن وقت مکروه بود. اگر محبوب دادی بودی که به زوال آمدی. [۱۰۰ ب] چون حسن اختیار در اصل درست گشت در فرع همان بیند نه اعتراض ماند و نه منازعت.

«قال سفیان عند رابعة رحمهما الله اللهم ارض عنا فقلت له

- ۲۰ رابعة اما تستحیی ان تطلب رضا من لست عنه براض». سفیان گفت خداوندا از ما خشنود باش. رابعه گفت شرم نمی داری که رضای کسی می جویی که تو از او راضی نیستی. و ببايد دانستن که سفیان اهل معامله بود، و رابعه عارفه بود. و معاملتین عارفان را نبینند، باز عارفان اهل معامله را ببینند. و سفیان رابعه را ندید لکن رابعه سفیان را دید. و سفیان از مقام خویش سخن گفت که اهل معامله ۲۵ خویشتن می کشند طمع ثواب را و امید رضا را.

باز اهل معرفت تسلیم کرده اند نه خویشتن ببینند نه خویشتن را معاملتی دانند، به هرچه او کند راضی اند. تقاضاشان به کار نیاید، که سؤال تقاضا است. و تقاضا اهل تمییز را است و چون تمییز

نماند تقاضا نماند، و چون تقاضا نماند سؤال نماند. یا نیز معنائش آن باشد که هنوز حق منت گذشته ناگزارده در مستقبل چیزی دیگر طمع داشتن محال است. و تواند بود که رابعه در سفیان بدید که او رضای حق طلب می‌کند از بهر نجات عذاب و وجود نعمت طلب می‌کند که ثمره رضا این است. ۵

باز رابعه را مقام این بود که اگر عذاب کردی یا نکردی هر دو روا داشتی از آنکه رابعه را رضا بود سفیان را نبود. او را گفت چون تو راضی نیستی رضای او چرا طلب می‌کنی؟ و این از بهر آن است که خدا بر رضا بست و گفت: رضی الله عنهم و رضوا عنه. پس هر چه بنده خود را از حق راضی تر یابد بپاید دانستن که حق از او راضی تر است. پس سخن سفیان و رابعه از این معنی بود. ۱۰

«قال سهل اذا اتصل الرضا بالرضوان اتصلت الطمأنينة فطوبى لهم و حسن مآب». گفت چون رضا با رضوان پیوسته گردد آرام متصل گردد، خنك این کسان را و نیکو جایگاهها که بازگشت ایشان با آن جا است. باز شیخ این را تفسیر می‌کند و می‌گوید: ۱۵

«پیرید قوله: رضی الله عنهم و رضوا عنه»، پیوستن رضا به رضا این می‌خواهد که خدا گفت خدا از ایشان خشنود گشته است و ایشان از خدا خشنود گشته. رضا صفت بنده می‌نهد و رضوان صفت خدا. چنانکه خدا یاد کرد: و رضوان من الله اکبر، خشنودی من از بنده بزرگتر. ۲۰

يك تاویل آن است که اول نعمتهای بهشت یاد کرد پس گفت: خشنودی من ایشان را از این همه بزرگتر، و گروهی تاویل چنان گفته‌اند که مؤمنان در بهشت از من راضی باشند، لکن رضای من از ایشان بزرگتر از رضای ایشان از من.

و در این معنی خبری است از پیغامبر علیه السلام که چون خدا مؤمنان را در بهشت فرو آرد دست‌آورنجنهای زرین دهد، و آن زر را قیمت نباشد. دیوار کوشکهای بهشت خود زرین باشد، لکن قیمت آن سخن [۱۰۱ الف] را باشد که بر دستورنجن باشد، و آن دو سخن بود: عبدی هل رضیت عنی فانی هنك راض. ۲۵

و نیز خبری دیگر است که بهشتیان را امر آید که شما را بنزدیک من عطایی است، و آن آنست که من از شما خشنود گشتم که پس از این نیز بر شما خشم نگیرم. اکنون این مقام که آنجا بتوان یافتن به رضا توان یافتن. بنده از خداوند خویش به دنیا راضی باید تا در عقبی رضای خداوند یابد. باز شیخ رحمه الله این آیت دیگر را نیز ۵
فهمین تفسیر می کند و می گوید:

«فمعناه الرضا فی الدنيا تمت مجاری الاحکام یورث الرضوان فی الآخرة بما جرت به الاقلام». راضی بودن بنده در دنیا بر رفتن احکام خداوند است به آنچه قلم رفته است در ازل امر او را در آخرت رضوان بار آرد. پس شیخ می گوید که این همه یاد کرده است نزدیک من ۱۰
ضعیف است، از بهر آنکه رضای بنده سبب می نهد وجود رضای حق را سبحانه و نزدیک من چنین نیست، لکن رضای حق سبب باشد رضای بنده را. و هر چند که حق تعالی از بنده راضی تر بنده به احکام خدا راضی تر، تا ربوبیت بر عبودیت مقدم باشد، نه عبودیت بر ربوبیت.

و دلیل بر این دو چیز است: یکی کتاب، و دیگر عقل. کتاب آن است که خدا گفت: رضی الله عنهم و رضوا عنه. اول رضای خویش مقدم کرد، باز رضای بندگان بر رضای خویش عطف کرد؛ و همیشه معطوف تبع معطوف علیه باشد. و متبوع همیشه سابق بود و تبع لاحق. و دلیل عقل آن است که اگر رضای بنده در دنیا سبب یا علت ۲۰
گردد و رضای حق در عقبا تا بنده به آن رضا بهشت یابد، آن رضا را که در ازل سبب یا علت گشت قسمت ایمان و توحید را از بنده سبب چه بود؛ و لامحاله ایمان از بهشت بهتر. چون رضای برترین را علت و سبب فعل بنده نبایست، محال باشد که دیگری را ۲۵
فعل بنده سبب باید.

و در جمله چنان باید دانستن که قول او قدیم است و صفات او ازلی است. نه بر ذات قدیم تغیر روا باشد و نه بر صفات قدیم. پس رضا صفتی است ازلی از بهر آنکه رضا ارادت خیر است، و ارادت نزدیک اهل سنت و جماعت ازلی است، و صفت ازلی متغیر نباشد. باز

بنده محدث و صفات او محدث؛ و یر محدث تغیر روا باشد. چون این اصل ثابت گشت بازگردیم به سخن سهل که گفت:

«إذا اتصل الرضی بالرضوان» رضای ازلی خواهد و رضوان ابدی. یعنی چون در ازل راضی بود باید که در ابد نیز راضی باشد. لکن میان ازل و ابد بنده را که در دنیا پدید آرد تأثیر رضا در او پدید آرد و او را راضی گرداند تا رضای بنده اثر رضای حق باشد. باز در کتاب یاد کرده است:

«قال الله تعالی: و قضی بینهم بالحق و قیل الحمد لله رب العالمین». گفت میان بندگان قضا کند براستی، و ایشان گویند: الحمد لله رب العالمین. باز گفت:

«فهو قول الفريقین من الجنة والنار من الموحدين من اهلها». این حمد در قیامت که بیارند هر دو فریق آرند، [۱۰۱ ب] بهشتیان و دوزخیان، از جمله موحدان از اهل دوزخ. یعنی همچنانکه آن مؤمنان که ایشان را سوی بهشت برند حمد آرند، همچنان آن مؤمنان که ایشان را سوی دوزخ برند هم حمد آرند. و آن از جهت آن است که نخست به ایشان نماید که حق از شما راضی است و این عذاب تأدیب است نه عذاب قطیعت. بر این معنی حمد آرند تا چون ببینند که ایمان با ما باقی است دانند که ما را با ایمان خلود نباشد از این شادی حمد آرند، تا چون لذت حلاوت دوستی ببینند اله عذاب نفس را خنجر نماند: به این معنی حمد آرند. پس آن کس که او را ایمان درست باشد چون به قیامت به عذاب دوزخ راضی خواهد بودن و حمد خواهد آوردن به محنت دنیا اولیتر که راضی باشد و حمد آرد که محنت دنیا با یک ساعته عذاب دوزخ برابر نباشد.

و بزرگان خود چنین گفته‌اند که رضای بنده به قیامت و حمد او از بهر آن باشد که مؤمن را در دوزخ بیش از حبس نباشد که حبس به نفس خویش عقوبت است. و دوست را دو گونه عقوبت نکنند؛ و دلیل این قصه یونس پیغامبر است علیه السلام که به ماهی وحی آمد که اگر پوست او را بخراشی یا گوشت او را بیازاری یا استخوان او را بشکنی ترا عذاب کنم، که آن بازداشتن عتاب است نه باز

داشتن عذاب.

و در شاهد این را دلیل است که چون سلطان دزدی را یا قتالی را در زندان کند، عوانان و زندانبانان هر يك بر او چون اثر خشم ملك ببینند خشم آرند صعبتر از آن ملك. باز چون ملك فرزند خود را یا بنده خود را از پندگان عزیز به عتابی در زندان کند، هر کس نواخت کنند و فرش فرستند و طبقها روان کنند و خدمت کردن سازند. آن اول مثل کافران است و این ثانی مثل مؤمنان. آن یکی را همه خصم گردند و این دیگر را همه شفیع. باز شیخ این سخن را حجت آورد در کتاب و گفت:

- ۱۰ «فان المشركين لا يؤذن لهم في الحمد لانهم محجوبون». کافران را دستوری حمد نباشد که ایشان از خدای تعالی محجوب باشند نه نفس ایشان بهشت را شاید نه دل ایشان معرفت را، نه گوش ایشان سلام را، نه چشم ایشان دیدار را، حمد بر چه آرند که حمد شکر نعمت است؛ و بیزاری و قطیعت نعمت نباشد تا بر او حمد باشد. باز آن مؤمن عاصی اگر چه بد باشد چون نفس خویش را سزای بهشت بیند و دل خویش را جای سلام مولی بیند، و چشم خویش اهل نظر بیند، و خویشمن را از بیزاری و قطیعت آمن بیند با چنین نعمت اگر دوزخ هزار چندان باشد نزدیک او خطری نباشد. کاشکی ما از این گروه بودمانی. پس درست شد که این حمد مؤمنان آرند نه مشرکان.
- ۲۰ باز شعر یاد کرد:

«انشدونا للنورى:

ان الرضا لمرارات تجرعها

عن القنوع اذا ما استعذب الكدر

عواقب اشهدت بعض الحظوظ فما

- ۲۵ یرعى التكثر الا ناقة نزر» [۱۰۲ الف]

پارسی اش چنان باشد که رضا تلخیهایی است که خوردن آن از خرسند خوار کی باشد، آنگاه که تیرگیها را خوش گرداند و معنی این سخن آن باشد که بنده آنگاه راضی باشد که هر تلخی ای که او را پیش آید فرو خورد و نالد، و این آنگاه تواند بود که او را قنوع

باشد تا چنانکه دارندش روا دارد، چون بر کرد حق قانع گشت به همه چیزها راضی گشت، و چون راضی گشت همه تیرگیها او را روشن گشت و همه تلخیها خوش گشت.

باز دیگر بیت که می گوید چنین می گوید که چون بنده را این رضا حاصل آمد، عاقبت این آن باشد که بعضی از حظوظ ببیند یعنی ۵
بیم شود. کننده بلا را چون ببیند خوشی نظاره فاعل همه فعلها بر او خوش گرداند. باز همه بنماید آنکس که این بکند یا ببیند می گوید :

«فما يرعى التكثر الا ناقة نزر» و بیشی آنکس جوید که او به ۱۰
ذات خویش اندک بود، چنانکه عز آن جوید که ذلیل بود، و غنا آن جوید که فقیر بود. آنکه راضی نیست به یافته ذلیل و فقیر و قلیل است، بیشی از این می جوید. باز چون او را مقام حضور و مشاهدت دادند کثرت صحبت حق یافت، از همه کثیران او کثیرتر است، چه ۱۵
تکثر جوید؛ و از همه اغتیا غنی تر است، کدام غنا جوید؛ و از همه عزیزان او عزیزتر است کدام عز او را به کار آید. عز همه عالم او را ذل نماید و غنای همه عالم او را فقر نماید و کثرت همه عالم او را قلت نماید. اگر پس از آن که یافته است نیز کثرت جوید، قلیلی گردد از همه قلیلان قلیل تر. و اگر پس از آن که غنا یافته است غنا جوید فقیری گردد از همه فقیران فقیرتر، و اگر پس از آن عز که یافته است عز جوید ذلیلی گردد از همه ذلیلان ذلیل تر. ۲۰

الباب الثامن والثلاثون

قولهم في اليقين

«قال جنيد اليقين ارتفاع الشك». گفت یقین برخاستن شك است، و این سخن بظاهر درست است از بهر آنکه تا بنده متردد است در چیزی حال او بظاهر مضطرب است، و چون باطن او بر چیزی قرار گرفت ظاهر ساکن گردد. پس اضطراب ظاهر دلیل شك باطن است؛ و سکون ظاهر دلیل یقین باطن است. هم به آن مقدار که بنده ۵ را به اختیار حق و به وعد و وعید او و به ضمان ارزاق و ثواب او یقین درست گردد، ظاهر او از رنج بیاساید، و هم به آن مقدار که باطن او در آن میان به شك افتد ظاهر او به رنج افتد. پس آن شك بنده را جز ضعف اعتقاد باطن و رنج اضطراب ظاهر هیچیز حاصل نیارد. ۱۰

و این را مثال است که چیزی که او ساکن باشد بر جای از افتادن آمن باشد. و این مثل یقین باطن است که دین را بر جای نگاه دارد؛ و هر چیز که جنبان گشت افتادن نزدیک باشد. و این مثل شك باطن است که دین را ویران کند.

«قال النوري اليقين هو الملاحظة». گفت یقین مشاهدت است، و ۱۵

مشاهدت را دو معنی باشد: یا حضور یا معاینه. اگر چنان است که
این مشاهدت مقصود معاینه است، معاینه سر خواهد نه معاینه عین.
[۱۰۲ ب] یعنی هر چیز که واجب است او را به آن چیز ایمان
آوردن باید که او را چنان گردد که او به سر می بیند تا یقین او
درست گردد. ۵

و دلیل این مشاهدت آن باشد که اگر آن محبوب مکشوف گردد
در او تغییر نیارد نه نقصان و نه زیادت. این دلیل باشد که یقین
درست است، چنانکه ایوب را علیه السلام به بلا یقین نقصان نیامد؛
و سلیمان را علیه السلام به نعمت یقین زیادت نیامد؛ از بهر آنکه
یقین انبیا یقین درست است. و اگر از این مشاهدت مراد حضور است معنائش
آن باشد که اگر چه غایب است از مرگ و گور و قیامت و نامه خواندن
و شمار کردن قوت یقین او را چنان گرداند که گویی آنجا
حاضر است. و نشان این آن باشد که هر چیز که از او در آن
مقامات نشاید که پدید آید در این وقت پدید نیاید. و این دلیل صحت
یقین او باشد. ۱۰

و نیز شکی نیست که اگر کسی دوزخ بیقین بیند معاینه و داند
که اگر این فعل بکنم مرا درآمدن به دوزخ باشد، آن فعل نیارد. و
اگر بهشت معاینه ببیند و داند که اگر من این فعل بیارم به بهشت
درآیم از آن فعل نیاساید. اگر یقین بنده به عذاب دوزخ و نعیم
بهشت درست گردد حالش چنان گردد که گویی میان بهشت و دوزخ
ایستاده استی و به يك چشم بهشت می بیندی و به دیگر چشم دوزخ.
حال او در مسارعت به طاعت و به گریختن از معاصی همچنان باشدی
که آن روز؛ و این دلیل صحت یقین است. و شك نیست اگر کسی را
سلطانی مخلوق فرماید که او را گردن بزنی و در راه بر خاطر او
معصیت کردن نگذرد، پس آنکه او بیقین سر شاهد جدال حق گردد بر
ظاهر و بر باطن او آثار خلاف کی ماند؟! ۱۵

و از این برتر هست، شاید که از این مشاهدت حق خواهد، یعنی
باید که این بنده در دنیا همچنان مشاهد گردد یعنی در سر حق را چنان
که مشاهدت عین بصر در قیامت. چون حال این حالت گردد خاطر هر

دو کون بر سر او نگذرد.

«قال ابن عطاء اليقين مازالت عنه المعارضة على دوام الوقت».

گفت یقین آن است که معارضه از او زایل گردد با دوام وقت. و یقین را شرط دو چیز می‌نهد: یکی زوال معارضه و دیگر دوام وقت.

- اما زوال معارضه را معنی آن است که چون یقین درست گردد نیز ۵ بنده را بر حق اعتراض نماند نه به سؤال عطا و نه به رد بلا. چنانکه اهل بهشت نعم را بی‌یقین بیابند نیز معارضه زیادت نکنند، تا از حق تقاضا آید از بهر زیادت‌خواستن را. و چون اهل دوزخ یقین‌شوند لعنت و قطیعت را نیز زبان معارضه نماند. زوال بلا را دلیل زوال معارضه بهشتیان آن است که گفت: رضی الله عنهم و رضوا عنه. ۱۰ کسی که به چیزی راضی گشت او را نیز تقاضا نماند که تقاضا دلیل عدم رضا است؛ و دلیل زوال معارضه دوزخیان چنان است که خدا گفت: هذا يوم لا ينطقون و لا يؤذن لهم فيعتذرون.

اما معنی دوام وقت آن است که چون [۱۰۳ الف] یقین ضعیف

- باشد نتواند سر او قدم فشاردن. هر چیزی او را بجنباند. چون سر ۱۵ از جای جنبید جز آن بیند که می‌دید. باز چون یقین قوی گردد [و هیچ چیز او را از جای نجنباند وقت او دائم بدین معنی گردد] که همه ضعیفان را هر چیزی از جای ببرد، و قوی را از او قویتر باید، تا از جای ببرد.

- ۲۰ «قال ذوالنون مارآته الميون نسب الى العلم و ما علمته القلوب

نسب الى اليقين». گفت آنچه چشم سر بیند آن را علم خوانند، و آنچه دل بیند آن را یقین خوانند. و این، والله اعلم، به آن معنا است که حواس ظاهر را تا روی به قلب است؛ چشم جایی نگردد دل داند که چه می‌بیند. نگرستن چشم را است، و معرفت قلب را، و شنودن ۲۵ سمع را. همچنین انف را شم، لهوات را ذوق، ید و سایر اعضا به لمس همچنین چون این حواس عمل‌کنند در چیزهایی که نصیب ایشان است قلب عالم شود به معنی آن محسوس.

