

شرح المعروف لمذهب التصوف

نور المريدین فضیلت المدین

حاج امام ابو ابراہیم اسماعیل بن محمد سلمی بخاری

ربع چهارم

پاقدردین حشیش و تحشیش

محمد روشن



انتشارات

فهرست مندرجات

۱۳۸۷-۱۴۲۰	الباب الثالث والاربعون
۱۳۸۷-۱۳۹۲	قولهم فى المحبة
۱۳۹۳-۱۴۲۰	فصل
۱۴۲۱-۱۴۴۸	الباب الرابع والاربعون
۱۴۴۹-۱۴۶۷	قولهم فى التجريد و التفرید
۱۴۶۹-۱۴۸۶	الباب الخامس والاربعون
۱۴۸۷-۱۵۰۱	قولهم فى الوجد
۱۵۰۲-۱۵۱۹	الباب السادس والاربعون
۱۵۲۱-۱۵۴۵	قولهم فى الغلب
۱۵۴۷-۱۵۶۸	الباب السابع والاربعون
۱۵۶۹-۱۶۰۹	قولهم فى السكر
۱۶۱۱-۱۶۴۳	الباب الثامن والاربعون
۱۶۴۵-۱۶۶۱	قولهم فى الغيبة والشهود
	الباب التاسع والاربعون
	قولهم فى الجمع والتفرقة
	الباب العاشر
	قولهم فى التجلى والاستتار
	الباب الحادى والعشرون
	قولهم فى الغناء والبقاء
	الباب الثانى والعشرون
	قولهم فى الاختلاف فى الفانى
	الباب الثالث والعشرون
	قولهم فى حقائق المعرفة

١٦٦٣-١٦٦٢	الباب الرابع والخمسون
	قولهم فى التوحيد
١٦٧٧-١٦٧٥	الباب الخامس والخمسون
	قولهم فى صفة المعارف
١٦٩٩-١٧٠٨	الباب السادس والخمسون
	قولهم فى المريد والمراد
١٧٢٥-١٧٠٩	الباب السابع والخمسون
	قولهم فى المجاهدات والمعاملات
١٧٤٢-١٧٢٧	الباب الثامن والخمسون
	قولهم فى احوال القوم فى الكلام على الناس
١٧٥٨-١٧٤٢	الباب التاسع والخمسون
	قولهم فى توفى القوم و مجاهداتهم
١٧٥٩-١٧٥٦	الباب الستون
	قولهم فى لطايف الله للقوم و تنبيهه اياهم بالهاتف
١٧٧٣-١٧٦٧	الباب الحادى والستون
	قولهم فى تنبيهه [اياهم] بالفراشات
١٧٧٨-١٧٧٥	الباب الثانى والستون
	قولهم فى تنبيهه اياهم بالخوامر
١٧٨٣-١٧٧٩	الباب الثالث والستون
	قولهم فى تنبيهه اياهم فى الرؤيا و لطائفها
١٧٨٩-١٧٨٥	الباب الرابع والستون
	قولهم فى لطائف الحق سبحانه فى غيرته عليهم
١٧٩٢-١٧٩١	الباب الخامس والستون
	قولهم فى لطائفه فيما يحملهم
١٧٩٨-١٧٩٥	الباب السادس والستون
	قولهم فى لطائفه بهم فى الموت و بعده
١٨٠٤-١٧٩٩	الباب السابع والستون
	و من لطائف ماجرى عليهم
١٨١٨-١٨٠٥	الباب الثامن والستون
	قولهم فى السماع

الباب الثالث و الاربعون

اعبد الله و اتوكل عليه فى جميع الامور
قولهم فى المعبة

«قال الجنيد: المعبة ميل القلب». و محبت نیز صفتى است كه
ميان مخلوقان باشد و ميان بنده و حق باشد. و هر صفتى كه چنين
باشد از صفات متشابه باشد، نشايد چنين صفت به حق مضاف كردن
مگر در شريعت يابد هم به دو وجه و آنچه بدين مانند. و صفت محبت
حق جل جلاله در شريعت آمده است، چنانكه گفت: يعيهم و يعبونه. و ۵
جائ ديگر گفت: قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يعيبكم الله؛ و جائ
ديگر گفت: و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يعبونهم كعب الله
والذين آمنوا اشد حبا لله.

چون چنين بود كه ياد كرديم، چاره نيست از دانستن تاويل محبت
تا فرق افتد ميان محبتى كه صفت حق باشد و محبتى كه صفت ۱۰
مخلوقان باشد؛ كه هيچ معنى نيست كه از آن بيشتر شبهت بردارد.
و ديگر محبت باشد كه آن كفر باشد؛ و باشد كه ايمان باشد.
نخست بيان كنيم محبتى كه ميان مخلوقان باشد، تا باز فرق كنيم
ميان محبت محدث و محبت قديم. اما محبتى كه ميان مخلوقان باشد
اول درجه او موافقت طبع است كه چيزى بيند يا شنود كه طبع او را ۱۵

- موافق آید و طبع با آن چیز آرام گیرد، چو مدتی بر موافقت طبع برآمد درجهٔ ثانی میل کرد. و میل نفس را است، که نفس به صحبت آن کس و آن چیز میل کند و از دیگران اعراض سازد. و هر چند آنجا میل زیادت گردد اعراض از غیر او زیادت گردد. چون یکچندی به این مقام ثانی برآید به مقام ثالث رسد و ود گردد. و اصل «ود» از «ود» یود» گرفته است. اذا تمنی و اشتیمی. چون به این مقام رسید تمنا و شهوت او محبت آن کس گردد، و دیدن او و نشستن با او و شنیدن از او. و چون گاهی چند به این مقام سیم برآید چهارم درجه محبت گردد.
- ۵ و در محبت سخن بسیار است. گروهی گفته‌اند اصل او معاویت است معا عن سره مادون العیب و بت ای قطع عن سره ذکر غیر العیب. و گروهی چنین گفته‌اند که اشتقاق او از حب است به این معنی محبت را از آنجا اشتقاق گرفته‌اند که چون خم پر گردد در او چیزی را راه نماند. دل نیز چون از محبت پر گردد غیر دوست را در دل راه نماند. و گروهی گفته‌اند که اشتقاق محبت از حب است و حب دانه باشد. لکن در وضع لغت: حب کل شیء لبه و منه، باشد. پس آن دانه را که میانهٔ قلب است حبة القلب خوانند. و چون دوستی آنجا گذر کند آن را محبت خوانند.
- ۱۰ و چون به این مقام گاهی چند باشد به درجهٔ پنجم رسد وله گردد؛ و وله حیرت باشد. سرگردان و متعیر گردد. هرچه بیند پندارد که دوست است و هرچه شنود پندارد که سخن دوست است. چون مادر بچه گم کرده که او را واله خوانند. و چون از این [۱۲۰ ب] مقام پنجم بگذرد به درجهٔ ششم آید، و آن ششم را هوا خوانند؛ و اشتقاق او از هوا گرفته‌اند که میان زمین و آسمان است به آن معنی که این هوا صافی است و هیچ‌کدو رتی بر ندارد. آنجا نیز چون به مقام ششم رسد دل دوست را چنان صافی گردد که ذره‌ای را در او جای نماند.
- ۲۰ و گروهی گفتند هوا را معنی نزول و سقوط است، چنانکه خدا گفت عزوجل: والنجم اذا هوى، ای هبط و سقط و نزل و ترك. اگر اشتقاق او از اینجا باشد به آن معنی گویند که همه مرادها و هرچه

جز دوست است از او ساقط گردد.

و گروهی گفته‌اند که هوا را اشتقاق از مراد و میل است چنانکه خدا گفت: و نهی النفس عن الهوی. بر این قول معنی آن باشد که همه میل و مراد او مراد دوست گردد. و گروهی چنین گفته که اشتقاق هوا از آن معنا است که کلیت او مشغول آن چیز گردد، همه او را ببیند و همه عیب او پیش او هنر گردد. چنانکه خدا گفت: افرأیت من اتخذ الهة هوا. چون کافر را میل سوی بت افتاد تا عیب حدث بدید از دیدن عیب کور گشت. او را صفت قدیم نهاد، و آن الهیت است، حق آن را هوا خواند.

و چون به این مقام ششم گاهی چند برآید، به درجه هفتم گذرد و آن درجه عشق است. و عشق هم محبت است، لکن چون از حد درگذرد عشق خوانند. چنانکه جود چون از حد بگذرد اسراف خوانند.

و اشتقاق عشق از عشقه گرفته‌اند، و عشقه در لغت آن گیاه باشد که در درخت پیچد و درخت را فراخوردن گیرد. پس گونه او زرد کند. باز ثمره از او باز گیرد. باز برگ بریزاند. باز خشک کند. جز افگندن و سوختن را نشاید. عشق نیز چون به کمال رسد قوی را ساقط گرداند و حواس را از منافع منع کند و طبع را از غذا بازدارد. میان محب و میان خلص ملال افکند، از صحبت غیر دوست سئامت گیرد. همه معانی از نفس او جذب کند. یا بیمار کند یا دیوانه گرداند و در عالم بر ماند تا هلاک کند.

و این سخن که یاد کردیم شرط کتاب نیست، لکن مراد از یاد کردن این دو چیز است: یکی آنکه چون این دانسته شود آنگاه محبتی که آن به حق باشد صفت کنیم تا این را به آن و آن را به این اشتباه نیفتد، تا ایمان کفر نگردد و کفر ایمان نگردد؛ و دیگر مقصود آن است که ما محبتی که میان مخلوقان رود آنرا بر اختصار وقف کردیم، ۲۵ و آن وصف ما خود امروز در مخلوقان نیابیم، تا چون بدانند که محبتی که میان جنسین می‌رود آن را حقیقت باز نیابند. محبتی که میان بنده و حق باشد آن را حقیقت کی باز یابند؟! که هر چیز که از حق خلق قاصر آید در حق خدای تعالی قاصر تر باشد.

اکنون بازگردیم به صفت محبتی که میان حق و میان بنده باشد. اما قول اهل اصول آن است که محبت از حق بنده را ارادت خیر است و محبت بنده حق را طاعت. و این چنان است که در شاهد بنده‌ای که خداوند خویش را مطیع‌تر باشد، گویند خداوند خویش را محبت‌تر است؛ و چون بر [۱۲۱ الف] از خداوند به بنده‌ای بیش آید گویند خداوند بنده را محبت‌تر است، و از این معنا است که شاعر گوید:

لو كان حبك صادقا لاطمته ان المحب لمن يحب مطيع
و این از بهر آن گفتند که محبت از کپتران باعث است بر طاعت و خدمت. هر چند محبت زیادت می‌گردد خفت و نشاط در طاعت زیادت می‌گردد. و این در شاهد متعارف است که اشتغال خدمت از سئامت و ملالت مخدوم باشد؛ و نشاط و خفت در طاعت و خدمت از انس و محبت مخدوم باشد. پس مخلوقان حق را این باشد.

باز محبت حق و عداوت او هر دو ارادت است، و ارادت يك صفت است، لكن حق به يك ارادت همه چیزها خواهد. چنانکه به يك علم همه چیزها داند. و علم متغیر نگردد، لكن معلومات متغیر گردد. هر معلومی را برحسب آنکه او معلوم است هم به آن علم قدیم بدانند. همچنین نیز مرادات را به يك ارادت خواهد. ارادت متغیر نگردد، ولیکن مرادات متغیر گردد. پس هر مرادی را برحسب آنکه مراد است بخواهد به ارادت قدیم نامتغیر. پس ارادت یکی و مراد مختلف. یکی را خواهد که او را از آنچه می‌کند بد آید، و یکی را خواهد که از آنچه می‌کند نیک آید. چون خیر خواهد، آن ارادت را محبت خوانند؛ و چون شر خواهد آن را عداوت خوانند. نام مختلف گردد به حق مجاورت؛ نه آنکه عداوت یا محبت به صفت حق اختلاف و مفایرت دارد؛ چنانکه به صفات مخلوقان که عداوت تغیری کند که محبت نکند. و محبت در محبت تغیری کند که عداوت نکند، که صفات مخلوقان تغیر در مخلوق کند، از بهر آنکه بر صفت ایشان تغیر روا باشد.

باز صفت حق در حق تغیر نیارد. از بهر آنکه بر قدیم و بر صفات او تغیر روا نباشد. صفات او تأثیر در مخلوقات کند. باز ما چون کسی را معادی باشیم یا محب، در ما الم کند یا در ما راحت کند.

باز محبت حق و عداوت حق الم و راحت، محنت و نعمت، عذاب و رحمت در خلق کند. حق تعالی هم به آن صفت که بود در ازل.

- باز گردیم به کلام اهل معرفت. اهل معرفت چنین گفته اند که نزدیک ما محبت و عداوت نه این است که اهل اصول گفتند. از بهر آنکه روا باشد که بنده به وقتی از طاعت خالی باشد و از محبت خالی نباشد، که خالی گشتن از محبت کفر باشد. پس طاعت محبت نیست، چه طاعت تأثیر محبت است. و اگر چنان بودی که طاعت محبت بودی، معصیت عداوت بودی. و چون اجماع است میان خلق که مؤمن عاصی به معصیت عدو نیست، لکن تا مؤمن است محب است اگر چه عاصی است. پس درست شد که طاعت محبت نیست؛ لکن محبت باعث است بر طاعت، و طاعت او تأثیر محبت است و دلیل محبت است نه عین محبت.

- اما محبت حق و عداوت حق صفتی ازلی است باتفاق همه اهل اسلام، و آن خیر و شر که به بنده می رسد تأثیر محبت و عداوت ازلی است. تا هر [۱۲۱ ب] کجا محبت ازلی اثر کرد موافقت پدید آورد؛ و هر کجا عداوت ازلی اثر کرد مخالفت پدید آورد، از بهر آنکه ازلی مؤثر و مغیر باشد. و محدث مغیر و مؤثر باشد ازلی در محدث اثر کند و محدث در ازلی اثر نکند، از بهر آنکه اثر کردن تغییر است و بر محدث تغییر روا باشد و بر قدیم روا نباشد.

- ۲۰ اکنون چون فرق بدانستیم بین المحبتین ببايد دانستن که محبت صفتی است که خلق از وصف او عاجز آمدند، و هیچ و اصف که محبت را وصف کرد از عین محبت خبر نکرد. لکن آنچه گفتند اوصاف او گفتند یا تأثیرات او گفتند یا افعال محبان گفتند، از بهر آنکه این و اصف از دو بیرون نبود؛ یا محب بود یا نبود. اگر محب نبود چیزی که ندیده بود آن را وصف چگونه کردی؛ و اگر محب بود در سوختن محبت چنان مشغول خویش بود که وصف کردن را روزگار نداشت. و چون داشت جز او آن کس که می شنید از این سوزش اثر نداشت، و وصف کردن او را معلوم نیامد، از وصف کردن فایده نیامد. از این معنی همه زبانها از محبت گنگ شد تا تأثیرات و اوصاف و افعال او

۱۳۹۲ ————— شرح تعریف

گفتند تا آن کس که از محبت خیر ندارد نداند که چه می‌گویند، و آن کس که آثار دارد در وصف موصوف را ببیند، اکنون آنچه پیران گفته‌اند یاد کنیم.

فصل

چنین می گوید که: «المحبة ميل القلب». محبت گراییدن دل است. باز شیخ رحمه الله این را تفسیر کرد و گفت:

«معناه ان یمیل قلبه الی الله تعالی و الی ماله من غیر تکلف». معنی این آن است که دل بنده سوی خدا گراید و سوی چیزی که خدا را است بی تکلف.

۵

و معنی این سخن آن است که هر کس که او را در طاعت خداوند تکلف باید نشان آن است که محبت او قاصر است؛ از بهر آنکه جوارح تبع دل است. هر آن وقت که دل گروگان محبت کسی گردد جوارح به خدمت او نشاط گیرد، و ترك محبت او را تکلف گردد و خدمت طبع گردد. باز چون محبت نباشد ترك خدمت طبع باشد و خدمت تکلف.

۱۰

و نشان آنکه دل به حق مایل گردد تا بی تکلف یا حق صحبت تواند کرد، آن است که در آلاء و نعماء او چل و علا تفکر کند، چنانکه پیغامبر گفت علیه سلام الله: جبلت القلوب علی حب من احسن الیها. و در وفای او و جفای خلق تفکر کند تا دل از ایشان بریده گردد، چنانکه گفت علیه سلام الله: و بفض من اساء الیها.

۱۵

«و قال غیره: المحبة هی الموافقة». گفت محبت موافقت است. باز شیخ تفسیر کرد و گفت:

«معناه الطاعة له فیما امر والانتفاء عما زجر والرضی بما حکم و قدر». موافقت سه چیز باشد: کردن آنچه بفرماید؛ و باز ایستادن از آنچه باز دارد؛ و راضی بودن به آنچه حکم کند و تقدیر کند، و بندگی خود بیش از این سه نیست، چنانکه روایت کردیم به اول کتاب.

۲۰

و این از بهر آن است که فرمان کار تابستن استغفاف امر است؛ و از نهی دور ناپودن با ناهی منازعت است؛ و به قضا راضی ناپودن از قاضی [۲۲ الف] استغنا نمودن است یا او را متهم داشتن است؛ و در جمله موافقت تسلیم است؛ چنانکه خدا گفت با ابراهیم که: اسلم قال اسلمت. چون تسلیم به جای آورد مقام خلت یافت. پس هر

۲۵

که را تسلیم نیست دعوی خلعت کردن محال است. و نیز از ابراهیم علیه السلام حکایت کرد که: یوم لاینفع مال و لابنون الا من اتی الله بقلب سلیم. تا بزرگان چنین گفته‌اند که هر که قلب سلیم برد از سلام مکافات یابد.

۵ و بیاید دانستن که هر که به وقت نیازمندی بی‌نیاز را خلاف کند، از بی‌نیاز موافقت طمع داشتن محال بود؛ از بهر آنکه نیازمند [باید] موافقت کند، و بی‌نیاز را رسد که خلاف کند. پس چون نیازمند خلاف کند بی‌نیاز موافقت کی کند؟!

«و قال علی بن محمد الکتانی رحمه الله: المحبة ايثار للمحبوب». گفت محبت آن است که دوست را بر خویشتن بگزینی تا هلاک خویش در رضای دوست نگاه داری و مراد دوست را بر مراد خسویش مقدم داری. از بهر آنکه چون مراد دوست را مقدم داری بر مراد خویش هر چیز کز تو فایده شود فایده نیست؛ از بهر آنکه چون دوست به دست آمد همه به دست آمد. اگرچه نداری؛ و چون دوست از دست رفت همه از دست رفت. اگر چه داری؛ و این ایتار هم جود و هم اختیار باشد. و محب را بحقیقت خود اختیار نباشد؛ که محبت با اختیار جمع نیاید.

و این سخن علی بن محمد الکتانی رحمه الله تواند بود که اشارت باشد به قول خدا: و يطعمون الطعام على حبه، قیل علی حب الله. و محبت حق تعالی بر سر امیرالمؤمنین علی و فاطمه زهرا و حسن و حسین رضوان الله علیهم و خادم ایشان چنان غالب بود که هلاک خویش در گرسنگی فراموش کردند، و دیگری را بر خویشتن در رضای حق ایتار کردند.

۲۵ «و قال غيره: المحبة ايثار ما تحب لمن تحب». گفت محبت آن است که آنچه دوست داری به جای بگذاری به آنکس که او را دوست داری. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که محبت نه آن باشد که آنچه ترا نباید به جای بگذاری بنزدیک دوست که این ایتار نباشد استغنا باشد، تا اگر کسی را دنیا نباید ترک دنیا از او نشان محبت نیست، لکن چون باید و اعراض کند نشان محبت است؛ و شاید که

این را معنی آن باشد که ایثار بمسا تعجب یعنی النفس لمن يحب للحق، تا موافق باشد آن خبر را که گفت: من مقت نفسه في ذات الله استوجب رضوان الله الاكبر. و نشان این آن باشد که پیوسته خصم حق باشد بر نفس، نه خصم نفس بر حق. و دیگر نشان آن باشد که او را با دوست از بهر خویشتن منازعت نباشد، که کمترین شرط محبت آن است که دوست دوست را دوست دارد، و دشمن دوست را دشمن دارد. و لامحاله نفس معقوت حق است و معقوت دوست را دوست داشتن نشان محبت نیست.

تا بزرگان چنین گفته اند هر که در همه عمر خویش يك قدم بر مراد نفس نهد در دعوی محبت کذاب است. پس آن کس که همه عمر خویش يك قدم از موافقت او بیرون نهد، او را دعوی [۱۲۲ ب] محبت کردن محال است. کمترین مقامی در محبت موافقت است، و از موافقت بگذری محبت را هفت هزار مقام است، لکن به هیچ حال از موافقت خالی نشاید. پس بنگرند تا موافقت با چیست، باطن مروهون آن چیز است به محبت اگر با حق موافقت است و با نفس خلاف محبت ۱۵ حق است؛ و اگر با نفس موافقت است و با حق خلاف محبت نفس است؛ که همواره موافقت با دوست دارد و مخالفت با دشمن. و اگر موافقت در عالم نیستی محبت را هیچ نشان نیستی.

حق مباحثه وجود بهشت در خلاف نفس نهاده و گفت: و اما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى. چون بهشت جز به خلاف نفس نمی توان یافتن، محال باشد که حق با موافقت نفس بتوان یافتن.

باز گردیم به این حکایت. ما تعجب، لفظی عام است. گفت آنچه دوست داری، و تا دوست را پر او ایثار نیاری محبت نباشی؛ و ما تعجب، بسیار است از جمله آن دنیا است و جاه است و راحت است و ۲۵ مال است و خلق است و نفس است و عقبی و هر چه جز حق است که نفس جز حق را محبت بطبیع است حق را به تکلف، از بهر آنکه اگر صفت نفس محبت حق بودی محبوبه حق بودی نه معقوته حق. از بهر آنکه سلطان حق غالب است؛ و چون حق چیزی را محبت باشد آن چیز

حق را محب باشد. پس چون نفس ممقوته است دشمن به در بطبع نیاید و او را چیز به قهر آوردن روی ندارد. قهر او از مراد جدا کردن است. بنگرد تا در هر دو کون چیست که نفس را آنجا امید است، از همه او را جدا کند. چون چنین کرده باشد باشد که به در آید و باشد که به در نیاید. ۵

تا بزرگان چنین گفته اند که مقدمه حیات موت است و مقدمه موت حیات. چنانکه خدا گفت: يخرج الحي من الميت و يخرج الميت من الحي. قيل قلبا حيا من نفس ميت و قلبا ميتا من نفس حي. اگر بنده نفس را برخلاف مراد بکشد حق دل را زنده کند و از میان مرده زنده بیرون آورد. و اگر بنده نفس را به هوا زنده کند، حق دل را بمیراند و از میان زنده مرده بیرون آورد. و از این معنی گفته اند بعضی بزرگان: ابي الله ان يحيى نفسا حتى يميتها بامانة شهواتها. ۱۰

«قال [ابو] عبدالله النباجي: المحبة لذة في المخلوق والاستهلاك في الخالق». گفت: محبت در مخلوقان لذت است و در خالق استهلاك. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که محبتی که بر مخلوقان باشد، میان محب و محبوب مجانست است و اتحاد نه به معنی اتفاق شخصین و اتفاق صفتین که ذات آن جنس ذات این است و صفت آن جنس صفت این است. و چون مجانست باشد مخالطت و مازجت باشد و از مخالطت و مازجت تلذذ افتد یا به استماع یا به نظر یا به فعل. باز چون محبت به خالق باشد میان خالق و مخلوق مجانست نباشد نه به ذات و نه به صفت و نه به فعل. و چون مجانست از میانه برخیزد تلذذ نیفتد. باز شیخ این را تفسیر کرده است به سه معنی و گفته [۱۲۳ الف]:

«معنى الاستهلاك ان لا يبقى لك حظ و لا يكون لمحبتك علة و لا تكون قائما بملء». معنی استهلاك به سه چیز است: یکی آنکه ترا حظی نماند. و دیگر آنکه محبت ترا علت نباشد، و سیم آنکه تو قایم به علت نباشی. تا شرح کنیم این سخن را و فرق کنیم نخست میان استهلاك و تلذذ، تا آنگاه شرح بر آن بیان کنیم. محبت و تلذذ در حق مخلوقان به آن معنی آمد که مخلوق مخلوق را جنس است. و جنس با جنس بقا ۲۵

یابد و جنس از جنس نصیب بردارد، و جنس با جنس مقاومت دارد. چون شاید که این معانی باقی ماند شاید که تلذذ باقی ماند. باز محدث با قدیم جنس نیست، و محدث در جنب قدیم بقا نیابد و با قدیم مقاومت ندارد؛ و محدث از قدیم نصیب نیابد. پس محدث با قدیم مجرد محبت گردد بی علت به این معنی مستهلك گردد.

۵

و از این نکوتر هست، و آن آنست که مخلوق را بر مخلوق قهر و جبر روا نباشد که قهر ایجاد و اعدام باشد؛ و مخلوق را صفت موجودی و معدومی نیست. پس این محب مقهور و مجبور این محبوب نگردد، به خود قایم باشد، شاید که تلذذ بردارد. باز مخلوق مقهور و مجبور حق است. نبینی که خلق را به قهر ایجاد و اعدام کند و او را در وجود خویش و در عدم خویش اختیار نه. پس چون محبت حق بر او مستولی گردد، مقهور و مجبور حق گردد؛ و مقهور و مجبور را صفت نباشد. نبینی که قتل مکره قتل مکره باشد تا قصاص بر مکره آید و بر مکره قصاص نیاید. چون چنین باشد بی صفت گردد به معنی مقهوری. چون بی صفت گشت تلذذ نماند که تلذذ صفت ملذذ است.

۱۵

و این سخنان باریک اند، لکن به يك معنی روشن گردد و آن آنست که تلذذ صفت نفس است و در محبت مخلوقان نفس باقی بود، شاید که آنجا تلذذ بود. باز در محبت حق نفس مقهور بود، و چون مقهور گشت مستهلك شد؛ و مستهلك را لذت نباشد. و دلیل این سخن قصه صواحبات یوسف است علیه السلام، که چون سلطنت یوسف بر ایشان غالب گشت بی محبت و معرفت سابق هم از لذت مستهلك گشتند و هم از الم. و چون سلطان حق غالب گردد با سبقت معرفت و محبت اولیتر که از لذت و الم غایب گردد.

۲۰

و این را اصلی از این نکوتر هست و آن آنست که بزرگان گفته اند که در قیامت مؤمنان را دیدار باشد پیش از گذشتن صراط تا ایشان در مشاهدت حق مغلوب گردند. چون به دوزخ درآیند و یگسازند از الم سوختن خبر ندارند. سوختن باشد و الم نباشد و از الم سوختن خبر نباشد. چنانکه آن زنان را قطع بود و الم قطع بود، لکن از الم

۲۵

قطع خبر نبود. و این استنباط است، لکن چون بهشتیان را در بهشت دیدار باشد خلاف نیست که از لذت نعیم بهشت منقطع گردند، و آن مشاهدات عین است و محبت مشاهدات [۱۲۳ ب] سر. چون مشاهدات سر در دنیا به کمال رسد صفت این محب در دنیا همان گردد که صفت بهشتیان در بهشت وقت دیدار.

۵

اکنون به تفسیر شیخ بازگردیم که استهلاك را تفسیر کرد. يك معنى آن نهاد که او را حفظ نمایند، و معنى حفظ نماندن سقوط مراد است، یعنی چون محبت درست گردد از خویشتن همه مراد دوست جوید نه از دوست مراد خویش. از بهر آنکه میان خلق خلاف نیست که هر کس که کسی را دوست دارد جوین مراد او باشد. پس چون از خویشتن مراد دوست جوید درست است که دوست را دوست می دارد، باز چون از دوست مراد خویش بجوید نه او را دوست می دارد، خویشتن را دوست می دارد. این کس مدعی محبت است، محب نیست، و همه مدعیان مفلس باشند، ذوالید را به دعوی حاجت نیاید.

۱۵

و از این نیکوتر هست و آن آنست که محبت مقام خصوص است و عبودیت مقام عموم. دشمن و دوست بنده باشند و در مقام عموم که مقام عبودیت است، بنده را خود اختیار نباشد؛ و در مقام خصوص که مقام محبت است، محال باشد که محب را اختیار باشد. پس هرکس که طاقت دارد از همه حظوظ و مرادات تبرا کردن او را روا باشد دعوی محبت کردن. و اگر در هر دو کون او را يك مراد مانده است نشاید او را این دعوی کردن.