از اینجا گفت که آنچه به چشم بینی او را علم خوانند؛ باز آنچه به دل بینی او را یقین خوانند. و این دو یاد کرده است، لکن بنزدیک

- اهل حقیقت سه است: علم‌الیقین، و حق‌الیقین، و عین‌الیقین.
- علم‌الیقین آن است که به دلیل قایم گردد، و حق‌الیقین آن است که به تو قایم گردد، و عین‌الیقین آن است که به مشاهدت قایم گردد، و مثال او آن است که از آن سوی حجاب آوازی شنود به علم‌الیقین داند که آنجا کسی است. باز گوش دارد سخن منظوم و مفهوم المعنی ۵
- شنود به حق‌الیقین داند که آن آدمی است. پس معاینه گشت، به عین‌الیقین داند که زید است یا عمرو. یا نیز آوازی شنود به بام برآید، دود ببیند. به علم‌الیقین داند که آتش است. روی به آنجا نهد. خلق را ببیند که می‌دوند کشتن آتش را و خلقی ببیند که می‌گریزند از ۱۰
- بلاى آتش؛ به حق‌الیقین داند که حریق است. آنجا رود و مشاهده ببیند، به عین‌الیقین داند که چه می‌سوزد و کجا می‌سوزد. از اول به علم‌الیقین دانست که آتش هست، لکن هنوز شك را مدخل بود که آتش حریق است یا آتش دیگر باز به حق‌الیقین دانست که حریق است، لکن شك را در وهم مدخل بود که چه مایه است و کجا است. چون ۱۵
- عین‌الیقین گشت، هیچ شك را در او جای نماند.
- و بر این قیاس بزرگان چنین گفته‌اند که علم‌الیقین در دنیا است که مقام استدلال و امتحان و اختبار است. و حق‌الیقین مرگ و گور است که مقدمات عذاب و رحمت است؛ و عین‌الیقین حال قیامت است. و گروهی گفته‌اند علم‌الیقین حواس ظاهر را است، بضرورت ۲۰
- داند که می‌بینم و سرما و گرما می‌یابم. و حق‌الیقین قلب را است که قلب گردنده است، لکن در گشتن باید که بر یقین ثابت باشد. و عین‌الیقین سر را است که سر را برگشتن نیست.
- «و قال غیره‌الیقین عین‌القلب». گفت یقین چشم دل است، و از اینجا مراد نه چشم می‌خواهد چون چشم روی، لکن این بر طریق مثل ۲۵
- است، یعنی بر روی آلتی است، و آن چشم است که چیزها را [۱۰۳ ب] به وی ببینند، آن آلت را عین خوانند. قلب را نیز صفتی است که چیزها را به آن صفت ببیند، و آن صفت را یقین خوانند. لکن میان دیدار عین و دیدار یقین فرقی است، و آن آنست که عین حاضر ببیند و قلب غایب. چون مریی از عین غایب گردد نیز نبیند. یاز چون قلب

با مرییات حاضر گردد نیز غیب نبیند. و تا ظاهر را در دیدن حاضرها نبیند، باطن به دیدن غایبها گشاده نگردد. و دلیل بر این خبر حارثه است، چنانکه در پیش رفته است.

«قال عبدالله اليقين اتصال البين و انفصال ما بين البين». گفت

- یقین پیوستن جدایی است و جدا گشتن آنچه در میان جدایی است. و ۵
این را جز به مثال بتوان دانستن؛ و آن آنست که چون بظاهر خواهی
تا به مکه رسی از اینجا که توی تا به مکه مباینت است، تا این
مباینت برنخیزد آنجا نرسی؛ و تا این بینونت به تو متصل است مکه
از تو منفصل است. چون این بینونتها را از میانه برداشتی و از
ایشان منفصل گشتی با مکه اتصال افتاد. ۱۰

مثل خلق و حق و ذل و عز همین است. تا بنده به خلق متصل
است از حق منفصل است. چون از ایشان منفصل گردد به حق اتصال
یابد. این است معنی قول خدا: و ان السی ربك المنتهی. به منتهی
رسیدن بی نهایت محال است. تا بنده از همه چیزها متناهی نگردد
به منتهی نرسد. و این را مثال بسیار است. کسی که او را مرادی ۱۵
باشد که از دریا گوهری برآرد، تا از کل عالم بیرون نیاید و خویشتن
در دریا غرقه نگرداند، و مخاطره نهمنگ بر خویشتن خوش نکند و
حواس خویش را در بند نکند به قعر دریا نرسد. چون رسید باشد
که آنچه می جوید یابد یا نیابد. طلب ظاهر به این صعبی است،
طلب باطن چگونه باشد؟! باز شیخ این سخن را تفسیر به خبر حارثه ۲۰
باز می برد و می گوید:

«معنی قول حارثه کانی انظر الی عرش ربی بارزاً اتصل رؤیته
بالغیب و ارتفع ما بینه و بین الغیب من العجب». حارثه گفت حال من
چنان است که گویی عرش ظاهر می بینم، گفت دیدار او به غیب
پیوسته گشت. آنچه میان او و میان عیب حجاب بود از میانه برخاست. ۲۵
و این بظاهر همچنین است تا بنده به چشم سر درمی نگرد ماورای
آن چیز نبیند. چون آن حجاب بردارد ماورای آن ببیند. آنگاه آن چیز
حجاب گردد او را از آنچه ورای او است، الی ما لایتناهی.

پس خلق حجاب حق اند. تا سر بنده از هر دو کون به هیچ خلق

می‌نگرد مشاهد حق نیست، چون همه حجب از پیش قلب بردارد اتصال افتد. و این اتصال هنوز علم‌الیقین است تا حق‌الیقین گردد تا باز عین‌الیقین موجود گردد. نه هرکه چیزی بیند بداند؛ و نه هرکه چیزی بداند بیاید؛ [و نه هرکه چیزی بیاید] با او بیاید؛ و نه هرکه با چیزی بیاید از آن خبر دارد تا نچشد؛ که آتش دیدن سوختن نیست؛ ۵ و دریا دیدن [۱۰۴ الف] غرق شدن نیست. و تا می‌داند که آتش می‌بینم از بلای آتش او را خبر نیست تا سوخته نگردد. هرکه را نمایند باشد که ربایند. لکن چون سوختند تا سوخته نگردد فایده ندارد.

۱۰ «قال سهل اليقين المكاشفة». گفت یقین گشاده گشتن است، یعنی چیزی که بر سر پوشیده گشته باشد چون گشاده گردد آن یقین است. و این مثال ظاهر است که هر آن کس که در حجاب مانده باشد از ضیای نهار خبر ندارد. نایافته شاد می‌باشد که از غایبیش خبر ندارد. چون غایب کشف افتد این یافته عزیز خوار گردد. هرچند ۱۵ غایب‌حاضرتر گردد، حاضر غایب‌تر گردد. چنانکه حاضر حجاب‌غایب است، غایب حجاب حاضر است. و باز این را شیخ تفسیر کرده است به قول کسی که نامش در کتاب نبرده است.

۲۰ «كما قال لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً». گفت اگر پرده بردارند من یقین زیادت نگردانم. و این سخن یکی از بزرگان است که می‌گوید: یقین من به قیامت و احوال قیامت به جایگاهی رسیده است که اگر دنیا که حجاب قیامت است و مرگ و گور از میانه برخیزد، و احوال قیامت مرا معاینه گردد، یقین من از این که هست فزون نگردد. و این سخنی نیکو است. باید که یقین به اینجا رسد.

۲۵ و شیخ رحمه‌الله می‌گوید نزد من چنان است که در کونین این نبوده است مگر مصطفی را. نبینی که یقین انبیا از آن همه خلق درست‌تر. و موسی علیه‌السلام با درستی یقینش و بزرگی مقاماتش چون رؤیت آرزو کرد، رؤیتش نداد. لکن تجلی کوه را داد به آنچه تجلی بر کوه آمد. موسی ملاقت آثار آن دیدن نداشت. کسی دیگر را قدم در پیش انبیا نهادن محال است. این یقین که به این مقام است

جز مصطفی را علیه السلام نبود؛ پیش از مرگت به معراج و پس از مرگت به قیامت. که به معراج کل ملکوت بر او عرضه کردند، از قوت نفس در او يك ذره تغیر نیامد. و این یقین وقت او با یقین قیامت چنان متصل گشت که روز قیامت عذاب معاینه و ثواب معاینه بیند، يك نفس [سخن] خویش نگوید. این چنین یقین در دنیا يك با بنده بوده است و بس. والله اعلم.

الباب التاسع و الثلاثون

قولهم في الذكر

«حقیقة الذكر ان تنسی ماسوی المذكور فی الذکر». حقیقت ذکر آن است که هرچه جز مذکور است در ذکر فراموش کنی. و از اینجا ذکر سر خواهد نه ذکر زبان، از بهر آنکه نسیان صفت سر است. باید که این ذکر که در مقابله نسیان است هم صفت سر باشد. یعنی در سر بحقیقت ذاکر نباشی، تا هرچه جز حق باشد از سر تو فراموش ۵ نگردد. و اما آن ذکر که به زبان باشد به حکم شریعت اتصال دارد نه به حکم حقیقت. و آنچه به حکم شریعت اتصال دارد وقتی باشد و وقتی نباشد، [چون نماز و روزه که وقتی باشد و وقتی نباشد] ذکر زبان را حکم همین است و بنده به فرو ایستادن از ذکر ملامت ۱۰ نگردد.

باز ذکر سر ذکر باطن است. حکمش همچو حکم ایمان است بر دوام بایمید بی انقطاع همچنانکه [۱۰۴ ب] انقطاع ایمان را روا نباشد، و اگر طرفه العینی منقطع گردد غفلت باشد و حجاب. نیز ذکر زبان به شریعت اتصال دارد. انتقال از او به ذکر چیزی دیگر ۱۵ ذکر را تباه نکند.

باز ذکر باطن که بحقیقت اتصال دارد اعراض از او ذکر را تباہ کند که ترك حقیقت حصول باطن واجب کند، اما نسیان ماسوی المذکور از آن معنی گفت که در آن وقت که به سر از حق یاد می کند غیر حق را یاد کند، آن استخفاف حق است، که غیر حق را با او قرین کرد به ذکر که کبتر را با مهتر قرین کردن به معنی رفعت کبتر باشد و وضع مهتر. نبینی که حق سبحانه تا هوان و ذل کفار را به ما بیان کرد خبر داد که ایشان را با دیو قرین کنم. و من یعس عن ذکر الرحمن نقیض له شیطانا فهو له قرین. گفت چون یاد ما خواست قرین شیطانش گردانیدیم. چه خبیث ترین خلق ما است. و اشارت در این آیت آن است که هر چیز که بنده را از حق به وی اعراض افتد، آن چیز به محل شیطان است که شیطان را مراد نیست مگر آدمی را از حق بریدن. پس به هر چیز که این معنی حاصل آمد مقصود شیطان حاصل گشت.

و اگر چنان باشد که در آن وقت که غیر حق را یاد کرد، ذکر حق به جای بگذاشت، بر حق غیر حق بدل آورد، و هر که بر حق غیر حق را بدل آرد در دو جهان نیز حق را نشاید مگر به مراجعت باز گردد، چنانکه گفت: الا من تاب، از این معنی گفت تا جز مذکور فراموش نکند بحقیقت ذاکر نباشد. باز بر این معنی دلیل آورد قول پینامبر علیه السلام از خدای تعالی:

«لقله سبحانه و اذکر ربك اذا نسیت یعنی اذا نسیت ما دون الله فقد ذكرت الله». گفت یاد کن خداوند خویش را چون فراموش کردی، یعنی چون فراموش کردی خدا را دون خدا را یاد کرده باشی.

و مصطفی را این عتاب که آمد در استثنا آمد که او را چون سؤال کردند، گفت فردا بگویم. و ان شاء الله فراموش کرد، و چند روز جبریل باز ایستاد، و عتاب آمد: ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله. و این از آن معنی بود که چون بنده ان شاء الله بگفت، از خود تبرا کرد و خود را به مشیت تعلق کرد که مشیت در غیبت است. و خویشتن را بر مغیب بستن از خویشتن تبرا کردن است. باز چون گوید چنین کنم بی مشیت، خویشتن دیدن است که تا فاعل آن

نباشد. فعل نباشد.

هر چند که مصطفی علیه السلام این از مقام اعتماد و یقین گفت، آن قدر خویشتن دیدن از او نپسندند، از بهر آنکه او مأمور بود به رفع نظر از هر دو کون. چنانکه گفت: ولا تمدن عینیک. و از اینجا عین ظاهر نخواستند که او را از نظر عین ظاهر سوی خلق بفرمود ۵ اقامت شریعت را، لکن عین باطن خواستند و تحقیق کرد این امر را تا مستوجب ثنا گشت، چنانکه حق تعالی گفت: ما زاغ البصر [۱۰۵ الف] و ما طغی. باز در کتاب خبری دیگر روایت کرد و گفت:

«قال النبی علیه السلام سبق المفردون قیل و من المفردون یا رسول الله قال الذاکرین الله کثیرا و الذاکرات». پیش رفتند یگانگان. ۱۰ گفتند یگانگان کدام اند یا رسول الله؟ گفت آن کسان که خدا را بسیار یاد کنند از مردان و زنان. باز شیخ چنین می گوید:

«والمفرد الذی لیس معه غیره». یگانه آن باشد که با او جز او کسی دیگر نباشد. پس مصطفی علیه السلام حقیقت ذکر در افراد نهاد، یعنی در وقت ذکر فرد او را دانی و همگی او را بینی، بحقیقت ۱۵ ذاکری او را به سبقت باقی در مقام. پس اگر فرد او را ندانی و تنها او را نبینی بحقیقت ذاکر نه ای و از سابقان نباشی.

باز شیخ رحمه الله می گوید نزدیک من، والله اعلم، آن است که مصطفی علیه السلام از سر وقت خویش گفت، و این مقام فردی در کونین تنها او را بود و بس. نبینی که گفت: لی مع الله وقت لایسمعی ۲۰ فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل. و چون جبریل و ابراهیم خلیل در میان ننگند، دنیا و عقبی که از ایشان کمتر است کی گنجد؟! و در گفتار او که گفت: لی، اشارت است که این جز او را نبود که اگر جز او را بودی، لئنا، گفتی و یا، للانبیاء، گفتی. و حقیقت اعتقاد

خود هم این واجب کند، از بهر آنکه سابق ترین سایقان و مقرب ترین ۲۵ مقربان او است، و فردترین همه فردا او باید که باشد. و آنگاه در این نومیدی دیگران نباشد، لکن بیان کردن باشد که مقام دیگران از مقام من قاصرتر است، همچنانکه شهیدان را نومیدی نباشد که مقام ایشان دون مقام صدیقان باشد؛ و این را نظایر بسیار است.

«قال بعض الکبار الذکر طرد الغفلة فاذا ارتفعت [الغفلة] فانت ذاکر و ان سکبت». گفت ذکر دور کردن غفلت است. چون غفلت از سر بنده برخاست ذاکر باشد حق را اگرچه به زبان خاموش باشد. نبینی که منافقان اگرچه ذاکر بودند چون به سر غافل بودند حق ایشان را کاذب خواند و در مقابله این چون به زبان ساکت باشد و به دل ذاکر صادق باشد لامحاله.

و صدق با کذب ضدین اند. و دلیل صحت این آن است که مصطفی علیه السلام بسیار وقت بودی از ذکر حق که خفته بودی یا طعام و شراب خوردی یا با خلق سخن گفتی، و نشایستی که یک ذره حق را ذاکر نبودی، که در آن ساعت که ذاکر نبودی غافل بودی، و غافل محبوب باشد. رتبتی که رتبت او کمترین رتبت انبیاء است از حق غفلت روا نباشد، بر سید انبیا کی روا باشد؟

و بحقیقت چون این سخن را باز جویی ذکر زبان نباشد مگر از غفلت قلب. چون دل غایب باشد بر زبان ذکر آرد تا به ذکر غایب او را انس باشد. باز چون به سر ذاکر باشد ذکر سر مشاهدت باشد. و مشاهدت نباشد مگر به حضور. و حاضر را به ذکر زبان حاجت نیاید آنکه او را مشاهدت پدید آید هر دو کون در میان راه [۱۰۵ ب] نیاید زبان کجا راد یابد؟

باز جنید بر این بیتی آورد و گفت:
 «ذَکَرْتُکَ لَا اِنْسَی نَسِیْتُکَ لَمَحَّةً وَأَیْسَرُ مَا فِی الذَّکْرِ ذَکْرُ لِسَانٍ»
 گفت من ترا یاد کردم نه از آنکه فراموش کردم چندانکه چشم به کسی درنگرد. و آسان ترین ذکر زبان است. معنی این سخن آن است که تا من ترا به زبان یاد می کنم نه به آنکه به دل فراموش می کنم، لکن از دل حقیقت است و از زبان شریعت، می خواهم تا حقیقت و شریعت هر دو به جای آرم. باز چنین می گوید:

«وایسر ما فی الذکر ذکر لسان». یعنی یاد زبان آسان ترین و کمترین است، چون این به جای نگذارم یاد برترین کی به جای نگذارم؟ یا معنی بیت آن است که «ذکر تک» را تاویل یاد داشتن است نه یاد کردن که در لغت گویند «ذکرته» یعنی یاد کردمش و گویند

«ذکرته» یعنی یاد داشتمش. و تأویل این آیت که خدا گفت: اذکروا نعمتی، گفته‌اند: احفظوا منتی و نیز گفت: فاذکرونی اذکرکم ای احفظونی لاتنسونی احفظلکم ولا اکلکم الی انفسکم.

پس معنی ذکر که در بیت یاد کرد ذکر یاد داشت خواست گفت من ترا یاد دارم. نه چنان است که لمحه‌ای فراموش کنم که هرکه او را فراموش کند به یاد زبان حاجت آید، و آن کمترین ذکر است. من از ذکر برترین، و آن یادداشت سر است غافل نگردم تا به ذکر کمترین، و آن یاد زفان است مرا حاجت آید.

«سمعت ابا القاسم البغدادی يقول سألت بعض الکبار فقال ما بال

- نفوس العارفين تسأم بالاذکار و تستروح بالافکار». گفت پرسیدم یکی را از بزرگان که چه بوده است که نفوس عارفان از یاد کردن ستوه شود، یعنی نفس را از یاد کردن ملال خیزد و باز به تفکر کردن راحت یابد، یعنی یا فکرت آرام گیرد. و معنی این سخن آن است که تا در حال ابتدا و ارادت باشد به ذکر مولع باشد، چون بنهایت رسد زفان از ذکر فروایستد و به فکرت مشغول گردد تا در مقام اول هر که را تا ذاکر بیند انکار کند، و در مقام ثانی هرکه را ذاکر بیند انکار کند.

- و مانند این حکایتی است شبلی را که به اول ارادت آستین پر شکر کردی و گرد بغداد می‌گشتی و هرکه را دیدی که خدا را یاد می‌کند شکر در دهان او نهادی. باز حالش به جایگاهی رسید که سنگ در آستین نهادی و هرکه را دیدی که ذکر حق می‌کند سنگ بر او زدی. آنگاه که در حال ارادت بود طالب بود که مرید طالب باشد، و طالب چیزی را باشند که ندارند. از هر که خبر او شنوند خلعت و عطا دهند. چون محبی کز کسی خبر دوست غایب شنود. باز چون به نهایت معرفت رسد حال حال مشاهده گردد. غیرتش آید که کسی نام دوست او برد، چنانکه کسی که دوست غایب را بساز یابد روا ندارد که کسی به دوست او نگیرد، یا با دوست او سخن گوید یا نام دوست او برد.

اکنون ابوالقاسم بغدادی رحمه‌الله چنین می‌گوید که چه معنا

است که نهایت حال عارفان به فکرت افتد و از ذکر فرو ماند. باز بر این حال اعتراض می‌کند و می‌گوید [۱۰۶ الف]:

«و لیس یفضی الفکر الی مقر ولاذکارها اعواض تسر». گفت فکرت را جایگاه قرار نیست، و ذکر را عوضها است که از او شادی افزایش دهد. یعنی ذاکر بر ذکر ثواب یابد. و نفس طالب ثواب است. باز متفکر که در حق تفکر کند آن را نهایت نیست، و آن را مکافات پدید نیست باز ذکر را نهایت است و نفس کاهل است و طماع چیزی دوست دارد که آسانتر باشد و از او فایده‌ای یابد. و این هر دو در ذکر حاصل آید که آسانتر است و او را عوض است. باز فکر دشوارتر است و او را عوض نیست. به قیاس چنان بایستی که نفس با ذکر آرام بیش گرفتگی که یا فکر. باز حال نفس عارفان بر ضد این است به فکرت مشغول باشند نه به ذکر. این را معنا چه است؟ جواب داد و گفت:

«استصغرت ثمرات الاذکار، فلم تحملها عن مکابدها و بهرها شرف ماوراء الافکار فغیبها عن الم مجاهداتها». گفت این نفوس عارفان خرد داشت ثمره ذکر را، آن ثمره ذکر او را حمل نکرد به آنکه جهد ذکر توانستند کشیدن. باز او را پدید آمد و روشن گشت آنچه از پس فکرت اندر است غایب گردانید او را از کشیدن الم فکرت.

معنی این سخن، والله اعلم، آن است که عوض و ثمره ذکر ثواب است، و ثواب نعیم است، و نعیم هر دو کون بنزدیک عارفان مقدار ندارد، و آن نعیم را در سر ایشان مقدار نبود، و در جنب آنچه یافته بودند که بهتر از آن نعیم در وقت داشتند. چون در سر ایشان حال این گشت، نفس تبع سر بود آن کرد که سر خواست. به چیزی مشغول نگشت که ثمرتش این بود. و باز فکرت در جلال و بزرگی حق باشد. چون سر مستوفای این مقام گردد مقهور و مغلوب حق گردد. باز نفس مقهور و مغلوب سر گردد، و هر چه به وی رسد از آنجا خبر ندارد. باز شیخ این را تفسیر کرد و گفت:

«استصغرت ثمرات الاذکار لانها کلمات حفظه النفس و العارقون

قد اعرضوا عن النفوس و حظوظها». گفتم به آن خرد داشت ثمرات اذکار را که آن ثمرت همی حفظ نفس است که ثمرت ذکر یاد از خلد است یا نعیم یا حور. و این همه حفظ نفس است و عارفان از نفس و از حفظ نفس اعراض کرده اند، از بهر آنکه ایشان را از حق جز حق سبحانه به کار نیست.

۵

«و اما افکارهم فانها تكون في جلال الله و هیبتة و منته و احسانه فیهی تفکر فیما الله علیها اجلالا له و تعرض عملها عند الله حرمة له». اما فکرتهای ایشان در جلال و هیبت خدای عزوجل [است] و در منت و احسان او. همه فکرت در چیزی کنند که خداوند را منت بود بر ایشان بزرگ داشت خداوند را، و روی یگردانند از چیزی که ایشان را است نزدیک خدای نگاه داشتن حرمت او را. معنی این سخن، والله اعلم، آن است که ثمرت ذکر ثواب است، و ثواب نصیب بنده است؛ و ثمرت تفکر جلال و هیبت است، و این نصیب [۱۰۶ ب] حق است از بنده به این مشغول باشد اجلال حق را، و هر چند جلال بر کسی غالب تر گردد، او از خویشستن و از صفات خویشستن فانی تر گردد و از آن دیگر اعراض کند.

۱۵

و از دوست غیر دوست خواستن بی حرمتی باشد، که در زیر آن بوی آن است که مرا از تو این می بایست نه تو. به این معنی با فکرت آرامند و با ذکر نه آرامند.

و شاید که این را از این نیکوتر معنی ای باشد، و آن آنست که ذکر صفات غایبان است، و فکرت صفات حاضران، چنانکه گفته اند: اذکر غایباته. و نیز گفته اند: اذکر الغایب یقترّب. و تا بُعد و غیبت نبود ذکر به کار نیاید. چون غیبت حضرت گشت و بُعد قرب گشت به ذکر حاجت نیاید که آنچه مقصود بود از ذکر حاصل گشت. و چون مقصود از چیزی حاصل گشت نیز به آن چیز حاجت نیاید.

۲۵

پس اول مقام مقام ذکر است؛ و این مقام طالبان و غایبان است. باز مقام فکرت است، و این مقام بینندگان است، یاد کنند تا ببینند. چون ببینند فکرت کنند تا چه می بینند، چه و چون نیابند. در نظر جلال و هیبت حق متحیر فرو مانند نه با ایشان ذکر ماند و نه فکر.

حال عارفان این باشد، و این را مقام فنا خوانند.

«فی قوله: من شغله ذکری عن مسألتی اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین». و این خبر پیغمبر است. صلوات الله علیه که از خدا خبر می‌دهد که هرکس که او را ذکر من مشغول کرد از سؤال کردن از من به از آنکه سایلان را دهم او را دهم. آنگاه شیخ رحمه الله این را تفسیر می‌کند:

«قال معناه من شغله مشاهدة عظمتی عن ذکر لسانه لان ذکر الانسان كله مسألة». و می‌گوید هر آن کس که او را مشاهدت عظمت من در سر چنان مشغول گرداند که به زبان مرا یاد نتواند کرد به از آن دهم او را که همه سایلان را، از بهر آنکه ذکر زبان همه سؤال است.

پس معنی سخن شیخ آن است که مراد از خبر نه آن است که زبان را از سؤال به ذکر مشغول کند که این نیز هم سؤال است که چون ذکر زبان را مکافات باشد، ذکر زبان سؤال به کنایت باشد، و سؤال مصرح باشد و مکنی به افصاح باشد، و به تعریض نیز باشد. پس همچنانکه سایل به افصاح سایل است، ذاکر به تعریض و کنایت هم سایل است. پس معنی خبر آن است که سر او به عظمت و جلال من چنان مشغول گردد که بر زبانش نه سؤال رود و نه ذکر، تا نه سایل افصاح باشد و نه سایل تعریض. آنگاه به از آن دهم که همه سایلان را، که سایلان درخور همت خویش خواهند و من درخور کرم و جود خویش دهم. باز خبر را تأویلی دیگر می‌نهد و می‌گوید:

«و اخرى ان مشاهدة العظمة تحيره فيقطعه عن الذكر». و اشارتی دیگر در خبر آن است که مشاهدت عظمت متحیر گرداند این بنده را و چون متحیر گردد ذکر از او بریده گردد. باز بر این حجت آورد و گفت:

«كما قال النبي عليه السلام لا احصى ثناء عليك». نبینی که پیغامبر علیه السلام [۱۰۷ الف] گفت من ندانم که ترا چگونه ثنا باید کرد؛ و این قطع ذکر بوده و ما دانیم که این از بعد و حجاب نبود، لکن از قرب و مشاهدت بود که سر او در مشاهدت جلال چنان متحیر گشت

- که زبان ندانست که او را چه باید گفتن. به عجز مقرر آمد.
- و شیخ فقیه رحمه الله می گوید در خبر گفت: اعطیته، و نگفت: اعطه. نمی گوید به از آن دهم این ذاکر را که سایلان را دهم. از بهر آنکه سایل نظاره مسؤول است و ذاکر نظاره مذکور. آنکه سؤال می کند به سر آن می بیند که خواهد و جز حق زیر سؤال درآید، و حق ۵ زیر سؤال در نیاید. باز ذاکر آن بیند که یاد می کند، و حق مذکور شاید. و تا مشاهدت سر درست نگردد ذکر حقیقت نگردد، از بهر آنکه ذکری که نه از مشاهدت باشد یا غیبت باشد یا بهتان. [و بهتان] بر مخلوقان: لعنوا فی الدنيا والاخره. بار می آرد، بهتان بر سق چگونگی باشد؟ پس چون ذکر حقیقت مشاهدت واجب کند، مذکور ۱۰ را این ذاکر یا مذکور است و سایل یا مسؤول می گوید ترا که ذاکری دادم که مرا یافتی در ذکر از این بهتر ترا چه دهم. اما سایل را اگر خواهم دهم و اگر خواهم ندهم.
- «انشدونا للتوری»

ارید دوام الذکر من فرط حبه ۱۵

فیا عجباً من غیبة الذکر فی الوجد»

- گفت می خواهم که او را بسیار یاد کنم از بسیاری دوستی او، و این از آن معنی گفت که هر که چیزی را دوست دارد مولع باشد بر یاد کردن آن، و پیوسته بر زبان او ذکر او رود؛ تا گفته اند: من احب شیئاً اکثر ذکره. و از این معنا است که خداوند تعالی به ذکر بسیار ۲۰ مؤمنان را بستود و گفت: والذاکرین الله کثیراً والذاکرات، که کثرت ذکر از فرط محبت خیزد. و نیز امر آمد که: یا ایها الذین آمنوا اذکروا لله ذکراً کثیراً. و این ذکر کثیر را به ایمان باز بست، از بهر آنکه اصل ایمان محبت است، و مؤمن جز محب نباشد. و کافر ۲۵ محب نباشد. و کافر محب نباشد که خدا به نص کتاب مؤمنان را حبیب خواند و کافران را عدو خواند.

چون چنین است که یاد کردیم ذکر کثیر فرمود مؤمنان را. چنانست که گویی می فرماید اگر مؤمنی محبی. و محبت کثرت ذکر واجب کند، و چون محبت کثرت ذکر واجب کرد، و عارفان محبتین

همه خلق اند که هرچند معرفت تمامتر محبت قویتر.

اکنون نوری از سر وقت و معرفت خویش چنین می گوید از دوستی که من او را می دارم خواهی که از یاد او هرگز ماسایمی، لکن نمی توانم از بهر عذری که آن عذر برتر از یاد کردن است. باز آن عذر را یاد کرد و گفت:

۵

«فيا عجباً من غيبته الذكر في الوجد». از خويشتن تعجب می نماید که محبان ذاكر باشند حبيب خویش را. و من مفرطم در محبت و نمی توانم یاد کردن، از بهر آنکه مرا کاری عجب پیش آمده است، و آن آنست که در وجد از ذکر غایب گشته ام. و وجد بنزدیک این طایفه حرقتی است که در سر بنده پدید آید از مشاهدت [۱۰۷ ب] یا غیر مشاهدت. چون حال این گردد بنده از ذکر فرو ماند. می گوید مرا حالی رسید که یاد نمی توانم کردن.

۱۰

و این به مثال بتوان دانستن، و مثال این آن است که اگر کسی را از کسی بر بسیار باشد و پیوسته زبان او به ذکر آن کس مشغول باشد چون بر از حد درگذرد یا منعم مشاهد گردد، این شاکر از عجز کثرت بر یا از عجز شرم دیدن منعم از شکر فروماند. و اگر کسی را بلایی یا بیمی باشد با هر کسی می گوید و حيله ای می جوید. چون بلامعاینه گردد زبان گنگ گردد. و اگر کسی را دوستی باشد، و آن دوست از او غایب باشد با همه جهان حدیث دوست گوید. چون دوست حاضر گشت زبانش از وصف گنگ گردد. و اگر کسی را با ملکی صحبت و قربت باشد چون از پیش ملك غایب گردد با همه خلق اوصاف و اخلاق و احوال صحبت ملك گوید. و چون به مجلس حاضر گشت از وصف فروماند.

۱۵

۲۰

و دلیل این سخن که یاد کردیم آن است که از ازل تا ابد کسی حق را و صاف تر از محمد مصطفی علیه السلام نبود. از بهر آنکه وصف چیزی به مقدار معرفت آن چیز باشد؛ و شك نیست که او عارفترین همه خلق است، پس باید که او و صافترین همه خلق باشد با این و صافی چون به مقام قرب رسید عجز پیش آورد و گفت: لا احصى ثناء عليك. قرب این واجب کرد، مشاهدت چه واجب کند؟!

۲۵

پس هر کسی را در وقت مشاهدت خویش و در مقام خویش چنین می باشد. کسی که او ضعیفتر باشد زودتر مبہوت گردد، و کسی که قویتر باشد دیرتر مبہوت گردد. آخر چون حقیقت حق پدید آید همه مغلوب گردند. پس نوری از این مقام خبر داد بر مقدار وقت خویش. پس از اینجا بگذشت گفت:

۵

«و اعجب منه غيبة الوجد تارة

و غيبة عين الذكر في القرب والبعد»

و از این عجبتر آن است که گاه گاه نیز از وجد غایب می گردم. در بیت اول چنین می گوید که از ذکر غایب می گردم به وجد آن، و آن مقامی است که از وجد خبر دارد تا از ذکر غایب گردد. و هرکس که از وجد خبر دارد هنوز بقیتی از او در او مانده است. و این صفت بقا است. باز چون مشاهدت نیز غلبه گیرد بیش خبر ندارد که او را چه افتاده است، سوزشی باشد که از سوزش خبر ندارد. و این صفت فنا است، و در آن مثالها که یاد کردیم این نیز بیاید که اگر کسی را دوستی باشد تا غایب است بسیار یاد کند، چون حاضر

۱۵

گشت از ذکر فرو ماند. چون تجلی مشاهدت پدید آید از فرط شادی چنان گردد که از شادی خبر ندارد. و باشد که دیوانه گردد و باشد که زهره اش بدرد و در غم می باشد، و در عشق هم این می باشد.

باز نیمه بیت دیگر چنین می گوید: و از این عجبت آن است که

۲۰

عين ذکر از من غایب است در قرب و در بُعد. یعنی چون قریب باشم از هیبت جلال یاد نیارم کردن؛ و چون غایب باشم از شرم حجاب یاد نیارم کردن. و از این معنی گفته اند بعضی از بزرگان [۱۰۸ الف] که: ذکر الغایب غیبة و ذکر الحاضر ترك الحرمة.

«قال جنید من قال الله عن غیر مشاهدة فهو مفتري». گفت هر که

۲۵

به زبان گوید: الله، و در سر او مشاهدت الله نباشد، این کس دروغزن است، و دلیل این قصه منافقان است که چون بر زبان صدق راندند و به سر مشاهدان صدق نبودند و صفت کذابی یسافتند. و این از آن معنا است که زبان مخبر و معبر است. و عبارت آنگاه درست آید که از مشاهدت معبر عنه افتد. و خیر آنگاه صدق باشد

که از مشاهدت مخبر افتد. و صحت این را در کتاب همین قصه منافقان آورد و گفت:

«يدل على صحة قوله تعالى: قالوا نشهد انك لرسول الله، ثم قال: والله يشهد ان المنافقين لكاذبون. اكد بهم الله و ان كانت الكلمة كلمة صدق لانها لم تكن عن المشاهدة و قال غير جنيد القلب ۵ للمشاهدة واللسان للعبارة فمن عبر عن غير مشاهدة فهو شاهد زور». گفت دل دیدار را است و زبان عبارت را. و هر که عبارت کند نه از مشاهدت شاهد زور باشد. و دلیل این آن است که نگرستن در عورت غلیظ بقصد از [اعظم] انواع فسق است، و چون بر زنا به شهادت حاجت آمد حق این فسق مباح گردانید تصحیح شهادت را، ۱۰ تا شهادت از مشاهدت افتد تا شاهد زور نباشد. پس اگر این فسق را شاهد نیفتد شاهد زور گشت؛ و این فعل بر حقیقت بر جای کننده فعل ناجی گشت، و شاهد مؤاخذ گشت؛ تا جهانیان بدانند که هیچ جنایت به آن عظمی نیست که از نادیده عبارت کردن. و از این معنی بود که پسران یعقوب علیهم السلام خواستند که پیش پدر عبارت ۱۵ کنند از آنچه این یامین را با یوسف افتاده بود گفتند: و ما شهدنا الا بما علمنا و ما كنا للغيب حافظين. آن مقدار که دیدیم گفتیم از سری دیگر که ندیدیم نیاریم گفتن.

و این خبر راست بود، و آنکه به اول گفتند: فأكله الذئب، خلاف بود. در صدق چندین توقی کردند و در خلاف هیچ توقی نکردند. ۲۰ اگر این توقی به اول بودی نه یعقوب در خانه احزان بودی، و نه یوسف علیهما السلام در زندان و چاه بودی و بندگی کشیدی، و نه ایشان در ملامت پدر بودند، و نه عتاب حق آمدی و نه زلیخا در آن چندان بلا و محنت گرفتار شدی، و نه آن زنان در آن بلای دست بریدن ماندندی. ۲۵

يك سخن نادیده گفتند چندان بلا آمد با آنکه این عبارت از گرگی کردند. آنکه از گرگی نادیده گوید چندین بلا آید، آنکه از حق نادیده عبارت کند بنگر که بر او چه بلا آید؟! کسی که بر مخلوقان نادیده گواهی دهد شاهد زور می گردد و مجلود و فاسق

می گردد و مردود الشهادة می گردد تا روز قیامت. از مخلوق نادیده عبارت کردن به این صمبی است، از حق نادیده عبارت کردن چگونه بود؟!

«انشدونا لبعض الکبار: [۱۰۸ ب]

انت الموله لی لا الذکر ولهنی

حاشا لقلبی أن یعلق به ذکری

الذکر واسطة یحببک عن نظری

إذا توشعه من خاطری فکری»

گفت واله کننده من توی ذکر مرا واله نگردانیده است، و معنی

- ۱۰ واله آن باشد که کسی در چیزی سرگردان گردد از غلبه شادی یا از غلبه غم یا از غلبه بیم، تا کل خاطر او را آن چیز چنان فروگیرد که جز آن چیز هیچ نبیند و نشنود و بر خاطر او نگذرد تا شبه مجنونی گردد. چنانکه در خبر آمده است که چون پیغامبر علیه السلام آن زن را بدید روز اوطاس که فرزند او را برده بودند گفت: لا توله والدة بولدها، و از این معنی است که زنی که بچه گم کند او را واله خوانند که سرگردان گردد از غم فراق فرزند.