۲۰

بنینی که چون بر زبان ابراهیم علیه السلام بی قصد برقت که ما را این طعم دوست مصری نفرستاد، چه آن دوست اصلی فرستاد که خداوند هفت آسمان و هفت زمین است؛ فرشتگان هفت آسمان بلرزیدند که بنده ای را پاری آن باشد که این دعوی کند. و حق را بایست تا سر این عز بر بنده صافی کند، که مراد همه عالم سه چیز بود: مال و فرزند و نفس. محبت هر سه از سر او برداشت، آنگاه او را به هر سه مبتلا کرد. چون در سه مقام اضطراب نکرد، تا چون مهمان پدید آمد مال فدا کرد؛ و چون کارد پدید آمد فرزند فدا کرد؛

۲۵

- و چون آتش پدید آمد نفس فدا کرد؛ تا قیامت حقیقت کشت.
- هرکه تصدیق این دعوی را این مقام دارد و این حجت دارد او را دعوی کردن روا باشد، و هرکه را این حجت نیست دروغزنی نباید کردن که آنکه با مخلوقان دروغ گوید تازیانه خورد و تا روز مرگ دروغزن بماند؛ و آنکه با حق دروغ گوید تازیانه قطیعت خورد و ۵ جاودان دروغزن بماند. و آنکه گفت محبت تو علت نباشد، معنی این سخن آن است که بدانی که او را به این محبت نخواهی یافتن. یعنی محبت را تصدیق کنی به ترك همه حظوظ. و آنگاه که این کردی بدانی که این علت نیست وجود حق را. از بهر آنکه حق را عز اسم نه از آن یابد که حق را خواهد، لکن حق را از آن یابد که حق او را ۱۰ خواهد. پس مجرد از حظوظ و حق را نایافته چون رهبانان عیسی علیه السلام؛ و پس در میان حظوظ و حق را یافته چون عاصیان مصطفی علیه السلام.
- و از این [۱۲۴ الف] عجیتر هست، سابقت کار ابلیس طاعت و آخر لعنت؛ و سابقت کار آدم، و عصی آدم، و آخر خلافت و رحمت؛ ۱۵ و جادوان فرعون را مکایده کردن و با موسی جنگ کردن، و در زیر این شهادت. و بلم و برصیصا را به ظاهر کرامت، و در زیر آن لعنت و قطیعت. چون حال این باشد بنده گرد علت وجود حق کی گردد؟!
- و از این نکوتر هست و آن آنست که به علت معلول را یابد. چون ۲۰ حق تعالی معلول نیست، او را به علت یافتن محال است. و نیز محدث را به علت محدث توان یافتن. اگر قدیم را به علت یافتندی آن علت قدیم بایستی. چون علت قدیم روا نیست، قدیم را به علت یافتن محالتر باشد. و نیز هرچه را به علت یابند معلول باشد، و هرچه معلول باشد متغیر باشد، و بر قدیم تنبیر روا نیست. و نیز هرچه به ۲۵ علت یابند علت نهایت او گردد؛ حق را نهایت نیست. و نیز هرچه به علت یابند پیش از وجود علت او معدوم باشد؛ و بر حق عدم روا نباشد. و این همه به يك حرف ظاهر گردد. اگر محبت بنده در وقت علت گردد وجود حق را، محبت حق بنده را چه علت بود در ازل آن

محبت را. پس علت وجود بنده حق را خواستن حق است بنده را. و علت نایافتن بنده حق را ناخواستن حق است بنده را. و دلیل بر این آنست که پس مطیع و محب که حق را نیافت چون ابلیس و بلعم، از آنکه حق ایشان را نخواست؛ و پس عاصی و مدعی بر عداوت که حق را بیافت چنانکه جادوان فرعون، از آنکه حق ایشان را بخواست. ۵ پس دوست را لباس دشمن پوشند تلخیص و مکر را. لکن از دوستی و از دشمنی بیزار نگردند.

و جمله این سخن آن است که ما یاد کردیم که محبت حق و عداوت حق ارادت است، و ارادت حق را صفت ازلی است، و بر ازلی تغییر روا نباشد. باز طاعت و معصیت صفت مخلوق است و بر صفت مخلوق ۱۰ تغییر روا باشد. پس محبوب حق، اگرچه لباس دشمن دارد حال بر او بگرداند تا وقتی متغیر شود تحقیق ازلی را. و مبغوض او اگرچه لباس دوستان دارد لباس او را متغیر گرداند تا وقتی متغیر شود تحقیق ازلی را، تا متغیران و فانیان متغیر و فانی گردند و قدیم ازلی باقی بماند، و هرکس با صفت خویش بماند. اما آنکه چنین گفت که: ۱۵

«و لایکون قائماً بملّة». چون محب باشی باید که قایم به علت نباشی. و معنی این سخن آن است که قایم به علت آن باشد که تا علت قایم باشد او قایم باشد، و چون علت برخیزد او با علت ۲۰ برود، چنان که علت نماز طهارت است. چون طهارت رفت، نماز رفت. و علت استباحث، عقد نکاح. چون عقد نکاح رفت استباحث رفت. و این را نظایر بسیار است. پس هر کس که محب غیر حق باشد، محبت او باید که قایم به علت باشد که او را دوست دارد یا سابق را یا طمع مستقبل را یا منع بلای سابق را یا دفع بلای مستقبل را، از بهر آنکه مخلوقان همه معلول اند، صفت ایشان هم معلول است؛ ۲۵ از بهر آنکه [۱۲۴ ب] محال باشد که صفت کسی معلول باشد و ذات او نامعلول. پس محب معلول است و محبوب معلول، و میان معلولین صفتی نامعلول محال باشد.

و از این نکوتر هست و آن آنست که معلولی صفت مخلوقان است و بی علتی صفت حق. و چنانکه نشاید که حق معلول گردد نشاید که

- خلق بی علت گردد. اگر نامعلولی را علت کنی بماند، و اگر معلولی را علت کنی خلق بماند. تا بزرگان گفته اند اگر علت برداری هر دو کون بماند. و تفسیر این حرفی است، و آن آنست که حق قدیم است و قدیم به خود باقی بود به غیر و به ابقای غیر بر او تغییر روا نباشد. باز محدث به احداث محدث است و به ایجاد موجود است و تا بقای حق باقی است از بقای حق این مخلوق را علت و بقا او گشت. ۵ اگر از بقای حق مخلوق را لحظتی باز گیرد از عرش تا ثری هیچ نماند، همچنانکه پیش از ایجاد او هیچیز نبود.
- و این همه که یاد کردیم از آن یاد کردیم تا درست شود که مخلوقان معلول اند و حق معلول نیست. پس چون محبت محبت مخلوقان باشد قایم به علت باشد؛ از بهر آنکه محب و محبوب هر دو معلول اند. باز ۱۰ محبتی که به حق باشد عام را معلول باشد و خاص را بی علت باشد. و این سه مرتبت است: یکی دوست دارد حق را به شکر منت سابق، و یکی دوست دارد طمع بر خود را، و یکی دوست دارد حق را نه از بهر منت را و نه از بهر بر را. آنکه از بهر بر دوست دارد آن بر علت است، چون بیاید برگردد. و آنکه از بهر منت سابق را است اعتقاد او ۱۵ آن است که اگر این منت نیستی محبت نیستی، این نیز هم به علتی قایم است، علت چه ماضی و چه مستقبل. باز اهل حقیقت و اهل معرفت نه به سابق نگرند و نه به لاحق، لکن به وقت نگرند؛ از بهر آنکه ندانند که سابق چه کرده است و ندانند که در لاحق چه خواهد کردن، لکن در وقت دانند که آنچه می کنند بر معلوم بنادرست آید و ۲۰ بر مجهول بنادرست نیاید، که معلوم چون موجود باشد و مجهول چون معدوم و بر موجود بنادرست آید، و بر معدوم بنادرست نیاید.
- و دیگر معنی آن است که ایشان به سابق و لاحق ننگرند، لکن به وقت نگرند، و از عرش تا ثری کسی نیابند که او به دوستی ارزد جز حق، که اگر کسی کسی را دوست بودی بحقیقت جبریل بایستی ۲۵ و ابراهیم را علیه السلام گفتن: فأنهم عدولی الا رب العالمین، فایده نبود. از عداوت مستثنی تنها رب را کرد و بس. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که حق بنده را محب باشد از خود نه از غیر. باز

هر که بنده را محب باشد جز حق از تأثیر محبت حق باشد، پس بحقیقت
جز او را نماند. چون عارفان این بدانند دانند که اصل محبت صفت
او است، و آن دیگر همه تأثیرات است از اثرها و از تأثیر آنها رجوع
آوردند دست به اصل مؤثر زدند. و نیز شك نیست که محبت بنده حق
را درست و حقیقت آنگاه گردد که محبت حق او را حقیقت گردد، که
هر کس که حق او را دوست داشت نه او خویشتن را و نه خلق او را
[۱۲۵ الف] عدو توانند گردانیدن.

پس چون درست گشت که محبت بنده حق را نتیجه محبت حق است
بنده را، و محبت حق بنده را بی علت است، از بهر آنکه محبت قدیم
است و بنده محدث؛ و آنگاه که محبت حق بود نه بنده بود و نه خدمت
بنده؛ چون عارفان این بدیدند گفتند چون او ما را بی علت دوست
داشت، محال بود که ما او را به علت دوست داریم. اگر بنوازد دوست
داریم، و اگر خوار کند هم دوست داریم. تا محبتی بی علت شکر
محبت بی علت گردد او را تا حق بسا ما باقی بماند، که معلول را بقا
نیابد.

«قال سهل رحمه الله من احب الله فهو العيش ومن احب الله تعالى
فلا عيش له». گفت: هر که خدا را دوست دارد عیش آن است، و هر که
خدا را دوست [دارد] او را عیش نیست. و این لفظی است که بظاهر
تناقض دارد، لکن بحقیقت تناقضی نیست؛ و این را تأویلها است.
اما آنکه گفت که حب خدا عیش است به آن معنی گفت، والله اعلم،
که هر محبی را با محبوب خویش عیشی باشد، لکن شاید که آن محبوب
را بدلی باشد به از او. چون چنین باشد عیش او بر کمال نباشد. باز
چون حق را بدل نیست محبت او کمال عیش است که از این برتر
عیش نیست، و بر این عیش بدل نیست. اما آنکه گفت: فلا عیش له،
ای فلا عیش مع غیر الحق. چون او را با حق عیش بود، با غیر حق
عیش نباشد. و این معنی ای مستقیم است، از بهر آنکه دلیل صحت
محبت چیزی است که غیر او به جای او بنه ایستد تا حبیب همه چیزها
را حجاب گردد، و هیچیز دوست را حجاب نگیرد. چون چنین باشد همه
عیش با دوست گردد و با غیر دوست عیش نماند.

از این معنی بود که مصطفی علیه السلام چون حال نماز او حال مشاهدت بود، باز چون از نماز بیرون آمدی با خلق مشغول گشتی به گزاردن رسالت، تا صبر توانستی کردن خاموش بودی. چون صبر نماندی گفتی: ارحنا یا بلال. و این سخن دلیل است که او را راحت با حق بود، و با غیر حق صحبت کردن او را بلا بود، که معنی: ارحنا یا بلال، آن است که: ارحنا من صحبة هؤلاء والاشتغال بهم حتی نشتغل بالحق و صحبتہ.

و تواند بود که معنی این سخن، واللہ اعلم، که می‌گوید: فہو العیش، آن باشد که: لہ العیش فی الدارین. عیش این کس را است در دو جهان که در دنیا از مقام عداوت به مقام محبت آمد، و همه تلخی عیش در معادات و مخالفت است، و همه خوشی در موالات و موافقت است. اما در آن جهان از مقام سخط به مقام رضا آمد و از مقام عقوبت به مقام رحمت آمد، و از مقام حجاب به مقام مشاهدت. کدام عیش باشد از این برتر. اما آنکه گفت: فلا عیش لہ، ای لامراد لہ، که هرکس را که کارها نه به مراد او رود گویند فلان را عیش نیست. پس محب را مراد نباشد. از این معنی او را عیش نباشد. و شاید که معنی: لا عیش لہ، آن باشد که: لا عیش فی ظاہرہ و لہ عیش فی باطنہ. و هرکس که محب باشد بحقیقت گریزان باشد از غیر. [۱۲۵ ب] حبیب از بہر آنکہ تا او را از دوست مشغول نکند چون خلق ظاہر حال او ببینند و ناآمیختن و گریختن چون دیوانگان، گویند: لا عیش لہ. ظاہر حال این باشد، لکن او را در باطن عیشی است کہ ہر دو کون از عیش او عاقلند. و تا او مشغول عیش باطن گشته است، عیش ظاہر را بنزدیک او خطر و مقدار نماندہ است. آن اعراض از او گویی از بی‌مقداری کون است، و خلق می‌پندارند کہ او را عیش نیست، خود عیش او را است و بس. فہو العیش، بہ ظاہر باز گردد؛ و لا عیش لہ، بہ باطن.

و شاید کہ معنی این سخن آن باشد کہ هرکس کہ چیزی بر مراد او باشد گویند عیش آن است. و هرکس کہ چیزی بر مراد او نباشد گویند او را عیش نیست. پس محب از همه مرادہای خویش معرض

باشد به این معنی بی‌عیش باشد، لکن مراد دوست او را مراد گردد. چون مراد دوست او را مراد گشت همه آن بود که او خواست او را عیش گردد.

و شاید که معنی این سخن آن باشد که هر که محب حق بود او را عیش بود، لکن این عیش آنگاه باشد که او را با غیر حق عیش نباشد. ۵
یعنی خواهد که محبت حق یابد، از محبت غیر حق تبرأ باید کردن؛ و هر که خواهد که با حق صحبت یابد از صحبت غیر حق بپاید بریدن. فلا عیش له، بریدن از محبت غیر حق باشد. و آنکه می‌گوید فیهو العیش، یافتن حق باشد، و این از آن معنا است که هرگز محب از مشاهدت حق خالی نباشد. پس هر کس که غیر دوست را به سر می‌بیند و می‌پندارد که او محب است، مدعی محبت است نه محب. درست گشت که محب حقیقی که غیر دوست بیند او را عیش چگونه باشد. باز چون دوست یافت و ملك و ملك از دوست است چون ملك یافت مالك یافت! و چون مالك یافت ملك یافت. و کمال عیش به دست آمد. باز شیخ سخن سهل را تفسیر می‌کند و می‌گوید: ۱۰

«معنی فیهو العیش ای یطیب عیشه لان المحب یتلذذ بكل ما یرد علیه من المحبوب من مکروه او محبوب». گفت آنکه می‌گوید که عیش او را است از آن گفت که هر که محب بحقیقت گشت، عیش او خوش شد؛ از بهر آنکه محب لذت یابد به هر چه به وی رسد از دوست، خواهی محبوب و خواهی مکروه. و این اشارت می‌کند به نشانی از نشانه‌های محبت، که چون محبت درست گردد از زخم دوست همچنان لذت یابد که از نواخت دوست؛ و از جفای دوست همچنان لذت یابد که از وفای دوست؛ و از منع دوست همچنان لذت یابد که از عطای دوست؛ از بهر آنکه چون کننده آن فعل دوست باشد او را مشاهدت فاعل چنان مطلوب کند که هیچ فرق نماید نزدیک او میان محبوب و مکروه. چون چنین گردد در بلا چنان باشد که در نعمت. همه حال او عیش گردد، بی‌عیشی برخیزد. ۲۰

«و معنی لا عیش له انه یطلب الوصول الیه والعق لایلتذ به لان مواضع الحقیقة دهشة و استیفاء و حیرة». [۱۲۶ الف] گفت معنی

- این سخن که او را عیش نیست آن است که محب می‌جوید که به دوست رسد تا از دوست نصیبی بردارد. چون دوست او حق باشد از حق لذت جستن محال است؛ از بهر آنکه چون بنده به مقام حقیقت رسد، او را دهشت افتد. او را از صفات او مستوفی کنند تا از صفات او چیزی با او نماند؛ و چنان متحیر گردد که خود خبر ندارد که من کجام و چه می‌کنم. چون صفت چنین گردد عیش نماند. از بهر آنکه عیش مخلوقان به لذت است، و لذت به بقای اوصاف است. تا نفس قائم است و صفات او در او قائم است به هر صفتی لذت یابد درخور آن صفت. به ید لذت لمس و به دهان لذت ذوق و به انف لذت شم و به عین لذت نظر و به اذن لذت سماع و به زبان لذت عتاب و مناجات و به قدم لذت قیام به خدمت و به قلب لذت فکرت و به سر لذت مشاهدت. بقای این اوصاف این لذات واجب کند که یاد کردیم.
- چون محبت حقیقت گردد، حقایق حق بر محب غالب گردد. چون مغلوب گشت بی‌صفت گردد و از این لذات جز این چیزی با او نماند.
- او را عیش نماند. و اگر این هر دو سخن هم به حق بازگردانی درست آید. از بهر آنکه محبت بنده حق را انگاه حقیقت گردد که حق او را محب باشد. کدام عیش باشد از این برتر که ملک هفت آسمان و هفت زمین بنده‌ای را محب گردد. لکن او را با این همه عیش نباشد به آن معنی که در مقام محبت از خویشتن طلب کند وفای محبت، و ندارد طاقت گزاردن وفای محبت از عجز آن او را عیش نماند، و از وجود عین محبت عیش او می‌دارد. چون به وجود محبت نگیرد، فهوالمیش، باشد؛ و چون به عجز وفای محبت نگیرد، فلا عیش له، باشد. و از این نکوتر هست که عیش در وجود است و بی‌عیشی در خطر که آن کس که نعمتی نیافته باشد بر او آن درد نباشد که چون بیابد او را غمی از زوال باشد. آن خطر زوال خوشی عیش از او بستاند. پس به آن معنی که از علایق بپریده است و بکلّیت سر عیش خویش به دوست گردانیده است، عیشی دارد که در کون کسی را آن عیش نیست، لکن به آن معنی که تا از من بی‌ادبی نیاید که از این مقام بی‌فتم که مرا مزه عیش نماند. فلا عیش له، این باشد.

و از این نکوتر هست، که چون خویشتن را ببند از همه علایق بریده و اقبال به حق آورده، عیش بر او خوش گردد که اگر مرا دوست نداشتی ای از همه عالم نبریدی ای و به خود مشغول نگردانیدی. در این میدان می‌چرد، فیهو العیش، گردد. و با این همه او را یقین نگردد که حق او را محب است یا نه، و اینکه دارند مکر است یا حقیقت. از بیم این سخن او را عیش نماند. فلا عیش له، این باشد. باز گفت:

«و محبة العبد لله تعظیم یدخل الاسرار فلا یستجیز تعظیم سواه و محبة الله للعبد هو ان یبلیه به فلا یصلح لغيره». گفت: محبت بنده خدا را تعظیمی باشد که به سر او درآید که جز او را تعظیم روا ندارد. و این، والله اعلم، از آن معنا است که صفت محب [۱۲۶ ب] نباشد مگر ذل، و صفت محبوب نباشد مگر عز. و چون محب صفت عز جوید از محبت بری گردد، لکن محبوب ذل خویش روا ندارد محبان را از محبت خویش فارغ گرداند. پس محبتی که بر کسی بود که بر آن کس ذل روا است عز هم صفت او گردد به حکم محبت محبان او را. چون حق را صفت ذل روا نیست، و او را عز صفتی است لایزول، روا نباشد که محبان او را جز ذل صفت باشد.

پس چون بنده را محبت خدا درست گردد دو چیز پیش ایستد: نظارة عز حق؛ و عز تعظیم واجب کند؛ نظارة تعظیم حکم محبت به هر دو معنی به حق نظارة تعظیم کند. هر چند عز و تعظیم حق بیش ببند، ذل خویش بیش ببند. فلا یزال یزداد فی نفسه ذلا لما یری من تعظیم الحق فی سره. و چون صفت این گردد، هر ساعتی عزیز گردد. فان من قابل الحق بالعز ذل و من قابل الحق بالذل عز. و دلیل این سخن آن است که عزیز تر هر دو کون مصطفی بود صلوات الله علیه. و در مناجات خویش چنین می‌گوید که: احيینی مسکینا و امتنی مسکینا و احشرنی فی زمرة المساکین. و اگر به چیزی تقرب کردن به حق بهتر از آن بودی که به ذل؛ او علیه السلام به ذل و مسکنت تقرب نکردی. چون ذل خویش به عز پیش برد به عز حق عزیز گردد؛ و چون به عز حق عزیز گشت، عزیزترین اهل کون گردد. این عین ذل او عز

کرد.

چنانکه در خبر آمده است که داود علیه السلام مناجات کرد و گفت:
 الهی این مطلبك فقال عند المنکسرة قلوبهم. و در قصه سلیمان آمده
 است که به قرص جوین روزه گشادی. آنگاه پیامدی و به حلقه
 درویشان بنشستی و گفتی: مسکین جالس المساکین. چون این صفت ۵
 بر کمال تعظیم حق در سر چنان مستولی گردد که غیر حق را در سر
 او جای نماند چیزی که در سر او جای نباشد تعظیم آن چیز را جای
 کی باشد؟! اول باید که چیزی بر سر او بگذرد تا باز آن چیز را
 تعظیم باشد.

فاما محبت خدا بنده را آن است که او را به خویشتن چنان آزموده ۱۰
 گرداند که غیر او را نشاید، و این حقیقت محبت خدا نیست، لکن
 نشان محبت است. یعنی چون حق کسی را دوست دارد نشان آن محبت
 آن باشد که او را چنان گرداند که غیر او را نشاید. یعنی نه به گوش
 سخن غیر او شنود، و نه به چشم جز به آیات و عبر او نگرد، و نه بر
 زبان جز ذکر او راند، و نه به تن جز خدمت او کند، و نه به سر جز ۱۵
 از او بیندیشد؛ و این از بهر آن است که محب غیور باشد، و صفت
 غیرت آن باشد که نخواهد که دوست را با غیر خویش ببیند. پس
 چندانکه محبت نقصان گیرد، غیرت نقصان گیرد؛ و چندانکه محبت
 زیادت گیرد غیرت زیادت گیرد. و از این معنی بود که مصطفی علیه
 السلام گفت: واللہ انی لا غیر من سعد واللہ اغیر منا و لغیرته حرم ۲۰
 الفواحش.

و دلیل این حکایت حکایت ابراهیم خلیل است علیه السلام [۱۲۷]
 الف] که در پیش یاد کردیم که او را وحی آمد که: یا ابراهیم انی
 اتخذتک خلیلا، فانظر ان لا اطلع علی سرك فارى فیه غیرى فاقطعک.
 باز این را دلیل آورد و گفت: و هو معی، و اصطمتک لتفسی. و این ۲۵
 سخن معنی قول خدا است که موسی را گفت من ترا مصطنع خویش
 گردانیدم، یعنی خالص خود را گردانیدم و این صفت بر موسی ظاهر
 بود اولاً و آخراً. و نخستین چیزی آن بود که او را از مادر و پدر
 پدید آورد به دریا درافکند تا او را مادر به کار نیاید تا چون فردا

مادر را ببیند با مادر نیارآمد، و نیز چون مادر او را باز یابد به نگاهداشت اعتماد نکنند. و چون خواست تا کنار مادر یابد شیر همه دایگان بر او حرام کرد. مادرجوی را صفت چنین باشد، حق جوی را صفت چگونه باشد؟! ۵

باز او را در کنار دشمن نهاد و به حکم اصطناع دشمن را از بدی او معزول کرد و در او صفت عداوت فرعون نهاد؛ و در فرعون صفت محبت او نهاد. موسی علیه السلام با ذل طفولیت عزیزگشت که محبوب بود؛ و فرعون با دعوی عز الهیت ذلیل گشت که معب نبود. بنمودش که آن خدا نباشد که او ذلیل کودکی طفل باشد، و نیز چون در وطن آرام گرفت بر دست او قتل قبطی براند تا از وطن برمید تا با غیر او نیارآمد. باز چون یا عیال و فرزند پیارامید آتش نمودش چنانکه گفت: انس من جانب الطور ناراً. چون به مناجات آمد امر آمد که: فاخلع نعليك. ۱۰

بزرگان چنین گفته اند که: النعل عبارة عن حب الاهل و الولد، ای اخلع شغل اهلك و ولدك عن قلبك. و نعلین در تعبیر خواب اهل باشد و نیز چون اعتماد او بر عصا پدید آمد، امر آمد که: القها، تا بر غیر او اعتماد نیارد. و چون قوم را به برادر سپرد، ایشان را به گوساله پرستیدن مبتلا کرد تا بر برادر اعتماد نیارد. و چون قرب و مناجات یافت، سؤال رؤیت کرد. آن جواب آمد که شنیده ای، تا بر سؤال خویش اعتماد نیارد. و مانند این بسیار است. پس هر که محبوب حق باشد مصطنع حق باشد و مصطنع حق را با غیر حق آرام نباشد. باز شیخ این لفظ را تفسیر کرد و گفت: «فلا يصلح لغيره». و قال ۲۰

«معنی قوله لا يصلح لغيره ای لایکون فيه فضل لمراقبة الاغیار و مراعاة الاحوال». گفت: معنی این سخن که می گوید که شاید غیر او را یعنی چون حق تعالی دوست دارد بنده خویش را صفتش آن باشد که در او هیچ افزونی نماند که از غیر او بترسد تا احوال را نگاه دارد. و این را دو معنا است: یکی آنکه چون حق تعالی بنده ای را دوست دارد او را با غیر خویش نگذارد؛ دیگر ظاهر و باطن او را چنان مشغول گرداند به محبت خویش که غیر حق را در او ۲۵

راه نمائند.

فاما مراقبت اغیار آن باشد که چیزی جوید یا جایی نگرود یا با کسی آرامد چون محبت بنده با حق درست گردد از این معانی در او هیچیز نباشد. و اما مراعات احوال آن باشد که چون احوال بگردد او بنگردد. محب را این روا نباشد. باز مراعات احوال آن باشد که ۵ خویشتن را حالی بیند و وقتی [۱۲۷ ب] بیند که محب به این صفت نباشد از بهر آنکه بندگی محبت صعبتر از بندگی رق است. بندگی رق به عتق زایل گردد و بندگی محبت هرگز زایل نگردد. چون حکم محبت این باشد محبت را ملک نباشد و محب را عز نباشد و محب را غنا نباشد که این همه صفات احرار است، و محب حر نباشد. چون ۱۰ از این همه خیر ندارد او را مراقبت از بهر چه چیز باشد و مراعات کدام حال را باشد؟! و المحبة اذا تحققت لم یبق للمحب صفة و لاحال. و چون صفت بر او محبت او گردد حال بر او بر مراد دوست او گردد. فلا یبقی له وقت و لاحال.

«و قال بمضهم: المحبة علی وجهین محبة الاقرار و هو للخاص ۱۵ و العام و محبة الوجد من طریق الاصابة فلا یكون فيه رؤية النفس و الخلق و لارؤية الاسباب و الاحوال بل یكون مستغرقا فی رؤية ما لله و ما منه». گفت محبت بر دو گونه است: محبت اقرار است خاص و عام را! و از این اقرار توحید و ایمان می خواهد که هر که ایمان درست آورد محب است خدا را! چنانکه خدا گفت: والذین امنوا اشد ۲۰ حبا لله. اثبات کرد صفت محبت همه مؤمنان را.

و از این معنی همه مؤمنان محب بودند که اگر حکم محبت خدمت است همه مؤمنان خادم او اند؛ و اگر طاعت است طاعت او بر خویشتن واجب دانند؛ و اگر بندگی است به بندگی مقراند؛ و اگر حکم محبت کردن نهادن است دوست را، همه مؤمنان به قضا راضی اند؛ و اگر ۲۵ حکم محبت بزرگ داشتن است مؤمنان معظم اند به آن معنی که از او برتر و بزرگوارتر کس را ندانند؛ و اگر حکم محبت گزیدن است مؤمنان حق را بر عالم گزیده اند و او را بر همه خلق بدل آورده اند. و کس را بر او بدل نیاورده اند؛ و اگر حکم محبت ستودن است و

تنزیه کردن او را به وحدانیت ستوده‌اند و از شرکا و انداد و اولاد تنزیه آورده؛ و این همه حکم اقرار ایمان است که اگر بنده از این همه یکی به جای بگذارد کافر شود. و در این معنی خاص و عام مشترک‌اند.

باز محبتی است خاص را، و آن محبت وجد است، و در پیش یاد کردیم که وجد خرق قلب است، یعنی دل او به محبت حق چنان سوخته باشد من طریق الاصابة که وصف نتوان کرد. یعنی نه چنان باشد که گوید و داند؛ که ناگوینده و داننده یابنده بود. اگر گوینده و داننده یابنده بودی هر که نان و آب دانستی و پا بگفتی تشنه و گرسنه نگشتی، یعنی تنها آن نبودش که به زبان مقر آید که هست یا به دل بداند که هست، لکن هستی او در سر او چنان اثر کند که هیچ هست را نیز در او راه نماند، چنانکه گوینده آتش و داننده آتش سوخته آتش نیست. هر چیزی را در او راه است. چون سوخته گشت کس را نیز در او راه نماند. باز این را تفسیر کرد به دلالت و نشان که این دیدنی نیست. سری است و سر در عبارت نیاید که عبارت ظاهر است و سر نهان. ظاهر با سر ضدین‌اند و چیزی را در ضد او یافتن محال است، و لکن به نشان ضدان ضد را باز جویند.

اکنون چنین می‌گوید [۱۲۸ الف] که چون این محبت وجد پدید آید، و آن اصابت است که یابد، نه بداند و نه بگوید. نشان آن باشد که در او نه رؤیت نفس ماند و نه رؤیت خلق ماند و نه رؤیت اسباب و نه رؤیت احوال. چون رؤیت نفس ساقط گردد عجب نماند و مراد نماند و شهوت نماند و یا دوست خصومت نماند؛ و چون رؤیت خلق نماند ریا نماند و اعتماد نماند و صحبت نماند و عشرت نماند؛ و چون رؤیت اسباب نماند غنا نماند و دنیا نماند و عز نماند و وطن نماند؛ و چون رؤیت احوال نماند مجرد گردد، در هر دو کون او را هیچ حال نماند نیز نه خدمت بیند و نه طاعت و نه در باطن خود را معرفت و توحید بیند. و دیگران ببینند و ندارند؛ و او دارد و نبیند. نشان محبت وجد این باشد و این وصف نشان محبت است نه وصف محبت. و چون صفت نشان محبت این باشد، وصف عین محبت چگونه

باشد؟ و چون به وصف عین محبت کس را راه نیست به عین محبت که راه باشد؟! باز پدید کرد که این به چه درست گردد، گفت:

«يَكُونُ مُسْتَغْفِرًا فِي رُؤْيَا مَا لِلَّهِ وَ مَا مِنْهُ.» گفت چون این محبت

- وجد بنده را درست گردد یا آن محبت در سر خویش بیاید در دو چیز ۵ غرقه گردد: يك در دیدن آنچه حق را است؛ و دیگر در دیدن آنچه آن حق است. اما آنکه آن حق است منت است؛ و اما آنکه حق را است عبودیت است. چون نظاره او گشت فراغت دیدن غیر او نیابد. و چون نظاره بندگی گشت فراغت صحبت غیر او نیابد و در هر دو کون او را با هیچ کس و با هیچیز نیز صحبت نماند، و نه در هر دو کون ۱۰ به کسی خطر ماند. نفس و خلق و اسباب و احوال از او ساقط گردد. «انشدونا لبعضهم:

احبك حبين حب الهوى و حبا لانك اهل لذاك»

- گفت ترا دوست دارم دو دوستی: یکی دوستی هوای خویش؛ و دیگر دوستی آنکه تو سزای آنی که ترا دوست دارند. اما بیاید دانستن ۱۵ که دوستی دو نباشد یکی باشد، و آن یکی محبت را مقامات باشد. تا بزرگان چنین گفته اند که محبت را هفتصد هزار مقامات است، کمترین مقامی موافقت است. و تفسیر موافقت بزرگ است، لکن رمزی از او آن است که اگر دوست از تو راضی باشد تو از خویشتن راضی باشی؛ و اگر بر تو ساخت باشد تو بر خویشتن ساخت باشی، ۲۰ چنانکه می گوید: رضیت بالقتل منه ان كان بالقتل يرضى. و نیز کمترین موافقت آن است که حکم دوست را مخالفت نکنی اگر همه حکم بر جان کند. پس کمترین مقام محبت این است، و از مخلوقان کس را صدق این مقام نیست، صدق مقام برترین که را باشد؟! ۲۵

- تا یکی از این بزرگان چنین گفته است که محبت بحقیقت صفت حق است. فاما محبت مخلوقان را حقیقتی نیست، لکن مجازی است و تأثیر محبت حق است، از بهر آنکه محبت حق حقیقت باشد که آن دوست از خویشتن طلب کند. و این صفت مخلوقان را نیست، [۱۲۸ ۱۲۸] ۱۲۸
ب[از بهر آنکه همه مخلوقان از حق مراد خود طلب کنند. باز محبت

حق اولیای خویش را حقیقت است، از بهر آنکه او از خلق بی نیاز است. پس آنچه از خلق خواهد نیک آمد خلق را خواهد نه منفعت خویش را. پس محبت او خلق را بی علت است و محبت خلق او را با علت. و هرچه با علت باشد مجاز باشد؛ و هرچه بی علت باشد حقیقت.

۵

چون این اقسام محبت بدانستیم بازگردیم به معنی بیت. این قایل محبت را دو قسم نهاد نه به آن معنی که محبت را مقام دو است، لکن به آن معنی که اصل همه مقامات محبت از این دو معنی خیزد: یکی محبت به هوای خویش، و یکی محبت به آن معنی که مراد دوست طلب کند. اما آن معنی هوا میل است که گفت من ترا دوست می دارم دوستی هوا. و از این هوا نه آن خواست که مرا بر تو هوای عشق است چنانکه فاسقان را باشد، لکن هوای میل باشد. گفت مرا میل همه به تو است و به غیر تو هیچ میل نیست. و نیز هوا سقوط باشد، چنانکه خدا گفت: والنجم اذا هوی. اقسام بالثریا اذا سقط. گفت من آنم که افتاده ام در محبت تو معتکف مانده بر در تو ملازم گرفته آستانه تو. و نیز هوا مراد نفس باشد، و معنی هوا به این قول آن باشد که من ترا به هوای خویش دوست می دارم هیچ منت نیست و مرا از تو به این محبت هیچ طمع نیست به مکافات؛ چنانکه در قصه ها آمده است که چون زلیخا از یوسف مراد خویش طلب کسرده او را جواب داد که هرچه با من کردی به هوای خویش کردی ترا بر من منت نیست. مراد طلب کردن محال است.

۱۰

۱۵

۲۰

و در زیر این رمزی عجب است و آن آنست که اگر دوستی در میان نیست، گستاخی چرا است؛ و اگر دوستی حقیقت است محب را خود مراد نباشد. اما آنکه گفت حب دیگر آن است که تو سزای دوست داشتی، این را معنی بسیار است، لکن اصل او به دو معنی بازگردد: یکی آنکه تو سزای محبتی از بهر آنکه بر و احسان ترا نهایت نیست، و آنکس که او را صفت این سزای دوستی باشد؛ یا معنایش آن باشد که تو سزای دوست داشتی، از بهر آنکه در ازل بی علت مرا دوست داشتی. بدایت محبت از تو آمد. والبادی بالود لا یکافی. و نیز

۲۵

با قدرت عاجزی را برگزیدی و با قوت ضعیفی را برگزیدی و با غنا محتاجی را برگزیدی. آنکه کرم او چنین باشد سزای محبت باشد.

- دیگر معنی آن باشد که من ترا دوست می‌دارم به آن معنی که تو سزای محبتی از آنکه ترا بدل نیست و در هر دو کون ترا نظیر نیست. ۵ و هرچه عزیزتر دوست تر. پس سزای محبت تویی نه غیر تو، که هر که غیر ترا دوست دارد آن دوست را مثلی بیاید که یا آن مثل بیاراند. و هرکه جز با دوست بیاراند محب نیست. سزای محبت تویی که ترا مثل نیست و بدل نیست. پس هرکه محب تو است او را با غیر تو آرام نیست. ۱۰

- و شاید که این را معنی آن باشد که سزای محبت تویی، از بهر آنکه هرکه غیر ترا دوست دارد آن محبوب از محب مراد خویش طلب کند، باز تو از دوستان همه مراد دوستان طلبی نه مراد خویش. و نیز [۱۲۹ الف] شاید که این را وجهی دیگر باشد، و آن آنست که سزای محبت تویی نه غیر تو؛ از بهر آنکه هرکه غیر ترا دوست دارد ترا ۱۵ بگذارد، و هرکه ترا دوست دارد همه را بیاید. ففی طلب غیرک فواتک و فی طلبک وجود الكل. از این معنی گفت: لانك اهل لذاکا. باز این دو محبت را تفسیر کرد و گفت:

«قاما الذی هو حب الهوی فشفلی بذکرک عن سواکا»

- آن دوستی که دوستی هوا است مشغول گشتن من است به یاد تو ۲۰ جز از تو مرا یاد نیاید. و این از آن است که هم به آن مقدار که کسی به چیزی مشغول گردد از غیر آن چیز فراغت یابد؛ و هم به آن مقدار که از چیزی فارغ گردد بغیر آن چیز شغل یابد. و این ظاهر است و متعارف تا همچنانکه بنده به دنیا مشغول گردد از عقبی فارغ ماند، و همچنانکه به حق مشغول گردد از خلق فارغ ماند. و مشغول گشتن ۲۵ به چیزی به مقدار محبت آن چیز باشد، هرچند محبت قویتر شغل بیشتر؛ و هرچند محبت ضعیفتر فراغ بیشتر. اکنون چنین می‌گوید که محبت من به تو مرا چنان مشغول گردانیده است که مرا جز تو یاد نمی‌آید. و در این سری است و آن آنست که

محبت قاهر است که هر قاهری که بر کسی مستولی کردد به مقدار قهر خویش او را چنان مشغول گرداند که فراغ غیر او ندارد و از غیر او خبر ندارد. و چون بلا عظیم گردد بلاهای خردتر نعمت گردد.

پس هیچ قاهری برتر از حق نیست، و چون محبت حق بر کسی مستولی گردد او را از غیر حق چنان فارغ گرداند که باشد که در دنیا از دنیا خبر ندارد؛ و باشد که در میان خلق از خلق خبر ندارد؛ و باشد که با نفس از نفس خبر ندارد؛ و باشد که در دوزخ از دوزخ خبر ندارد، و اگر خبر داشتی حنان و منان نخواندی؛ و در جان دادن از جان دادن خبر ندارد، و در گور از گور خبر ندارد، و در قیامت از قیامت خبر ندارد، از بهر آنکه عظیمترین بلاها بلای محبت است و هرکس که بلای عظیمترین دیده باشد از بلای خردترین خبر ندارد چنانکه کسی دریا دیده باشد جیحون را خطر ندارد؛ و کسی که کسی که جیحون دیده باشد جویك خرد را خطر ندارد؛ و کسی که عذاب دوزخ چشیده باشد آتش دنیا را قدر ندارد؛ تا پیغامبر علیه السلام گفت اگر یکی را از دوزخ بیرون آرند و پر آتش دنیا بخوانند در خواب رود و ۱۵ سه شبان روز بیدار نگردد. پس کسی که او را به سر با حق صحبت باشد فراغ غیر حق کی یابد. باز محبت دیگر را تفسیر کرد و گفت:

«و اما الذی انت اهل له فلست اری الکون حتی اراکا»

آن محبتی که تو سزای آنی آن است که کون را نمی بینم تا ترا ببینم، و این مقام برتر از مقام اول است؛ از بهر آنکه مقام اول فراغت بود از غیر دوست به شغل دوست؛ و این کسی را باشد که خبر دارد لکن فارغ باشد. باز این مقام ثانی نادیدن کون است؛ و کون اسم [۱۲۹ ب] است چیزی را که زیر ذل کن درآمده باشد از ازل تا ابد، از هرش تا ثری، در دنیا و عقبی خبر می دارد که محبت من به تو به جایی رسیده است که از این همه هیچیز نمی بینم تا ترا بینم که می دانم که اگر جز تو بینم ترا نتوانم دیدن.

و از این دهدار مراد دهدار عین نیست لکن دهدار مراد سر است، و این موافقت است امر خداوند را که مصطفی را امر کرد و گفت:

ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجنا منهم، و نیز موافقت آن را که خدا خبر داد از حال مصطفی و گفت: ما زاغ البصر و ما طغى، لانه لوزاغ عنا لم ينظر الينا. و این ظاهر است که هر کس که خواهد که چیزی ببیند باید که از دیدن غیر او فارغ گردد، و چون ظاهر چنین باشد باطن هم بر این مثال باشد. باز گفت:

۵

«فما الحمد في ذا و لا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا و ذاك»

گفت: حمد مرا نیست نه در این محبت و نه در آن محبت، لکن حمد ترا است هم در این و هم در آن. در بیت اشارت می کند به نادیدن خویشتن و نادیدن افعال خویشتن. یعنی این دو محبت که ترا دوست می دارم نه هنر من است و به این یاد کردن نه خویشتن می ستایم، لکن ۱۰ منت تو یاد می کنم که مرا سزای محبت خویش گردانیدی و مرا محب خود کردی. پس منت ترا است بر من، و این منت دیدن از بهر آن باشد تا آنچه یافته است با او بجا یابد که نایافته را به نیاز توان یافتن، و یافته را به دیدار منت توان نگاه داشتن.

- ۱۵ و این چنان است که در خبر آمده است در قصه عایشه صدیقه رضی الله عنها که چون او را به زور قهمت کردند رسول علیه السلام از او اعراض کرد تا آنگاه که خدا در براءت او وحی متلو فرستاد. چون رسول سلام الله علیه عایشه را خبر داد، او گفت: بحمد الله تعالی لا یحمدک، و نظاره منت حق او را چنان مشغول گردانید که فراغت مصطفی نیافت؛ و چنانکه صدیق رضوان الله علیه، چون او را خبر ۲۰ مرگ مصطفی دادند، گفت: من کان یعبد محمداً فان محمداً قد مات و من کان یعبد الله فان الله حی لا یموت. تعظیم حق او را چنان مشغول کرد که مرگ مصطفی او را سایه نکرد؛ و چنانکه خلیل که جبریل را [گفت:] اما الیک فلاء سلطان حق او را چنان مشغول کرد که قرب جبریل ندید. و لامحاله هر که حقی حق بیند کون را و آنچه در کون ۲۵ است نزدیک او خطر نماند؛ و نیز یعقوب علیه السلام چهل سال بیت الاحزان بنا کرد و از خلق خبر پیوست، هیچ قرع نیامد او را تا آنگاه که چشم از نظاره خلق نابینا گشت، چنانکه حق تعالی خبر داد: و ابیضت عیناه من الحزن فهو کظلم؛ و شکایت از خلق سوی حق

- باز آورد و گفت: انما اشكوا بشي و حزني الى الله. فرج پدید آمد.
تا خلق می دهد [در] محنت بود، چون حق دید به راحت افتاد. در
بلا دیر ماند از آنکه دیر باز آمد. اگر زودتر آمدی زودتر رستی.
باز گردیم به بیت این کس که قایل این بیت [۱۳۰ الف] است
خویشتن نمی بیند در آنچه هست، از این معنی گفت: ۵
«فما الحمد في ذا ولا ذاك لي»
لکن همه نظاره منت حق است و مشغول فضل و بر و احسان او
از این معنی گفت:
«ولكن لك الحمد في ذا و ذاك»
«قال ابن عبد الصمد [المحبة] هو الذي يعمى و يصم» گفت محبت
آن باشد که کور و کر گرداند. باز این را تفسیر کرد و گفت:
«يعمى عما سوى المحبوب فلا يشهد سواه مطلوب». نابینا گرداند
او را از هر چه جز دوست است تا جز دوست هیچیز را طلب نکند. باز
این را دلیل آورد و گفت:
«قال النبي عليه السلام حيك الشيء يعمى و يصم». دوستی تو
چیزی را کور و کر گرداند. ترا خبر این قدر است، و در خبر بیان
نیست کز چه کور و کر گرداند. يك تأويل، والله اعلم، آن است که
کور گرداند از عیب دیدن و کر گرداند از ملامت شنیدن، تا چون
محبت قوت گیرد اگرچه دوست پر عیب است بی عیب بیند، و هر چند
بلا بیش کند باك ندارد. ۱۵
و گروهی بزرگان چنین گفته اند که ملامت کردن محب را اغرا
باشد بر محبت، و هر چند که عاشق را ملامت بیشتر کنند عاشقتر
گردد. و از این معنا است که چون کافران بت را دوست گرفتند به
خدایی گرفتند، و چون دوستی بت بر ایشان غالب گشت کور گشتند،
و عیب آنکه جماد خدایی را نشاید ندیدند، و چون پیغامبران پیامدند ۲۵
و ایشان را ملامت کردند عاشق تر گشتند. تا آن تعجب که اهل حق را
می بایست آوردن از ایشان به محال ایشان تعجب آوردند به صواب، و
انبیاء را گفتند: اجمل الالهة الها واحدا ان هذالشيء عجاب؛ و
ممچنانکه اهل حق را از اهل باطل عجب آید اهل باطل را از اهل حق

عجب آید، و همچنانکه اهل حق را باطل باطل نماید اهل باطل را حق هم باطل نماید.

- هرکس که در کوی محبت به راهی فرو رود پندارد که در هر دو جهان راه جز این نیست چنانکه خدای تعالی گفت: کل حزب بماندیهم فرحون، و دلیل بر آنکه محبت از عیب دیدن کور گرداند مثلی است ۵ معروف که میان خلق گویند نه هرکه نیکوتر دوست تر، لکن هرکه دوست تر نیکوتر. پس علت محبت جمال نیست، لکن علت جمال محبت است، چون محبت آمد پر عیب بی عیب گردد، و چون محبت رفت بی عیب پر عیب گردد. و دلیل بر این خدمت ابلیس و زلت آدم است علیه السلام که زلت نشان عیب است و خدمت نشان آرایش. چون ۱۰ ابلیس را در ازل عداوت بود، خدمت سبب لعنت گشت؛ و چون آدم را علیه السلام در ازل محبت بود زلت سبب قربت گشت. و دلیل بر این که زشت دوست نیکو است، و نیکوی دشمن زشت است قول قایل است که می گوید:

- و یقیح من سواک الفعل عندی و تفعله فیحسن منک ذاکا ۱۵
و دلیل بر آنکه کافران از بهر محبت کور گشتند و عیب ندیدند قول خدا است که می گوید: و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یعبدونهم کعب الله. و دیگر تاویل خبر را آن است که محبت کور و کر گرداند تا هرچه از دوست پیش آید محبوب [۱۳۰ ب] و مکروه بیکیسان بردارد، و قفاء دوست همه عطا گردد؛ از بهر آنکه تمییز ۲۰ کردن میان زشت و نیکو آلت او چشم است، و تمییز کردن میان سخن سرد و سخن گرم آلت او سمع است، و چون بصر نباشد تمییز رؤیت نباشد. و چون سمع نباشد تمییز مسموع نباشد؛ و چون محبت کمال گرفت ناپیما گردد نه به معنی زوال بصر، و کر گردد نه به معنی زوال سمع، لکن به معنی خبر نداشتن از جفا و سرد گفتن دوست. و تاویل ۲۵ دیگر خبر را آن است که محبت کور و کر گرداند تا جز دوست نبیند و جز از دوست نشنود، یعنی: یعمی عما سوی الحبيب و یصم عما سوی الحبيب.

و این صفت در حکایت مجنون آورده اند که چون با او حدیث

لیلی گفتندی به عقل باز آمدی، و چون حدیث غیر لیلی گفتندی به سر جنون باز رفتی. و این از بهر آن است که همه حواس تبع قلب‌اند و قلب اسیر محبت است. چون دل اسیر محبت گشت قلب شاهد او گردد. چون دل نظاره حبیب گشت پای به دنبال دل رود و چشم به دنبال دل نگردد و گوش به دنبال دل شنود. همه اسیر دل گردند و دل اسیر دوست گردد تا هفت اندام آن کند که دل فرماید، و دل آن کند که دوست خواهد.

و شاید که تاویل خبر آن باشد که چون محبت غالب گردد محب مقهور گردد سلطان محبت سلطانی است قاهر. چون مقهور گشت از سمع و از بصر معزول گردد از بهر آنکه حواس از بهر آن‌اند تا فعل اختیار کنند به بصر مرئیات، و به سمع مسموعات را چون مقهور گشت او را اختیار نماند، و چنان گردد که گویی او را سمع و بصر نیستی. باز بر این معنی دو بیت حجت آورد و گفت:

«أصمّنی الحبّ الا عن تساوره فمّن رای حبّ حب یورث الصمما»

کر گردانید مرا دوستی مگر از راز گفتن با وی، باز این را به تمجیب یاد می‌کند و می‌گوید که دیده است دوستی دوستی که محب را کر گرداند، و معنی این بیت همان است که یاد کردیم. باز بیت دیگر گفت:

«و کف طمرفی الا عن رعایته»

والحب یمعی و فیه القتل ان کتما»

و چشم من فروگرفته است از دیدار جز او، «والحب یمعی» و دوستی ناپینا گرداند. و معنی این سخن همان است که یاد کردیم. پس گفت:

«و فیه القتل ان کتما». و اگر دوستی پنهان‌داری در پنهان داشتن

دوستی خویشتن کشتن است. و در این سخن به رمزی اشارت کنیم و آن آنست که محبت به ذات خویش بلا است، و در بلا نالیدن راحت آرد؛ و خبر دادن راحت آرد؛ و مراد طلب کردن راحت آرد؛ و این همه محبت را زوال آرد. باز چون مراد طلب نکنند و کس را خبر نکنند و ننالد هیچ راحت نیابد که با بلا پراپری کند، و هر ساعت بلا در

- زیادت گردد و باخر بکشد: و کشته محبت جلیل ترین همه شهیدان باشد. از بهر آنکه محبت محض صنع حق است. پس محال باشد که کشته کافران و کشته شیر و آب و آتش شهید باشد و کشته حق شهید نباشد. این است معنی قول پیغامبر علیه السلام [۱۳۱ الف] که گفت: من عشق فغف و کتم ثم مات مات شهیدا. باز شعر دیگر یاد کرد و ۵
- «فرط المحبة حال لا يقاومها رأی الاصيل اذا محذوره قهرا»
- گفت بسیاری محبت حالی است که با او پای ندارد رای کسی که او در تدبیر اصل دارد، هر آن وقت که پلاها محبت را قهر کند. معنی این بیت آن است که چون محبت از حد درگذرد تا بلای او بر بنده قاهر گردد، هر چند با رای و تدبیر باشد راه گم کند، و هر چند قوی ۱۰
- باشد با او بر نیاید. و این دلیل می آرد آن سخن اول را که چون مغلوب و مقهور گشت از رای و تدبیر عاجز آمد بی سمع و بی بصر گشت. به معنی اگرچه حقیقت سمع و بصر دارد. پس گفت:
- «يلذان عدلت عنه قوارعه و ان تزيد في تمديله بهرا»
- قوارع جمع قارعه باشد، و قارعه کاری بزرگت کوینده باشد. ۱۵
- گفت این محبت محب را لذت و راحت دهد هر وقت که آن کارهای بزرگت او میانه رود، و اگر در این میانه زیادت کند روشناییها پدید آید و غلبه کند. یعنی از محبت چندانی لذت یابد محب تا کار میانه باشد که لذت یافتن صفت ممیزان است؛ اما چون مقهور و مغلوب گردد از محل تمییز برخیزد و نه از لذت خبر دارد و نه از الم، چنانکه ۲۰
- صواحبات یوسف علیه السلام. تا اینجا که یاد کردیم، واللہ اعلم، سخنانی بودند که غیر این طایفه را با این طایفه در او شرکت بود. اکنون سخنانی یاد خواهد کرد که این طایفه به آن سخنان مخصوص راند، و غیر ایشان را در آن سخنان شرکت نیست.
- و قال: «ان للقوم عبارات تفردوا بها». گفت این گروه را عبارتها ۲۵
- است که ایشان به آن متفرداند.
- «و اصطلاحات بینهم لایکاد يستعملها غیرهم». و ایشان را به آن الفاظها اصطلاحها است. یعنی اتفاق کرده اند که در سخنان خویش الفاظی گیرند که معنی آن الفاظ ایشان دانند و غیر ایشان آن را

استعمال نکنند.

«نخیر بيمض ما يحضر». خبر دهيم از بعضی الفاظ به آن مقدار که ما را حاضر گردد.

«و نکشف معناها بقول وجيز». و گشاده گردانيم معنى آن الفاظ به قولی کوتاه.

۵

«و انما نقصد فى ذلك الى معنى العبارة لا الى معنى ما يتضمنه العبارة». و ما به آن بيان کردن قصد پديد کردن معنى عبارت خواهيم نه آنکه ما پديد کنيم که در زیر عبارت پنهان چيست. معنى تفسير کنيم عبارت را، اما آنکه معبر از سر خویش به عبارت خبر می دهد ما ندانيم، چنانکه ما دانيم که ناله از درد باشد و گریه از خوف یا از حزن، لکن ندانيم که آن درد چه درد است و آن خوف چه خوف است و آن حزن چه حزن است.

۱۰

«فان مضمونها لا يدخل تحت الاشارة فضلا عن الكشف». گفت آنچه در عبارت این طایفه پنهان است زیر اشارت درنیايد زیر کشف چگونه درآيد، ازبهر آنکه اشارت به مرئی افتد؛ و این کس که عبارت کرد از رؤیت سر عبارت کرد [۱۳۱ب] مستمع را از رؤیت او خبر نیست، به آن چیز چگونه اشارت تواند کردن. باز گفت:

۱۵

«و اما كنه احوالها فان العیسارة عنها مقصورة و هی لاریابها مشهورة». و اما نهایت احوال ایشان عبارت از آنجا قاصر است، و آن احوال خداوندان احوال را پیدا است، معنى به عبارت پديد نتوان کردن نهایت احوال را، از بهر آنکه احوال را نهایت نیست؛ و هر ساعت در زیادت است و او را قرار نیست، و عبارت را نهایت است و بی نهایت را به نهایت بیان کردن محال است؛ که هرچند بیان کنی پوشیده تر گردد. لکن خداوند آن حال می داند که چه می بیند. و هر کس که به آن حال گذر کرده است داند که او از کجا می نالد. لکن نه خداوند حال را قدرت است که از حال خویش عبارت کند، و نه نظاره را قدرت است که وقت را ببیند. از بهر آنکه احوال اسراراند، اگر کشف و عبارت بر ایشان راه یابند اسرار نباشد. باز بیان کرد این الفاظ را و گفت: منها التجريد والتفريد.

۲۰

۲۵

الباب الرابع و الاربعون

قولهم في التجريد والتفريد

آن الفاظ که اهل معرفت به آن مخصوص اند تجرید و تفرید است. و در وضع لغت تجرید از مجردی گرفته اند، و تفرید از فرد گرفته اند. و مجرد آن کس باشد که برهنه باشد، و فرد آن کس باشد که یگانه باشد. حق لغت این است که یاد کردیم. باز در تأویل آن اختلاف کرده اند و در کتاب چنین می گوید:

۵

«فمعنى التجريد ان يتجرد بظاهرة عن الاعراض و بباطنه عن الامواض». گفت: تجرید آن باشد که ظاهر او برهنه باشد از اعراض، یعنی چیزی از اعراض دنیا به ملک او در نیاید، و باطن او برهنه باشد از اعواض، یعنی بر ترک دنیا از خداوند عوض طلب نکند. باز این را تفسیر کرد و گفت:

۱۰

«و هو ان لا يأخذ من عرض الدنيا شيئاً و لا يطلب على ما ترك منها عوضاً في عاجل ولا آجل». تجرید آن باشد که از مال دنیا چیزی نگیرد و به آنچه به جای بگذارد عوض طلب نکند نه در این جهان و نه در آن جهان. سخن کتاب این است که یاد کردیم، و این اول مقام تجرید است، که دنیا نجوید و نخواهد. و اما این [مقام] عیسی

۱۵

پیغامبر است که از دنیا بیرون رفت و از دنیا هیچیز در ملك او در نیامد. و نیز ابراهیم ملك داشت، لکن از ملك بیرون آمد و فدای فرشتگان کرد. و مجردی ظاهر این است که یاد کردیم، و حکمت در تجرید ظاهر آن است که چون دانست که دنیا میفوضه حق است و دنیا را بنزدیک حق مقدار نیست، و این طایفه دعوی محبت حق کردند و دشمن او را دشمن گرفتند؛ و آن چیز که او را بنزدیک حق مقدار نبود، او را در سر خویش مقدار ننهادند تحقیق موافقت محبت را. و دیگر حکمت در تجرید ظاهر آن است که چون دیدند که هرکه دنیا را دهد اگر بگیریم هم به آن مقدار که به وی مشغول گردیم در شغل خدمت تقصیر افتد، مجرد گشتند تا فراغ خدمت یافتند. [۱۳۲] الف

و دیگر حکمت آن است که هرکس که چیزی را مالك باشد به ظاهر مراعات آن ملك بر او واجب گردد. چون به او مشغول گردند خادم او گردند. پس این سر پدیدند که اگر ما ملك دنیا طلب کنیم تا بظاهر او خادم باشد، بحقیقت ما خادم او گردیم. غیرت آوردند که خادم غیر باشند، از املاك مجرد گشتند.

و دیگر حکمت آن است که چون دنیا بر مصطفی علیه السلام عرضه کردند بندگی بر ملك اختیار کرد. این طایفه نیز هم این اختیار کردند تحقیق متابعت را، تا این آیت را کار بندند که خدا گفت: لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة. و نیز گفت: قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله.