و محبت را نیز مقامات است: یکی مقام وله است که در آن مقام

محب سرگردان گردد؛ و گروهی از علمای [مسلمانان] تأویل نام

الله این نهاده اند که چون خلق در عظمت و جلال و قدرت و سلطنت

- ۲۰ او سرگردان گشتند و نهایت آن را دریافتند که بی نهایت را نهایت جستن محال است، به این معنی خود را الله نام کرد.

باز گردیم به معنی بیت. چنین می گوید که من چنین سرگردان

گشته ام نه در ذکر تو سرگردان گشته ام که ذکر غایب را است، چنانکه

در پیش یاد کردیم. لکن مرا مشاهدت جلال و عظمت تو واله گردانیده

- ۲۵ است. اکنون باز می نماید که دل من به آن محل نیست که به چیزی

جز به تو درآویزد، گفت: «حاشا لقلبی ان یعلق به ذکری». گفت دور

باد دل من از آنکه به ذکر من درآویزد. یعنی ذکر من صفت من است.

چون دل به این ذکر من درآویزد مشغول صفت خویش باشد نه مشغول

تو. مرا شغل تو خود چنان کرده است که نه خویشتنم یاد می آید و نه

صفت خویش.

و مثال این بظاهر بسیار است. نبینی که چون خوف هلاک از بلا بر بنده غالب گردد باشد که چنان والہ گردد که خویشستن را در بلا افکند که او را خبر نباشد. و باشد که مادری را فرزندی از او غایب گردد، و این مادر مخدیره باشد، آنگاه برهنه خویشستن را به کوی بیرون افکند و او را خبر نباشد. و دلیل بر این قصه مادر موسی است علیه السلام. چون عوانان فرعون را بدید بچه را به تنور افکند. از بیم عذاب آجل چنان والہه گشت که به عذاب عاجل درافکند.

قال شیخ رحمہ اللہ. اکنون چنین می گوید دور بادا دل من. یعنی کسی را به من خود این گمان نباید بردن، و من خود از خویشستن این نپسندم که دل من از شغل چندانی فراغت یابد که به خویشستن یا به صفت خویشستن پردازم. باز چنین می گوید:

«الذکر واسطۃ یحببک عن نظری». گفت ذکر واسطه است که ترا از دیدار من حجاب می کند. و واسطه آن باشد که در میان دو چیز درآید این را از آن و آن را از این بازدارد. اکنون چنین می گوید که ذکر واسطه گردد میان ذاکر و مذکور. و چون واسطه [۱۰۹ الف] گشت ذاکر مذکور را نتواند دیدن، از بهر آنکه استرواح است در حال غیبت از الم فراق، که چون کسی دوست را گم کند الم فراق بر او غالب گردد؛ به ذکر تسلی و استرواح کند، چون حال این حال باشد تا از نظر محبوب نباشد به تسلی و استرواح حاجت نیاید. باز وصف می کند این حال را و می گوید:

«اذا توشعه من خاطری فکری». چون گرد دل من در پیچد از خاطر من فکرت من، یعنی چون خاطر من و فکرم به ذکر مشغول گردد آن ذکر در دل من پیچد و دل مرا از مشاهدت باز دارد. من این واسطه و این حجاب برداشته ام تا همه ترا می بینم. باز شیخ این را تفسیر کرد و گفت:

«معناه الذکر صفة الذاکر فان غیبت فی ذکرک کانت غیبتی فی و انما یحبب العبد عن مشاہدۃ مولاه اوصافه». گفت ذکر صفت من

است که ذاکر به ذکر ذاکر آید. چون من در ذکر غایب گردم در خویشتن غایب گشته باشم. [و از این غیبت وله می خواهد که واله به چیزی از غیر آن چیز غایب باشد. اکنون همی چنین گوید چون من اندر ذکر خویش غایب گردم اندر صفت خویش غایب گشته باشم] و نه من تو و نه صفت من تو. چون به غیر تو مشغول گشتم از تو ۵ محبوب گشتم. و بنده که از دیدار خداوند خویش محبوب گردد به صفات خویش محبوب گردد.

و مثال این بظاهر آن است که چون بنده نظاره خدمت خویش گشت مشاهدت منت فراموش کند، و چون نظاره امل گشت مرگ فراموش کند. و چون نظاره دنیا گشت عقبی فراموش کند. و چون ۱۰ نظاره شهوات گشت دوزخ فراموش کند. و این را مثال بسیار است. پس همچنین چون نظاره چیزی گشت که آن چیز غیر حق است حق را فراموش کند. باز چون نظاره حق گردد، هر دو کون فراموش کند. و از این معنی گوید شبلی رحمه الله: من شاهد الحق فی سره سقط الکونین عن قلبه. ۱۵

«قال السری السقطی صحبت زنجیا فی البریة فرایت کلما ذکر الله تغیر لونه و ابیض فقلت یا هذا اری عجباً انک کلما ذکرته الله حالت لبستک و تغیرت صفتک فقال لی یا اخی اما انک لو ذکرته الله حق ذکره لحالت لبستک و تغیرت صفتک».

و این حکایت بر آن معنی می آرد تا بنماید خلق را که همه ذاکران مجازاند ذکر حقیقت چگونه باشد. و اگر ذکر حقیقت تغیر خلقت واجب کند که بنده در خلقت مضطر و مجبور است اولیتر که ذکر حقیقت تغییر احوال و اخلاق واجب کند، که بنده در او مختار است. و چون بنده در خویشتن ببیند که من اخلاق بد خویش را و احوال ۲۰ نکوهیده خود را راست نمی توانم کردن بپایند دانستن که آن ذکر مجاز است نه حقیقت. و در زیر این مخاطره ای دیگر است، و آن آنست که ذکر مخلوقی با حشمت بنده را از هزار محال باز آرد. باز ذکر حق با جلال و عظمت او از یک محال باز ندارد، مخاطره باشد که این ذکر مستخفان باشد. و ایمان به استخفاف حق صحبت نکند. ۲۵

باز چنین می گوید که این زندگی دو بیت یاد کرد. «ثم اشأ يقول»
 ذکرنا و ما کنا لننسی فنذکر

ولکن نسیم القرب یدو فیزهر» [۹۰۹ب]

یاد کردیم نه چنان بود که فراموش کردیم تا یاد کردیمی، لکن
 ۵ چون بوی قرب پدید آید روشنایی تابش پدید آید. خبر می دهد که
 این ذکر که بر زبان می رود نه از آن است که من او را فراموش
 کرده ام تا یاد می کنم، لکن اگرچه او مرا فراموش نیست، چون در سر
 اثر قرب پدید می آید روشنایی قرب زبان را به ذکر می آرد. و ما یاد
 کرده ایم که قرب حق کرامت بود و کرامات بر حق منقطع نگردد
 اولیاء او را. یعنی هر ساعتی در سر من نو بری و نو کرامتی و نو
 عطایی پدید می آید تا مرا به خویشتن قریب گرداند و از غیر حق
 دور گرداند. نسیم از قرب بر ظاهر من پدید آید. و نسیم بویی است
 که مردم از هر چیزی بیاید که از آن راحتی به وی رسد. چون حیات و
 صلاح عالم در باد صبا است، خلق آن را نسیم صبا خوانند. و چون
 ۱۵ عالم مرده به بهار زنده گردد گویند نسیم بهار آمد.

و در شاهد حال چنان است که چون شادی ای عظیم به سر کسی
 بگذرد به هفت اندام تعدی کند تا ناظری که به وی درنگرد بداند
 که او را شادی ای پیش آمده است، اگرچه نداند که آن شادی از
 چیست.

۲۰ اکنون این زندگی چنین می گوید که هر زمانی نسیم قرب در دل
 من پدید آید بظاهر تعدی می کند، زبان مرا به ذکر می آرد و صفت
 مرا متغیر می گرداند. باز بیتی دیگر گفت:
 «فافی به عنی و ابقی به له»

إذا الحق عنه مغبر و معبر»

۲۵ گفت فانی گردم از او به وی از خویشتن؛ و باقی گردم به وی
 او را که حق است که از خویشتن خبر دهد و از اوصاف خویش
 عبارت کند. معنی این بیت آن است که من از خویشتن و از صفات
 خویشتن فانی گردم، و آن ساعت که قرب او پدید آید یعنی مرا هیچ
 اختیار نماند که در من از منی بر من هیچ باقی مانده باشد، آن یاد

کردن من او را به اختیار باشدی و به صفت من باشدی. و تا من به صفت خویش قایم باشمی همچنین بینند مرا که آفرینش من است، لکن چون در حال قرب شاهد او می‌گردم از صفات خویش فانی می‌گردم، و آنگاه باقی می‌گردم او را. یعنی هر چیزی که از پس آن در من پدید می‌آید آن پدید آورده او است نه صفت ۵ من. چون پدید آورده او باشد او قادر است که صفت مرا متغیر گرداند.

و جمله سخن آن است و آن دو حرف بیش نیست که از من مرا مبین و از من او را بین تا ترا از تغیر من هیچ عجب نیاید، باز آنگاه چنین گوید که وی از این بزرگتر است که کسی از او خبر تواند ۱۰ دادن، یا اوصاف او را عبارت تواند کردن. آن او است که به زبان من خبر خویش می‌پراند؛ و مرا زبان داد تا اوصاف او را عبارت توانم کردن که اگر مرا به من باز گذارد نام او بر زبان نیارم راندن. «و انشدونا لابن عطاء:

۱۵ اری الذکر اصنافا من الذکر حشوها

وداد و شوق یبمشان علی الذکر»

ابوالعباس بن عطا رحمه الله در این بیتها مقام ذاکران یاد می‌کند و اختلاف احوال ایشان [۱۱۰ الف] در ذکر نخستین بیت چنین می‌گوید که من ذکر را گونه‌گونه می‌بینم و ذکر مختلف نباشد، احوال ۲۰ ذاکر در ذکر مختلف باشد. باز نخستین صفت را یاد کرد و گفت: «من الذکر حشوها» یعنی «من الذکر ذکر حشوها و داد و شوق».

گفت از جمله ذکر ذکری است که آگنده است از دوستی و از شوق. و این دو چیز او را برانگیزند به یاد کردن این را اول مقام می‌دارند، از بهر آنکه ذکر از دوستی خیزد؛ و هرکس که چیزی را دوست دارد نخواهد که از یاد او بیاساید؛ و هرکس که چیزی را ۲۵ دشمن دارد نخواهد که نام آن چیز بر زبان برد؛ و بر این معنی خبر پیغامبر است علیه السلام که گفت: علامة حب الله حب ذکر الله و علامة بغض الله بغض ذکر الله. و این اول مقام است که در سر بنده دوستی خدا پدید آید و به یاد او مولع گردد. و آن کثرت یاد کرد از بهر آن

باشد که هنوز مشاهدت تمام نگشته است دوست دارد و نیبند و مدام بر زبان یاد او می‌رانند تا با یاد او انس یابد. چنانکه کسی را دوستی غایب باشد هر که را ببیند خبر دوست می‌رسد تا او را ساعتی انس باشد، و این ذکر یاد کردن خوانند. باز از اینجا بگذرد چنانکه در بیت دیگر می‌گوید:

۵

«و ذکر الیف النفس ممتازج بها

یحل محل الروح فی طرفها یسری»

و ذکر ی دیگر آن است با نفس الف گرفته یا او آمیخته همچو جان در اطراف می‌گردد و می‌رود. آن پیشین یاد کردن بود؛ و یاد کردن فعل است؛ و بین الفعلین انقطاع و غفلت روا باشد، و چون آن به تکلف بسیار گردد هر چه بیش یاد کند شوق و ذوق زیادت گردد. از تکلف به طبع باز آید. یاد کردن که فعل است یادداشت گردد و صفت گردد. و فعل از فاعل جدا گردد و وصف از موصوف جدا نگردد. هم‌چنان گردد یاد این بنده را که جان در کالبد که اگر جان جدا گردد حیات را زایل گردد موت لازم شود، ذکر همچنین گسرد هم‌چنانکه لذت حیات در اطراف عمل کند لذت ذکر عمل کند، و آنگاه که فعل باشد در ذکر مختار باشد، اگر خواهد یاد کند و اگر خواهد نکند. چون صفت گردد مجبور گردد و نتواند که یاد نکند.

۱۰

۱۵

و اگر کسی را این مستنکر آید به ضد او استدلال باید کردن، و آن آنست که مصطفی گفت علیه‌السلام: ان الشیطان لیجری من ابن آدم مجری‌الدم. و از اینجا مراد نفس دیو نیست، چه مراد وسواس دیو است. چون شاید که وسواس شیطان در مجرای دم راه یابد؛ ذکر مولا جلالت قدرته اولیتر که راه یابد. و معنی این راه یافتن آن باشد که به هفت اندام به این ذکر لذت یابد. باز از اینجا بگذشت و گفت:

۲۵

«و ذکر یعزی النفس عنها لانه

لها مثلث من حیث تدری و لاتدری»

و ذکر ی دیگر است که نفس را از نفس برهنه کند، از بهر آنکه آن ذکر نفس را هلاک کند. در آنجا [۱۱۰ ب] که داند و نداند این

مقام از آن پیشین برتر است که آن پیشین با نفس ممتاز بود، و نفس را با او الف بود، و الف و امتزاج نفس در حال بقای نفس باشد، و نفس باقی باید تا با ذکر پیامیزد و با ذکر الف گیرد. باز چون از اینجا بگذرد آثار حقایق حق بر او غلبه گیرد تا نفس را از نفس فانی گرداند به آن معنی، والله اعلم، که در حال ذکر که او را ۵ مشاهدت مذکور پدید آید هیبت جلال او را چنان نیست گرداند که اگر بلای هر دو کون او را بخشی خبر ندارد. اینک فانی گشتن به این معنی باشد نه بر معنی نیست گشتن نفس.

این را هم در عرف دلیل است و هم در شریعت. اما عرف آن است که اگر کسی را از بلایی بزرگ هولی به وی رسد واله گردد، تا ۱۰ یابد که در بلا بیفتد و خبر ندارد. و اما شریعت آن است که چون بنده مطلوب العقل گشت او امر شریعت از او برخیزد. و این را مثالها در پیش یاد کرده ایم. لکن به حکم قیامت چیزی بگوییم از این هر دو نکوتر آنکه به الم غایب گردد صفت دوزخیان است که در خبر آمده است که چون دوزخیان را خطاب آید که: اخسثوا ۱۵ فیها ولا تکلمون. هزار سال بنشینید و با یکدیگر نوحه سازید، و شت نیست که دوزخ در آن مدت از سوختن نیستد، لکن الم فراق ایشان را از الم حرقت غایب کند، و آنکه در لذت از خوشتن غایب گردد و از نعم خبر ندارد آن حال بهشتیان است در وقت دیدار، چنانکه در خبر آمده است: بینا اهل الجنة فی الجنة اذا طلع علیهم ۲۰ الرب جل جلاله فیتیهون عن نعم الجنة و حورها و قصورها ثمان مائة الف عام. و ما دانیم که ایشان در عین نعم و در عین بهشت باشند، لکن ایشان را لذت وصال از همه غایب گرداند. باز از اینجا درگذشت، گفت:

۲۵

«و ذکر علامتی المفارق والذری

یجمل عن الادراك بالفهم و الفکر»

و ذکر دیگری دیگر آن است که از سر درگذشت و در بزرگی به جایگاهی رسید که آن را به فهم و فکرت در نتوانم یافت تا از او عبارت کنم، و این مقام حیرت است. به آن مقام اول فنای نفس بود،

لکن در او از صفات او چندانی مانده بود که ندانست که چه می بینم. باز وصف نتوانست کردن آن را که می بیند.

باز گفت به غلبه به جایی رسید که چون بینم ندانم که چه می بینم: و چون اندیشم ندانم که چه اندیشم؛ مبهوت و متحیر فرو مانم. چیزی که ندانم چگونه بازگویم و از او نشان چگونه دهم. و دلیل این سخن آن است که انبیا علیهم السلام چون ایشان را سؤال آید: ماذا اجبتم، مغلوب گردند از هیبت خطاب جواب دهند: لا علم لنا. علم باشد ولکن غلبات وقت چنان گرداند که گویی علم نیستی. و از این برتر نفس مصطفی است علیه السلام که گفت: لا احصى ثناء عليك. و اگر روا نبودی که بنده به مقامی رسیدی که از ذکر عاجز آمدی، اولیتر مصطفی بودی علیه السلام، باز این را شرح می کند و می گوید:

«یراء لحاظ العین بالقلب رویة

فیخفی علیه ان یشاهد بالذکر» [۱۱۱ الف]

گفت از دیدار دل دوست را بیند و چنان مشغول گرداند که نیز ذکر را نبیند، و معنی این سخن، والله اعلم آن است که هر چیزی که دل به آن چیز نگران باشد خداوند دل آن را ذاکر باشد. پس چنین می گوید که باید که دل من به ذکر نگردد تا باز یاد توانم کردن و ذکر من صفت من است، تا خویشتن را نبینم صفت خویشتن کسی توانم دیدن؟! و مرا خود مشاهدت دوست چنان فرو گرفته است که خویشتن و صفت خویشتن هیچ به یاد نمی آید.

باز شیخ این بیت را اقسام نهاده است و گفته:

«صنف الذکر اصنافا». ذکر را اصناف گردانید.

«فالاول ذکر القلب و هو ان یكون المذكور غیر منسی فیذکر». گفت نخستین مقام آن است که خدا را به دل یاد دارد و فراموش نکند تا به یاد کردن حاجت نیاید.

«والثانی ذکر اوصاف المذكور». و دوم ذکر اوصاف مذکور است که اوصاف او را یاد کند تا اوصاف خویش در ذکر اوصاف او فراموش کند، و در ذکر و جلال و سلطان حق تدبیر خویش فراموش کند.

«والتالث شهود المذكور لان اوصاف المذكور يفنيك عن اوصافك فيفتي عن الذكر». و سديگر آن است که شاهد شود ذکر را از بهر آنکه اوصاف مذکور ترا از اوصاف تو فانی گرداند تا از ذکر فانی گردد.

- ۵ پس آن مقام اول یاد کردن است، و مقام ثانی یاد داشتن، و مقام ثالث از یاد کردن و از یاد داشت فانی گشتن است. اول مقام اختیار است، و ثانی مقام حیرت است، و ثالث مقام فنا است. اول آن مقام است که بداند که چه می‌کند، و ثانی آن مقام است که او را کردن نماند، لکن آنچه با او کنند بداند؛ و ثالث آن مقام است که او را فعل نماند، و آنچه با او کنند خبر ندارد. اول به اوصاف خویش آراسته گردد؛ و ثانی از اوصاف فانی گردد؛ و ثالث از او همی با وی [هیچ چیز] نماند. اول مقام تأثیر ذکر منت است؛ و ثانی مقام ذکر اوصاف و جلال و عظمت؛ و ثالث مقام مشاهدت ذات و حقیقت. از فعل خویش به منت نگیرد، او را فعل نماند؛ و از صفات خویش به صفات او نگیرد او را صفت نماند؛ و از عجز و ضعف ذات خویش و از حدث و فنای ذات خویش به قدرت و قوت و قدم و بقای ذات حق نگیرد او را ذات نماند. باقی فانی گردد و موجود معدوم گردد. و شیء لاشیء. این گفتنی نیست، دیدنی است. شنیدنی نیست، چشیدنی است. هر که را بنماید ببیند و هر که را بچشاند بداند.

الباب الاربعون

قولهم في الانس

«سئل جنيد عن الانس ما هو فقال الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهية» باب انس را بر باب ذكر بنا کرد از بهر آنکه ما یاد کردیم که ذکر بر مقدار مشاهدت باشد. هرچند مشاهدت بیشتر گردد ذکر بیش گردد. چون مشاهدت بسیار گشت انس بار آرد.

- ۵ نبینی که در شاهد هرکس که با چیزی صحبت بسیار کند با آن چیز انس گیرد، چنانکه آن انس برابر عشق بیستد تا چنانکه عاشق از معشوق جدا گردد، [۱۱۱ ب] به فراق معشوق الم یابد. آن چیز که با او انس دارد چون فراق پدید آید همچنانکه عاشق به الم افتد. نبینی که چون کافران مکه را با بت انس افتاده بود و در بت منفعت و مضرت نه، چون الف و انس غالب گشت او را معبود گردانیدند و ۱۰ برابر خداوند هفت آسمان و زمین گردانیدند. چون ایشان را از این محال نهی و زجر آمد زن و فرزند فدا کردند؛ مال و وطن فدا کردند؛ تن و جان فدا کردند؛ و آن نبود مگر فراق انس که عاشق بر فراق معشوق این کند تا بدانی که حال انس حال عظیم است.
- ۱۵ و نیز باشد که کسی از چیزی ترسان باشد چنان باشد که ناگاه

- آن چیز را ببیند زهره او بچکد و جان از او جدا گردد. چون آن چیز را از دور به وی نمایند باز پنهان کنند، تا اندک اندک به آن بلا انس گیرد. دیدن همان بلا که فراق جان او بودی چنان انس گردد او را که اگر جدا گردد از فراق او هلاک شود. و نیز خداوندان بلا چون با بلا انس گیرند بلا ایشان را چنان غذا گردد که نعمت بر ایشان بلا گردد تا از نعمت چنان ترسان گردند که خداوندان نعمت از بلا. و این مثالهای عرف است که باز نمودیم.
- و نیز گفته اند که موسی را علیه السلام چون به مناجات بردند و فرمودند که عصا بیفکن تا مار گشت، قصد آن بود تا با بلا انس گیرد تا روز جادوان فرعون او را از بلا بیم نباشد. و ضحاک رضی الله عنه می گوید که موسی را علیه السلام در عصا هزار معجزه بود چون تنگدل گشتی، عصا او را سماع کردی. آن عصا که بر فرعون بلا گشت موسی را انیس گشت.
- و نیز گفته اند که مصطفی را علیه السلام چون به معراج بردند حکمت آن بود که تا بلای قیامت ببیند و عذاب دوزخ ببیند تا با بلا و عذاب انس گیرد، تا چون در قیامت همه را خوف باشد او را امن باشد. تا خائفان همه نفسی گویند و او که آمن است امتی گوید، و جماعتی غیر این گفته اند.
- و از این نکوتر گفته اند روح پاکیزه مصطفی را سلام الله علیه که با کالبد گرد آوردند در مقام قرب بداشتند و به لطف و هیبت پیرو شدند تا از هیبت ادب گرفت و از لطف انس گرفت. چون آن روح را با کالبد گرد آوردند، کالبد را بر طفیل روح همانجا بردند که روح بود، از بهر آنکه روح آن لطف دیده بود و اینجاش قرار نبود. و چون از آن مقام فراق یافت به فریاد آمد، و روح را تنها بودن روی نبود که نیز اجل نیامده بود. و اگر روح از کالبد جدا گشتی ۲۵ کالبد از گزاردن شریعت فرومادی. و نیز روح انس و الف یافته بود و نفس نیافته بود. به قیامت اگرچه روح آمن بودی نفس خایف بودی. نفس را با روح به مقام روح بردند تا نفس، همان انس بیافت که روح یافت، و نفس همان ادب بیاموخت که روح آموخت. چون به

دنیا باز آمد هرکه در او نظاره کرد از مقام [۱۱۲ الف] انس او رجا یافت و از مقام هیبت او خوف یافت. همه حرکت و سکون و انفاس او شریعت گشت. چون این مقدار در انس بدانستیم باز گردیم به کتاب.

- ۵ جنید رحمه الله چنین می گوید که چون او را پرسیدند که انس چیست؟ گفت حشمت برخاستن و هیبت بر جای گذاشتن. و این از بهر آن گفت که هرکه عارف تر خایف تر؛ و هرکه محبت تر با انس تر. تولد خوف از معرفت خیزد، و تولد انس از محبت. و شك نیست که از ازل تا به ابد کسی حق را محبت تر از مصطفی علیه السلام نبود که محبت او حق را به مقامی رسیده بود که چاکری کردن اغیار او را ۱۰ سبب حصول محبت حق گشته بود، چنانکه خدا گفت: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله.

- و این متمارف است میان ملوک که چون کسی را به محبت نزدیک ملوک خاصیتی افتد همه سپاه و رعیت را چاکر او گرداند تا در حق خویش تقصیر روا دارد، و در حق آن دوست تقصیر روا ندارد، و ۱۵ باشد که این را بصریح بگوید که هرکس که او را رضای من باید فلان را حرمت دارد. و باشد که نیز خاتم ملک پیش اهل مملکت به وی دهد، و امر او را امر خویش گردانند، و نهی او را نهی خویش گردانند. و این در نص کتاب خدا است عزوجل که: من یطع الرسول فقد اطاع الله. و چون حال او چنین باشد، او را از همه عالم انس ۲۰ غالب تر باشد. پس اگر انس هیبت برداشتی بایستی. او را هیبت نماندی. چون خوف و هیبت او از همه عالم بیشتر بود، درست شد که انس هیبت برنگیرد.

- و تفسیر این سخن يك حرف است و آن آنست که تا کسی را ادبی بر کمال نباشد صحبت قرب ملک را نشاید، و تا صحبت قربت نیابد ۲۵ انس نباشد. آن انس و قربت که یابد به نگاه داشت ادب یابد، چون هیبت برگیرد بی ادب گردد قرب بگذارد. چون قربت بگذاشته انس بگذاشت.

و شرح این آن است که تا در هیبت به مقامی نرسد که مراد ملک

داند به يك ذره گستاخی نكند، چون هیبت به این جایگاه نگاه دارد انبساط و انس به مقامی رسد که اگر بر همه ملك گستاخی کند او را خلاف نیاید. هیبت با انس برابر می‌رود، و اصل این حال مصطفی بود علیه السلام که چون دنیا بر او عرضه کردند اعراض کرد. به معراج بردند و عقبی عرضه کردند. چشم را پخوا بایند. چون چنین ادب نگاه داشت به قیامت تأثیر فضل حق بهشت بود، و تأثیر عدل او دوزخ؛ و کلید هر دو را به او دادند که هر که را خواهی می‌ده، و هر که را خواهی بازدار.

ما خلق را این مقدار خواهیم داد که به تو دادیم و بیش از این داریم لکن ایشان را بسنده است، و آنچه منع کردیم نه به آن کردیم که از تو دریغ است، لکن ایشان را بیش از این به کار نیست، و اگر بیش از این به کار بودی آن هم از تو دریغ نبود. یاز شیخ رحمه الله این سخن چنین را تفسیر کرد و گفت:

«و معنی ارتفاع الحشمة ان يكون الرجاء اغلب [۱۱۲ ب] علیه من الخوف». معنی برخاستن حشمت آن باشد که رجا بر این بنده غالبتر از خوف گردد، و معنی این سخن، والله اعلم، نه آنست که گستاخی بسیار کند که هر که با ملوك گستاخی بسیار کند، باشد که يك گستاخی که به ناوقت افتد سبب زوال صحبت گردد. لکن معنی غلبه رجا آن باشد که ملك او را به مقامی رساند که همه ملك پیش او نهد و او داند که اگر به این همه گستاخی کنم از من منع نکنند رجاش به این مقام رسد، لکن هیبت چنان نگاه دارد که تا نفرمایدش نخورد و نخسبد و ننشیند و نخیزد. به گذاشتن مهتر غره نبایست گشتن که گذاشتن سبب قطیعت است. بر وفا اعتماد باید کردن که وفا سبب نواختن است، هر که را که نخواهند هر چون که باشد روا دارند، و هر که را خواهند ذره ای کژی در او روا ندارند.

تا بزرگان چنین گفته اند که این انبساط که مصطفی را بود و این همه قرب و انس و محل که او را بود ادب او به آن جایگاه بود که او را مراد قبله گردانیدن بود. هفده ماه بر زبان نراند تا امر آمد: قد نرى قلب وجهك في السماء فلنوينك قبلة ترضاها. گفت با

دوست تو ادب نگاه می‌داری لکن ما را دل تو به اندیشه داشتن بیش از این روی نیست.

و در زیر این سخنی عجیب است. هم به آن مقدار که کمتر بر مهتر انبساط ظاهر کند سر مهتر را از خویشتن فارغ کند که او صلاح کار خویش می‌سازد او را بر آن او به جای بگذارند. و هم به آن مقدار که انبساط فرو گیرد و خاموشی پیشه گیرد، سر ملك را به جنبیدن آورد با وی جنبد. چنان دارندش که قیمت او است. چون فرو ایستد چنان دارندش که همت ملك است. اگر خلق مقدار سکوت بدانندی هرگز سؤال نکنندی.

- و نیز گفته‌اند در حال مصطفی علیه السلام که با همه انبساط و انس او به قیامت اگر حق تعالی او را با خلق برابر داردی از ادب و هیبت يك سخن نگویدی، لکن همه را زیر خاك می‌دارد تا او را بیرون آورد و پیش عرش برد و سجده کند، و امر آید که: ارفع رأسك و سل تعط و اشفع تشفع، و نیز گفته‌اند که هر کسی را خواستنی است او را به قیامت نام همه به وی سپارند و فرمایند که این را بخواه. خلق انبساط او ببینند به خواستن و او خود به آن خواستن مأمور و خلاف کردن روی نه. خلق می‌پندارند که محمد خواست تا حق ببخشد. و در سر حق بخشید تا محمد خواست. ادب نگاه داشتن چنین ثمرت بار آورد.

- «و سئل ذوالنون عن الانس فقال هو الانبساط المحب الي المحبوب». گفت انس گستاخی کردن دوست است با دوست. باز شیخ رحمه الله این را قصه خلیل مثال آورد و گفت:

«معناه ما قال الخلیل: ارنی کیف تحیی الموتی». معنی این سخن

قول خلیل است علیه السلام که گفت یا من نمای تا مرده چگونه زنده می‌کنی. و اصل این آن است که هم به آن مقدار که محبت زیادت

- گردد نواخت زیادت گردد، و بر مقدار نواخت انس افتد؛ و بر مقدار انس [۱۱۳ الف] انبساط افتد. نبینی که خلیل را علیه السلام اگر مقام خلت نبودی این انبساط نرسیدی که هیچ‌کس را این دل نباشد که با خداوند این انبساط یارد کردن. و معنی این آن بود که

احیای موتی به قیامت خواست بودن. چون او را مقام خلت پدید آمد گستاخی کرد. آنچه خلق فردا به قیامت خواهند دیدن او را معجل در وقت بنماید. و پیش از وقت چیزی خواستن انبساط باشد. و تا مقدمه انس و محبت نباشد، انبساط نباشد. و نظیر دیگر آورد و گفت:

۵

«و ما قال الکلیم: ارنی انظر الیک». و دیگر انبساط سخن کلیم بود که دیدار آرزو کرد و وعده دیدار قیامت است. چون انس بیافت موجل را معجل آرزو کرد. و انس او را از آنجا افتاد که حق خبر داد: و قریبانه نجیا، و نیز گفت: و کلم الله موسی تکلیماً، چون قرب مناجات یافت و سماع کلام بی واسطه یافت، و کسی پیش از او نیافته بود، به این نواخت و کرامت او را انس افتاد. از پس انس انبساط افتاد و گفت: ارنی انظر الیک.

۱۰

و این سخنی است متعارف میان خلق ظاهر که هر کس که مقام مهتری دارد، و او را کمتری باشد که شرم دارد با او انبساط کردن، و خلق ندانند که او را نزدیک مهتر محل چیست، او را بنوازد به نواختنی که بدان نواختن انس افتد تا از مقام انس انبساطی کند، اگر وقت آن انبساط باشد مرادش تمام گرداند تا محل او پدید آید؛ و اگر آن انبساط را وقت نباشد اگر آن انبساط از کسی دیگر بودی او را سرد کردی تا عتاب و ملامت یافتی. چون از او آید عتاب و ملامت نکند. لکن عذر آن باز نماید تا محل او هم پدید آید هم به منع و هم به عطا او را برکشد. باز شیخ رحمه الله این را دلیل آورد و گفت:

۱۵

۲۰

«و قوله: لن ترانی، شبه العذر ای لا تطیق». این که موسی را علیه السلام جواب آمد که: لن ترانی، مانده عذر است. یعنی ما که دیدار از تو منع کردیم نه به آن منع کردیم که دیدار ما روا نیست یا ترا محل دیدار مانیست، لکن به آن منع کردیم که ترا در این صفت که توی طاعت دیدار نیست. یا در این مکان که دیدار خواستی مکان دیدار نیست یا در این وقت و وقت دیدار نیست. و دلیل صحت این سخن آن است که چون قوم او همین تمنی کردند سوختن نصیب ایشان

۲۵

آمد از بهر آنکه ایشان را محل انبساط نبود. باز موسی را عذر جواب آمد که او را محل انبساط بود.

- و از جمله انبساطها نیز انبساط مصطفی علیه السلام بود که شب معراج تخفیف شریعت را [خواست] تا به قیامت در شفاعت امت، لکن چون انس ناقص بود به انبساط حاجت آید، چون به کمال رسد ۵ از انبساط مستغنی گردد. مقام همه خلق در جنب مقام مصطفی ناقص است از این معنی انبساط کردند. باز چون او در انس مقام کمال داشت تا نگفتند که بخواه نخواست. دیگران خواستند، یافتند و نیافتند. او نخواست و عرضه کردند. تفاوت بین المقامین [بین] که یکی خواهد ندهد [۱۱۳ ب] و یکی را ناخواسته دهند و نخواهد. ۱۰ هر که را از این پاره‌ای شرب است این تفاوت خود داند به شرح حاجت نیاید.

- «و سئل ابراهیم المارستانی عن الانس فقال هو فرح القلب بالمحسوب». مارستانی را پرسیدند که انس چیست؟ گفت شاد بودن دل است یا دوست. و این از آن معنا است که هر چیز که به آن چیز ۱۵ شادی نباشد دل را از آنجا نفرت باشد. چون پدید آید با او انس گیرد، چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: جبلت القلوب علی حب من احسن الیهما و بفض من اساء الیهما. اکنون چنین می‌گوید که غایت انس آن باشد که دل به دوست شاد باشد.

- و تفسیر شاد بودن دل به دوست آن است که جز دوست او را به ۲۰ کار نیاید. و اگر نعمت هر دو کون پیش او آرند او را شادی نیفزاید که زیادت فرح به چیزی جز دوست نشان نقصان محبت است و اگر بلای هر دو کون پیش او آرند از جای بنرود؛ از بهر آنکه از چیزی از جای رفتن در وقت دعوی محبت دلیل فراغت سر ۲۵ است از محبت. و تفسیر این يك سخن است و آن آنست که چیزی برتر از دوست نیست. بهتر یافته به کمتر شاد بودن محال است. و چون دوست یافت فوات جز دوست مصیبت نیست. بی مصیبت نالیدن محال است.

«و سئل الشبلی عن الانس فقال وحشتك منك». شبلی رحمه الله

گفت انس آن باشد که ترا از تو وحشت گیرد. و معنی این سخن آن است، والله اعلم، که چون بنده را با حق انس افتد هرچه غیر او است از او وحشت گیرد. و لکن قریب‌ترین چیزی به وی وی است. از این معنی گفت که او را باید که از خویشتن وحشت گیرد تا چون او را از قریب‌تر چیزی وحشت گیرد پدید آید که او را با هیچ کس انس نیست. ۵

و تفسیر از خویشتن وحشت گرفتن آن است که از بهر خود [او را] با دوست هیچ انبساط ننماید نه تقاضای نفع و نه تقاضای دفع مضرت. او را با دوست چنان خوش گردد که اگر عطا منع کند نگوید چرا کردی. و اگر بلا گمارد نگوید چرا گماشتی، از بهر آنکه هرگاه که فراغت دارد به غیر دوست مشغول گشته باشد. و به آن مقدار که محب را به غیر حبیب اشتغال افتد از حبیب جدا ماند. و محب را از حبیب جدا ماندن برنایستد. ۱۰

«قال ذوالنون ادنی مقام الانس ان یلقى فی النار فلا یغیبه ذلک عن آنس به». گفت کمترین مقام انس آن است که اگر او را به آتش اندازند غایب نگردد از آنکس که او را با او انس افتاده است. و این سخن به آن خبر می‌دهد که دوزخیان در دوزخ حنان و منان گویند. اگر ایشان را با حق انس نبودی وقت ایسن ندا نداشتندی، چنانکه کافران ندارند. ۱۵

و بر این معنی قصه خلیل علیه السلام بیاید که چون او را به آتش انداختند به جبریل انبساط نکرد. و بر این معنی قصه زنان و یوسف علیه السلام [۱۱۴ الف] بیاید که چون با دیدار یوسف ایشان را انس افتاد از الم قطع خبر نداشتند. ۲۰

باز چنین می‌گوید اینک، ادنی مقام انس است چون ادنی چنین باشد اعلی چگونه باشد؟! از بهر آن این را ادنی مقام خواند که این چنین وقت در مشاهدت مخلوق روا می‌باشد. کمال مقام آن باشد که جز در مشاهدت حق روا نباشد، و این را نهایت نیست و از اینجا عبارت روی نیست. ۲۵

«و قال بعضهم الانس هو ان یستأنس بالاذکار فیغیب عن رویه»

الاغیار». گفت انس آنست که او را با دوست چنان انس افتد که از دیدن غیر دوست غایب گردد. و این در شاهد ظاهر است. کسی را که دوستی غایب باشد چون ذکر او بر خاطر او گذشتن گیرد بفایستی رسد که مغلوب حال گردد و حال چنان گردد که او به دوست می نگرد و به دوست می گوید و از دوست می شنود، تا چیزی پیش او بگذرانند ۵ نبیند، و چیزی با او بگویند و نداند؛ و سخنی که پرسند جواب درخور سؤال ندهد. و جواب از سر وقت خویش دهد بر او خندند که هذیان می گوید؛ و ایشان را خبر نه که او کجا است.