و دیگر حکمت آن است که چون دانستند که دنیا از بهر آن باید تا شغلی را در مستقبل به کار آید و ساختن کار خویش در مستقبل را صفت آن کس است که خداوند را متمم دارد؛ پس چون حق تعالی در وقت اسباب ایشان را کفایت کرد و در مستقبل حق متمم نبود به تقصیر کردن در حق ایشان به دنیا حاجت نیامد مجرد گشتند.

و حکمت دیگر آن است که چون بدانستند که مملوک را ملك نباشد و دانستند که مملوک اند، از ملك مجرد گشتند تحقیق مملوکی خویش را. چنانکه مصطفی گفت: اختار ان اكون عبدا نبيا، و چنانکه عیسی

در مہد گفت: انی عبداللہ. و نیز حق ثنا کرد بر مصطفیٰ بر عبودیت و گفت: مباحان الذی اسری بعیدہ. و نیز گفت: و انا لما قام عبداللہ، اضافت کرد بندگی او را بہ خود. اگر در ہر دو کون سر او بہ چیزی باز نگرستی، جز بہ حق این اضافت درست نیامدی. پس چون حق او را بہ خود اضافت کرد بہ معنی عبودیت پدید کرد کہ او بندہ ما است ۵ و بندہ غیر ما نیست؛ او را ما بہ کساریم و او را غیر ما بہ کار نیست.

و بیاید دانستن کہ بندگی بی ملکی است. ہرکہ در مقام عبودیت ملك طلب کند قدم از مقام عبودیت بیرون نہاد، و ہرکہ قدم از مقام بندگی بیرون نہاد حق را بگذاشت؛ و ہرکہ حق را بگذاشت هیچیز ۱۰ ندارد. و ہر کس کہ از ملك تبرا کند قدم بر عبودیت استوار کند. و چون قدم بر عبودیت استوار کرد بہ حق رسید، و ہرکہ حق را بیافت ہمہ بیافت. پس بنزدیک عام ہرکہ دارد دارد، و ہرکہ ندارد ندارد؛ و بنزدیک خاص ہرکہ ندارد دارد؛ و ہرکہ دارد ندارد. اینک تجرید از اعراض دنیا این است کہ یاد کردیم. ۱۵

و از این لطیفتر هست کہ ہر کس کہ مالك است مدبر است و ہر کہ مملوك است مدبر. از بیم آنکہ تا حق ایشان را بہ ایشان نماند تا بہ تدبیر ملك مشغول گردند، و از ملك مجرد گشتند تا ایشان مدبر چیزی نباشند، لکن در تحت تدبیر حق باشند. و این طایفہ خود خوشتن را نباشند. و کسی کہ او خود را نباشد او را چیز کی باشد؟! ۲۰ و از این لطیفتر هست، و آن آنست کہ عطا حجاب معطی است، و ہر کہ از معطی بہ عطا برگردد از معطی محبوب ماند از بیم آن تا از حق بہ غیر حق محبوب نگردند، از ہمہ کون مجرد گشتند. و این خلیل را بود علیہ السلام [۱۳۲ ب] کہ گفت: فانہم عدولي، از ہرچہ جز حق بود تبرا کرد، تا چون از غیر حق مجرد گشت و فرد حق را گشت تا ۲۵ گفت: الا رب العالمین. و نیز گفت: انی ذاہب الی ربی سہدین. از غیر رب قصد رب کرد، تا از غیر حق مجرد گشت و با حق فرد گشت. و نیز این مقام مصطفیٰ را بود علیہ السلام کہ گفت: لی مع اللہ وقت لا یسعی فیہ ملك مقرب و لا نبی مرسل. «لا یسعی» مجردی بود و

«صع الله وقت» مفردی بود، تا از غیر حق مجرد نگشت با حق فرد نماند.

تجرید بظاهر این است که یاد کردیم. باز تجرید ظاهر بر تجرید باطن بنا کردیم؛ از بهر آنکه این طایفه را ظاهر و باطن موافق باشد هر چه بظاهر کنند به قوت باطن کنند؛ و چون مخالف گردد اصل تباه گردد. پس تجرید ظاهر بی ملکی نهاد، باز پدید کرد که هر عبد بظاهر بی ملک گردد بحقیقت مجرد نیست تا بی باطن مجرد نگردد. و مجرد گشتن باطن آن است که بر ترك آنچه از او مجرد گشت عوض طلب نکند نه در وقت به عاجل و نه در مستقیل به آجل. از بهر آنکه هر که چیزی به جای بگذارد طلب عوض را مجرد نیست، تاجر است. اگر در دنیا فانی را از بهر عوض دنیا به جای بگذارد، هم فانی را به فانی بدل کرد. تجرید کو؟! و اگر فانی بگذاشت، عوض عقبی را فانی ماند و باقی طلب کرد؛ کمتر بگذاشت و بیشتر گرفت، تجرید کو؟! ۵

و از این نیکوتر هست، عوض [م] دادن را باشد. چیزی از آن من باید که بدهم تا عوض طلب کنم. و مجرد را هیچیز نباشد تا بدهد، پس عوض چه طلب کند؟! و چون نپسندند که ظاهر ایشان به دنیا مشغول گردد تا از خدمت محبوب گردند، کی پسندند که باطن ایشان به عوض مشغول گردد تا از مشاهدت محبوب گردند. اگر یا محبوبی ظاهر نجات روا نباشد یا محبوبی باطن جز قلیعت بار نیاید. و نیز ترك ملك بظاهر تحقیق بندگی را رها کنند چون عوض طلب کنند مالکی طلب می کنند. هر که مالکی طلبد عبودیت به جای بگذارد، این تناقض دعوی باشد. و نیز هر که ملك مالك به جای بگذارد او را بر مالك عوض واجب نیاید. و چون دیدند که آنچه به جای بگذاشتند ملك ایشان نبود تا ایشان را عوض واجب آمدی، و ملك حق بود بر مالك ایشان را عوض واجب نیامد. و نیز متروك را بنزدك ایشان مقدار نبود، و بی مقدار را عوض نباشد. و نیز چون توفیق یافتند ترك اعراض دنیا را تا از حطام و وبال آن پرستند و حق را بر خویشتن حقی و منتی بزرگ دانستند. آنجا شکر واجب کرد نه عوض طلب کردن. باز در کتاب این تجرید باطن را علتی یاد می کند و می گوید: ۱۵ ۲۰ ۲۵

- «بل يفعل ذلك لوجوب حق الله لا لعله غيره و لا لسبب سواه». آنچه ایشان از دنیا مجرد می‌گردند و بیاطن عوض طلب نمی‌کنند از بهر آن است که آن مجردی که به جای آوردند از بهر وجوب حق خداوند را آوردند نه از بهر علتی و سببی دیگر. یعنی چون حق خداوندی حق تعالی بر خویشستن واجب دیدند دانستند که تا خویشستن را [۱۳۳ الف] ۵ در مقام بندگی متحقق نگردانند خداوندی حق را مصداق نباشند. از بهر تحقیق این معنی را عوض طلب نکردند. و از این نکوتر آن است که بنده را در موافقت خداوند جز امر خداوند علتی دیگر نباید. و نیز چون بدیدند که به هرچه مشغول گردند هم به آن مقدار از حق محجوب گردند چون از آن شغل فراغت یافتند محجوب نگشتند، این ۱۰ پسندیدند و عوض دیگر طلب نکردند. و جمله جواب آن است که عوض طلب کردن علت نهادن است بندگی کردن را. و چون بندگی درست گشت، حق خداوند خود بر بنده واجب گشت، علتی دیگر به کار نیاید و عوض طلب کردن چگونه باشد؟! و روا باشد که بنده را بر خداوند هیچ واجب نباید. و گفت: ۱۵
- «و يتجرد بسره عن ملاحظة المقامات التي يخلها والاحوال التي ينازلها». سر خویش را مجرد گردانند از دیدن مقاماتی که به آن مقام فرو آید و احوالی که به آن احوال فرو آید. و مادر پیش یاد کردیم که تجرید ظاهر آن باشد که از اعراض دنیا مجرد باشد، و تجرید باطن آن باشد که از اعراض به عاجل و آجل مجرد باشد، تا بظاهر ۲۰ دنیا را مالك نباشد و بیاطن عوض طلب نکند تا مجرد باشد هم بظاهر و هم بیاطن.
- اکنون شیخ در این کتاب تجرید را مقامی سیم زیادت می‌کند که اگرچه بنده هر دو تجرید آورده باشد تا این سیم نیارد هم مجرد نباشد؛ از بهر آنکه مجردی برهنگی است، و کسی که برهنه باشد ۲۵ عرب او را مجرد خوانند؛ و اگر اندکی پوشیدگی باشد مطلق او را نام مجردی ندهد. و مطلق نام مجردی آنگاه گیرد که هیچ پوشش با او صحبت نکند. پس نزدیک این طایفه چون ظاهر او بسا ملك صحبت کرد، ظاهر او مجرد نیست که مجرد یگانه باشد و او یگانه نیست.

پس اگر بظاهر از ملك مجرد گشت و بباطن سر او به چیزی باز می نگرد بظاهر مجرد است و بباطن مجرد نیست. و تجرید ظاهر بی تجرید باطن هیچ فایده ندهد. از بهر آنکه ظاهر خلق را است و باطن حق را. نظاره گاه خلق مجرد کرد و نظاره گاه حق مجرد نکرد. این آراستن ظاهر باشد به آلايش باطن، و این صفت منافقان است. ۵

پس اگر هر دو مجرد کرد ظاهر از اعراض و باطن از اعواض، اکنون مجرد گشت، لکن از این برتر مقامی دیگر هست، و آن آنست که چون این هر دو تجرید به جای آورده باشد که بر ظاهر او حالی پدید آید، یا در باطن او مقامی پدید آید، به آن مقام آرام گیرد و نفس او را به آن حال سکون اقتدا تا سر به آن وقت و به آن مقام انس گیرد. و این کس وقت پرست و حال پرست و مقام پرست باشد؛ از بهر آنکه چون به آن مقام صحبت کرد مجرد نیست هنوز و چون با احوال صحبت کرد هم مجرد نیست؛ از بهر آنکه ما یاد کردیم که مجردی یگانگی است و او یگانه نیست. ۱۰

تا بزرگان چنین گفته اند که: من رضی بمقامه حجب عن امامه. و از این معنی بود که مصطفی با هیچ مقام آرام نگرفت تا بی مقامی مقام او گشت، که اگر مقامی از مقامات مقام او بودی، [۱۳۳ ب] حق تعالی او را از آن مقام خبر دادی؛ چون پوشیده کرد مقام او را گفت: او ادنی. ۱۵

درست شد که هر مقامی که خلق کونین بر آن مقام قدم نهادند یا به آن مقام آرام گرفتند، مصطفی علیه السلام از آن مقام گذشته بود و کس را به دانستن آن مقام راه نبود مگر حق را. از این معنی بود که مقام او را وصف کرد و گفت: او ادنی؛ و از مجردی که بود در دنیا گفت: هذه دنیاکم. و نیز گفت: حبيب الی من دنیاکم. اگر مجرد نبودی: دنیاکم، گفتن درست نیامدی. به ما اضافت کرد تا مجردی خویش باز نماید. و در قیامت نیز صفت او علیه السلام تجرید باشد. و از این معنا است که هر کس که از ایشان در مقام تجرید به کمال تحقیق نرسیده بودند، و در ایشان هنوز بقیتی مانده بود نفسی گفتند. باز چون او علیه السلام از هر دو کون مجرد گشته بود حدیث ۲۰

خویشتن نگفت، لکن گفت: امتی امتی. باز شیخ رضی الله عنه این را تفسیر کرد و گفت:

- «بمعنی السكون اليها و الاعتناق لها». گفت کمال تجرید آن است که سر او مجرد گردد از مقامات و احوال به معنی آرامیدن با ایشان یا در کنار گرفتن ایشان را، یعنی اگر او را حالی جلیل یا مقامی ۵ قریب پدید آید در تجرید، با آن نیارامد و اعتماد نکند، و آن را در کنار نگیرد تا ظن برد که من قرب یافته‌ام یا بزرگ گشتم، که بزرگی آن است که خود را کمترین همه عالم داند. چون آدم علیه السلام گفت: ربنا ظلمنا انفسنا. ظلم صفت بعد است و او از بعد نالید؛ و مقامش قرب بود، و خردی آن است که خود را بزرگترین عالم داند؛ چنانکه ۱۰ ابلیس، که گفت: انا خیر، و خیریت صفت قرب است، و او خویشتن را قریب دانست، لاجرم بعد صفت او آمد.

- و از این معنی گفت ابوالعباس بن عطا رحمه الله که: من سکن الی شیء دون الحق کان هلاکه فیه. پس مقام حق نیست و حال حق نیست، ۱۵ چه حال صفت خداوند حال است، و مقام صفت خداوند مقام است. هر که با حال یا با مقام آرام گرفت یا با صفتی از صفات خویش آرامید نفس پرست باشد نه حق پرست. و در زیر این سری است که آن را به مثال ظاهر توان دانستن، و آن آنست که هر کس که کسی را دوست دارد او را برنایستد که آنکس را جز او بیند یا جز با او سخن گوید. پس چون حق را نظر به سری باشد از آن مؤمن کی روا دارد ۲۰ که آن سر غیر حق را نظاره کند.

- باز چون کسی کسی را دشمن دارد نخواهد که آن کس هرگز به وی نگرد یا با او سخن گوید. پس مشغول گردانیدن حق سر بنده را به غیر خود دلیل عداوت است نه دلیل محبت. و لامحاله مقام و حال غیر حق اند. و چون این دلیل عداوت باشد، در عداوت قرب یافتن ۲۵ محال باشد. و سری دیگر است و آن آنست که چون ملوک خواهد تا کسی را هلاک کنند او را بیشتر نوازند، تا چون نواخت بسیار یابد گستاخ گردد و در گستاخی بی ادبی کنند. آنگاه یکبارگی فراق نصیب او آید. پس چون بزرگان عالم قرب مقامی یا بزرگی حالی بیابند از

بیم آنکه نباید که این مکر و استدراج باشد [۱۳۴ الف] قطیعت و لعنت را در حال چنان متعیر گردند که از حال و مقام خبر ندارند.

و در جمله نباید دانستن که زنار بر میان و عسلی بر گردن یا کلاه بر سر یا بت در پیش نهاده بنده را آن بلا نیارد که آرام سر با غیر حق؛ از بهر آنکه شاید که زنار و عسلی و کلاه و بت بظاهر ۵
تلبیس باشد و سر یا حال خویش مستقیم. یاز ردا و کمر و کلاه عز اسلام با ویرانی باطن و سر صحبت کردن با غیر حق هیچ سود ندارد. پس کمال تجرید این باشد که بظاهر از اعراض مجرد گردد، و پس از احوال و مقامات مجرد گردد تا در اقرب قربت خویشتن را ابعاد ۱۰
بمیدان داند، تا باشد که به مقامی رسد که همه عالم آرزومند آن باشند که مگر آن مقام بینندی، یا از آن مقام خبر یابندی؛ و او در عین مقام چنان ترسان که گویی که بت می‌پرستدی، یا با خدا شرك می‌آردی. و جمله سخن آن است که تا بنده با چیزی جز حق تعالی بظاهر یا بیاطن صحبت کرد این بنده مجرد حق را نیست؛ و هرکه ۱۵
مجرد حق را نیست، او را از حق هیچ نصیبی نیست. باز گفت:

«والتفرید ان يتفرد عن الاشكال و يتفرد فی الاحوال و يتوحد فی الافعال». تفرید آن است که از اشکال خویش فرد گردد؛ و اشکال امثال و اقران یابند. و این بر دو معنی باشد که از اینجا مشاکلت انسانیت باشد، یعنی با هیچ انسان نیارامد، چنانکه مجنون را بود که ۲۰
از محبت لیلی یا وحوش و سماع مجانست داشت و از مردمان نفرت گرفت. و شاید که از این اشکال مراد مشاکلت خلقت باشد، یعنی از خلق متفرد گردد، اگر مراد مشاکلت انسانیت است انفراد نفس باشد، و اگر مراد مشاکلت خلقت است انفراد سر باشد، یعنی سر با هیچ مخلوق نبندد.

۲۵ «و يتفرد فی الاحوال»، و در احوال نیز فرد گردد، یعنی احوال انبیا و صدیقان بر او پدید آید، و او با این همه از احوال خویش چنان فرد باشد که خویشتن را هیچ حال نداند.

«و يتوحد فی الافعال». و در افعال یگانه باشد، و این را دو معنی باشد: یکی یگانه بودن در افعال آن باشد که چندانکه طاعت عبودیت

است در گزارده او امر تقصیر نکند تا همه افعال به جای آرد، باز خویشتن را مفلس‌ترین خلق داند تا در افعال فرد باشد. و دیگر معنی آن است که در افعال چنان فرد باشد که هر فعلی که پیارد در او مرآت خلق نباشد و نه عجب نفس و نه طمع عوض، تا یگانه و فرد افعال او خدا را باشد.

۵

اکنون بازگردیم به سر سخن اول. تجرید یاد کرد پس تفرید، از پهر آنکه تا اول بنده از خلق مجرد نگردد حق را فرد نگردد. اولاً التجرید ثم التفرید فمن لم يتجرد من الخلق لم يتفرد للخلق. و حق سبحانه با همه بزرگان همین کرده است، اول ایشان را از خلق مجرد کرده است تا باز با حق فرد مانده‌اند. چون سر ایشان مفرد حق را گشته است، باز خلق را به ایشان داده است تا در میان خلق فرد حق را بوده‌اند. فاما چون اول [۱۳۴ ب] ایشان را با خلق به جای بگذاشته است و مجرد نگردانیده است هرگز به حق راه نیافته‌اند.

۱۰

و این چنان است که چون آدم سجود ملائکه بیافت و تعلیم اسما بیافت و بهشت مستقر بیافت؛ و حوا را جفت بیافت و تاج عز بر سر بیافت، با این عز انس گرفت. حق بر او زلتی براند تا او را از همه مجرد گردانید، از انس جدا گشتن صعب است. آدم علیه السلام سیصد سال می‌گریست و بر سر او جز ذکر رب نگذشت و بر زبان او جز نام خدا نرفت. یا حق خوی کرد و همه را فراموش کرد. چون فرد حق را گشت همه در پیش او نهاد، روی آنجا کرد.

۲۰

و همچنین قصه سلیمان ملك خواست به دعا تسکین نفس را نه بدل آوردن بر حق. چون بیافت پاره‌ای آرام گرفت بزرگ داشتن عطاء ممطی را نه اعراض آوردن را از منعم به نعمت حق از او آن مقدار نپسندید و ملك بر او زوال آورد و او را اجیر صیادان گردانید. بدانست که ملکی که به ساعتی زوال آید با او آرام گرفتن محال باشد. پس سر مفرد حق را گردانید. باز ملك در کنار او نهاد تا با وجود ملك انس او یا ملك باشد نه با ملك.

۲۵

و نیز نظیر این قصه یعقوب است علیه سلام الله، که چون فرزندی بیافت بدیع الخلق، نظاره گشت دهن یوسف را، که سر انبیا را علیهم

السلام عرش حجاب نکند. محال باشد که فرزند حجاب کند، لکن نظاره گشت لطف صانع را در صنع. و هم به آن مقدار که صنع واسطه گشت از حق تعالی عتاب آمد نه عتاب عذاب چه عتاب فراق میان او و میان آنچه او را به وی انس بود، تا چشمش نگران بود دیدن یوسف را، و زبانش گویا بود پرسیدن خبر یوسف را؛ عتاب بر جای بود. چون دیدار چشم بسته گشت چنانکه گفت: و ابیضت عیناه من الحزن؛ و زبانش از مخاطبات خلق منقطع گشت، چنانکه گفت: انما اشکوا بشی و حزنی الی الله، فرد حق را گشت، فرزند با او باز دادند.

و نیز قصه مصطفی علیه السلام نظیر این است که چون با مکه و مکیان آرام گرفت از معنی شفقت بردن بر ایشان نه از معنی سر بستن به ایشان. عتاب جفا آمد از خلق و عتاب فراق وطن از آنجا جدا گشت و سر آنجا نگران تا ایشان را به فراق بگذاشت، و هم به آن مقدار باز نگرستن را عتاب آمد، و امر آمد که نیز به نماز روی از آن سوی مکن، و در خدمت پشت پس مکه گردان. چون دید که اقبال نفس بر مکه روا نمی باشد دانست که اقبال سر کمتر روا باشد. باز این عتاب را تمام کردند به حرم حل گردانیدن، و در حرم بر اطلاق شمشیر زدن و در او قتل کردن. چون دید که سر ایشان به شمشیر بمی باید بریدن سر از ایشان ببرید. و مکه در پیش نهادند و اهل مکه به وی دادند، و مکه را قبله همه عالمیان گردانیدند، تا همی باز نگرست بر بودند، و چون روی بگردانید بر کنارش نهادند.

و معنی این جمله سخن آن است که: یا آدم، در عز با عز مباش با معز باش؛ و یا سلیمان، در ملک با ملک مباش با ملک باش؛ [۱۳۵ الف] و یا یعقوب، در صنع با صنع مباش با صانع باش؛ و یا محمد در خلق با خلق مباش با خالق باش. اینک تفرید به حق چنین باشد. و این معنی که در حق این چهار پیغامبر یاد کردیم هر که تأمل کند در حق همه انبیا و اولیا و صدیقان و سیدان خلق در هر یک همین حال بیاید، و همین وصف بیاید. یاز شیخ این را تفسیر کرده است و گفته:

«و هو ان تكون افعاله لله وحده فلا يكون فيها رؤية نفس و لا

مراعاة خلق و لا مطالعة عوض». یگانگی در افعال آن باشد که افعال او خدا را باشد تنها، و در آنجا دیدار نفس نباشد و نگاهداشت خلق نباشد و نظارة عوض نباشد؛ یعنی نفس را نگذارد که به آن افعال عجب آرد به آن معنی که داند که من در آن افعال مقصرم و مقصر مستحق عتاب و ملامت باشد. بر تقصیر افعال چنان گرید که زانیان ۵
بر زنا گیرند.

چون نفس حال این بیند او را عجب نماید، و اگر جز این کند، چون ابلیس گردد که گفت: انا خیر. و نیز او را مراعات خلق نباشد در آن افعال یعنی راستی خویش به خلق نماید، چون با حق راست بود اگر همه خلق او را گرد آیند روا دارد و از ملامت خلق باك ندارد، ۱۰
چنانکه گفت: ولا یخافون لومة لائم. به آن معنی که داند که با خلق نه منفعت است و نه مضرت. چنانکه گفت: ولا تدع من دون الله مالا یمنفعك و لا یضرک.

چون نظارة خلق از خویشتن ساقط کرد مفرد با حق بماند. و اگر جز این کند و خود را نظارة خلق گرداند همچون فرعون گسرد که ۱۵
گفت: انا ربکم الاعلی، و از مطالبیت عوض نیز مفرد گسرد، یعنی خویشتن را حق عوضی واجب نداند از بهر دو معنی را: یکی آنکه خویشتن را بنده داند و بنده را بر خداوند مزد واجب نیاید؛ و دیگر معنی آنکه در منت ازلی نظاره کند، همه خدمت خویشتن را مکافات آن منت نبیند و مفلس گردد و نیز بر او حاصل آید. و کسی که بر او ۲۰
حاصل آید سزای قفا باشد نه سزای عطا. و اگر جز این کند همچون بلعم گردد که چون کرامت دید و نواخت یافت، به حالی رسید که خویشتن را مستوجب آن دانست تا حق تعالی در صفت او یاد کرد: و اتل علیهم نباء الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها فأتبعه الشیطان فکان من الغاوین. ۲۵

چون از نفس مفرد گشت به معنی مراآت و از افعال مفرد گشت به معنی مطالبیت عوض خویشتن را در دنیا با خلق اتس نبیند و با نفس آرام نبیند؛ و در عقبی مطالبیت عوض نبیند. بنده ای گردد در دنیا موجود بی دنیا و در عقبی معدوم بی طمع؛ و قرارگاه خلق این دو

است. چون خویشتن را در هر دو سرای قرارگاه نبیند جز گسریختن
سوی حق حیلتي نداند. همه را پس پشت آرد و روی سوی حق آرد:
انی ذاهب الی ربی، این باشد و این هر دو اگر موجود اید در بندهای
نه هنر آن بنده باشد، که اگر حق بنده را به جای بگذارد هرگز روی
سوی حق نیارد، لکن هر کجا بنگرد بر او بلا گرداند تا از همه
بگریزد و روی به حق آرد و مفرد حق را گردد. آنگاه آمده نباشد
آورده باشد، چنانکه خدا [۱۳۵ ب] گفت: سبحانه الذی اسرى بعبدہ
لیلا. ما آوردیمش نه خود آمد.

«و يتفرد فی الاحوال عن الاحوال فلا یری لنفسه حالا بل یغیب
برؤیة محولها عنها»، و فرد شود در احوال از احوال و نفس خویش
را حالی نبیند، لکن غایب شود به دیدن گرداننده احوال. از دیدن
احوال تفسیر می کند که تفرد از احوال چه باشد. چنین می گوید که
تفرد از احوال نه آن باشد که او را حال نباشد، از بهر آنکه هیچ
مخلوق از حال و از صفت حال خالی نباشد؛ آن حق است که او را حال
نیست، از بهر آنکه حال از تحول گرفته اند، و تحول گشتن باشد، و
مخلوقان همه گردنده باشند. از حال به حال می گردند یا از فروتری
به برتری یا از برتری به فروتری. باز حق محول احوال خلق است،
بر او گشتن روا نباشد. گرداند و خود نگردد. پس این کسر که فرد
باشد از احوال در احوال باشد، لکن به نظاره محول احوال چنان
مشغول باشد که از احوال غایب گردد و خبر ندارد از حال خویش. و
این در بلا و نعمت هر دو روا باشد که به منعم مشغول گردد از نعمت
غایب گردد؛ و به میلی مشغول گردد از بلا غایب گردد.

و صفت غیبت از نعمت در نعمت سلیمان را بود که به دست خویش
زنبیل بافتی و به دو قرص جوین بفروختی. یکی به درویشان دادی
و به یکی روزه گشادی. پس با درویشان بنشستی و گفتی: مسکین
جالس المساکین.

و صفت غیبت از بلا ایوب را بود که جعفر صادق روایت می کند
از پدران خود از پیغامبر علیهم السلام که بلا با ایوب صحبت داشت تا
هفت سال و هفت ماه و هفت روز و هفت ساعت می ننالید. لذت رویت

نهنده بلا او را چنان مشغول گردانید که از بلا غایب گشت. بلا بی الم نباشد، لکن چون غایب گردد از الم خبر ندارد.

و سلیمان را نیز صفت همین بود. و نعمت از لذت خالی نباشد. لکن چون غایب گردد از لذت خبر ندارد. چون سلیمان علیه السلام از نعمت منعم را دید، و ایوب از بلا مبلی را دید، هر دو را نعم العبد ثنا آمد. یاز گفت: انه اواب؛ و اواب رجاع باشد، ای کان ایوب راجعا من البلاء الى المبلى و کان سلیمان راجعا من النعمة الى المنعم. یکی در نعمت بی نعمت، و یکی در بلا بی بلا.

و همین معنی در قصه زلیخا بیاید که در روزگار صحبت یوسف علیه السلام که سرش نظاره یوسف بود، از حال خویش چنان غایب بود که نه از سرما خبر داشت و نه از گرما و نه از جوع و نه از عطش. ذکر یوسف او را به جای این همه بیستادی. غلبات مخلوق چنین داند کردن، غلبات حق چگونه باشد؟! و صواحبات یوسف نیز نه از لذت طعام خبر داشتند و نه از الم قطع. و طعام بی لذت نه و قطع بی الم نه. یوسف علیه السلام صنع بود نه صانع. نظاره صنع چنین داند ۱۵ کردن، نظاره صانع چون باشد؟! ۱۶

و مثال این نیز در قصه مصطفی [۱۳۶ الف] بود علیه سلام اله که گفت: انی اظل عند ربی فیطعمنی و یسقینی. و بحقیقت دانیم که آنجا شراب و طعام نبود لکن چون غلبات مشاهدات در سر او پدید آمد از لذت طعام و شراب و الم جوع و عطش غایب گشت. بی طعامی ۲۰ او را طعام گشت و بی شرابی او را شراب گشت. و مثال این در حق مؤمنان روز قیامت بیاید.

در خبر آمده است که مؤمن در دوزخ حنان و منان را خواند. اگر از الم خبر داشتی چیار و قهار خواندی. دوزخ بی الم نه و او را از الم خبر نه. و قیز در صفت بهشت آمده است که ۲۵ مؤمنان چون حق را ببینند: یتیمون بین جلاله و جماله ثمان مائة الف عام اذا نظروا الى الجمال طابوا و اذا نظروا الى الجلال ذابوا. پس چنانکه مشاهدت عیان ایشان را از نعیم باقی در سرای بقا غایب گرداند، مشاهدت سر نیز در سرای فنا از نعیم فانی غایب گرداند.

اینک غایب گشتن از احوال به رؤیت. محول احوال چنین باشد.
 «و یتفرد عن الاشکال» و فرد گردد از اشکال خویش. و ما یاد کردیم
 که اشکال امثال باشند، و تفسیر این تمام یاد کردیم. باز این تفرد را
 از اشکال تفسیر کرد و گفت:

۵ «فلا یأنس بهم ولا یستوحش منهم». و نه او را با اشکال خود
 انس باشد و نه از ایشان وحشت باشد، و این بر دو گونه باشد: یکی
 باشد که به دیدار خلق انس گیرد و به غیبت خلق مستوحش گردد، و
 یکی باشد که به دیدار خلق مستوحش گردد و به غیبت ایشان انس
 یابد. و این مقام برتر است؛ از پهر آنکه هرکس که او را با چیزی
 انس باشد، و به غیبت آن چیز وحشت باشد. سر او نظاره آن چیز
 ۱۰ است، و هر که را سر نظاره غیر حق باشد او را از حق خبر نباشد.
 و گروهی از بزرگان چنین گفته اند که هر که به وجود چیزی انس
 یابد و به غیبت آن چیز غیبت یابد معبود او آن چیز است.
 فاما عارف را انس جز به مشاهدت حق نباشد، و وحشت جز به غیبت
 ۱۵ حق نباشد. باز چون به حضور خلق وحشت یابد و به غیبت خلق
 انس، این نشان آن است که سرش نظاره حق است. طاقت نمی دارد که
 با غیر حق صحبت کند، و این مقام مصطفی را بود علیه السلام هم
 بابتدا و هم بانتها؛ که ابتداء حال او آن بود که از خلق گریزان گشت
 و طاقت صحبت خلق نداشت که سر او مستوفی حق بود طاقت نمی-
 ۲۰ داشت که سر خویش را جز به حق مشغول گرداند؛ تا چون جبریل
 علیه السلام او را وحی آورد به رسالت از بیم آنکه نباید که چون به
 خلق مشغول گردد از حق محبوب مانم، خویش را از کوه بینداخت و
 گفت: یا جبریل الخلق مشغلة، تا جبریل او را جواب داد و گفت: انت
 اجل من ان یشغلك الخلق.

۲۵ و میانه حالش آن بود که خلق مستوحش گشتی و گفتی: ارحنا یا
 بلال. بانگ نماز در ده تا در نماز با دوست تنها بمانیم. و از این
 خلق مرا برهان. و نهایت حالش آن بود که او را امر آمد که زندگانی
 مزید خواهی یا مرگت؟ جواب داد که: الرفیق الاعلی. تا ابوبکر صدیق
 کریان گشت و گفت: دروغا مصطفی را بگذاشتیم. و نیز در خبر آمده

است که گفت: ان عبداً [۱۳۶ب] خيره الله بين الدنيا والاخرة فاختر
الاخرة على الدنيا. و هیچ کس این سر ندانست مگر ابوبکر صدیق
رضی الله عنه تا پاران را گفت: این از حال خویش خبر می دهد و ما
را وقت کم کردن پیغامبر آمد و در زیر خاک در گور تنگ با حق
دوست تر داشت که در دنیای فراخ با صحبت خلق.

۵

و نظیر این قصه موسی است که چون انس قرب و مناجات یافت
از خلق وحشت گرفت که چون امر آمد: اذهب الی فرعون انه طغی.
از خوشی انس حق طاقت صحبت خلق نداشت، گفت: رب اشرح لی
صدری و یسر لی امری و احلل عقدة من لسانی یفقهوا قولی.

۱۰

و بزرگان چنین گفته اند که دل ما را بسته گردانیدی به خود
نخست بگشای تا باز طاقت ذکر خلق داریم، و کاری که بر ما سخت
گردانیده ای آسان گردان تا طاقت صحبت خلق داریم، و کاری که بر
ما سخت گردانیده ای آسان گردان تا طاقت صحبت خلق داریم و زیان
ما را به پند عبرت پسته ای، این پند عبرت بردار تا طاقت سخن گفتن
داریم.

۱۵

باز گفت: فارسل الی هرون. و هیچ کس نباشد که پیغامبری
نخواهد. پس این گفتار او که مرا به رسالت به هرون فرست، نه از
آن بود که او را رسالت نمی بایست، لکن انس انفراد با حق یافته بود،
و در پیغام گزاردن از صحبت خلق چاره نبود. پس از یافتن لذت با
حق تعالی طاقت وحشت صحبت خلق نداشت، گفت: الهی، هرون
اینجا نرسیده است که من رسیده ام؛ و از اینجا خبر ندارد که من
دارم، و او را طاقت صحبت خلق باشد و من ندارم، و این نفس از بیم
آن بود تا مستوحش نگردد به صحبت خلق از پس انس یافتن به قربت
حق ته از آن معنی که امر را رد کرد یا رسالت را ابا کرد.

۲۰

۲۵

تا یکی را از بزرگان پرسیدند که انس با حق چگونه باشد؟ گفت
چنانکه اگر او را به دوزخ درآرند خیر ندارد، اگر خبر دارد او را با
حق انس نیست.

«و قيل التجريد ان لا يملك والتفريد ان لا يملك». گفت تجرید
آن باشد که مالک چیزی نباشد؛ و تفرید آن باشد که مملوک چیزی

نباشد. و این از بهر آن گفت که مجرد آن باشد که چیزی با وی
صعبت نکند، و چون چیزی با وی صحبت کند مجرد نباشد. و تجرید
اول مقام است از آن معنی که چون چیزی را مالک باشد شغل او به
نگاه داشت آن چیز او را از حق مشغول گرداند، و نیز اعتماد او بر
آن چیز بود، و توکل او را قدح آرد. چون مجرد گشت از املاک فارغ
گشت، لاجرم لازم خدمت حق گشت و اعتماد بکلیت بر حق کند و
توکل او درست گردد.

باز گفت تفرید آن باشد که او مملوک چیزی نباشد جز مملوک
حق تعالی، تا فرد حق را باشد. و این به آن معنا است که هرکس که
او را خوف چیزی پدید آید از نقصان خوف حق باشد. او مفرد
[نیست] در خوف حق را و در رجا همچنین؛ و معرفت و انس و محبت
و سایر صفات همچنین. به آن مقدار که در عبودیت کردن او حق را
نقصان آید بنده غیر حق گردد، و چون مفرد حق را گشت، از بندگی
غیر حق نجات یافت.

تا بزرگان [۱۳۷ الف] چنین گفته اند هر که حق را بنده باشد
همه کون بنده او گردد و محبت و خوف و رجا همچنین. باز به شعر
یاد کرد و گفت:

«انشدونا للمروبن عثمان المکی»:

تفرد بالله الفرید فرید فظل وحیدا و المشوق وحید»
مفرد گشت به خدای فرد، آنکه او فرد است، یعنی خدا فرد است
بنده را فرد دوست دارد، و این بنده فرد خدا را آنگاه گردد که از غیر
خدا فرد گردد.

و این بظاهر متعارف است که تا کسی از همه شغلها فارغ نگردد
یک شغل را فرد نماند؛ و همه محبان و عاشقان یگانگی ستوده اند در
مقامات خویش، و خود را به یگانگی وصف کرده اند و از دوست
یگانگی طلب کرده اند؛ و اصل این قول خدا است که می گوید: فمن
كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه احدا.
اگر کرد ترك شرك را؛ و ترك شرك تفرد باشد که همه مشرکان مزدوج
باشند، و همه متوحدان متفرد. و نیز گفت: و ما امروا الا لیمبدوا

الله مخلصین له الدین. و خالص آن باشد که هیچیز با او نیامیزد. و نیز در صفت انبیا علیهم السلام همه را مخلص خوانند، و خلوص در کلام عرب آن باشد که از چیزی بیرون آید و تنها ماند، چنانکه مار که از پوست بیرون آید.

- و در قصه خلیل خود یادکرد: فانهم عدو لی الا رب العالمین. و ۵
تا هرچه دون حق بود همه را محل عداوت ننهاد. در صفت خلت فرد حق را نگشت. نبینی که از کل عالم رب را مستثنی کرد، باز چنین گفت: فظل وحیدا والمشوق وحید، و هرکه پیوسته بر کاری باشد گویند: ظل یفعل کذا، چنانکه پیغمبر گفت علیه السلام: انی اظل عند ربی.

- ۱۰ اکنون چنین می گوید که چون این متفرد از همه چیزها با حق فرد ماند همه ساله تنها ماند؛ و هرکه را شوق باشد تنها باشد؛ یعنی او از چیزها فرد از بهر آن گشت که او را شوق حق بود؛ و هرکه مشتاق باشد تنها باشد. و این ظاهر است که کسی که او را دوستی باشد غایب و او مشتاق آن دوست بود و همواره جویان خبر و اثر آن دوست باشد، و فراغت صحبت کسی نباشد. و به عین شوق در حال غیبت دوست را همچنان ببیند که به عین مشاهدت در حال حضرت. و اگر کسی با او سخن گوید به فریاد آید از آن معنی که او را مشغول گرداند از مؤانست کردن با دوست، که چون محب از دوست غایب باشد و مشتاق باشد از فرط شوق او او را حال چنان گرداند که گویی ۱۵
او با دوست به یکجا استی. و هر کس که با دوست خلوت یافت پر پشه ای او را سایه کند؛ و اگر ذره ای میان او و میان دوست راه یابد چند کوه قاف حجاب گردد از این معنی و حدت اختیار کردند تا کسی یا چیزی او را از تفکر کردن در دوست مشغول نگرداند.

- و این صفت معقوب را بود در حال غیبت یوسف علیهما السلام ۲۵
که بیت الاحزان برآورده بود و از خلق عزلت گرفته، و همگی خویش به یوسف مشغول کرده، تا بزرگان چنین گفته اند که محبت دوست خویش را در حال حضرت به دو چشم ببیند. باز چون دوست غایب گشت، شوق بر او غالب گردد و تفکر کند، و هفت اندام [۱۲۷ ب]

او چشم گردد و از فرق تا قدم همه دوست ببندد، و در او جز دوست هیچ شغل نماند.

«و ذاك لان المفردین را یتهم علی طبقات والدنو بعید»

و گفت از بهر آن است که من مفردان را بدیدم و بر طبقات دیدم ۵
گروه گروه و نزدیکی کردن سخت دور است. اما آنکه گفت مفردان را دیدم نه دیدار بصر خواست، لکن دیدار سر خواست. و این لفظ متعارف است میان بزرگان، که چون سیدی مشرف و مطلع باشد بر احوال مریدان، گوید من شما را می بینم؛ و از آنجا دیدار شخص نخواهد به بصر، لکن دیدار اوقات ایشان خواهد به سر. و بپایند دانستن که هر پیری که بر اوقات مریدان مطلع نباشد با او صحبت ۱۰
کردن روا نباشد. از بهر آنکه صحبت کردن با پیران از بهر تأدیب و تثقیف باشد. چون شیخ بر سر مریدان مطلع نباشد، کسری ایشان نبیند و ایشان را تثقیف نتواند کردن، که او را خود متقنی و مؤدبی بپاید. و چون اشراف و اطلاع باشد با این نیز شفقت بپاید که دنیا ۱۵
بی سیاست آبادان نباشد. پس دین بی سیاست آبادان کی باشد؟! و این اطلاع پیران بر سر مریدان ظاهر است.

نبینی که چون مصطفی علیه السلام سید سادات بود بر سر همه سادات مطلع بود؛ و از این معنی بود که گفت: انی اری من خلفی کما ۲۰
اری من امامی و الرؤیة انما تکون من امام و لا تکون من وراء فالکل کانوا وجهاً فی جانب و قفا فی جانب و المصطفی کان کله وجهاً بلا قفاء.

و در اینجا سری از این نکوتر هست و آن آنست که هر کسی را جز مصطفی صفت غفلت بود و قتی از این معنی دیدار بر دوام نداشتند و دیدار به جانبی داشتند دون جانبی. باز مصطفی همه صفت حضرت داشت و هیچ غیبت نه. و همه صفت مشاهدت داشت و هیچ حجب نه، ۲۵
و همه صفت کشف داشت و هیچ غفلت نه. فکان فائیا من صفات نفسه قایما بصفات الحق والحق لا یحجبه شیء و لا یخفی علیه شیء و لا یعجزه شیء.

و نیز گفته اند ابوالحسن نوری را امیرالقلوب خواندندی از آن

معنی که در اسرار خلق تصرف کردی چنانکه امیر در ولایت خویش؛ و نیز حسین منصور را به آن معنی حلاج خواندندی که اسرار خلق بدیدی و احوال و اسرار ایشان از نفس جدا کردی چنانکه حلاج که پنبه را حلج کند و دانه از او جدا گرداند.

- و حکایتی در پیش یاد کرده‌ایم که ابوالحسن مزین گفت: دخلت ۵
البادية على التجريد فلما بلغت العمق خطر ببالي و انا جالس على
شفير البركة كيف قويت نفسي على قطع البادية على التجريد فننادني
انسان من وراء البركة يا حجام احفظ قلبك لا تحدث نفسك بالباطيل
فنظرت فاذا هو ابوبكر الكتاني. اما صفت مریدان تا از صحبت پیران
برخورداری یا بند یکی صفت حرمت است که ز ندیق با حرمت صدیق ۱۰
گردد، چنانکه جادوان فرعون؛ و صدیق بی حرمت ز ندیق گردد چنانکه
بلعم باعور.

- و بعضی از بزرگان گفته‌اند که ابلیس به ترك سجود كافر نگشت،
لكن به ترك حرمت [۱۳۸ الف] كافر گشت، و آن بی حرمتی گفتار
«انا» بود، از پهر آنکه در وقت خطاب حق خویشتن دیدن بی حرمتی ۱۵
است. بایستی که چون او را امر آمد که: اسجدوا لادم. تعظیم خطاب
حق بر او چندان غلب گشتی که خویشتن فراموش کردی او را از
حق تعالی به آدم نظاره می‌بایست کرد تا او را مقدم دیدی. به تقدیم
حق از خویشتن نظاره کرد تا او را مؤخر دید به قلت طاعت و شومی
خویشتن دیدن او را به کفر آورد. و بزرگان چنین گفته‌اند که: من ۲۰
رای نفسه لم يفلح في الدارين. و دیگر صفت مریدان نیاز باشد. و
درستی نیاز بار کشیدن است و تحکم ناکردن. تا بزرگان چنین گفته‌اند
که موسی علیه السلام گفت: ارنی انظر اليك. مراد حاصل نیامد، از
پهر آنکه این سؤال از سر نیاز نبود. و چون نیاز درست گسرد به
سؤال حاجت نیاید. و نیز مرید را ادب نفس باید که بی ادب صحبت ۲۵
یافته را بگذارد، به صحبت نایافته کی راه پابد؟!

و بیان این قصه موسی و خضر است علیهما السلام که خضر گفت:
فلا تستلني عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا. و چون موسی علیه
السلام دعوی ارادت و شاگردی او کرد زبان او را بسته گردانید از

- انبساط. پس یکبار تجاوز کرد و عتاب کرد و بار دوم تجاوز کرد و تعنیف؛ و سیم بار صحبت قطع کرد و گفت: هذا فراق بینی و بینک. با مخلوقان صحبت به این دشواری است، بنگر که با حق چگونه باشد؟! و نیز صفت مریدان بسیار است. چون ارادت صحیح باشد، لکن این قدر که یاد کردیم کفایت است. و در جمله بیاید دانستن که هر پیری که به مریدان بهتر از آن نخواهد که به خود، پیری را نشاید؛ و هر مریدی که قفای پیر را به عطا بر ندارد مریدی را نشاید.
- ۵ اکنون قایل این بیت چنین می‌گوید که من مفردان را بدیدم تواند بود که این دیدار تجربه و امتحان باشد که هرکس که چیزی مفلک را به تجربت و امتحان کشف کند گوید دیدم این چیز را و به ۱۰ این دیدار علم خواهد نه دیدار عین. و شاید که دیدار اطلاع و اشراف باشد چنانکه یاد کردیم. و این گسینده بیت را وقتی باشد مشرف بر احوال دیگران. و شاید که او را این دیدار به خویشتن افتاده باشد که چون خویشتن را دیده باشد در تجرید و تفرید متقلب و متحول من حال الی حال، داند که متفردان دیگر همچنین باشد. از ۱۵ این معنی می‌گوید: «رایت‌هم علی طبقات» تا سخن خویش گوید نه سخن دیگران تا مفتاب نگردد.
- آنگاه گفت که ایشان را طبقات دیدم از آن معنی که کسی باشد که از چیزی مفرد باشد و از دیگر چیز مفرد نباشد، چنانکه کسی ۲۰ ظاهر در وطنی مقیم باشد از سایر اوطان مفرد باشد، و از آن وطن مفرد نباشد، و از دوستی مفرد باشد و از دوستی دیگر مفرد نباشد، و از نعمتی دون نعمتی همچنین. چون مفردی ظاهر به این مثال بدانستیم مفردی باطن را هم به این مثال بدانیم. کس باشد که مفرد باشد از دنیا به سر، لکن سر او از عقبی مفرد نباشد، و کس باشد ۲۵ که از دنیا مفرد نباشد، لکن باشد کز شیطان مفرد باشد، تا شیطان را بر او راه نماند؛ و کس باشد کز نفس مفرد باشد [۱۳۸ ب] تا او را با نفس یک نفس جز شمشیر نباشد، و کس باشد که او از خلق مفرد باشد نه او را بر خلق اعتماد باشد و نه با خلق سکون. و کس باشد که او از اطاعت مفرد باشد به ناپیدن و کس باشد که از عقبی

- مفرد باشد به طمع نداشتن. و کس باشد که از حق مفرد باشد به آن معنی که خود را سزای صحبت او نداند، و کس باشد که از کل معانی و از کل کون مفرد باشد به معنی فنا و حیرت، که حیرت مفردی است چون راه باید مفرد نباشد. راه یافتگان آرامیده باشند و گمراهان بی آرام باشند، خاصه محبی که دوست را گم کند و نداند که دوست او کجا است، فرد بماند که آن را که بایدش نیابد، و نه آن را که بیاید با او بیارامد. و این را شرح بسیار است، لکن مراد ما از این سخن آن است تا پدید آید که طبقات مفردان بسیاراند و حد ایشان را نهایت نیست. و هذه قصيرة عن طويلة.
- ۱۰ یاز چنین می گوید که «والدنو بعید». و نزدیکی کردن با وی سخت دور است. یعنی: الدنو الى الحق بعید، و در اینجا سخن بسیار است. يك معنی آن است که «دنو» نزدیکی جستن بود. و نزدیکی جستن صفت جوینده است، و حق را نه آن یابد که جوید، که جستن را صفتی است که بر مفقود افتد. و حق مفقود نیست. او را جستن محال است.
- ۱۵ و وجود را صفتی است که موجود محصول باید، و حق محصول کس نیست. و ما وجد بالطلب و ما ادرك قهر والحق يقهر و لا يقهر. و نیز آنکه او را به طلب پابند، از مکانی خالی باید و به مکانی موجود. از مکانی غایب باید و به مکانی حاضر، تا از غیبت و از خلوت به حضرت و وجود او را بجویند. و چون حق به هیچ مکان نیست در کدام مکانش جویند؟ و چون از هیچ مکان غایب نیست در کدام مکانش کم کنند.
- و شاید که معنی «والدنو بعید» آن باشد که این مفردان طبقات اند و هر طبقتی از ایشان که از چیزی مفرد گشت، مراد او یافتن حق بود. فانه هو المطلوب في كل زمان والموجود في كل مكان والمذكور بكل لسان والمعروف بكل جنان. چنین می گوید که یکی مفرد است از نفس، و یکی از دنیا و یکی از خلق و یکی از کون؛ و هر يك را مراد حق مفرد می گرداند از آنچه دارند تا به حق رسند. هیاهات هیاهات الدنو بعید من ظن انه يجد الحق بترك شيء فقد الحد و من ظن انه يجد الحق بسبب او علة فقد اشرك لا يدرك الحق الا بالحق و لا يوجد الحق

الا بالحق و الخلق فی غفلة و هم عنه معرضون. این شرح که ما یاد کردیم بر مقدار خاطر خویش کردیم. باز تأویل این ابیات را شرح می‌کند طبقات مفردان را و می‌گوید:

- «فمن مفرد یسمو بهمة قلبه عن الملك جمعا فهو عنه یعید»
 از مفردان یکی آن است که بر می‌شود به همت دل او از همه ملک.
 «یسمو» یملو، باشد، یعنی به دل برشود؛ و این برشدن نه آن است که دل از جای به جای شود، لکن این بر شدن همت است، یعنی بلند همت باشد از همه ملک؛ و اگر ملک حق تعالی همه در پیش او نهند دل از آنجا [۱۳۹ الف] درگذراند و با او نیارآمد. و ملک اسمی است کل کون را هم دار فنا و هم دار بقا. و اگر حق این همه ملک فنا و بقا در پیش دل این بنده بنهد همه در زیر آرد به معنی اعراض کردن. و از همه درگذرد؛ از بهر آنکه او را ملک باید با ملک نیارآمد.
 پس گفت: «فهو عنه یعید»، ای یمیل. گفت از این ملک میل می‌کند سوی ملک. و کسی که چیزی را خواهان باشد عرب گوید: مال الیه. و چون خواهان نباشد گوید: مال عنه، پس معنی این سخن چنین باشد که از ملک میل کند، یعنی ملک نخواهد. و اصل این قصه ابراهیم است صلوات الله علیه که گفت: انی ذاهب الی ربی سیمیدین، والذهاب الی الرب لایکون الا بعد الاعراض عما سوی الرب. رفتن سوی خدا نه آن باشد که از جای به جای رود، لکن چون سر خویش از مخلوقات ببرانند، سوی خدا رفته باشد. سمو قلب، نیز چنین باشد.
 و اصل دیگر نیز خبر مصطفی است علیه السلام که چون او را امر آمد: تختار ان تکون عبداً نبیاً او ملکاً نبیاً. جواب داد: بل عبداً نبیاً. مرا ملک به کار نیست، مرا تو بسنده‌ای. در من از تو چندان فراغت نیست که به ملک مشغول توانم بودن، چون ملک باشم ملک مرا باشد؛ و چون بنده باشم من ترا باشم؛ و من ترا باشم دوست‌تر از آن دارم که ملک مرا باشد.

«و ادمن سیراً فی السمو توحداً و کسل وحید بالبلاء فرید»
 و از این مفرد که صفت او این باشد که ما یاد کردیم، گفت پیوسته می‌رود در این شدن «توحداً» به تنها گردانیدن خویش را از

- همه چیزها. و هر یگانه‌ای در بلا فرد باشد. اما آنکه گفت پیوسته می‌رود، رفتن سرحد خواهد چنانکه یاد کردیم. و آن پیوسته رفتن به آن معنا است سر را که هرچه پیش آید از بیم آنکه تا او را از حق مشغول نگرداند درگذرد تا مگر به حق رسد که نهایت حال عارفان حق است، چنانکه خدا گفت: و ان الی ربك المنتهی. پس مراد او ۵ حق و حق را نهایتی پیدا نه؛ و مکانی حق را محیط نه؛ و هیچ زمان را بر حق راه نه. هرچا که جوید نیابد؛ و از جستن فرو ایستادن روی نه، که کافر گردد؛ و به جستن یافتن روی نه که مشبه گردد. و مادام در عنای جستن و روی نه به‌مراد رسیدن. از این معنی پیوسته در رفتن بماند چنانکه گم شده در بیابان بنشینند تا هلاك گردد؛ و اگر ۱۰ برود گمراه‌تر گردد.

- و شاید که معنی این پیوسته رفتن آن باشد که تا کسی دوست را می‌جوید، چون بحقیقت بجوید این کس را از خویشستن جویان‌تر یابد. و از همه خلافها توقی کند و به همه موافقتها می‌کوشد تا مگر به سببی دوست را بیاید. باز چون بحقیقت بنگرد داند که دوست او ۱۵ زیر هیچ سبب و هیچ علت در نیاید. خلاف کردن روی نه که تا عاصی نگردد؛ و از موافقت کردن فرو ایستادن روی نه تا فاسق نگردد؛ و به این سبب دوست را یافتن روی نه تا دوست را معلول نخواند. پیوسته مانده در جستن، و هیچ روی نه. یافتن را اینک رفتن بر دوام به این معنی باشد. ۲۰

- و شاید که رفتن بر دوام سر را آن باشد که هر چیزی از مصنوعات که آن دلیل است بر صانع در او تفکر کند تا صانع [۱۳۹ ب] را باز جوید. چون بنگرد آن صنع را محدث و متناهی بیند و صانع قدیم بی‌نهایت. و قدیم بی‌نهایت را از محدث با نهایت‌جستن محال باشد. در تك و پوی جستن مانده و بیافتن راه نه. ۲۵

«و ادمن سیر فی السمو» این باشد. و آنکه گفت: «توحدا» معنایش آن باشد که همواره خویشستن را یگانه می‌گردانند. یعنی سر خویش را با چیزی نیارامد. لکن هر چیز که بر سر او بگذرد سر خویش را از آن چیز جدا کند تا یگانه حق را باشد.

و آنکه گفت: «و کل وحید بالبلاد فرید».

گفت همه یگانه‌ای در بلا فرد باشد. و شاید که معنی این سخن آن باشد که هرکس که خواهد که او یگانه حق را باشد باید که درکشیدن بلا نیز یگانه باشد، که در عالم کسی آن بلا نکشد که او کشد. که بزرگان چنین گفته‌اند: الفقر و ملن الحق و الجوع طعام الحق و البلاء طریق الحق. و اصل این خبر پیغامبر است که گفت: اشد الناس بلاء الانبياء ثم الا مثل فالامثل. و شاید که گفت اینچه به بلا فرد باشد معنی او آن باشد که آن بلا که بر او آمده است بر کسی نیامده است که با جز دوست آرام نه و رسیدن به دوست روی نه؛ و هیچ بلا از این عظیم‌تر نباشد. هرکه دوست را گم کند و با جز دوست انس یابد او را بلا نیست، و هر که با جز دوست نیارآمد لکن به دوست راه یابد، او را هم بلا نیست. بلا این باشد که با جز دوست آرام نه و به دوست راه نه. باز گروهی دیگر را از مفردان یاد کرد و گفت:

«و آخر یسمو فی الملو تفردا عن النفس وجدا فیهی منه تبید»

و دیگری از طبقات مفردان آن است که برمی‌شود به تفرد یعنی بیگانگی از نفس تنها.

«فیهی منه تبید» آن نفس از او هلاک می‌شود. و عرب گوید: باد ببید ای هلاک. و محل این طایفه برتر از طایفه اول است که طایفه اول از ملك تفرد آوردند. تعفف و تطرف را و بزرگ همی را. لکن هنوز در ایشان بقیتی از بقایای نفس ایشان مانده بود. باز چون از این درجه درگذشتند، از نفس نیز تفرد آوردند نه به آن معنی که نفس از ایشان جدا گردد، لکن به آن معنی که هواهای نفس و مرادها و شهوات نفس همه زیر قدم آرند تا يك نفس بر مراد نفس نزنند. لکن مراد حق را بر مراد نفس اختیار کنند. پس هم بی نفس باشند و هم بی خلق. بی خلق به معنی بی سکون به خلق، و بی نفس به معنی ناجستن مراد نفس. در میان خلق بی خلق و در میان نفس بی نفس؛ همه غریبان از وطن غریبان، و ایشان گریزنده از وطن. همه را انس به خلق و ایشان را همه انس با وحدت. همه خلق را بسا نفس آرام و ایشان را با نفس جنگ. از بلای نفس بیش ترسند که از بلای

شیطان. از این معنی همه از مراد نفس گریزان باشند. پس از نفس تفرد آوردن این باشد.