و دلیل این قصه عبدالله بن عمر است رضی الله عنهما که کسی در طواف بر او سلام کرد جواب نداد. پیش عمر خطاب گله کرد. ۱۰ عبدالله جواب داد که: کنا نترأی الله فی ذلك المكان.

«انشدونا لرویم بن محمد:

شغلت قلبي بما لديك فما يتفك طول الحياة في فكري»

مشغول کردی دل مرا به آنچه نزدیک تست به همه زندگانی

اندیشه من جدا می نکردی. ۱۵

و دلیل این سخن قصه یحیی بن زکریا است که چون آن زن را کوس زد عیسی علیهم السلام او را سؤال کرد. او گفت مرا خبر نیست که تا من خدای را بشناخته ام طرفة العینی دل من از او جدا نبوده است. پس چون حق تعالی خواهد که دل دوستی را با خویشتن به انس آرد، یا مدام بر خویش بر او متواتر دارد، یا بلای غیر خویش به ۲۰ وی باز نماید تا از غیر او گریزان باشد با او آramیده باشد. و دلیل این خبر رسول است علیه الصلوة والسلام که گفت: اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل. پس گفت:

«آنستنی منك بالوداد وقد اوحشتني من جميع ذا البشر»

از دوستی خویش چنان مرا انس داده ای که از این همه به وحشت افکنده ای. و دلیل این حال اول پیغامبر است علیه السلام که چون او را با حق انس پدید آمد، از خلق گریزان گشت تا به غار حرا رفتی و شبها و روزها آنجا بودی. چون جبریل علیه السلام بیامد و وحی آورد و بفرمود با خلق آمیختن، بترسید که خلق او را از دوست مشغول

کردانند. خویشتن از کوه بینداخت از بیم وحشت صحبت خلق؛ تا جبریل علیه السلام او را به پر بگرفت و گفت: انت اجل من ان شغلک الخلق.

و دلیل دیگر قصه یعقوب است که چون یوسف را علیه السلام [۱۱۴ ب] گم کرد، بیت الاحزان بساخت و نیز با کس نیامیخت. همه انس او ذکر یوسف گشت و به آخر چنین گفت: و تولى عنهم و قال يا اسفى على يوسف. و آن تولى نفس نبود چه تولى قلب بود. و به شاهد چون کسی را دوستی باشد عزیز که از وی غایب گردد به ذکر وی مولى باشد. هر که با وی چیزی گوید چنان وحشت گیرد که یا بگریزد یا مر آن کس را جفا گوید. چون روزگار دراز گردد و انس دوست نقصان گیرد با خلق صحبت بیفزاید و لکن اندر انس حق نقصان روا نباشد، تا با خلق انس افتد، و لکن هر ساعتی که انس با حق زیادت شود وحشت از خلق زیادت شود. باز گفت:

«ذكرك لى مونس يعارضنى توعدنى عنك منك بالظفر» ۱۵
گفت: یاد تو مرا مونسى است که مرا همی معارضه کند. این نیم بیت را معنی آن است که چون محل کسی اندر دوستی بدان جایگاه رسد که ذکر وی و را انس گردد آنکس اندر پیش وی باسد تا هر کجا بنگرد و را ببیند. معارضه را بدین قول معنی مقابله باشد. و شاید که این معارضه خطاب باشد. یعنی هر چه من همی گویم مرا ذکر تو معارضه همی کند.

و این به شاهد چنان باشد که کسی مغلوب کسی گردد چنان داند که آن کس با من حاضر است. عتاب کند باز خویشتن را از دوست جواب کند پندارد همی دوست جواب دهد. گاه جنگ کند و گاه آشتی کند؛ گاه بگرید و گاه بخندد؛ گاه خویشتن را خوارى کند و گاه خویشتن را بنوازد. پندارد که این همی دوست کند. یکی دوی گردد و دوی یکی گردد.

باز نیمه بیت آخر همی چنین گوید که مرا چون با تو حال و انس چنین گشت این انس همی مرا وعده کند از تو که به تو ظفر یابم.

یعنی مرا خوشی انس با تو از فراق همی آمن کند که ظفر محب
جز امن فراق نیست. یا معنیش چنان باشد [۵۲ الف] که این انس
گرفتن من با ذکر تو مرا همی امید کند که تو مرا بی؛ که اگر مرا
نبودی ای روا نداشتی ای که [چندین ذکر] تو بر زفان من برفتی.
باز گفت:

۵

«و حیث ما کنت یا مدا همی فانت منی بموضع النظر»
گفت: هر کجا باشم یا غایت همتهای من تو مرا به جای دیداری.
اما معنی «مدا همی» آن است که مرا از تو از آن سوی تر همت
نیست، یعنی هر چه یابم به جای مانم تا ترا یابم. و اگر ترا بیابم
جز تو هیچیز نخواهم. و این موافق است قول خدای را عزوجل: و ان
الی ربك المنتهی.

۱۰

اکنون به بیت بازگردیم. همی گوید چون غایت همت من تو ی هر
کجای من باشم اندر سر من چنان مثال گشته ای که به هر چیزی که
همی اندر نگرم ترا بینم. و از این معنی است که بزرگان گفته اند
محب را قرب و بعد نباشد، هر کجا باشد دوست با وی باشد. و آنچه
اندر این باب یاد کردیم. اندر این حرف است که چون انس با دوست
به کمال رسد همه با وی گوید و همه از وی شنود و همه ورا ببیند.
و از این معنی بود که چون مجنون را از لیلی پرسیدند، فقال انا
لیلی و لیلی انا.

۲۰

الحمد لله و صلی الله علی محمد و آله اجمعین یتلوه فی الدور
الذی یلیه فی القرب سئل سری السقطی عن القرب فقال العرب هو
الطاعة.

وقع الفراغ عند نصف النهار من يوم الرابع والعشرين من شوال
سنة ثلث و سبعین و اربع مائة

۲۵

انتسخته من نسخة قوبلت بنسخة الشيخ الامام ابی نعیم
عبدالملك البزدوی رحمه الله و عارضناه شرح تعرف
للشيخ الكبير شيخ ابو اسحاق الكلاباذی

الباب الحادى والاربعون

قولهم فى القرب

«سئل سري السقطى عن القرب، فقال: هو الطاعة». گفت:

نزدیکی به خدای طاعت داشتن است خدای را جل جلاله. و این از
بهر آن گفت که بظاهر نزدیک خلق قرب ملازقت است و بعد مسافت.
هر آن دو چیز که مسافت از میان ایشان برخیزد نام قرب گیرند به
مقدار زوال مسافت. هرچند مسافت کم می گردد قرب زیادت می گردد. ۵
و هر آن دو چیز که ملازقت از میان ایشان برخیزد نام بعد گیرند
بر مقدار زوال ملازقت. هرچند ملازقت کم می گردد بعد زیادت
می گردد.

چون صفت قرب و بعد در شاهد این است و قرب و بعد میان حق
و بنده در شریعت آمده است؛ این از صفات متشابه بود؛ از بهر آنکه ۱۰
میان بنده و حق نه قرب ملازقت شاید و نه بعد مسافت؛ از بهر آنکه
هر دو در مکان بایند تا بعد بعد مسافت گردد؛ و هر دو در یکی مکان
بایند تا قرب قرب ملازقت گردد. و این صفت بر بنده روا است و
بر حق روا نیست، و این اعتقاد کردن در حق کفر است. و نیز چون
بعد مسافت باشد و قرب ملازقت، انتقال باید از مکان به مکان تا قرب ۱۵

بعد گردد و بعد قرب. و انتقال بر بنده روا است و بر حق، روا نیست، و روا داشتن بر حق کفر است. و نیز چون بعد مسافت باشد میان بعیدین مبیانت باید؛ و چون قرب ملازقت باشد میان قسریین ماست باشد؛ و مبیانت و ماست از صفات محدثات است و بر قدیم روا نباشد. ۵

پس درست شد که آن قریبی و بعیدی که در شاهد میان خلق متعارف است، میان بنده و حق روا نیست. پس تأویل قرب و بعد بنده از حق بیاید دانستن تا بنده در شبهت و خطا نیفتد که دین بر او تباه گردد. اکنون باز آییم به حدیث سری سقطی رحمه الله. او چنین می گوید که قرب بنده طاعت است، یعنی خداوند را هر که مطیع تر به خدا نزدیکتر. و این از بهر آن گفت که نزدیکی بنده به خداوند اکرام خداوند است؛ و هر که او مطیعتر مکرمتر؛ و هر که مکرمتر قریب تر به معنی کرامت نه به معنی ملازقت. و در مقابله این چنان است که بعد معصیت باشد. هر که عاصی تر بعیدتر؛ از بهر آنکه بعد بنده از حق اهانت حق تعالی است او را نه بعد مسافت. پس هر که عاصیتر مهان تر، و هر که مهان تر بعیدتر. ۱۰

و این در شاهد چنان است که اگر ملکی باشد و کسی را سخت عزیز دارد و میان ملک و میان او مسافتی بعید باشد، اگر سایی پرسد که به ملک که نزدیکتر، گویند فلان. اگر مراد قرب مکان بودی او بعیدتر بودی نه قریب تر. و اگر بر کسی خشم گیرد و او را از کرامات خویش نومید کند، و او را هم در سرای خویش محبوس کند و ذل و هوان به وی رساند، و سایی سؤال کند که از ملک که دورتر است، گویند فلان. اگر مراد از بعد بعد مسافت بودی فلان قریب تر بودی نه بعیدتر. پس چون این دانستیم پدید آمد که قرب ملک کرامت باشد و بعد ملک اهانت. و هر که مطیع تر او مکرمتر، پس او قریب تر، و هر که عاصی تر مهان تر، پس او [۱۱۴ ب] بعیدتر. ۲۵

و بر این اصل که یاد کردیم طاعت سبب قرب گردد، او را قرب خوانند؛ و معصیت سبب بعد گردد او را بعد خوانند، که اسباب را نام آن چیز دهند که او سبب آن چیز است. چنانکه خدا گفت: انی

ارائی اعصر خمرأ. و عصير عنب را باشد ولكن چون سبب خمر گشت
او را نام خمر داد.

این جواب از زبان اهل معاملات است. فاما جواب اهل حقیقت آن
است که طاعت قرب است و معصیت بعد، نه به آن معنی که طاعت

سبب قرب است و معصیت سبب بعد. لکن بر آن معنی که قرب مقدم
است بر طاعت و بعد مقدم است بر معصیت. یعنی چون حق سبحانه
بنده را قرب خویش داد، علامت قرب آن است که او را به طاعت
خویش مشغول کند، و چون بنده را بعید گرداند علامت بعد آن است
که او را به معصیت مشغول کند؛ تا خدایی سبب بندگی گردد نه

بندگی سبب خدایی. از بهر آنکه هر که شایسته قرب باشد او را لباس
قریبان پوشند. پس طاعت بنده مثال خلعت ملوک است در دنیا؛ و
معصیت بنده مثل غل و بند ملوک است در دنیا. هر که را با خلعت
بینند دلیل کنند که این مقرب ملک است و مکرم ملک. تا اکرام
ملک علت گردد نواخت و خلعت را، نه خلعت علت گردد اکرام را.

و چون بر کسی بند و غل بینند دلیل گردد إبعاد و اهانت را. پس
طاعت و معصیت را معنی همین است.

«و قال غیره القرب ان يتدلل عليه و يتدلل له لقوله: و اسجد
واقترب». گفت: قرب آن است که بنده بر خداوند دل آورد، یعنی
کشی و ناز کند؛ و دل پیش برد او را؛ و بر این دلیل آورد قول
خدای که «و اسجد واقترب». به آن معنی که سجود دل است و قرب
دل است. یعنی هر چند بنده ذلیل تر به خدا نزدیکتر. یعنی هر چند که
دل بیش برد عز و نواخت بیش یابد. آن یافتن عز قرب است و سبب
آن یافتن دل است تا بنزدیک خلق عز باشد و دل دل. باز بنزدیک
حق عز دل باشد و دل عز.

«و معنی این دل دو چیز است: یعنی دل خویش و فقر عرض کند
تا راه یابد. چون خواهند تا او را عز و غنا دهند، کشی و ناز پیش
برد نپذیرد تا بر مقام قرب بماند. چون عطا بپذیرد قرب عطا یابد
نه قرب معطی. و دیگر تأویل آن باشد که دل بندگی پیش برد و عز
خداوندی او بر خویشتن بیند. چون به خویشتن نگرد همه دل بیند.

چون بنگرد که خداوند من کیست همه عز بیند. تا این ذل عجز و ضعف عرضه کردن باشد. و این دل با خداوند خویش افتخار کردن باشد. و اصل این حدیث مصطفی است صلی الله علیه وسلم که بندگی عرضه کرد و گفت: اختار ان اکون عبداً نبیاً. باز چون دنیا بر او عرضه کردند اعراض کرد، [۱۱۵ الف] تا باز عقبی عرضه کردند، ۵ آن اختیار بندگی ذل بود، و آن ناپذیرفتن عطا عز بود.

و شاید که این را تاویلی بهتر از این باشد، و آن آنست که پیش خداوند ذل برد و پیش خلق دل. هر بنده‌ای که پیش خداوند خویش ذلیل باشد بنزدیک اهل مملکت عزیز باشد. چون به خداوند نگرد ناکسی خویش زیر ناگزاردن حق منت خداوند خویش بیند، ۱۰ همه ذل بیند. چون به این مقام رسید همه اکرام و بر مکافات یابد. و نیز او را به خلق نیاز نماند. بی نیاز را بر نیازمندان کشی و ناز رسد و به نیازمندی خویش پیش حق ذل برد، و به بی نیازی خویش از خلق بر خلق کشی و ناز برد. و مثال این در شاهد آن است که هر کس که بنده ملک باشد، هرچند او را خادم تر و خاضع تر و مطیع تر، ۱۵ عز و نواخت آن ملک بیش یابد، تا به مقامی رسد که بر دیگران ملک گردد. پیش خداوند خویش بنده باشد و بر دیگران ملک. پس بندگی ذل باشد و ملکی دل.

«سئل رویم عن القرب فقال هو ازالة كل معترض». گفت: قرب آن است که هرچه پیش آید از میانه برداری. معنی این سخن آن است که هرکس که در شاهد او را قرب چیزی یا قرب کسی یا قرب مکان به کار باشد، هر چیز که میان او و میان آن چیز و آن کس و آن مقام معترض است، از میان بر باید داشت تا قرب بیابد. اگر چنانکه خواهد که به مکه رود تا هر مکانی که میان او و میان مکه معترض است از میانه برنگیرد، قرب مکه نیابد. و چون خواهد که چیزی به خانه آرد، آنکه در دست دارد، میان او و میان آن چیز معترض است، تا این معنی را از میانه بر ندارد، تسلیم کردن قرب آن چیز نیابد، و هرکس که کسی را دوست دارد و قرب آنکس او را به کار باشد تا او به چیزی مشغول است که دوست را از او خلاف می آید، قرب دوست ۲۵

نیابد؛ چون همه هوا و نهمت و مراد زیر قدم آرد معترض از میانه برخیزد قرب دوست یابد.

- پس هر چیزی را معترض است مانع از او. تا آن معترض بر نخیزد به آن چیز قرب نیابد. باز معترض پیش بنده خلق است؛ تا خلق از میانه برنگیرد به حق راه نیابد. و تفسیر خلق گفتن دراز شود، لکن ۵ بجمله نباید دانستن دنیا خلق است و عقبی خلق و نفس خلق و طاعت خلق و معصیت خلق. تا دنیا از پیش برنگیرد به معنی ناآرامیدن با او؛ و عقبی از پیش برنگیرد به معنی خویشتن مستوجب عقبی نادیدن؛ و تا معصیت از پیش برنگیرد به معنی عذر خواستن؛ و تا طاعت از پیش برنگیرد به معنی تقصیر خویش و منت خداوند ۱۰ دیدن؛ و نفس خویشتن برنگیرد به معنی يك نفس با هوای خویش نازدن، قرب حق نیابد.

- آنگاه که این همه کرد خود بر خطر باشد؛ از بهر آنکه باشد که بیند که من چه کردم، آن دیدن او [۱۱۵ ب] زنا را آورد. پندارد که توحید یافتن شرك یابد؛ و پندارد که ایمان یافتن کفر یابد؛ و ۱۵ پندارد که قرب یافتن بعد یابد؛ و پندارد که وصال یافتن فراق یابد. و این را مثال است، از بعد به قرب نگرستن به از آنکه از قرب به بعد نگرستن. قرب نور آرد و بعد ظلمت آرد. از ظلمت به نور نگری بتوان دیدن. آنچه بینی راست بینی و آنچه از نور به ظلمت نگری نتوان دیدن. آنچه می بینی نیز نبینی، و آنجا که نگری هم نبینی. ۲۰ خسر الدنيا والاخرة، گردی.

«و سئل غیره عن القرب فقال هو ان تشاهد افعاله بك». گفت:

قرب آن باشد که ببینی که او با تو چه کرد. یعنی مدام سر خویش را نظاره فعل او کنی تا فراغت نظاره فعل خویش نیابی. و شیخ این را تفسیر کرد:

۲۵

«معناه ان ترى صفاته و منه عليك و تغيب فيها عن رؤيه افعالك و مجاهداتك». و گفت معنی این آن است که صنیعتها و منتهای او بر خویشتن بینی و غایب گردی از دیدن افعال و مجاهدات خویش. و این از بهر آن است که هر چیز که بنده بیارد از خدمت و

از گزاردن شکر. برابر يك منت نهد، هنوز حق منت به جای نیاورده باشد.

«و ان البادی بالود لا یکافی». از بهر آنکه بادی سابق و مکافی لاحق باشد، و هرگز لاحق سابق را درنیابد، از بهر آنکه اگر دریابد نام سابقی برخیزد. و چون به منت مولا چنین نظاره کند هر ساعتی منت زیادت بیند، و آن شکر که آرد، مقابله منت نبیند از نظاره فعل خویش هر ساعتی کورتر گردد و به نظاره منت هر ساعتی بیناتر گردد. باز این را تأویلی دیگر نهاد و گفت:

«و اخری ان لا تراك فاعلا لقوله للنبی علیه السلام: و ما رمیت از رمیت ولكن الله رمی، و قوله عز و علا: فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم». و دیگر معنی این سخن آن است که خویشتن را فاعل نبینی. از بهر آنکه خدا با پیغامبر علیه السلام گفت: نه تو انداختی آنگاه که تو انداختی چه ما انداختیم؛ و مؤمنان را گفت: نه شما کشتید ایشان را ولكن ما کشتیم ایشان را. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که چون حق تعالی دانست که اگر ایشان به فعل خویش نگرند با فعل خویش یمانند و از من بعد یابند. فعل ایشان از ایشان پستد تا به وی نگرند قرب یابند.

و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که بنده از آنجا که او است صفت [او] عجز و ضعف و فقر است. از ضعیف قوت نیاید، و از عاجز قدرت نیاید، و از فقیر غنا نیاید. اغنای حق باید تا از او غنا پدید آید؛ و اقدار حق باید تا از او قدرت پدید آید؛ و تقویت حق باید تا از او قوت پدید آید. همچنانکه ایجاد حق بایست تا بر او وجود پدید آید؛ و ابقای حق بایست تا بر او بقا پدید آید. همچنین توفیق و بر حق باید تا از او خبری پدید آید. و اگر آن توفیق نبودی بدل خیر شر آمدی، و بدل طاعت معصیت آمدی؛ [۱۱۶ الف] و بدل ایمان کفر آمدی؛ و بدل توحید شرك آمدی. چون این معانی بدانند همه نظاره او گردد و آن او گردد. نه خویشتن بیند و نه آن خویشتن. قرب بنده به حق این باشد.

«انشدونا للنوری رضی الله عنه:

ارانی جمعی فی فنائی تقرّباً و هیئات الا عنك سنك التقرب»
 گفت: من چنان گمان می‌برم که جمع گشتن من به تو و فانی
 گشتن من از غیر تو [به تو] تقرّب باشد. و دورادور که به تو جز
 به تو تقرّب نتوان کردن. معنی این سخن، واللّه اعلم، آن است که
 بنده از غیر تو فانی گردد و به تو مجموع گردد. به آن معنی که غیر
 ۵ ترا نبیند همه ترا ببیند، و بر غیر تو اعتماد نکند همه اعتماد بر تو
 کند؛ و غیر ترا دوست ندارد همه ترا دوست دارد؛ و از غیر تو
 نترسد همه از تو ترسد؛ و غیر ترا نخواهد همه ترا خواهد؛ از غیر
 تو به این معنی فانی گردد، و به تو به این معنی مجموع گردد. از
 اینجا به تو تقرّب جوید و نتواند به تو تقرّب یافتن؛ از بهر آنکه
 فانی گشتن بنده از غیر تو صفت بنده است. و مجموع گشتن هم
 صفت بنده است. و کسی به تو به صفت خویش تقرّب نیاید. تقرّب
 به تو هم به تو توان یافتن. از بهر آنکه نامعلوم را به علت یافتن
 محال است. و نیز اگر تقرّب وقت به علت فنا و جمع توان یافتن
 ۱۵ قربت ازل که بنده را از آنجا صنع نیست به چه علت حاصل آمده
 است؛ آن را که حاصل آمده است هم به ارادت او حاصل آمد. باز
 گفت:

«فما عنك لی صبر ولا فیک حيلة ولا منك لی بد ولا عنك مهرب»
 مرا از تو شکیبایی نه و در تو حیل نیست و از تو چاره نه و از
 ۲۰ تو گریختن روی نه. فاما آنکه گفت مرا از تو صبر نیست، این نفس
 از مقام محبت است که هر چند که محبت قوی‌تر گردد صبر کمتر
 گردد. و نیز صبر از چیزی بر دو معنی باشد: یا فراغت یا بدل یافتن.
 و فراغت از حق کفر است و بدل گرفتن بر حق شرک است. اما آنکه
 گفت که در تو حیل نیست، یعنی حیل نیست که ترا به آن حیل
 ۲۵ توان یافتن؛ از بهر آنکه در پیش بسیار برفته است که هر حیلتی که
 چیزی به آن حیل به دست آید علت گردد مر وجود آن چیز را؛ و
 وجود حق را علت نیست.

این باز می‌نماید که هر کس که چیزی را دوست دارد او را از
 آن چیز شکیبایی نباشد. حیلتی سازد وجود آن چیز را. و اگر حیل

نیاید با بدلی از آن چیز آرام گیرد تا خویشتن را سلوت کند. باز با حق نه از دوستی تبرا کردن روی و نه بدل یافتن تا به آن بدل تسلی کند روی، و نه حیلتی که او را به آن حیلت بیاید روی. همه حیرت و عجز آمد.

۵ باز چنین می گوید مرا از تو چاره نیست و از تو گریختن روی نیست. معنی این سخن آن است، [والله اعلم]، که چون کسی با کسی برنیاید بگریزد، و اگر چیزی نیاید طلب به جای بگذارد. مرا با تو طاقت نیست و گریختن روی نه؛ از بهر آنکه خود نتوانم گریختن. هر جا که باشم در قبضه ملك باشم و اسیر ملك باشم. پس گریختن ۱۰ جز کفر هیچ بار نیارد، و از تو چاره نه و ترا از من بد [و] ترا به من نیاز نه، و مرا از [۱۱۶ ب] تو بی نیازی نه. صفت من بر این کردار که یاد کردم نه یافتن روی و نه گریختن روی. باز چنین می گوید:

«تقرب قوم بالرجاء فوصلتهم فما لي بعيداً منك والكل يعطب»
 ۱۵ گروهی به تو تقرب جستند به آنکه به تو امید داشتند، ایشان را به خویشتن پیوستی. ندانم مرا چه بوده است که همگی من در دوستی تو هلاک می شود و من از تو دور مانده ام. می گوید کسانی را می دانم که به يك امید داشتن به تو که بر ایشان هیچ رنجی نیامد ترا یافتند، و من به دل می سوزم و نیز جهد می کنم. پس از همه عالم ۲۰ تبرا می کنم تا صفات ظاهر و باطن من همه هلاک گشته است؛ یعنی هلاک است از خلق به معنی هلاک حکم نه هلاک حقیقت. و من با چندین بلا کشیدن راه نمی یابم. ایشان به اندکی شغل نزدیکی یافتند، و من با چندین شغل دور می مانم.

و معنی این دور ماندن آن است که نزدیکی حقیقت آنگاه گردد که آمن گردد؛ و تا بنده در صفت بندگی است آمن نیست؛ از بهر آنکه امن کفر است. چون آمن گردد هم آن معنی که قرب داند بعد گردد، و وصال داند فراق گردد.

و شاید که معنی این بعد آن باشد که هر چند قریب تر گردد هیبت جلال بیش گردد و بیم زوال زیادت گردد. از بیم زوال از نعمت

لذت نیابد. چون لذت نیابد قرب بعد گردد، و چون در وصال امن نیابد بیم فراق وصال را فراق گردانند. باز شیخ رحمه الله این را تفسیر کرد و گفت:

«معناه ارانی لی حالی ان جمعی بك و فنائی عما سواك تقرب

- ۵ اليك و الجمع والفناء صفتان و لا يكون القرب منك بصفتي بل بك يكون القرب انيك [منك]». حال خویش چنان می بینم که مجموع گشتن من به تو و فانی بودن من از جز تو به تو تقرب است؛ و این جمع و فنائی من هر دو صفت من اند؛ و به تو قرب یافتن به صفت خویش محال است؛ که قرب به تو جز به تو نباشد. یعنی که هر چند که من جویم و خود هم تا تو راه ندهی و نخواهی نیابم.

- ۱۰ «ثم قال: تقرب [اليك] اقوام بافعالهم و طاعاتهم فوصلتهم تفضلا منك». پس گفت: گروهی به تو نزدیکی جستند به افعال و طاعات خویش و تو ایشان را وصال دادی به فضل خویش نه به عمل ایشان. یعنی اگرچه آن وصال برائثر عمل یافتند، علت وصال عمل ایشان نبود که ترا رسیدی که عمل ایشان به روی ایشان باز زدی ای و نپذیرفتی ای مکافات تقصیر ایشان را یا حکم بی نیازی خویش را؛ چون با بی نیازی خویش و با تقصیر ایشان پذیرفتی و راه دادی دانستیم که فضل کردی. باز به صفت خویش بازگشت و گفت:

«و لیست لی افعال اتقرب بها اليك و انا اهلك شوقا الي القرب

- ۲۰ منك ولا سبیل لی الیه من حیث انا». اکنون مفلسی خویش عرضه می کند و چنین می گوید: اگرچه آن کسان را نه به عمل دادی بلکه به فضل راه دادی، ایشان باری افعال داشتند که به آن افعال تقرب کردند، و مرا هیچ فعل نیست که ترا بشاید تا به آن فعل به تو تقرب جویم؛ و از آرزوی قرب تو هلاک می شوم، و از اینجا [۱۱۷ الف] که منم راه تو مرا به قرب تو پس. چون بی حیلان فرومانده ام. این معنی آن بیت است که شبلی می گوید رحمه الله:

قد تعیرت فیک خذ بیدی یا دلیلا لمن تعیر فیک

«اتشدونا للنوری رضی الله عنه:

یا من أشاهده عنی فأحسبه منی قریباً و قد عزت مطالبه»

- گفت یا آن کسی که من او را می بینم به مشاهدت سر نه به مشاهدت عیان، چون دیدم بر این معنی چنین پندارم که به من نزدیک است. چون بنگرم جستن و یافتن او دشوار است. و این را شرح دراز است، و لکن جمله معنی آن است که مشاهدت سر جمله بر غایب افتد، و در حال مشاهدت صفت مشاهد آن باشد که یافته است. و لکن ۵
- هرگز غایب موجود نباشد. گفت: نمی دانم که با تو چگونه سازم که نه تو در مکانی که بدان مکان طلب کنم؛ و نه در زمانی که آن زمان را منتظر باشم؛ و نه معلولی تا حیلتي پیش آرم. پس از وجود نومیدم، لکن به حکم مشاهدت چنان است گویی یافته امی. و بدین ۱۰
- مقدار مشاهدت هم تیز آمی ندارم. وجود نیست و مشاهدت بر خطر، بر پنداشت روزگار می گذارم. و الحسبان لا یغنی من جوع.
- و مثال این در کتاب خدا است: کسر اب بقیعة یحسبه الظمان ماء حتی اذا جاءه لم یجده شیئا. حال محبان چون شوق غلبه گیرد این باشد که عطش شوق صعبتر از عطش ظمان باشد به آن عطشان سراب را آب پندارد به امید می رود. چون نزدیک رسد سراب یابد. آن ۱۵
- نومیدی از پس امید صعبتر از یافتن آب به اصل. محب نیز چون عطش شوق غالب گردد هر کجا نگیرد همه دوست بیند. چون بنگرد دوست را نیابد. آن نایافتن از پس امید از هزاران کشتن صعبتر است. دیگر چنین می گوید:
- «اذا سمت نفسی سلوة عنه ردنی الیه شهود لیس تفنی عجایبه». ۲۰
- گفت چون من از نفس خویش سلوت جویم، از دوست سلوت فراغت باشد، باز مرا سوی دوست باز برد. گواهانی که عجایب آن گواهان همی سپری نگرند. و این چنان است که چون یکی کسی را دوست دارد و از او دور ماند به جفا یا به فراق خویشتن را خرسندی دهد. عشق او را دروغ زن گرداند، یا خویشتن می سگالد که صبری ۲۵
- کنم تا مگر این غم بر من آسان گردد. چندان بس که نام دوست بر زبان کسی شنود یا اثری از آثار دوست با کسی بیند. همه صبر جزع گردد و همه سلوت وله گردد؛ و اگر هزار سوگند خورده باشد همه سوگند دروغ گردد.

- اکنون این شهود شاید که به معنی دلایل باشد که همه خلق دلیل اند بر حق؛ و دلیل بر مدلول گواه باشد. چنین می گوید که از تو صبوری چگونه یابم که هر کجا می نگرم همه گواهی تو می بینم. و شاید که این شهود انواع بر باشد. می گوید از تو چگونه خرسندی کنم که هر کجا که [۱۱۷ ب] می نگرم خویشتن را در انواع بر تو غرقه می بینم. و شاید که این شهود به معنی قهر و غلبه باشد. گوید از تو چگونه نومید گردم که هر چون که می نگرم خویشتن را مقهور و مغلوب می بینم. یقین می دانم که مرا قاهری و غالبی است. و شاید که این شهود مشاهدت سر باشد. می گوید نفس را از تو خرسندی چگونه دهم که نفس اسیر سر است. و هر طرفی در سر من اثر می کند عجایب آن سپری نمی گردد. از عجایب مشاهدت فراغت نمی یابم. به سلوت کجا پردازم؟! ۵

باز شیخ این را تفسیر می کند :

- «معنی السلوة الایاس» گفت: معنی خرسندی نومیدی است. هرگاه که کسی از چیزی نومید گردد خرسند گردد؛ تا هنوز امید باشد خرسند نگردد. ۱۵

- «[یقول]: کلمه ایست من حیث أنا ردنی عن الایاس ما منه من الفضل الذی بدا به». هر آن وقت که من از او نومید گردم از آنجا که منم یعنی چون بیندیشم که نه من او را شایم و نه عمل من او را شاید نومید گردم؛ لکن از این نومیدی مرا باز دارد فضلهای ابتدای او که چون با من فضل کرد، و مرا دانسته بود و فعل من دانسته بود. امیدوارم که اگر بخواستی راندن نخواندی؛ و اگر بخواستی بریدن نپیوستی. چون به خویشتن می نگرم نومید می گردم و چون به تو می نگرم امید می دارم. میان خوف و رجا زندگانی می گذارم. ۲۰
- تا آخر چگونه گردد کارم! ۲۵

الباب الثانی والاربعون

قولهم فی الاتصال

- «معنی الاتصال ان ینفصل بسره عما سوى الله تعالى فلا یری بسره بمعنی التعظیم غیره و لا یسمع الا منه». این باب بر آن معنی آورد که پیش از این باب قرب آورد. و هر چیزی که به وی قرب روا باشد با او اتصال روا باشد؛ از بهر آنکه قرب را نهایت است و نهایت قرب اتصال است. و هر چیز که از او بعد روا باشد انقطاع از او روا باشد؛ از بهر آنکه بعد را نهایت است و نهایت بعد انقطاع است، لکن همچنانکه قرب حق به قرب مخلوقان نماند. که قرب مخلوقان ملازقت باشد و قرب حق ملازقت نیست، بعد حق نیز به بعد مخلوقان نماند. از بهر آنکه بعد مخلوقان مسافت است و بعد حق مسافت نیست. و این هر دو در باب قرب یاد کردیم.
- ۵
- ۱۰ همچنین نیز اتصال حق به اتصال مخلوقان نماند و انفصال حق به انفصال مخلوقان نماند، که اتصال مخلوقان التقای جسمین باشد یا جوهرین؛ و حق تعالی جسم و جوهر نیست. و انفصال مخلوقان تباین جوهرین یا تباین جسمین باشد، و حق تعالی نه جسم است و نه جوهر. و نیز هر چه بر او اتصال روا باشد، پیش از اتصال منفصل
- ۱۵

باید؛ و هر چه بر او انفصال روا باشد، پیش از انفصال متصل باید؛ و انفصال بعد الاتصال و اتصال بعد الانفصال علامت حدوث است؛ و بر قدیم علامت حدوث روا نباشد. و حق سبحانه قدیم است، و از این معانی بر او هیچیز روا نباشد.

و لفظ [۱۱۸ الف] اتصال و انفصال آمده است هم در عرف و هم در شریعت. گویند فلان از خدا بریده گشت و از خدا دور افتاد و از خدا جدا ماند. و گویند به خدا رسید و خدا را یافت و به خدا نزدیک گشت و به خدا پیوست؛ و این در عرف خلق است و در قرآن آمده است [والذین یصلون ما امر الله به ان یوصل؛ و] در مقابله این [گفت]: الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه و یقطعون ما امر الله به ان یوصل. پس چون وصل و قطع در عرف و در شریعت آمده است، تأویل این نباید جستن تا در شبهت نیفتد میان قدیم و محدث.

اکنون باز گردیم به کتاب. چنین می گوید که معنی پیوستن به خدا آن است که بریده گردد به سر جز از خدا، و به سر خویش جز خدا به معنی تعظیم هیچیز نبیند و جز از او نشنود. و معنی این سخن آن است که اتصال به خدای تعالی نه اتصال شخص است یا التقای جسمین لکن اتصال سر است و اتصال سر التقای جسمین نباشد، لکن مشغول گشتن سر باشد به حق تعالی. و آن مشغول شدن به مقدار فراغت باشد از غیر حق. هم به آن مقدار که از غیر حق فراغ یابد منفصل گردد؛ و هم به آن مقدار که به حق مشغول گردد متصل گردد.

و این را مثال در شاهد آن است که هر کس که زبان خویش یا چشم و گوش و دست و پای خویش به چیزی از مخلوقات مشغول گرداند هم به آن مقدار او را به آن چیز اتصال افتد و از غیر او انفصال افتد. صفت اتصال سر با حق هم این معنا است؛ و هم به آن مقدار که سر خویش به غیر حق مشغول دارد از حق منفصل است؛ و هم به آن مقدار که به حق مشغول دارد از غیر حق منفصل است؛ و آن مشغول داشتن را تفسیر کرد و گفت: تعظیم حق در سر او به جایگاهی رسد

که غیر حق نبیند، و از غیر حق نشنود، و این ظاهر است. هرکس که بر دل او خوف چیزی غالب گردد، از هیبت او چنان گردد که از غیر او نترسد؛ و هرکس که بر دل او محبت و حرمت کسی غالب گردد از شرم او چنان گردد که در سر خلاف او نه اندیشد. چون در سلطان مخلوقان این روا باشد در سلطان حق اولیتر که روا ۵ باشد!

«قال النوری: الاتصال منکاشفات القلوب و مشاهدات الاسرار».