- و دلیل بر این آن است که چون کسی همت نفس با یکسوی نهد و ریای خلق با یک جانب نهد، و از تعزّز و ترفع اعراض آرد و تواضع و تذلل پیشه گیرد، گویند فلان بی نفس است. و نیز نفس در بشر خلق است، چنانکه انوثت در انثی و ذکوریت در ذکر و بشریت [۱۴۰ الف] در بشر؛ و کس را قدرت نباشد که خلقت حق را تبدیل تواند کردن، چنانکه خدا گفت: لا تبدیل لخلق الله. لکن چون معانی نفس از خویشتن جدا کرد، چنانستی که گویی بی نفسی استی. و دیگر معنی بی نفس آن باشد که نفس را مقهور دارد، و مقهور را مراد و اختیار نباشد. چون بی اختیار و بی مراد گشت مقهور گشت، و وجود او عدم گشت و چنان گشت که گویی نیستی. مثال طایفه اول مثال انبیا است علیهم السلام، و مثال طایفه ثانی مثال مصطفی علیه السلام که ایشان به قیامت نفسی گویند، و او علیه السلام امتی گوید. ایشان نصیب نفس خویش طلب کنند نه به معنی با نفس صحبت کردن، لکن موافقت امر را که امر است از او رحمت طلب کردن نفس را. و مصطفی از نفس یکبار اعراض آورد کمال تفویض و تسلیم را و داند که چون من کهتران خود را خواستم خود رستم که محال باشد تبع ناجی و متبوع هالك. باز گفت:
- «فهی منه تبید». این نفس از این کس هلاک می شود. و این هلاک موت یا قتل نمی خواهد که چون قتل یا موت پدید آید خدمت منقطع گردد. لکن از این هلاک فروگشتن شهوات می خواهد. و چون شهوات و مرادهای نفس را فروگشتن نفس را هلاک کرد.
- تا بزرگان چنین گفته اند که حق تعالی در قصه بنی اسرائیل یاد کرد: فتوبوا الی بارئکم فافتلوا انفسکم. و هر که از ایشان خویشتن را بگشت به شهادت زنده گشت، و هر که خود را نکشت به شقاوت مرده گشت. باز کشتن این امت از این صعبتر است که ایشان را کشتن یکبار بود. باز این امت را خویشتن کشتن هر نفسی هست که منع مراد کشتن است. پس هر آن ساعت که نفس را مراد بینند و منع

کنند آن منع مراد کشتن است. و هر آن ساعت که او را از چیزی گرانی بینند باز زیادت کنند، و این نیز کشتن است. گاه او را به منع مراد کشتند، و گاه او را به قهر بی مرادی کشتند. همواره نفس را کشته می دارند تا سرشان زنده می باشد، که نفس ظاهر است و سر باطن، و ظاهر و باطن ضدین اند؛ دو ضد بیکبار زنده محال باشد. یا ظاهر زنده باید و باطن مرده و یا باطن زنده باید و ظاهر مرده.

تا بعضی از بزرگان چنین گفته اند: ابی الله ان یحیی الله نفساً حتی یمیتها باماتة شهواتها. پس هر زندگانی ای را مرگی در پیش است؛ چنانکه زندگانی عقبی را مرگ دنیا در پیش است؛ و زندگانی شهادت را مرگ شمشیر کفار در پیش است؛ و زندگانی جین را مرگ نطفه و علقه در پیش است؛ همچنین زندگانی سر را مرگ نفس در پیش است.

و گروهی چنین گفته اند در قصه بقره که چون حق خواست تا عامل کشته مرده را زنده گرداند بفرمود تا بقره ای زنده را بکشند و پاره ای از آن کشته بر کشته زدند تا کشته زنده گشت. همچنین هر که خواهد تا سر مرده او زنده گردد نفس زنده بپاید کشت؛ باز پاره ای از این نفس کشته بر سر مرده زدن تا سر مرده زنده گردد؛ و آنکه نفس را به کشتن شهوات بکشد کشته حق باشد و محال [۱۴۰ ب] باشد که کشته شمشیر کافران شهید و زنده باشد. باز کشته شمشیر حق ناشهید و مرده باشد. باز گروه سیم را یاد کرد از هر دو برتر.

«و آخر مفكوك من الاسر بالفنا فاصبح خلوا و اجتباه و دود». و گفت گروهی دیگراند گشاده گشته از اسیری و بند به آنکه فانی گشته اند پس خالی گشته اند از همه معانی و بگزید ایشان را دوستدار مطیعان. و حق آن يك گروه را متفرد گفت از ملك، و آن دیگر گروه را متفرد از نفس. و تفرد تفضل باشد، تا از ملك خبر ندارد از ملك تفرد نیارد؛ و تا از نفس خبر ندارد از نفس تفرد نیارد. باز گروهی دیگراند مغلوب گشته در مشاهدات، نه از نفس خبر دارند نه از خلق. از چیزی که خبر ندارند تفرد چگوته آرند؟! و این ظاهر است و مثال

او مشاهدت خلق است در قیامت که در آن وقت که بنده ناظر گردد به حق تعالی نه از نفس خیر دارد نه از خلق. چون مشاهدت سر در دنیا غالب گردد، حال همین گردد.

- و چون روا باشد که صواحبات یوسف را مشاهدت یوسف چنان مغلوب گرداند که نه از الم نفس خیر داشتند و نه از قطع کارد و نه ۵ از لذت طعام؛ چرا روا نباشد که عارف را مشاهدت حق در سر او او را چنان مغلوب گرداند که نه از نفس خیر دارد و نه از خلق، ایسن مغلوب را که از معانی خویش خبر ندارد ایشان را فانی خوانند. باز شیخ رحمه الله این هر سه طایفه را تفسیر کرد و گفت:
- «فالذی ادمن سیرا فی السمو متوحد بالبلای». آنکه پیوسته می رود ۱۰ در علو یگانه باشد به بلا. باز این بلا را تفسیر کرد و گفت:
- «لانه لا سبیل له الی ما یطلب و لا یساکن شیئا دونه». از بهر آنکه او را راه نیست سوی آنکه می جوید و آرام نیست با چیزی جز او؛ با موجود آرام نه و مفقود را یافتن روی نه؛ و از جستن فرو ایستادن هم روی نه. کدام بلا باشد از این عظیم تر که با جز دوست آرام نباشد ۱۵ و بی دوست صبر نباشد، و از جستن فرو ایستادن روی ندارد و به جستن راه نیابد. باز دیگر گروه را بیان کرد و گفت:
- «قال: «والذی تفرد عن النفس وجدا فلا یحس بالبلای». و آنکه از نفس متفرد است و تنها بی نفس مانده است او از بلا آگاهی ندارد، از بهر آنکه بلا بر نفس آید. چون با نفس نباشد از بلا چه ۲۰ خبر دارد، و دیگر او را لذت مشاهدت از سر چنان غلبه کرده باشد که اگر بلای هر دو کون بر نفس او نهند خبر ندارد؛ تا بلای شغل طلب دوست او را چنان مشغول دارد که دیگر بلاها را بنزدیک او مقدار نماند. پس ناآگاه بودن او از بلا بر این دو معنی باشد: یا به سر بلای نایافتن دوست می کشد بلای خردتر را مقدار نماند؛ یا ۲۵ خوشی لذت مشاهدت سر از بلای ظاهر او را مشغول گرداند. باز سدیگر گروه را تفسیر کرد و گفت:

«والذی فک من أسر النفس بالفناء عنها هو المجتبی المقرب المتفرد بالحقیقة». و آن کس که او را از اسیری نفس گشاده گردانیده اند به

آن معنی که او را از نفس فانی گردانیده‌اند و گزیده و نزدیک کرده
 او است، و با حق فرد مانده او است، یعنی آن دو فریق اول یا از بلا
 یا از لذت خیر دارند تا بلاى خردتر را با بلاى بزرگتر بکشند، یا الم
 را به لذت نعمت بکشند و این هر دو [۱۴۱ الف] نشان آن است که
 در ایشان از ایشان هنوز بقیتی مانده است تا از الم و لذت خیر
 ۵ دارند.

و باز گروهی سد یگرند فانی گشته از ملك و از نفس و از کون
 تنها فرد مانده با حق تمالسی، و در ایشان و در سر ایشان فضلی
 نامانده غیر حق را کل ایشان مستوفی حق گشته نه به نعمت لذت
 ۱۰ دانند و نه به بلا الم دانند. مجتبی و مقرب ایشان‌اند که حق ایشان
 را چنان مشغول گردانیده باشد به خود که به هیچ‌گونه از غیر او
 آگاهی ندارند.

الباب الخامس و الاربعون

قولهم في الوجد

- «معنى الوجد هو ما صادف القلب من فزع او غم او رؤية معنى من احوال الاخرة او كشف حالة بينه و بين الله عزوجل». و ببايد دانستن كه وجد در لغت عرب بر سه معنى بيايد. عرب گويد: وجد يجد وجودا، چون چيزى گم کرده را بيايد، و وجد يجد جده، چون توانگر گردد؛ و وجد يجد وجدا، چون غمناك گردد از كارى بزرگت و دل و فهم او سوزان گردد. و هر اندوهى كه آن با سوزش و الم باشد عرب آن را وجد گویند؛ و اين طایفه از وجد اين معنى آخرين خواهند.
- اکنون در كتاب چنين مى گوید كه وجد آن است كه به دل رسد و دل از او آگاهى يابد از بيمى يا از غمى يا ديدن چيزى از احوال آن جهان كه بر سر او گشاده گردد؛ و يا حالى ميان او و ميان خداوند گشاده گردد؛ و در كتاب هم اين مقدار گوید، و اين بر انواع است: شايد كه از بيم عذاب باشد، و شايد كه از درد فراق باشد، و شايد كه سوزش محبت و شوق باشد، و آنچه به اين ماند از معانى سوزنده درد آورنده هر آن وقتى كه سر از اين معنى دريابد و سوزد اين طایفه گویند او را وجد پديد آمد. يعنى حرقتى و المى در سر او پديد آمد.
- ۵
- ۱۰
- ۱۵

و غالب آن است که این وجد یا از خوف باشد یا از فراق. و چون این وجد در سر پدید آید و غلبه گیرد، ظاهر مضطرب گردد و بانگت و ناله آید، آن بانگت و ناله او را تواجد خوانند. بنگرند تا آن تواجد ظاهر او از کجا خاسته است و بظاهر چه دیده است یا چه شنیده است که آن حرقت سر او را به جوش آورده است. بدانند که این وجد او از کدام معنی افتاده است.

تا گروهی از بزرگان چنین گفته اند هر که را در سر وجدی پنهان نباشد سماع بر او حرام باشد، و اگر سماع کند یا فاسق گردد یا مشرک یا زندیق. باز چون در سر او وجدی کامن باشد سماع بر او مباح باشد؛ و چون از سر وجد سماع کند آن سماع او توحید باشد. گاه صبر کند و گاه پنالد، و گاه در حرقت بسوزد و گاه هلاک شود. باز گفت:

«قالوا و هو سمع القلب و بصرها». و بزرگان گفته اند که این وجد شنوایی دل است و بینایی دل. و معنی این سخن آن است که سر این بنده به بلا خسته باشد، و چون چیزی بیند و یا شنود آن خستگی او را تازه گرداند و درد نو گردد؛ به بانگت و ناله آید. و گاه در حرقت بسوزد چنانکه بر اندامی ظاهر جراحی باشد، و آن درد او آرامیده باشد. آنگاه کسی آن جراحی را بکاود و بخرشد یا داغ برنهد، آنگاه درد تازه گردد، بی قرار گردد و به بانگت آید. کسی را نیز که در سر [۱۴۱ ب] او بلا پدید آمده باشد از دیدار بصر یا از شنیدن سمع با آن خوی کرده باشد. چون چیزی بیند مثل محنت خویش یا چیزی شنود مثل بلای خویش؛ پس آن شنیدن و آن دیدن او تازه گردد الم پدید آید. صبر نماند. به بانگت آید. و این بیشتر خداوندان مصیبت را باشد که با درد مصیبت آرام گرفته باشند. چون از مصابی ناله شنوند درد مصیبت او تازه گردد، زارتر از آن مصاب نالیدن گیرد. و مهجوران را نیز باشد. چون هجر دراز گردد یا هجر خوی کنند و بیارامند، [چنانچون قایلی گوید:

گویی که به شدی نشدم بهتر غره مشو به خنده من منگر
با عشق دیر ماندم خو کردم خو کرده تر شدم نشدم بهتر]

باز چون مهجوری بینند که هجر او تازه تر باشد که از هجر خویش می نالد هجر ایشان نیز تازه گردد، بیشتر از آن مهجور بنالند؛ و باشد که چون ایشان ناله سازند، آن مصاب مصیبت خویش فراموش کند، و آن مهجور هجر خویش فراموش کند در نظاره ناله ایشان و این وجد بر مقدار مصیبت باشد، هر چند مصیبت عظیمتر وجد ۵ سخت تر، و وجد فراق بر مقدار محبت باشد، هر چند محبت قویتر وجد صعبتر.

و این را مثالی گفته اند چنانکه آبی که طحلب آن را روی پوشانیده باشد، باد آن را بجنباند و کدورت را از روی آب ببرد صفوت پدید آید. و نیز دیوانگان را چون خواهند که بیاشوراند زنجیر بجنبانند.

و روا نباشد که هیچ کس را به خدا ایمان درست باشد تا به خدا عارف نباشد، و هر که عارف باشد لامحاله محب باشد، و چون محب باشد دوست با وی نباشد از وجد چاره نباشد. پس هر که درخوشتن وجد نبیند او را محبت نیست؛ و چون محبت نیست معرفت نیست؛ و ۱۵ چون معرفت نیست ایمان نیست. و این از بهر آن گفتم که وجد از رقت قلب خیزد، و حق تعالی دل کافران را به قسوت صفت کرده است می گوید: فویل للقاسية قلوبهم من ذكر الله! و جای دیگر گفت: فیهی كالحجارة او اشد قسوة. باز در کتاب دلیل آورد و گفت:

«قال الله تعالى: فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور». و این دلیل است که دل را بینایی هست. «و قال سبحانه: او القى السمع و هو شهيد»، و این دلیل است که دل را شنوایی هست و دل همچنان بشنود که گوش و همچنان بیند که چشم. باز در کتاب چنین می گوید:

«فمن ضعف وجده تواجد». و هر که را وجد او ضعیف باشد در باطن بظاهر تواجد آرد. باز تواجد را تفسیر کرد و گفت: «والتواجد ظهور ما يجهه في باطنه على ظاهره». تواجد آن باشد که بر ظاهر او پدید آید آنچه باطن او می بیند یا می شنود. «و من قوى تمكن و استكن». و هر که را وجد قوی باشد متمکن

شود و بیارامد. این سخن که یاد می‌کند مراد او آن است که تواجد صفت ضعیفان و حال مریدان و مبتدیان باشد که اول حرقت به ایشان رسیده باشد ناآزموده و خوی ناکرده به بانگ و ناله و نمره افتند، باز چون قوی دل باشند یا بلا خو کرده باشند و الف گرفته، از آنچه بشنوند و یا ببینند ایشان را جنبش نیاید. ۵

نبینی که چون رسول علیه السلام از احوال آخرت یا از جلال حق چیزی خبر دادی مستمان را صمق و بلا پدید آمدی، و او علیه السلام ساکن از بهر ضعف ایشان [۱۴۲ الف] و قوت او.

و نیز در قصه داود علیه السلام آمده است که روز بودی که زیور خواندی، چهار هزار دختر دوشیزه را زهره بدریدی و او ساکن از بهر ضعف ایشان. و قوت او بود که او ساکن بود و در ایشان تواجد پدید آمد. و مثال این بظاهر سیلاب است که می‌رود و بانگ می‌دارد، چون به دریا رسد بیارامد پس تواجد صفت روندگان است، چون به وطن رسند نیز تواجد نمایند. و دیگر مثال آتش که اندک اندک درگیرد، و هرچند قویتر می‌شود بانگ بیش کند. چون تمام بسوزد بیارامد. ۱۵

و مثل تواجد چون جان کندن است و مثل تمامی وجد چون مرگ. تا در حال نزع است فزع و ناله بینی، و چون بمرد بیارامید. مثل تواجد و وجد این است که یاد کردیم؛ و مبرسم نیز همچنین باشد. اول هذیان‌گوی باشد. چون علت ممکن شود خرس بار آرد. ۲۰

«قال الله تعالى: تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم الى ذكر الله». خبر داد خدای تعالی که آن کسان که خدا را شناسند از خدا بترسند و دلهایشان نرم شود چون ذکر خدا بشتوند. و این آیت از بهر درستی وجد آورد که هر دل که در او وجد باشد چون یاد خدا شنود بترسد، و اثر آن ترس بر ظاهر او پدید آید، آن ترس باطن وجد است و آن پدید آمدن تواجد. ۲۵

«وقال النوري الوجد لهب ينشأ في الاسرار [و يسبح] عن الشوق و تضطرب الجوارح طرباً او حزناً عند ذلك الوارد»: گفت این وجد زبانه آتش است که در سر بجنبد و از شوق آن اندامها به جنبش آیند

- یا از شادی و یا از اندوه. چون آن آینده پدید آید و به این آینده آن چیز را می‌خواهد که وجد از او خیزد. اکنون وجد را به زبانهٔ آتش مانده می‌کند و خبر می‌دهد که از شوق خیزد، از آن معنی که شوق از تأثیرات محبت است؛ هر چند محبت قویتر شوق قویتر. و محبت آتش سوزان است که در بعضی اخبار آمده است که خدا محبت را آتش کبری خوانده است؛ و صفت آتش آن است که چون آرامیده باشد بادی به وی رسد پرافروزد؛ و تا آرامیده است خلق از سر او آمن‌اند؛ چون برافروخت هر چند که باد قویتر شود فروغ او قویتر شود و زفانه زدن بیشتر شود و بانگ او سخت‌تر شود و چریدن او بیشتر گردد؛ و هوا را گرداگرد خویش بتسیانند و بعضی را یسوزانند و بعضی را ۵ سیاه گردانند و بعضی را پرمانند؛ و شررهای او هر جا که بیفتد تباهی کند.

- اکنون نوری این وجد را به آن زبانهٔ آتش مانده می‌کند، یعنی دل مجبان ماندهٔ آتشکده است لکن آن آتش آرامیده است و این محب با او خوی کرده. چون واردی پدید آید از معنی فکرت که از دوست ۱۵ بیندیشد یا سخن دوست شنود یا چیزی مانند دوست بیند یا خبر دوست یابد، این همه را وارد خوانند. و این وارد ماندهٔ باد است بر آتش محبت سلطان، باد آن آتش را یجنیانند و پرافروزد و زفانه زدن گیرد و در هر اندامی اثر کند، چشم را به گریستن آرد و پای را به دویدن آرد و دست را به طپانچه زدن آرد و زبان را به فریاد. و آتش که در ۲۰ سر افروزد قویتر است از آن آتش که دست یا پای سوزاند. [۱۴۲ ب] و چون اندامی به آتش بسوزد آرام و قرار نماند. چون دل به آتش شوق بسوزد قرار و آرام کی ماند؟!

- و این ظاهر است نزدیک هر کس که او را عقل است یا او را در محبت هیچ‌گونه ممارست افتاده است، و باشد که این کس را دیوانه ۲۵ گردانند، و باشد که واله گردانند، و باشد که در بیابان پرمانند، و باشد که زهره بچکانند و جان بستانند، و باشد که پرخسانند و در زحیر افکنند، تا در پخسیدن و در غم بکشند، و این همه عجب نیست که آتش ظاهر نیز خود فعلها بکند و آتش طبع تیز که صفرا است یا سودا هم

این فعلها بکند.

پس آتش محبت که در سر افتد و سلطان او قویتر از همه
آتشها است بیشتر کند؛ و آتشی را که از بیرون پدید آید خلق را
متحیر گرداند، گریختن سازد تا از آتش برهد. چون آتش در باطن
پدید آید کجا تواند گریختن که هر کجا گریزی آتش با تو باشد. آتش
ظاهر به آب بتوان کشتن؛ آتش باطن را اگر دریای همه عالم بر او
ریزی آتش گردد و دریاها را بسوزد، و دست مخلوقان به آتش ظاهر
رسد تا او را بکشند، یا حیل سازند. باز دست مخلوقان به آتش باطن
نرسد. آتش ظاهر چون زمانی بسوزد فرو ایستد؛ و آتش باطن هر چند
بسوزد قویتر گردد. آتش ظاهر همیشه بسوزد، و آتش باطن جان بسوزد.
باز گفت:

«طرباً او حزناً». گفت این وجد از شادی خیزد و از اندوه نیز
خیزد، و این بر حسب آن باشد که محب را افتاده باشد؛ تا افتاده او
چیست، در میلان وصال افتاده است یا در میلان فراق. در جلال تفکر
می کند یا در جمال؛ تا در آن ساعت چون واردی پدید آید موافق آن
معنی که در سر او کامن است او را بجنباند. اگر از جمال و وصال است
به طرب آید، و اگر از جلال و فراق است به حرب آید.

«و قالوا الوجد مقرون بالزوال و المعرفة ثابتة لاتزول». گفت
وجد مقرون است به زوال و معرفت ثابت است، او را زوال نیست. و
معنی این سخن آن است که تا در باطن معرفت نباشد وجد ظاهر نگردد.
و این وجد چون پدید آید او را بقا نباشد که زمانی باشد و زایل
گردد. باز آن معرفت که وجد از او پدید آید در سر ثابت باشد، او
را زوال نباشد. و این از آن معنا است که زوال معرفت شرك و جحود
و كفر بار آرد. اگر چون وجد زایل گشتی معرفت با او زایل گشتی.
در عالم يك موحد نمائی. و چون درست است که در عالم عارفان و
موحدان هستند و وجد نه، درست شد که زوال وجد زوال معرفت
واجب نکند. و این از بهر آن است که وجد تأثیر معرفت است و
معرفت مؤثر وجد است؛ و هرگاه که مؤثر نماند تأثیرات نماند. باز
روا باشد که تأثیرات بماند و مؤثر بر جای خویش.

- و این چنان است که آفتاب در عالم تاثیر می‌کند به ضیا و حرقت و دیگر معانی چون آفتاب نباشد از تأثیرات او هیچیز نباشد. باز روا باشد که وقتی از آفتاب هیچ تاثیر پدید نیاید و آفتاب بر جای خویش. و از این نیکوتر آن است که فعل از تأثیرات فاعل است. چون فاعل نباشد فعل نباشد، لکن روا باشد که هیچ فعل نباشد و فاعل بر جای خویش؛ چنانکه کون نبود مکنون بود، و خلق نباشد و خالق باشد. پس آفتاب که مؤثر است در کون گاه باشد که تاثیر چنان کند که عالم را [۱۴۳ الف] بسوزاند؛ و گاه باشد که ذره‌ای را گرم نگرداند. همچنین وجد نیز که تاثیر معرفت است، گاه باشد که سلطان معرفت چنان غلبه گیرد که عالم را بسوزاند و بشوراند؛ و گاه باشد که فرو ایستد و هیچ نجنباند. از این معنی وجد را زوال آید و معرفت همچنان بر جای خویش؛ همچنانکه آفتاب بر جای خویش.

«الوجد يطرب من في الوجد راحته

والوجد عند حضور الحق مفقود»

- گفت وجد به طرب آمد آن کس را که او را در وجد راحت باشد. ۱۵ لکن چون حق حاضر گردد وجد کم گردد اما آنکه گفت وجد آن کس را به طرب آمد که او را در وجد راحت است، این از آن معنی گفت که ما در پیش یاد کرده‌ایم که وجد اظهار حزنی کامن است؛ و اظهار حزن خداوند حزن را راحت آورد؛ و نالیدن راحت است، و گریستن راحت باشد، و خیر دادن راحت باشد. ۲۰

- نبینی که چون بنی‌اسرائیل را فرمان آمد به خویشتن کشتن؛ در خبر چنین آمده است که چون هرون علیه‌السلام آهنگت کشتن ایشان کرد نخست ندا کرد که هرکه از شما ینالد یا دست پیش شمشیر باز آورد یا خویشتن از شمشیر باز کشد یا به شمشیر درنگرد، لعنت خدا بر او باد. همین مجرمان آمین کردند. پس شمشیر به ایشان در نهادندی. هرکه تا نفس باز پسین صبر کردی از این جهان شهید رفتی؛ و هرکه از این معانی یکی بیاوردی توبه او مقبول نبود؛ از بهر آنکه این معانی در بلا راحت آمد و با بلای حق راحت جستن محال است. ۲۵

و نیز در قصه یعقوب علیه السلام آمده است که وحی آمد به او که یا یعقوب، اگر نیز نام یوسف بر زبان رانی فراق جاودان روزی تو گردانیم.

و در قصه زکریا علیه السلام آمده است که چون کافران او را در میان درخت به اره بردند خواست که بنالد. امر آمد که اگر بنالی من آسمان و زمین زیر و زبر گردانم و تو روا داری که من ملک خود خراب گردانم.

و چون با مصطفی علیه السلام جفا کردند گفت: کیف یفلح امة خضبت وجه نبیها بالدم. امر آمد که: و اصبر لحکم ربك فانك باعیننا. و نیز امر آمد که: و اصبر علی ما اصابك، و نیز امر آمد که: فاصبر کما صبر اولو العزم من الرسل. و این همه دلیل است که از ناله راحت باشد. و از این معنا است که همه مصابان بنالند.

اکنون چنین می گوید که در وجد طرب باشد کسی را که او را در وجد راحت باشد، لکن مراد او وجد نیست، آنگاه علت پدید می کند که چرا گفت، از بهر آنکه چون حق حاضر گردد وجد کم گردد. و از این حاضری حق نه آن می خواهد که حق غایب بود حاضر شود که این صفت اجسام و اشخاص است، و حق از این وصف پاک است؛ لکن از این حضرت حق مشاهدات سر می خواهد؛ از بهر آنکه هر چیزی که چشم سر او را نبیند غایب باشد؛ و چون ببیند حاضر باشد. آن غیبت عبارت از نادیدن است؛ و آن حضرت عبارت از دیدن است.

اکنون چنین می گوید که چون حق سببانه حاضر باشد وجد کم گردد. یعنی چون به سر حق را می بیند وجد روی ندارد؛ از آن معنی که شادی دیدن دوست او را از وجد غایب گرداند تا بداند که او را چه آمده است. و این ظاهر است که کسی را دردی باشد، چون شادی پدید آید درد فراموش کند. و باشد که درد یکبارگی [۱۴۳ ب] زایل شود، و باشد که این گم شدن وجد از آن معنی باشد که داند که نهنده بلا حق است؛ و بنده را بر خداوند اعتراض نرسد.

و شاید که گم شدن وجد را معنی آن باشد که وجد نالیدن است، و نالیدن بر دو معنی باشد: یا به دوست نالد یا به غیر دوست. اگر

- به غیر دوست نالد شکایت است، و از دوست شکایت کردن محال است؛ و اگر به دوست نالد چون دوست خود می‌داند تا نالیده که او را چه بوده است، ناله را چه فایده باشد. و هرگاه که محب بدانست که مراد دوست چیست، او را بر دوست اعتراض نرسد. پس وجد را چه فایده باشد که وجد اعتراض است، و اعتراض محبت را ویران کند. ۵
- «قد کان یطربنی وجدی فأشغلنی

عن رؤیة الوجد ما فی الوجد موجود»

- گفت وجد مرا به طرب آورد، باز مشغول گردانید از وجد آنچه در وجد موجود است. اما به طرب آمدن از وجد یاد کردیم که چگونه باشد، اکنون چنین می‌گویید که در وجد مرا چیزی پدید آمده است که ۱۰
- مرا از وجد چنان مشغول گردانیده است کز وجد خبر نمی‌دارم. و این هم بر آن معنا است که دو بیت اول یاد کردیم؛ و این بظاهر در محبت مخلوقان متعارف است که تا محبت قوی باشد از دوست موافقت طلب کند، و از جفای دوست ننالد، و این هم دلیل ضعف محبت است. ۱۵

- باز چون محبت قویتر گردد او را میان جفا و وفا تمییز نماند. و باشد که سخن سر دوست را جویان گردد تا از شنیدن آن او را لذت سماع دوست حاصل آید. و نیز باشد که زخم دوست را جویان گردد تا در وقت ضرب او را لذت مشاهدت ضارب حاصل آید. و شعرا را در این معنی سخن بسیار است که به یاد کردن حاجت نیاید. اکنون چنین ۲۰
- می‌گویید که وجد که پدید آید از معنی‌ای پدید آید که در سر موجود آید. وجود آن معنی مرا چنان مشغول گردانیده است که وجد مرا یاد نمی‌آید.

- و شاید که این را معنی‌ای از این نکوتر باشد و آن آنست که تا شغل با غیر حق افتد وجد روی دارد، از بهر آنکه هرچه غیر حق ۲۵
- است به وجهی قاهر است و به وجهی مقهور. قهر بر کمال ندارد، و مقهور او در قهر چنان مستغرق نگردد که از وجد فرو ماند. باز هرکه را شغل با حق افتد حق تعالی قاهر است من جمیع الوجوه، و مقهور او چنان مستغرق قهر او گردد که او را نیز روی وجد نماند.

و معنی این سخن آن است که وجد صفت واجد است، و موصوف را بقا باید تا او را صفت باشد. چون سلطان حق پدید آمد بر چیزی آن چیز را بقا نماند و فانی گردد، چون کوه که به تجلی نیست گشت: چون نیست گشت او را صفت نماند. چون وجد نیز در سر پدید آید فانی گردد وجد کجا ماند، که فانی را صفت نباشد. نبینی که موسی علیه السلام تا باقی بود صفت نطق داشت، تا گفت: ارنی انظر اليك. چون صمق پدید آمد و از صفات خویش فانی گشت او را نطق و کلام نماند. باز چون افاقت پدید آمد و باقی گشت صفت نطق پدید آمد تا گفت: تبت اليك. چون کوه میان حق و میان موسی واسطه بود موسی با جلالت خویش از صفات فانی گشت، چون میان حق و میان سر واسطه نماند سر باقی کی ماند؟! ۵

و این مشاهدت سردر دنیا مثال مشاهدت احوال قیامت است [۱۴۴ الف] در عقبی که [خدای] گفت [عزوجل]: وخشعت الاصوات للرحمن فلا تسمع الا همسا. چون احوال قیامت خلق را از اوصاف چنین نیست می گرداند تجلی حق سر او را اولیتر که فانی گرداند. دیگر مثال نفخ صور است چنانکه یاد کرد: و نفخ فی الصور فصمق من فی السموات و من فی الارض. چون نفخ مخلوقی که در او تأثیر هیبت نهند خلق هفت آسمان و هفت زمین را فانی می گرداند هیبت جلال حق اولیتر باشد. ۱۵

«وانشدونا للجنید: ۲۰

أبدی الحجاب فدل فی سلطانه عز الرسوم و کل معنی يحضر» گفت حجاب پدید آورد کشی و ناز کرد در سلطان خویش تا مرا غایب کرد از عز رسوم خلق و هر معنی ای که خلق آنجا حاضر شوند. اگر روایت «فدل» باشد معنی این آن باشد و درست تر «فذل» است به ذال یعنی حجاب پدید آورد تا ذلیل گشت در سلطان و قهر او؛ عز رسوم خلق و هر معنی ای که حاضر او گشت. معنی این سخن آن است که چون کسی کسی را خواهد و او را دوست دارد و یاددار او انس و آرام یابد، چون محبوب داند که محب ز دیدار ما نصیب خویش می جوید عز معبویی را کار بندد، که همواره عز صفت معبویان است ۲۵

و ذل صفت معبان. ابی الله ان یكون المحب الا ذلیلا و المحبوب الا عزیزا.

- تا بزرگان چنین گفته اند هر که را ذل صفت نباشد محب نباشد و هر که را عز صفت نباشد محبوبی را نشاید. پس محب همیشه از ذل خویش در نیاز باشد که نیاز ذل است و محبوب همیشه از عز خویش در ناز باشد، ناز عز است. پس چون محبوب خواهد که محب را جویان و پویان گرداند سلطان عز خویش را پیدا کند. باز حجاب در میان افکند. محب جویان و پویان گردد، از یهر آنکه صحبت از شوق خالی نباشد، و مشتاق سوزان و جوشان باشد، و صفت یابندگان آرام است، و صفت فاقدان بی آرامی. حجاب در افکند تا جوشنده و جوینده ۱۰ گردد که ناجوشنده و ناجوینده محب نباشد. چون این صفت در محب پدید آید، جوینده غایب گردد از حاضران، و آن رسومی که خلق به وی قایم اند از او ساقط شود، و تفسیر این رسوم بسیار است همه خلق با چاه آرام گیرند و او را چاه نماند؛ و همه خلق راحت اختیار کنند و او را راحت نماند؛ و همه خلق با موجودات انس گیرند و او ۱۵ را با هیچیز انس نماند، خوردن و خفتن و دیگر صفات هم بر این معنی باشد. شغل او به غایب او را از حاضران غایب گرداند، از حاضر غایب گردد و با غایب حاضر گردد، این است معنی قول قائل: ایا غایباً حاضراً فی القواد سلام علی الغایب الحاضر و نیز قائل گوید:

- یا غایباً عن سواد عینی سکنت من قلبی السواد
و مثال این در شریعت قصه موسی است صلوات الله علیه که چون ۲۰ سماع بیافت و از دیدار محبوب بود بظاهر هر چند به سر محبوب بود غلبات سماع او را بشورانید، تا در او وجد پدید آمد. انبساط کرد و گفت: [۱۴۴ ب] ارنی انظر الیک ارنی، سؤال است و سؤال مقام ۲۵ ذل است. ذل شوق عرضه کرد، حق تعالی عز سلطانی پیش آورد و گفت: لن ترانی. اینک تفسیر عز و ذل این است که یاد کردیم. باز امر آمد ولكن انظر الی الجبل. چون تجلی کوه را آمد. موسی را صمق پدید آمد، صمق غیبت است از هر چه حاضر بود، همه غایب گشت، از

آنکه به سر با دوست حاضر گشت، چون نپسندید که موسی به سر شاهد بود و ظاهر او به چیزی غیر حق مشغول باشد، صمق بر نفس او پدید آورد تا نفس از معانی نفسانی فانی گشت و از همه مخلوقات غایب، تا سر مجرد گشت از معانی نفس، تا شایسته مشاهدت گشت

۵ معنی غایب حاضر این باشد که یاد کردیم. باز چنین می گوید:

«هیماه یدرک بالوجود و انما لهب التواجد رمز عجز یقهر»
گفت: دورا دورا که در تواند یافتن او را به وجود، و این زفانه تواجد رمزی است و اشارتی که عاجز گرداند و قهر کند. معنی این سخن آن است که برترین حال آن باشد که کسی را از دوست پدید آید و در آن وجد بداند و دریابد که چه می بینید و چه می داند، و این صفت متواجدان است. و پدید آمدن وجد در سر همچون آتش است و تواجد زفانه او است، هرچند که آتش عظیم تر زفانه عظیم تر. لکن تا در آن چیز که می سوزد چیزی از صفات و معانی او باقی است زبانه می زند و شرر می اندازد. و چون همه معانی او سوخته گشت، نفس او آتش گردد و آرام گیرد.

۱۵ اکنون قایل چنین می گوید هر که چنان داند که حق را به وجد دریابد دور افتاده است، از بهر آنکه وجد صفت باطن است و تواجد صفت ظاهر. و این تواجد ظاهر اثر وجد باطن است که چون در باطن وجد پدید آید از تحمل وجد عاجز آید به ناله و فریاد آید. تواجد آن ناله و فریاد است، و کسی که از تحمل وی عاجز آید از او چه خبر دارد؟! و نیز وجد قاهر است و مقهور را در جنب قاهر بقا نبود و مقهور به صفت خویش قایم نباشد، لکن به صفت قاهر قایم باشد. و کسی که به صفت خود قایم نباشد از غیر خود چه خبر دارد.

و جمله سخن دو حرف است: خلق یا در مقام حجاب اند یا در مقام مشاهدت. آنکه محجوب است او را از وراء حجاب خبر نیست؛ و آنکه شاهد است او را در غلیات مشاهدت چنان متعیر است که وجودش عدم است و بقایش فنا است. و صفت چون این گردد بیند و نداند که از چه می سوزد. پس چون بحقیقت بنگری محبوبان غایب اند و شاهدان از ایشان غایب تر. محبوبان به يك معنی غایب اند، و آن حجاب است

۲۵

- که حجاب را نهایت است، و حاضران به صد هزار معنی غایب‌اند و آن غلبات حق است که غلبات حق را نهایت نیست. باز گفت:
- «لاالوجد یدرک غیر رسم دائر والوجد یدثر حین یدو المنظر»
- این بیت کمال معنی دارد در آن سخن که یاد کردیم چنین می‌گوید که وجد در نیابد مگر رسوم ناپیدا گشته را باز چون منظر دوست پدید آید وجد ناپیدا گردد.
- و معنی این سخن آن است که وجد از شوق خیزد و شوق صفت غایبان است. چون محب [۱۴۵ الف] را با محبوب در محبت رسمی بوده باشد که این محب به آن رسم آرام یابد، چون آن رسم ناپدید گردد شوق غالب گردد و وجد پدید آید. این وجد اثر شوق باشد و آن شوق دلیل غیبت. پس شوق دلیل غایبان است. باز چون دیدار دوست پدید آمد وجد نماند. و جمله این سخن آن است که هر که را وجد پدید آمد و پندارد او یا خلق که این وجد از دیدار دوست است این خطا است، که وجد آنگاه پدید آید که رسوم صحبت ناپدید گردد. باز چون مشاهدت صحبت پدید آمد وجد نماند یا بر دیدار دوست باشد بی‌وجد، یا وجد باشد بی‌دیدار دوست.
- «قد كنت اطرب للوجود مروعاً طوراً یغیبنی و طوراً احضر»
- باز گفت طرب می‌کردم در وجود تا گاه خوف مرا غایب می‌گردانید و گاه حاضر می‌گشتم؛ و معنی این سخن آن است که چون در من وجد پدید می‌آمد طرب می‌کردم، لکن طربم با خوف آمیخته بود. یا طرب و شادی می‌ترسیدم از آنکه گاه مرا غایب می‌کرد و گاه حاضر می‌کرد. و این از بهر آن گفت که وجد از آن پدید آید که چیزی در سر یاد کند از معانی دوست و به لذت ذکر آن معنی طرب می‌کند، و از بیم غیبت آن معنی می‌ترسد. و ما در پیش یاد کردیم که مشاهدات خطرات باشد لاوطنات. از بهر آنکه اگر مشاهدات یکبارگی برخیزد در مقام بعد و حجاب و شقاوت بماند، و اگر مشاهدت دوام باشد مغلوب گردد و فانی، و از گزارد شریعت باز ماند. گاه بنماید بقای معرفت را و گاه برپاید اقامت شریعت را. آن نمودن غیبت است، و آن ربودن حضرت است. چون مشاهدت برخیزد با خویشتن حاضر گردد و بداند

که او را چه می باید کردن. باز چون مشاهدت پدید آید از خویشتن غایب گردد.

و جمله غیبت و حضرت دو حرف است. اما غیبة عن الحبيب حضرت عند غیر الحبيب و اما غیبة عن غیر الحبيب حضرت عند الحبيب. پس هر که به حق حاضر است از خلق غایب است، و هر که با خلق حاضر است از حق غایب است. الحق والخلق لا یجتمعان لان الحق بقاء و الخلق فناء و الفناء البقاء ضدان والضدان لا یجتمعان الحق حقیقة والخلق رسم والرسم والحقیقة لا یجتمعان الحق قاهر والخلق مقهور و القاهر و المقهور لا یجتمعان.

و جمله ببايد دانستن که يك سر به دو معنى مشغول نباشد. یا از خلق فارغ باید تا به حق مشغول باشد، یا از حق فارغ باید تا به خلق مشغول باشد یا دو دل باید تا یکی خلق را باشد و یکی حق را. و این چنین نتواند بود که: ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه.

«أفنى الوجود بشاهد مشهوده أفنى الوجود و كل معنى یذكر» گفت فانی کرد وجود را به شاهدهی که مشهود آن شاهد فانی کرد وجود را، و هر معنی ای که خلق آن را یاد کنند فانی کرد. و شاهد بنزدیک این طایفه آن معنی باشد که سر به وی نگیرد. چنین می گوید که وجد صفت من است و من به صفت خویش آنگاه قائم باشم که به خود قائم باشم. و چون دوست مرا در سر مشاهد گشت از خویش [۱۴۵ ب] و از صفت خویش فانی کردم. چون فانی گشتم چه خبر دارم.

باز نیمه بیت چنین می گوید که چون شاهد دوست گشتم هر چیز که خلق آن را یاد کنند از من فانی گردد، از بهر آنکه مشاهدات سر خود جز ذکر نباشد، و با یاد کرد دوست ذکر غیر دوست محال است؛ یا از دوست عزیزتر باید تا ذکر او را بر ذکر دوست بدل آرد، یا همچون دوست دیگری باید تا ذکر او با ذکر دوست مقرون گرداند. چون دوست را مثل نیست با ذکر دوست ذکر غیر دوست محال است. و چون از دوست عزیزتر نیست بر ذکر دوست ذکر غیر دوست بدل آوردن محال است. پس خلق هر چیزی یاد کنند، و من از ذکر غیر دوست

فانی گشته‌ام، جز دوست مرا یاد نمی‌آید و معنی این ابیات این است که یاد کردیم. و بالله التوفیق.

- «و قال بعضهم: الوجد بشارات الحق بالترقى الى مقامات مشاهداته». گفت: وجد بشارت است از حق تعالی به بر شدن مقامات مشاهدات، و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که هر آن کس که از چیزی ترسان باشد یا چیزی را جویان باشد، چون از آن چیز اثری بیاید او را وجد افتد؛ و نشان درستی آن وجد آن باشد که اگر مقام خوف است گریزان تر گردد؛ و اگر مقام طلب است بر طلب حریصتر گردد که گفته‌اند: کل خائف هارب و کل راغب طالب. پس این وجد او را بشارت گردد بر زیادت طلب، تا مراد بیاید، و بر زیادت هرب تا از بلا برهد، به ایمن معنی او را بشارت حق خواند که اگر حق سبحانه او را از آنچه می‌ترسد بنخواستی رهانیدن، یا به آنچه می‌جست بنخواستی رسانیدن، این وجد در او پدید نیاموردی.

- و هر چیزی را در مقدمه او بشارتی است، چنانکه چون حق تعالی خواست که یوسف را به یعقوب علیهما السلام باز رساند، باد صبا را بفرمود تا بوی یوسف به یعقوب رسانید. آن یافتن بوی یوسف بشارت وجود یوسف گشت و نیز حق تعالی باد را مبشر باران خواند و گفت: يرسل الرياح مبشرات. و چون قومی مشتاق باشند به باران جویان نسیم باران باشند چون بادی بیاید که در آن باد نسیم باران باشد شادی کنند؛ چنانکه یعقوب مشتاق بود. چون بوی یوسف بیافت شادی کرد، و نیز پیغامبر علیه السلام گفت: نصرت بالصبا، مرا به باد صبا نصرت کردند؛ و آن آن بود که حق تعالی باد صبا را مقدمه گردانیده بود نصرت پیغامبر را و ظفر او را علیه السلام، و چون به وقت جنگ باد صبا بدیدی دانستی که او را نصرت خواهد بود، آن باد او را بشارت نصرت گشتی.

- و نیز خدا ما را خیر داد از حال جان دادن مؤمن که او را بشارت دهد در وقت زوال روح، و گویند: الاتخافوا و لاتحزنوا و ابشروا بالجنة، و این بشارت شاید که قولی باشد، و شاید که فعلی باشد که در او نشان بشارت باشد. و نظایر شریعت این است که یاد کردیم. و

نیز این را در معاملات نظیر است، و مثال آن آنست که اگر ملکی با کسی بدی خواهد کردن چون خادمان آن ملک به وی نگرند، در نگرستن ایشان تغییری بیند که بر شر دلیل کند. [۱۴۶ الف] و اگر ملک با وی نیکوی خواهد کردن چون خادمان آن ملک به وی نگرند از ایشان تعظیم و اکرامی بیند که بشارت خبر گردد. پس وجد نیز بشارت حق باشد به این معنی که یاد کردیم.

و شاید که این بشارت را معنی ای دگر باشد، و آن آنست که هر کس که او را چیزی به کار نیابد یا از چیزی بیم نباشد، از ذکر آن چیز باک ندارد. و چون بشنود بر او فسوس کند و بخندد. باز چون طالب باشد یا هارب بر مقدار رغبت و رهبت در او تغییر پدید آید. پس وجد پدید آمدن بشارت باشد بر آنکه اگر در او رغبت و رهبت نیستی این وجد پدید نیامدی. و مثال این آنست که خداوند مصیبت می نالد و نظاره می خندد؛ و خداوند لهو و شادی طرب می کند، و نظاره فسوس می کند. پس بر این معنی وجد بشارت باشد؛ و آن وجد مختلف باشد، باشد که پیش از یانگی نباشد، و باشد که گریستن و فریاد باشد، و باشد که جامه دریدن و خویشتن زدن باشد؛ و باشد که بیسپوش گشتن باشد؛ و باشد که دیوانه شدن باشد، و باشد که بیمار شدن باشد، و باشد که مرگ باشد، و این بر مقدار قوت اصل باشد؛ همچنانکه مشاهدت باشد، در باطن هم به آن مقدار وجد افتد، و این به عرف و عادت در میان خلق ظاهر است. اما آنکه می گوید:

«بالترقی الی مقامات مشاهدات»، گفت این بشارت [باشد از حق] به بر شدن مقامات مشاهدات. و از این بر شدن نه بلندی مکان می خواهد بلندی قسرب می خواهد؛ که هر که به ملکسی نزدیکتر او بزرگتر. و این متعارف است که گویند کار که بلندتر است، هر که را دولت مساعدتر باشد و ملک را نظر به او بیشتر باشد گویند کار فلان بلندتر است؛ و چون کسی کامرانی و مرادهای بسیار یابد گویند فلان بلندتر شد و کار فلان بلند گشت. پس این کس که در او وجد پدید آید، آن وجد نشان است بر آنکه سر او به جایی رسید که نرسیده بود یا چیزی شنید که نشنیده بود، تا در او این وجد پدید

آمد. اگر هم بر آن حال بودی که پیشتر بود وجد پدید نیامدی، چنانکه پیشتر از این پدید نیامد. چون قرب مقامش به حق زیادت گشت از این معنی ترقی گفت:

«من جاد بالوجد احری أن یجود بما

۵ یفنی الوجود من الافضال والمنن»

و این بیت هم دلیل می‌کند بر صحت آن معنی که ما یاد کردیم، گفت آن کس با ما جود کرد به وجد و ما را وجد داد هم او سزاوارتر است که با ما جود کند به چیزی از منتها و فضلهای خود که این وجد را فانی گرداند. يك فایده این بیت آن است که این وجد از حق می-

۱۰ بیند نه از خود. یعنی او با ما جود کرد تا وجد در ما پدید آورد. و

چند بار یاد کردیم که وجد اثر شوق است و شوق صفت غایبان است اکنون چنین می‌گوید که چون با ما جود کرد تا محبت در ما نهاد، تا از آن محبت شوق پدید آمد؛ و از آن شوق وجد پدید آمد هم او سزاوارتر است که با ما جود کند به منتها و فضلهای خود که این وجد در

۱۵ ما فانی گرداند؛ یعنی چون وجد از شوق است و شوق صفت غایبان

است، ما را به خود رساند تا نیز ما را به وجد حاجت نیاید. و این از بهر آن گفت که وجد تسلی است مشتاق را، [۱۴۶ ب] که غم دوست به آن وجد یگسارد، و غم دوست خوردن به وقت غایبی دوست باشد.

چون دوست حاضر گردد غم شادی گردد، چنانکه پیغامبر گفت: لراحة

۲۰ للمؤمن دون لقاءالله. باز بیت دیگر می‌گوید:

«ایقنت حين بدا بالوجد یبمعنی ان الجواد به یوفی علی الحسن»

گفت چون وجد در من پدید آورد تا مرا برانگیزد، این برانگیختن

رغبت و طلب باشد، یعنی این وجد در من به آن پدید آورد تا من طالبتر و راغبتتر گردم. بیقین بدانستم که آن کس که با من این جود

۲۵ کرد بر این نیکویی زیادت کند. یعنی بدانستم اگر شادی وصال بر

این زیادت نخواستی کردن در من وجد پدید نیاوردی تا مرا طالب و

راغب گردانیدی. و این در همه معاملتها ظاهر است که چون ملوک

کسی را بزرگ خواهند گردانیدن هم از اول برنکشند، لکن اندک

اندک نواختن سازند، اگر آن نواخت را شاکر باشد و بداند برزیدن،

حق آن نواخت بیشتر می‌برند. و نشان شناختن نواخت از خلاف توقی کردن است و به موافقت شتافتن و منت نشر کردن و اسبابی را که به عزای برتر رساند آن اسباب را طالب بودن؛ این وجسد نیز همچنین است. هر ساعتی که در مقامی باشد چون حق آن مقام به جای آرد و آداب صحبت نگاه دارد از آن برتر کرامت کنند. یا ول دیدار وجد پدید آید. چون به آن مقام خو کرد قرار گیرد. چیزی دیگر بنمایند و وجد تازه گردانند الی ما لایتنهای فان الحق لا نهایه له. للشبلی:

«الوجد عندی جعود ما لم یکن عن شهود»

گفت وجد نزدیک من انکار است تا از دیدار نباشد. ایمن سخن هایل است، یعنی سر چون در مشاهدات نباشد وجد پدید آید آن وجد انکار باشد. و این از بهر آن گفت که وجد نمودن است و مشاهدت دیدن. هر که آن بگذارد که ندیده است کذاب است، و کذابان منکر باشند نه مقرر. و دلیل این حال متافقان است. چون ایشان را مشاهدت سر نبود به معنی معرفت به خبیر عبارت اقرار دادند، حق ایشان را کذاب خواند. اگر آنجا مشاهدت بودی اقرارشان اقرار بودی و صادق بودند؛ چون مشاهدات نبود عبارت اقرار بود نه اقرار، کاذب آمدند. وجد همچون ادای شهادت است و مشاهدت همچنانکه علم به مشهود به، هر که عالم باشد به مشهود به مقبول الشهادة باشد از بهر آنکه صادق است. و هر که عالم نباشد به مشهود به مردود الشهادة است از بهر آنکه شاهد زور است. اکنون شبلی چنین می‌گوید که هر وجدی کز مشاهدت نباشد آن جعود باشد نه وجد. باز چنین می‌گوید:

«و شاهد الحق عندی یفنی شهود الوجود»

گفت نزدیک من چنان است که هر که حق را شاهد گشت باید که مشاهدت وجد از او منفی گردد، یعنی چون حق را دید در مشاهدت حق چنان مغلوب گردد که در او وجسد نماند. ایمن سخن که شبلی رحمه الله می‌گوید انکار است وجد را، از بهر آنکه هر وجدی که نه از مشاهدت باشد آن جعود باشد؛ و چون مشاهدت حق پدید آمد وجد خود نماند. از بهر آنکه همچنانکه به قیامت چون به مشاهدت حق پدید آید [۱۴۷ الف] به معاینه نه ذکر بلا و نه ذکر نعمت، با بنده

هیچ صحبت نکند تا نه به نعمت نازد و نه از بلا نالد، همچنانکه در دنیا در سر بنده مشاهدت حق پدید آید، نه ذکر بلا ماند و نه ذکر نعمت. تا نه به نعمت نازد و نه از بلا نالد. و وجد از این دو بیرون نباشد: یا نازیدن باشد یا نالیدن. و نازیدن به نعمت باشد و نالیدن از بلا باشد، این هر دو در مشاهدت حق محال است. [والله اعلم]. ۵

الباب السادس و الاربعون

قولهم في الغلبة

- «الغلبة حال تبدو للمعبد لا يمكنه معها ملاحظة السبب و لا مراعاة الادب» الفاضلي که در میان این طایفه مصطلح است از آن يك لفظ است که گویند فلان مغلوب است؛ و این را در کتاب خدای اصلی است، چنانکه رب العزة گفت: والله غالب علی امره. و چون غالب درست شد مغلوب نیز درست باشد. از بهر آنکه غالب بی مغلوب روا ۵ نباشد و مغلوب بی غالب روا نباشد. چنانکه فاعل و مفعول و غالب و مغلوب و آنچه بدین ماند.
- اکنون تفسیر می کند که معنی غلبه چیست. گفت: غلبه حالی باشد که در بنده پدید آید که بنده در آن حال اسباب نتواند دیدن و ادب نتواند نگاه داشتن. یعنی از جلال حق یا از عظمت حق در او ۱۰ هیبتی پدید آید که دوزخ که سیب بلا است در آن ساعت از سر او ساقط گردد؛ یا از کرم حق و از فضل او او را چیزی پدید آید که همه نعمتها از او ساقط گردد، از بهر آنکه هیچ بلا و هیچ عذاب در جنب فراق حق بقا نیابد، و هیچ نعمت در جنب وصال پروردگار بقا نیابد؛ و این در عرف میان خلق موجود است که کسی را دوست دارد. ۱۵

چون آن کس را بیابد گوید چون من ترا یافتم مرا هیچ کس به کار نیست. و اگر از دوست غایب ماند گوید چون دوست گم کردم مرا از هیچ بلا باك نیست. و بلاى خردتر را در جنب بلاى بزرگتر گم کند و نعیم خردتر را در جنب نعیم بزرگتر گم کند.

۵ و نیز يك صفت از صفات غلبه آن باشد که ذات آن چیز به جایی باشد که مغلوب است، لکن صفات او از تأثیرات بماند، چنانکه نور ستارگان که شب تاریک را غلبه کند؛ باز چون آفتاب پدید آید انوار ستارگان غلبه کند، و اگرچه انوار ایشان بر جای باشد، همان ستاره که آن کسان را راه نمودی؛ چنانکه خدا می گوید عز اسمہ: و بالنجم هم یهتدون. چون آفتاب پدید آمد منطمس گردد و نیز کس او را نیبند، او خود دلیل بود، اکنون دیدن او را دلیلی دیگر می باید. و این اصل که ما بنهادیم قیاسی است مطرد در همه علوم بیاید تا به حدی که در حکم نجوم نیز بیاید که نحس اعظم سعد اصغر را غلبه کند، تا اگر کسی را طالع سعد واجب کند، لکن در او نحسی عام افتد میان خلق. این مسعود در میان نحس هلاک شود.

۱۵ و نیز این را در علم شریعت اصول است. یکی آن است که حدت بر دو گونه است: اعلی است و ادنی است. و ادنی بول و غایط است و به ذات خویش قایم است. چون اعلی پدید آمد، و آن جنابت است [۱۴۸ ب] در جنب اعلی مغلوب گردد تا به غسل اعلی ادنی زایل گردد. و دیگر معنی غلبه آن است که چیزی اصل باشد و او را فروع باشند، آن فروع تبع باشند در حکم اصل را، تا هر حکمی که در اصل ثابت شود در اتباع او ثابت شود. باز شاید که تبع را حکمی ثابت شود که در اصل اثر نکند. و این چنان است که طاعات فروع ایمان اند، و نقصانی که در اصل ایمان افتد در فروع اثر کند، چنانکه خدا گفت: و من یکفر بالایمان فقد حبط عمله. باز نقصانی که در فروع افتد در ایمان اثر نکند که فاسق مؤمن باشد همچنانکه مطیع مؤمن باشد. اکنون باز گردیم به شرح سخن.

کتاب چنین می گوید که غلبه حالی باشد که در بنده پدید آید، و اسباب نتواند دیدن و ادب نگاه نتواند داشتن. چون بنده را این حال

- پدید آید در اسبابی که شرعی است مغلوب گردد و او را در آن تقصیر افتد و او را در آن تقصیر افتد. و ادبها که در شریعت نگاه باید داشتن نتواند نگاه داشتن. لکن بی قصد چیزها بر او رود که اگر آن به قصد کردی معاتب و ملام گشتی. اما چون در حال غلبه کند معذور باشد، و این غلبه که او را افتد در مشاهدت جلال حق افتد یا در هیبت قیامت یا در هیبت عذاب دوزخ یا آنچه بدین ماند؛ و این مستنکر نیست، از بهر آنکه شاید که بنده به چیزی از مخلوقات مغلوب گردد، چنانکه غمی مفرط یا شادی ای مفرط یا بیمی عظیم که در آن حال مسلوب العقل گردد و آداب شریعت به جای بگذارد معذور باشد؛ و باشد که بیماری ای بر او غلبه گیرد و بیپوش گسرد و نماز از او ساقط شود معذور باشد.

- و نیز تواند بود که او را پریان دیوانه گردانند تا کلی شرایع از او ساقط گردد، چنانکه در غلبات حق سبحانه یا در غلبات علت یا در غلبات حزن یا در غلبات فرح یا خوف، و این همه روا باشد. پس در غلبات حق اولتر که روا باشد غلبات حق برترین همه غلبه ها است. فان الحق یغلب و لا یغلب. و بر این وصف صفت مردی آورده اند از بزرگان مرو که او را ابوحامد دوستان گفتندی. چنان مغلوب گشت که از نماز کردن باز ماند، نه به آن معنی که نماز به جای بگذاشتی، مع القدرة علیها. لکن جلال حق سر او را چنان فرو گرفته بود که چون در نماز ایستادی و گفتی: الله، پیش از آنکه اکبر گفتی بیش گشتی و بیفتادی. سالها بر این عمر یگذاشت و هم بر این بمرود.

- و اگر کسی بر اینجا سؤال آرد و گوید مقام انبیا برترین همه مقامها است، چون ایشان مغلوب نمی گردند چرا باید که غیر ایشان مغلوب گردد؛ و شریعت از ایشان ساقط نمی گردد، از غیر ایشان چرا باید که ساقط گردد؟ جواب آن است، والله اعلم، بوجه الصواب فیه، که این مقام معذور داشتن است، و معذور داشتن جایی باشد که تقصیر باشد، و انبیا علیهم السلام از صفت تقصیر منزّه باشند و مشکور باشند نه معذور. اما غیر ایشان مشکور شاید و معذور شاید. و نیز انبیا سفیراند میان خلق و میان حق تا شریعت به ایشان قایم

شود، و کزان را ایشان راست کنند. و چون ایشان خود کث باشند، [۱۴۸ الف] و العیاذ بالله، از گزارد شریعت فرو مانند، آنگاه اغیار را چگونه راست کنند؟! مقتدی راست باید تا مقتدی به او راست گردد. اما غیر پیغامبران مقتدا نیند. قصور ایشان در ایشان اثر کند و به غیر ایشان تعدی نکند.