نوری رحمه الله علیه چنین می گوید که تاویل اتصال به حق مکاشفات قلوب است و مشاهدات اسرار. مکاشفات گشایش باشد و مشاهدات نمایش باشد همچنان بظاهر تا چشم سر بسته باشد دیدار نباشد: ۱۰ چون گشاده گشت دیدار باشد.

پس مقدمه نمایش گشایش است، و دلیل این در کتاب خدای است جل جلاله: افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه. و شرح گشادن بود. حق تعالی خبر می دهد که نور دیدار از پس گشادن باشد؛ و در مقابل این گفت: و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقاً حرجاً. خبر داد که مقدمه نادیدن تنگ گردانیدن دل است، و تنگ گردانیدن بستن باشد؛ و جای دیگر گفت: ختم الله علی قلوبهم؛ و نیز گفت: بل طبع الله علیها بکفرهم.

و ختم [۱۱۸ ب] و طبع مهر کردن باشد، و مهر کردن بستن باشد. پس چون چشم دل بسته گردد از دیدار منفصل گردد، و ضیا و نور خلقتی در او راه نیابد. چون گشاده گردد، ضیاء خلقتی در او راه یابد متصل گردد. دیدار او به مرئی نه اتصال ملازقت باشد. همچنین چون دل بسته باشد نور حقیقت در دل راه نیابد. از مرئی منفصل ماند، و چون دل را کشف افتاد نور حقیقت در او راه یابد، حق ببیند، متصل گردد به حق به معنی دیدار نه به معنی ملازقت. ۲۵ اینک اتصال سر به حق از این معنی باشد، و دلیل بر این قول خدا است: افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه. خبر داد که چون ما دلی را گشادیم نور ما در او راه یابد. هر جا که نگرده به نور ما نگیرد، و نور ما خطا نکند.

«و قال غيره الاتصال وصول السر الى مقام الذهول». گفت معنی اتصال آن باشد که سر به مقام حیرت رسد. باز این را تفسیر کرد و گفت:

«معناه ان يشغله تعظيم الله تبارك و تعالی عن تعظيم من سواه». معنی این سخن آن است که یکی را تعظیم حق چنان مشغول گرداند که به تعظیم غیر او نپردازد: و این را اصلی است که چون پیغامبر علیه السلام ابی کعب را بخواند، و او در نماز بود، جواب نداد. او آیتی بخواند بلندتر تا بداند که او در نماز است. چون فارغ گشت، گفت: چرا جواب ندادی؟ گفت: در نماز بودم. گفت: نه خدای ترا فرموده است، که چون من ترا بخوانم اگرچه در نماز باشی جواب ده. گفت: کجا است؟ گفت: خدا در قرآن می گوید: یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم.

معنی این سخن آن است که جواب ندادن در نماز تعظیم خدمت و عبادت بود. و این خدمت و این عبادت به امر خدا و رسول بزرگ شده بود، تعظیم ایشان مقدم بود بر تعظیم خدمت. پس هر کس که تعظیم او مقدم تر دارد، اشتغال به تعظیم او آن کس را از تعظیم غیر او باز دارد. و از این معنی یاد کردیم که سهو پیغامبر در نماز: کان سهو بالا علی عن الادنی. یعنی چون نماز نزدیک او بزرگ بود لکن تعظیم حق از تعظیم نماز بزرگتر بود، چون چیزی از تعظیم حق بر خاطر او بگذشتی در جلال و تعظیم حق از نماز غایب گشتی و در نماز او را سهو افتادی. پس او را سهو در نماز از تعظیم حق افتادی، و باز ما را سهو در نماز از خوار داشت نماز افتد.

اکنون باز گردیم به کتاب. گفت اتصال آن است که سر به مقام ذهول رسد، یعنی سر در تعظیم به مقامی رسد که او را غیر حق یاد نیاید، به آن تعظیم او غیر او فراموش کند، و از تعظیم او خویشتن فراموش کند. و باز در تعظیم نیز چنان گردد که آنچه می بیند نداند که چه می بیند، و این خود به قامت روا است چنانکه پیغامبر عایشه را رضی الله عنها خبر داد که خلق را به قیامت برهنه انگیزند. عایشه گفت: و اسواته که مردانی عورت زنان می بینند و زنان

[۱۱۹ الف] عورت مردان می بینند، مصطفی علیه السلام گفت: یا عایشه، آن روز مرد نداند که او مرد است و زن نداند که او زن است. و قیامت اثری است از آثار قدرت حق. چون لقاء اثری از آثار قدرت حق به چشم ظاهر این ذهول واجب کند، اولیتر که مشاهدت حقیقت حق سر را این ذهول واجب کند، و آن ذهول از لقای قیامت ۵ افتد، و این ذهول از مشاهدت حق افتد.

«و قال بعض الکبار: الاتصال ان لا يشهد العبد غیر خالقه و لا يتصل بغيره خاطر لغير صانعه». گفت اتصال را به حق معنی و تأویل آن است که بنده جز آفریدگار خود نبیند، و در سر او خاطری نگردد جز صانع او، یعنی تعظیم مشاهدت باطن او حق را به آن جایگاه ۱۰ رسد که به سر غیر او نبیند، و با این همه بر خاطر غیر او بنگذرد، که اگر غیر او نبیند لکن خاطر غیر او بر سر او بگذرد، در اتصال قصور افتد. و این در شاهد چنان است که چون کسی را محبت کسی باشد، به مقدار محبت صحبت او یابد. تا محبت بر سر کمال نیست تمنایی غیر صحبت حبیب افتد. پس چون مشاهدت سر به جایی رسد ۱۵ که بر خاطر او غیر حق نگذرد، آن مقدار از سر که غیر حق بر وی گذشت از حق فارغ بود تا غیر حق آنجا راه یافت. چون کل سر مشغول حق گشت، غیر حق را آنجا راه نماند؛ پس بر خاطر او چگونه گذرد؟! ۲۰

«و قال سهل بن عبدالله: حرکوا بالبلاء فحرکوا ولو سکنوا اتصلوا». گفت آن کسان که دعوی این مقام کردند ایشان را به بلا بجنبانیدند. بجنبیدند لاجرم جدا ماندند؛ و اگر بیارامیدندی بپیوستندی. سهل این سخن را در بلا می گوید، لکن بر مقابله او در نعمت همی بیاید.

و مثال این در شاهد آن است که اگر مادر کودک را پاره ای نان دهد و او به آن نان غره گردد و به کوی بیرون شود و به سبب این نعمت در آب افتد؛ و اگر آن نان هم پیش مادر خورد از بلاها ایمن گردد. و اگر مادر گوش بمالد و از زخم مادر به کوی بیرون گریزد، ۲۵ آنگاه ستورش بیفگند و هلاک شود؛ و اگر به کنج خانه درگریزد از

بلاها امن باشد. آن پاره نان مثال نعمت است و آن گوش مالیدن مثال بلا.

مدعیان را در هر دو حال بجنیانند، یا پاره‌ای نان پیش او افکنند. چنانکه به سگ افکنند که اگر همه دنیا حق تعالی به بنده‌ای دهد بنزدیک حق بیش از آن قدر ندارد که مخلوقی پاره‌ای نان پیش سگی افکند. اگر برگردد سوی نعمت حرکت آورد؛ و حرکت انتقال است. و از مقام اتصال انتقال کردن انفصال گردد. و اگر بلایی گمارد کم از آن همت نباید عارفی را که همت سگی باشد. از بهر آنکه سگی که نواختن یافته باشد هر چند زنند او را از آن سوی‌تر نشود، اگر به زخم و بلا از جای بجنبند جنیبیدن انتقال است. و انتقال از مقام اتصال انفصال بار آورد، و هر چیز که ترا در اتصال و انفصال سر مشکل گردد از اتصال و انفصال ظاهر استنباط کن. هرگاه که ظاهر تو با کسی یا به چیزی یا به مکانی اتصال دارد، حرکات [۱۱۹۹ ب] کردی هم آنگاه منفصل گشتی.

سر را مثال با حق همین است. اگر سر عارف منفصل است تا از خلق انفصال نیارد به حق اتصال نباشد. و اگر به حق متصل است اگر حرکات آورد به نفس حرکت از حق منفصل گردد؛ خواهی آن حرکت در بلا گیر خواهی در نعمت.

کنون شیخ رضی‌الله عنه مکاشفات قلوب و مشاهدات اسرار را شرح می‌دهد و می‌گوید: کاشفات القلوب کقوله: انظر الی عرش ربی بارزا و مشاهدات الاسرار کقوله: ابدالله کانک تراه. و قول ابن عمر رضی‌الله عنه: کنا نترای الله تعالی. مکاشفات قلوب چنان است [چون قول حارثه که گفت مر پیغمبر را صلی‌الله علیه و سلم چنان است] که گویی من عرش خداوند را ظاهر می‌بینم.

و مشاهدات اسرار آن است که مصطفی علیه‌السلام جبریل را جواب داد که احسان آن است که خدا را چنان پرستی گویی کشر می‌بینی. پس مکاشفات قلوب حارثه را و مشاهدات اسرار مصطفی را. هم به آن مقدار که حارثه را از دنیا انفصال افتاد به عقبی اتصال افتاد، تا دنیای متصل از او منفصل گشت، و عقبای منفصل به وی

۵

۱۰

۲۰

۲۵

متصل گشت.

- باز مصطفی را علیه السلام از هر دو کون انفصال افتاد تا به حق اتصال افتاد. و اگر در سر او غیر حق چیزی بماندی گفتی: اعوذ بك من كذا، چون گفت: اعوذ بك منك. درست گشت که در سر او غیر حق هیچیز نمانده بود. پس انفصال از دنیا اتصال به عقبی ۵ افکند. و انفصال از هر دو کون اتصال به حق باز آرد.
- اما قول عبدالله بن عمر رضی الله عنه که گفت در طواف با خدا دیدار کردم از آن معنی بود که شخصش مشغول شریعت بود و سرش مشغول حقیقت. در شغل حقیقت شغل شریعت فراموش کرد. نه از خانه خیر داشت نه از سلام کننده. شغل حق او را چنان کرده بود که ۱۰ سلام عباد نشنید؛ و تعظیم خداوند خانه چنان کرده بود که خانه اش یاد نمی آمد. از این معنی گفت: کنا نترای الله تعالی. لکن چون آن کس که بر او سلام کرد از این مقام خیر نداشت به شکایت و عتاب مشغول گشت. باز چون مقام عمر برتر از مقام او بود بر او انکار نکرد. سکوت عمر رضی الله عنه دلیل گشت تحقیق دعوی عبدالله را، ۱۵ چنانکه فقها رضی الله عنهم گویند: ترك البیان فی موضع الحاجة الی البیان بیان.

تم المجلد الاول بتیسیر الله تعالی و حسن توفیقه
و صلی الله علی سیدنا محمد و آله العلیین المطهرین

آنچه از معمل روشن منتشر شده یا در دست انتشار است:

- ۱- تفسیر سورة يوسف هـ الستین الجامع للطوائف البساتین» املاى احمد بن محمد رید طوسی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. چاپ اول ۱۳۴۵
- ۲- چپ دوم ۱۳۵۶
- ۳- جنگنامه حضرت سیدجلال‌الدین اشرف. انتشارات آستانه اشرفیه ۱۳۴۸
- ۴- لمعة السراج لعزرة التاج و پختیارنامه». بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۸
- ۵- منشآت خاقانی. افضل‌الدین بدیل خاقانی. انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۲
- ۶- چاپ اول: ۱۳۴۹ چاپ دوم: کتاب مرزان ۱۳۵۱
- ۷- بخشی از تفسیری کهن. از مؤلفی ناشناخته. بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۱
- ۸- مشروطة گیلان از یادداشت‌های رابینو به انضمام وقایع مشهده. انتشارات طاعتی ۱۳۵۲
- ۹- سومین کنگره تحقیقات ایرانی. سی و چهار خطابه. بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۲
- ۱۰- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی رشت. انتشارات فرهنگ ایران زمین ۱۳۵۲
- ۱۱- سومین کنگره تحقیقات ایرانی. بیست و پنج خطابه. بنیاد فرهنگ ایران. ۱۳۵۲
- ۱۲- داستان فرود از شاهنامه فردوسی. بنیاد شاهنامه فردوسی ۱۳۵۴
- ۱۳- مرزبان‌نامه. سعدالدین وراوینی. ۲ جلد. بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۵
- ۱۴- هشتمین کنگره تحقیقات ایرانی. بیست و پنج خطابه. فرهنگستان ادب و هنر ایران ۱۳۵۷
- ۱۵- هشتمین کنگره تحقیقات ایرانی. سی و شش خطابه. فرهنگستان ادب و هنر ایران ۱۳۵۸
- ۱۶- هشتمین کنگره تحقیقات ایرانی. بیست و هفت خطابه. فرهنگستان ادب و هنر ایران ۱۳۵۸
- ۱۷- شرف‌النبی. ابوسعید واعظ خرگوشی. ترجمه نجم‌الدین راوندی. انتشارات بابک ۱۳۶۱
- ۱۸- ترجمه کلیله و دمنه. محمد بن عبدالله بخاری. با مقدمه دکتر خانلری. انتشارات خوارزمی ۱۳۶۲
- ۱۹- شرح ترمذی لمذهب التصوف. مستملی بخاری. ربع اول و دوم. انتشارات اساطیر. ۱۳۶۳

همکاری:

- ۱- نامه مینوی. زیر نظر حبیب یغمائی و ایرج افشار ۱۳۵۰
- ۲- جشن نامه پروین. زیر نظر دکتر محسن ابوالقاسمی و محمد روشن ۱۳۵۴
- ۳- مقالات فرزاد. به اهتمام احمد اداره‌چی گیلانی. زیر نظر محمد روشن ۱۳۵۶
- ۴- دیوان سیحس غزنوی. با مقدمه و تصحیح استاد مدرس رضوی ۱۳۶۲

زیر چاپ:

- ۱- ترجمه تاریخ کبیر طبری منسوب به بلعمی.
- ۲- شرح الترمذی لمذهب التصوف. ربع سوم و چهارم
- ۳- کتاب تنکوشای بابلی

انتشارات اساطير (سهامی خاص)

- ۱- سفرنامه رضاقلی میرزا نایب‌الایاله
به کوشش اصغر فرمانفرمایی قاجار
با جلد زرکوب ۱۹۵۰ ریال
- ۲- سفرنامه غریب خان امین‌الدوله
به کوشش کریم اصفهانیان و قدرت‌الله
روشنی با جلد زرکوب ۱۵۵۰ ریال
- ۳- گنجعلیخان
نوشته دکتر محمدابراهیم بیاستانی
پایزی ۷۰۰ ریال
- ۴- تاریخ طبری
محمدبن جریر طبری ترجمه ابوالقاسم
پاینده دوره ۱۵ جلدی شمیز
۱۱۳۱۵ ریال
- ۵- دنباله تاریخ طبری
عریب‌بن سعدقمی ترجمه ابوالقاسم
پاینده ۳۰۰ ریال
- ۶- احوال و آثار طبری
تألیف استاد علی‌اکبر شهبازی
۲۰۰ ریال
- ۷- مقدمه‌ای بر روش تحقیق در تاریخ
نوشته کی‌تسن کلارک ترجمه اوانس
ادانسیان ۲۵۰ ریال
- ۸- تاریخ اسماعیلیه
محمدبن زین‌العابدین خراسانی فدائی
به تصحیح و اهتمام الکساندرسیمونوف
۴۰۰ ریال
- ۹- سمط‌العلی للحضرة‌العلیا
(تاریخ قراختائیان کرمان) ناصرالدین
منشی کرمانی به تصحیح استاد عباس
اقبال آشتیانی ۳۰۰ ریال
- ۱۰- دیوان سیدحسن غزنوی
به تصحیح و اهتمام استاد مدرس‌رضوی
با جلد زرکوب ۱۲۰۰ ریال
- ۱۱- ترجمان البلاغه
محمدبن عمر رادویانی به تصحیح و
اهتمام پروفیسور احمد آتش
با جلد زرکوب ۸۵۰ ریال
- ۱۲- تاریخ سلاجقه
محمودبن محمد آفراسی به تصحیح
دکتر عثمان توران ۷۰۰ ریال
- ۱۳- مقالات علامه قزوینی
کردآورنده ع - جریزه‌دار
دوره ۴ جلدی ۲۰۵۰ ریال

۱۴- چهل سال تاریخ ایران جلد اول
محمدحسن خان اعتمادالسلطنه به اهتمام
ایرج افشار با جلد زرکوب ۱۳۵۰ ریال

۱۵- چنگیزخان
ولادیمیر تسف ترجمه دکتر شیرین
بیانی ۵۰۰ ریال

۱۶- شرح التعریف لمذهب التصوف
مستملی بخاری به تصحیح و تحشیه
محمد روشن دوره ۲ جلدی زرکوب
۲۷۰۰ ریال

۱۷- آنها که دوست دارند
ایروینگ استون ترجمه فریدون کیلانی
دوره ۴ جلدی شمشیر ۳۰۰۰ ریال
دوره ۴ جلدی زرکوب ۳۶۰۰ ریال

۱۸- سگهای جنگ
فردریک فورسایت ترجمه ایرج
خلیلی وارسته ۹۵۰ ریال
۱۹- دستور زبان فارسی
تألیف دکتر محمدجواد شریعت
۸۰۰ ریال

۲۰- تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام
منسوب به سید مرتضی بن داعی حسنی
رازی تصحیح استاد عباس اقبال
آشتیانی با جلد زرکوب ۸۵۰ ریال

۲۱- رجال عصر مشروطیت
نوشته ابوالحسن علوی به کوشش
ایرج افشار و حبیب یغمائی
با جلد زرکوب ۷۰۰ ریال

۲۲- رودین
ایوان تورکنف ترجمه آلك قازاریان
۳۲۰ ریال

۲۳- بانو با سگت ملوس
آنتوان چخوف ترجمه عبدالحسین
نوشین ۳۵۰ ریال

۲۴- در قلمرو سعدی
نوشته علی دشتی ۶۰۰ ریال

۲۵- نقشی از حافظ
نوشته علی دشتی ۵۰۰ ریال

۲۶- خاقانی شاعر دیرآشنا
نوشته علی دشتی ۴۰۰ ریال

۲۷- دمی با خیام
نوشته علی دشتی ۵۰۰ ریال

۲۸- نگاهی به صائب
نوشته علی دشتی ۳۵۰ ریال

۲۹- تطور ملل
گوستاو لوبون ترجمه علی دشتی
۳۵۰ ریال

۳۰- ایام محبس
نوشته علی دشتی ۳۷۵ ریال

۳۱- آئین نگارش
تألیف دکتر محمدجواد شریعت
۵۰۰ ریال

۳۲- گزارش نویسی و آئین نگارش
تألیف مهدی ماحوزی
۱۳۰۰ ریال