۵

و لهذا قال النبی علیه السلام اذا زل عالم زل بزلته عالم و لانهم مقتدون بهم. و این همچنان است که امام و مؤتم، که چون مؤتم مقتدی است فساد نماز او نماز امام را تباه نکند. اما چون امام مقتدی است فساد نماز او نماز مقتدی را تباه گرداند. و این جواب زبان معاملات است. باز جواب زبان حقیقت آن است که مقام انبیا برترین مقامها است. و هر چیز که خلق به آن مغلوب گردند انبیا از آن مقام گذشته اند، و چون انبیا از صفت و قوت خویش مغلوب نمی گردند، باز صفت و قوت انبیا همه غالبان را مغلوب گرداند. باز چنین می گوید:

۱۵

«و یكون مغلوبا عن تمییز ما یستقبله». گفت: این مغلوب را از خود ستده باشد تا تمییز نتواند کردن میان هر چه او را پیش آید. و این او را از او باز ستدن آن باشد که سر او را چنان مشغول گرداند به چیزی که از غیر آن چیز خبر ندارد. همچنانکه در عرف خلق چون جنون مطبق گردد، مجنون را میان آب و میان آتش فرق نماند. اگر خویشتن به آب افکند و غرق شود پاک ندارد؛ و اگر خویشتن را به آتش افکند و بسوزد پاک ندارد. سلطنت آب و آتش بر جای است، لکن او مغلوب گشته است و او را تمییز نیست.

۲۰

این مغلوب نیز در آن معنی که ما یاد کردیم چنان گردد که میان خیر و شر تمییز نداند کردن که آن نگاه داشت آداب شریعت او را خیر است و تقصیر کردن در آداب شریعت او را شر است. و او چون مغلوب گشت نداند که چه می کند تا مخطی گردد در آداب شریعت و معذور باشد. و معذور داشتن مخطی نص کتاب خدا است که می گوید: و لیس علیکم جناح فیما اخطاتم به. و خبر صاحب شریعت است صلوات الله و سلامه علیه و شرف مقامه لدیه که: رفع عن امتی الخطا

۲۵

والنسیان و ما استکرها علیہ. آنکه او را در دیدار و شنیده خطا می‌افتد، به یقائ آلت تمییز در او معذور می‌باشد، آنکه در عذاب حق مخطی گردد که در او تمییز نماند اولیتر که معذور گردد. باز این را تفسیر کرد و گفت:

- ۵ «فریما خرج الی بعض ما ینکر علیہ من لم یعرف حاله». باشد که این مغلوب چیزی کند که آن کس که حال او ندانسته باشد بر او انکار کند، همچنانکه عاقلی که دیوانه‌ای را بیند که بی‌ادبی می‌کند، چون از جنون او خبر ندارد بر او انکار کند. باز چون از جنون او خبر دارد او را معذور دارد و بر او رحمت کند؛ و نیز چون هشیار مست را بیند که بی‌ادبی می‌کند، چون از مستی او خبر ندارد و بر او انکار کند. باز چون بداند که مست است، او را معذور دارد. و میان عام لفظی است که گویند چون کسی را مست گردانیدی، از بی‌ادبی او در باید گذشتن. باز چون حق سبحانه بر سر بنده چیزی پدید آرد که او را تمییز نماند، آن غلبات او لامحاله از غلبات می‌قویتر باشد، چون مغلوب می و باطل معذور باشد، مغلوب حقایق حق اولیتر که معذور باشد! [۱۴۸ ب]

- «و یرجع علی نفسه صاحبہ اذا سکنت غلبات ما یجده». باز پدید می‌کند که این غلبات مقام قصور است نه مقام کمال. چنین می‌گوید که این صاحب غلبات چون غلبات در او آرام گیرد بر خویشتن بیرون آید، و بر خویشتن خروج کردن برای تقصیر باشد، و اگر مقام کمال بودی شکر واجب کردی نه عذر. پس به خویشتن به آن معنی بیرون آید که از این معنی عذر خواهد.

- و این بر دو معنی باشد: یکی از آن باشد که در حال غلبه از او بی‌ادبی و بی‌حرمتی آمده باشد و تقصیر افتاده باشد در آداب شریعت و از آن عذر خواهد؛ همچنانکه مست که در مستی از او بی‌ادبی پدید آید اگرچه او را در آن قصد نباشد، به حال هشیار عذر خواهد. و دیگر عذر خواستن به آن معنی باشد که چون غلبات پدید آمد بی خویشتن گردد و از اسرار خبر کند تا نامحرمان بر وقت او مطلع گردند. از آن پرده در بدن خویش عذر خواهد. و این از بهر آن

است که هر که از خویشتن غایب گردد، راز نگاه نتواند داشت، چنانکه مست و دیوانه و کودک.

تا اگر کسی عاشق باشد اسرار عشق خویش پنهان می‌دارد تا هشیار است، چون مست گردد و غلبات مستی بر او ظاهر گردد ۵
اسراری که با خواص نگفتی با عوام بگوید و پرده خویش و آن دوست بدراند. و چون غلبات پدید آمد، حال مغلوب چون حال مست گردد. باز چون غلبات ساکن شود هشیار شود و عذر خواستن گیرد و خود را ملامت کردن سازد. لکن درستی غلبه چون به حالی رسد که معذور گردد، آن باشد که هشیار گردد و از کرده خویش خیر دارد. ۱۰
چون خبر دارد متکلف باشد به مغلوب. و متکلف معاقب باشد و مغلوب معذور!

و این را مثال در شریعت قصه موسی است علیه السلام که چون سماع کلام حق بیافت مغلوب گشت. در لذت سماع انبساط کرد نه در محل انبساط، که دنیا محل دیدار نیست، لکن چون سؤال از مقام غلبه بود ملامت نیامد، لکن شبهه عذر آمد که: لن ترانی. یعنی دیدار دریغ نیست، لکن ترا طاقت دیدار نباشد و مکان دیدار نیست و وقت دیدار نیست. باز با این همه که شبهه عذر آمد آن چیز را به مشاهدت مؤکد کرد و تجلی بر کوه افکند. موسی را علیه السلام صعق افتاد تا بدانست که چون تجلی بر کوه آمد من بیا تأثیر تجلی بقا نیافتم، با عین تجلی بقا چگونه یابم؟! باز چون مفیق گشت گفت: تبت، و «تبت» عذر خواستن است از انبساطی که او را در حال غلبه افتاده بود. در حال افاقت عذر خواست، و این ظاهر است که یاد کردیم. و پوشیده نگردد مگر بر کسی که مکاپره کند. باز غلبه را تفسیر کرد که از چه خیزد، و گفت:

«و یكون الذی غلب علیه خوف أو هیبة أو اجلال أو حیاء او بعض هذه الاحوال». این کس که مغلوب شود از آن شود که خوف یا هیبت یا بزرگداشت یا شرم یا بعضی از این احوال بر او ظاهر و غالب گردد. و خوف از عقوبت باشد، و هیبت از حرمت باشد، و اجلال از مشاهدت، و حیا از تقصیر در گزارد حق؛ تا چون از جفای حق [۱۴۹]

[الف] بیندیشد از عقاب او بترسد و مغلوب گردد، و در قدرت و سلطنت او متعیر گردد. یا او را در سر مشاهدت افتد و در جلال ذات او گمراه گردد و راه گم کند و متعیر گردد؛ یا در منتهای او نظاره کند و خود را در گزارد شکر مقصر نییند و متعیر گردد یا به بعضی از این معانی مغلوب گردد.

۵

و مغلوب نه آن کند که باید و نه آن گوید که شاید. چنانکه صواحبات یوسف که چون در مشاهدت جلال و جمال یوسف علیه السلام مغلوب گشتند او را از حد بشری بیرون بردند تا گفتند: ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم. یشر را فرشته خواندند، و در خطا معذور بودند. از بهر آنکه مغلوب بودند و تمییز نتوانستند کردن، که

۱۰

فرشته خورنده و خسبنده نباشد، و لحم و دم نباشد، و اجزا و اعضا نباشد. و مغلوبان از هر نوعی سخن گویند. نبینی که چون دیوانه مغلوب است، قتل او را قصاص نیست و جنایت او را حد نیست و طلاق و عتاق او طلاق و عتاق نیست، و کفری که بر زبان راند کفر نیست. و این همه از بهر آن است که مغلوب به صفت خویش قایم نیست. و محال باشد که به چیزی که نه فعل و اختیار او باشد معاتب و ملام گردد. باز این را در شریعت مثالی بیاورد و گفت:

«كما جاء في الحديث عن ابي ليابة بن عبد المنذر حين استشاره بنو قريظة لما استنزل لهم النبي عيسى حكم سعد بن معاذ فاشار [بيده] الي حلقه انه الذبيح ثم ندم على ذلك و علم انه قد خان الله و رسوله فانطلق على وجهه حتى ارتبط في المسجد الى عمود من عمده فقال لا ابرح مكاني هذا حتى يتوب الله على مما صنعت».

۲۰

و این قصه بولبابه آن است که چون پیغامبر علیه السلام بنی قریظه را حصار گرفت به سبب آنکه بی ادبی کرده بودند و قصد کشتن پیغمبر کرده، پیغمبر علیه السلام ایشان را گفت از این حصار بیرون آید بر حکم خدا و رسول او، یعنی هرچه خدا فرماید من با شما همان حکم کنم. گفتند ما به حکم خدا و پیغامبر او فرو نیاییم لکن بر حکم سعد بن معاذ فرو آییم؛ و هرچه او حکم کند به آن راضی باشیم. و سعد بن معاذ رضی الله عنه خویشاوند ایشان بود و

۲۵

ز نيس انصار بود. لکن مؤمن بود. گمان بردند که او به حکم قربابت بر ایشان رحمت کند و حکم بر مراد ایشان کند و چنان کند که ایشان را از حکم او نيك افتد.

و سعد صلابتی داشت در دین اسلام که از بهر قربابت میل نکردی. و ابولبابه این معنی بدانست و دانست که سعد در حق ایشان حکم آن ۵ کند که مردان ایشان را بکشند و زن و فرزند ایشان را به بردگی ببرند، و مال ایشان را به غنیمت بردارند. و این ابولبابه نیز خویشاوند ایشان بود و شفقت خویشی بر او غالب گشت. اشارت کرد به ایشان که حکم سعد نخواهید، و انگشت بر حلق بمالید، یعنی شما را بکشند. ۱۰

و این معنی از او خیانت کردن بود با خدای عزوجل و با پیغمبر او علیه السلام. بنی قریظه به سخن ابولبابه التفتا نکردند و به حکم سعد فرو آمدند. سعد حکم کرد که مردان ایشان را [۱۴۹ ب] گردن بزن و مال ایشان به غنیمت بردار، و زنان و فرزندان ایشان را به بردگی ببر. پیغامبر سعد را رضی الله عنه گفت: حکم چنان کردی که خدا کرد ز بر هفت آسمان. چون ابولبابه این بشنید بدانست که با خدا و رسول او خیانت کرده است. به مسجد درآمد و خویشتن را بر ستون بست و سوگند یاد کرد که خویشتن را از این ستون نگشایم تا خدا توبه من قبول نکند. ۱۵

اکنون شیخ رحمه الله این قصه ابولبابه را دلیل می آورد که مردم در حال مغلوبی چیزها کنند که خلاف آداب شریعت باشد و به آن معذور باشند، از بهر آنکه اشارت کردن گناه و خیانت بود، لکن ادب شریعت آن بود که چون خیانت و گناه کرد بتزديك پیغمبر آمدی و عذر خواستی نه آنکه خویشتن بر ستون بستی؛ و این بی ادبی دیگر بود از پس خیانت. لکن از بهر آنکه از جهت غلبات خوف بود معذور ۲۵ گشت. پس شیخ در کتاب چنین می گوید:

«فہذا لما ان غلب علیہ الغوف من اللہ تعالیٰ حال بینہ و بین ان یأتی رسول اللہ علیہ سلام اللہ و کان ہوا الواجب علیہ لقول اللہ تعالیٰ: ولو انہم اذ ظلموا انفسہم جاءوک فاستغفروا اللہ و استغفر لہم

الرسول، الایة. و ليس فی الشریعة الارتباط بالسواری والعمد». خدای تعالی مؤمنان را به زندگانی پیغمبر علیه السلام فرموده بود که چون گناهی از شما در وجود آید بنزدیک پیغمبر آیید و عذر خواهید تا پیغامبر ایشان را از خدا بخواهد و به عذر ایشان بازگردد تا خدا ایشان را بیامرزد. ادب شریعت این بوده و خویشتن را بر ستون بستن ۵ در شریعت نبود. و دیگر بنزدیک پیغامبر نآمدن که بمی بایست آمدن. لکن خدای عزوجل او را با این همه معذور داشت، از بهر آنکه مغلوب شده بود در خوف.

و معنی مغلوبی آن بود که خیانت کردن با خدا و پیغامبر او کاری عظیم است خاصه در حال حیات پیغامبر و در حضرت او، که جفا در ۱۰ حضرت عظیمتر باشد. از بزرگی جفای خویش یترسید و بنزدیک پیغامبر نیارست آمدن. پس آن ترك ادب نه از بی حرمتی بود، از بزرگداشت بود. پس حق سبحانه او را معذور داشت و توبه او قبول کرد. باز شیخ رحمه الله دلیل آورد بر آنکه این سخن از او بی حرمتی ۱۵ بود.

«فقال النبی علیه السلام لما ان استبطاه: اما لو جاعنی لاستغفرت له فاما اذا فعل ما فعل فما انا بالذی اطلقه من مکانه حتی يتوب الله تعالی علیه». و گفت چون بنزدیک پیغامبر علیه السلام دیر آمد رسول صلوات الله علیه از حال او پرسید. مصطفی را خبر دادند. چنین ۲۰ گفت که اگر بنزدیک من آمدی از بهر او استغفار کردم، چون نیامد و کرد آنچه کرد، من او را از آنجا باز نگشایم تا خدا توبه او قبول نکند. و این عتاب پیغامبر علیه السلام دلیل می کند که آن از او بی ادبی بود، که اگر ادب شریعت به جای آورده بودی استغفار ناکردن را معنی نبود. لکن چون او را قصد در سر دوست بود حق تعالی بی ۲۵ استغفار رسول او را بیامرزد؛ و او را در آن بی ادبی معذور داشت تا همان بی ادبی سبب غفران و توبه او گشت. اگر مغلوب نبودی چون بی ادبی کردی شقاوت [۱۵۰ الف] بار آوردی. چون در حال مغلوبی بود معذور گشت.

و این قصه دلیل است که خدا بر گناهکاران از همه رحیم تر است

که مصطفی علیه السلام با کمال رحمت و شفقت خویش که خدا او را رحیم و رؤوف خواند به این قدر بی ادبی از او اعراض کرد و حق تعالی با این همه بی ادبی و بزرگی جنایت از او اعراض نکرد. و شیخ نیز رضی الله عنه هم این معنی را دلیل دیگر آورد و گفت:

«و کما غلب علی عمر حمیة الدین حین اعترض علی رسول الله صلی الله علیه وسلم لما اراد ان یصالح المشرکین عام الحدیبیة فوثب [عمر] حتی اتی ابابکر الصدیق فقال یا ابابکر آلیس هذا رسول الله قال بلی قال السنن بالمسلمین قال بلی قال الیسوا بالمشرکین قال بلی قال فعلام نعطى الدنیه فی دیننا فقال ابوبکر الصدیق رضی الله عنه [یا عمر] الزم غرضه فانی اشهد انه رسول الله فقال عمر رضی الله عنه و انا اشهد انه رسول الله ثم غلب علیه ما یجد حتی اتی رسول الله علیه سلام الله فقال له مثل ما قال لابی بکر الصدیق فاجابه النبی علیه السلام کما اجابه ابوبکر حتی قال انا عبد الله و رسوله ولن اخالف امره وئن یضییعی».

چون عمر را رضی الله عنه حمیت مسلمانان غلبه کرد سال حدیبیه، و آن قصه چنان بود که پیغامبر علیه السلام به حدیبیه آمد تا به مکه درآید. و حدیبیه جای است به کنار حرم. کافران مکه مصطفی را علیه السلام منع کردند از درآمدن به مکه، و با او صلح کردند تا دیگر سال باز آید و عمره را قضا کنند. و سه روز مکه را خالی کردند تا رسول علیه السلام درآید و عمره خویش قضا کند و مرادهای خویش بتمامی به جای آرد و بازگردد. پیغمبر سلام الله علیه صلح اجابت کرد.

چون عمر خطاب رضی الله عنه بدید که پیغامبر علیه السلام صلح خواهد کرد، حمیت اسلام او را غلبه کرد. و عمر مردی با حمیت بود و در دین با صلاحت، چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: اصلبکم فی دین الله عمر. چون حمیت اسلام بر او غلبه کرد بتزدیک ابوبکر صدیق آمد رضی الله عنه و ارضاء، و گفت: یا ابابکر، نه او پیغامبر خدا است؟! و این استفهام تحقیق بود نه استفهام شک. ابوبکر گفت: بلی. گفت: نه ما مسلمانیم؟! گفت: بلی. عمر گفت: نه ایشان

كافران اند؟! ابوبكر گفت: بلى. عمر گفت: اليس الله منجز وعده
گفت: نه خدا وعده خود راست خواهد كردن؟!

- و از اين وعده آن خواست كه خدای تعالى گفته بود: لتدخلن
المسجد الحرام ان شاء الله آمين. ابوبكر صديق گفت: بلى. عمر
گفت: چون دين ما دين اسلام است و حق است و ایشان مشرك اند و
دين ایشان باطل است، و او پيغامبر خدا است و حق است و وعده
خدا راست است كه ما را به مكه درآرد امن، و هيچ كس با ما يدى
نتواند كردن، اين ذل صلح كردن چرا است؟ ابوبكر صديق گفت برو
به آنجا رو كه علامت است و هم آنجا بايست. يعنى ترا به اعتراض
كردن كار نيست. تو و ما همه كهترانيم، ما را طااعت داشتن و
خاموشى رسد. عمر را هم خبر نبود تا بنزد يك پيغامبر آمد و با
پيغمبر همين سخنان بگفت كه با ابوبكر گفته بود. پيغمبر عليه السلام
او را همان جواب داد كه ابوبكر داده بود و گفت: من بنده خدا ام و
رسول او ام، امر او را خلاف نتوانم كرد، يعنى [۱۵۰ ب] اين صلح
به امر او مى كنم. و در زير اين اشارتى است كه چون من رسولم و
بنده ام و آنچه كنم ترا بر من اعتراض نرسد كه آنگاه اين اعتراض
بر حق باشد نه بر من. و نيز گفت:

- «ولن يضيعنى» و خدا مرا ضايع ننگذارد. يعنى خداوند من نزيك
من متهم نيست كه با من آن كند كه مرا پد افتد. و اعتراض كردن
متهم داشتن است. چون من دانم كه حق متهم نيست مرا بر او اعتراض
نرسد. و چون تو دانى كه من هر چه كنم به امر حق كنم ترا بر من
اعتراض نرسد. و شرح اين قصه را دليل مى آرد بر درستى حال غلبه
كه شايد كه بنده مغلوب گردد در چيزى تا از حد ادب بيرون رود، و
با اين همه معذور باشد؛ از بهر آنكه چون حق تعالى به مصالح بندگان
متهم نيست خاصه به مصالح مصطفى عليه السلام، و عمر رضى الله
عنه لامحاله دانست كه مصطفى جز به امر حق كار نكند. پس عمر را
اعتراض نرسيد، لكن در حمايت اسلام مغلوب گشت، پاى از حد
ادب بيرون نهاد؛ و با اين همه حق او را معذور داشت. نيينى كه
عتاب و ملامت نيامد.

و در این قصه دلیل است که مریدان را بر پیران اعتراض نباید کردن تا ادب صحبت نگاه داشته باشند. و نیز دلیل است که چون از مریدی بی ادبی در وجود آید نه باختیار حق، صحبت آن است کز او تجاوز کند. باز شیخ رضی الله عنه دلیل می آورد که آن از عمر رضی الله عنه ترك ادب بود، گفت:

«فكان عمر رضي الله عنه يقول فما زلت اصوم و اتصدق و اعتق و اصلي من الذي صنعت يومئذ مخافة كلامي الذي تكلمت به حتى رجوت ان يكون خيرا». پس از آن همیشه روزه می داشتیم و صدقه می دادم و بنده آزاد می کردم و نماز می گزاردم از آنچه روز حدیبیه کرده بودم و از بیم آن سخن که با پیغامبر گفته بودم؛ اما از بسیاری کفارت که کرده بودم امید داشتیم که جز خیر نباشد. و این دلیل است که آن ترك ادب بود، از بهر آنکه کفارت ترك ادب را بود نه ادب را. و این دلیل است که مرید چون معذور گردد به ترك ادب آنگاه گردد که بی قصد باشد. و دلیل بی قصدی آن باشد کز کرده عذر خواهد و معاودت نکند. فاما چون اصرار آورد و به سر بی ادبی بازگردد، مستحق عتاب و عقاب باشد نه مستحق عذر پذیرفتن. و نیز دلیل دیگر می آورد و می گوید:

«و كاعتراضه عليه سلام الله عليه ايضا حين صلى على عبد الله بن ابي قال عمر فتحولت حتى قمت في صدره و قلت يا رسول الله اتصلي على هذا وقد قال يوم كذا و كذا و كذا يمد ايمه حتى قال له عليه السلام اخر عني اني خيرت فاخترت و صلى عليه».

و این نیز همچنان است که عمر رضی الله عنه اعتراض کرد بر پیغمبر علیه السلام در آن ساعت که نماز خواست کرد بر عبدالله بن ابی، و این عبدالله بن ابی رئیس منافقان بود و سیصد مرد از منافقان تبع او بودند و بر پیغمبر اعتراضهای محال کردند و عیب جستندی و طعن زدندی؛ و دل مؤمنان به خاطرهای محال مشغول داشتندی و از بهر کافران جاسوسی کردند؛ و مؤمنان را بتراستیدندی و بددل گردانیدندی و کافران را دلیر گردانیدندی؛ و بظاهر خویشتن با مؤمنان داشتندی و بیاطن با کافران بودند. [۱۵۱ الف] و ایشان

را نام منافقی از اینجا آمد که منافق دوسره باشد، چنانکه خدا گفت: مذذبین بین ذلك لا الی هؤلاء و الا الی هؤلاء. و اشتقاق اسم منافقان از نافقا گرفته‌اند، و سوراخ یربوع را نافقا خوانند، از بهر آنکه سوراخ او دو راه دارد. چون او را به يك راه بخواهند گرفتن به‌دیگر راه بگریزد و خویشتن را به این راه فرانماید و به آن‌راه دیگر برود. ۵ پس منافقان را از این جای اشتقاق گرفته‌اند.

پس عمر رضی‌الله عنه این حالت‌های عبدالله بن ابی دانسته بود. چون او بمرد او را پسری بود موحد. بنزدیک پیغامبر آمد صلوات‌الله علیه، و پیرهن پیغامبر بخواست تا در کفن پدر کند. رسول علیه السلام از بهر دلگرمی پسر را، نه اکرام پدر را، خواست که پیرهن بدهد. گریبان زیرین بگشاد. چون خواست که زیرین بگشاید زیرین بسته گشت؛ و چون خواست که زیرین بگشاید، زیرین بسته گشت. تا در بعضی قصه‌ها چنین آورده‌اند که هفده بار بگشاد و بسته می‌گشت. جبریل علیه‌السلام بیامد که یا دوست، تو می‌گشایی و ما می‌بندیم. اگرچه رسول علیه‌السلام دانست که آن بستن فعل حق ۱۵ است و او خلاف حق نتواند کردن. و در گشادن دو معنی بود: یکی آنکه اجابت کرده بود، نمی‌خواست که قول خود را خلاف کند؛ و دیگر نخواست که دل پسر عبدالله بن ابی مشغول گردد به آن معنی که پیغامبر علیه‌السلام یا من بخل کرد و خویشتن را به گشادن مشغول می‌داشت تا امر منع آمد تا او معذور گشت؛ و کس را به او گمان بد ۲۰ نیفتاد. پس او را گفت: امر نیست پیرهن دادن.

چون عبدالله بن ابی را برداشتند، پسر بیامد و از رسول علیه السلام درخواست تا بر او نماز کند. اجابت کرد نگاهداشت دل پسر را. و نیز او را امر آمده بود نماز کردن بر هر که کلمه اخلاص بر زبان براند. چنانکه مصطفی گفت علیه‌سلام‌الله: صلوا علی من کان ۲۵ قال لا اله الا الله. و این مراعات حق شریعت بود که شریعت را ینا بر ظاهر است نه بر باطن. اگر مصطفی علیه‌السلام در شریعت بنای کار خویش بر آن کردی که او را در باطن علم حقیقت بود، شریعت بر امت بشوئیده گشتی، که چون دو تن را دیدندی هر دو قایل کلمه

اخلاص، و مصطفی بر یکی نماز کردی و بر دیگری نکردی، بیچاره و سرگردان گشتندی در دانستن معنی آن؛ تا در گزاردن شریعت فروماندندی تا در شبهت و شك افتادند و دین بر ایشان تباه گشتی. پس پیغامبر علیه السلام بیامد تا بر او نماز کند. چون در پیش جنازه بیستاد عمر خبر یافت. بیامد و پیش پیغامبر درآمد و پشت سوی جنازه کرد و روی سوی پیغامبر آورد و دست به سینه پیغامبر باز نهاد و گفت: یا رسول الله، نماز بر این می کنی که این فلان وقت چنین گفت و چنین کرد. و محالات و ترهات او را برشمرد.

۵ اکنون شیخ روایت می کند که رسول علیه السلام او را جواب داد که حق مرا مغیر گردانید و من اختیار آن کردم که نماز کنم. و این نماز نگاهداشت دل پسر را بود نه استحقاق پدر را؛ یا مراعات حق شریعت را بر او نماز کرد. شیخ رحمه الله چنین می گوید که پس بر این روایت: ولا تصل علی احد منہم مات ابدًا، پس از نماز کردن آمده باشد.

۱۰ و بنزدیک ما، واللہ اعلم، درستتر آن است که پیغامبر علیه السلام بر او نماز نکرد. [۱۵۱ ب] ولكن چون عمر رضی اللہ عنہ با رسول عتاب می کرد جبریل آمد و آیت آورد که: ولا تصل علی احد منہم مات ابدًا. نماز مکن بر هر که بمیرد از این منافقان هرگز. پس پیغامبر علیه السلام بازگشت و گفت: صلوا علی صاحبکم. چون نماز بکردند، پسر عبدالله بیامد و گفت: یا رسول الله، اگر بر پدر من نماز نکردی از بهر آنکه او برکت دعای ترا نمی شایست، به سرگور او بپا عز اسلام مرا تا عز اسلام من از ذل کفر او پدید آید، که اگر ترا دستوری نماز کردن نیست بر کافران، دستوری رفتن به سرگور کافران هست. و رسول علیه السلام خواست که به سرگور او رود.

۱۵ عمر خبر یافت. بنزدیک پیغامبر آمد و گفت: برسرگور او بمی ایستی که او چنین گفت و چنین کرد؛ و جنایت های او برشمرد و محال های او یاد می کرد. جبریل آمد و امر آورد که: ولا تقم علی قبره. و اگر عمر را خود هیچ شرف نیست مگر این بسنده است. و خدای تعالی به کفر ایشان گواهی داد و گفت: انہم کفروا باللہ و رسولہ. و این رد است

بر کرامیان که ایمان قول نیست لکن تصدیق است.

نبینی که به وجود قول ایمان از ایشان خدای ایشان را کافر خواند؛ و شك نیست که مصطفی به حق شریعت نگاه داشتن از عمر داناتر بود؛ و با این همه عمر بر او اعتراض کرد؛ و حق او را معذور داشت از آنکه او را قصد بی حرمتی نبود، لکن حمیت اسلام بر او غالب گشته بود. و از این عجیتر آن است که چون عتاب نیامد با ناآمدن عتاب حق شریعت را آنجا آورد که مراد عمر بود. چون اعتقاد و نیت درست باشد، چنین باشد. باز شیخ رحمه الله حجت می آورد بر آنکه این معنی از عمر ترك ادب بود، و هم از گفتار عمر گفت:

«قال عمر رضی الله عنه فعجب لی شأنی و جراتی علی رسول الله صلی الله علیه وسلم». گفت شگفت می آید مرا از خویشتن. یا گفت شگفت کاری بود کار من و آن دلیری من بر پیغامبر، و این همه دلیل است که ترك ادب در حال مغلوبی بنده در او معذور باشد. و نیز دلیل است که تغییر ظاهر به استقامت باطن زیان ندارد، و چون باطن عمر رضی الله عنه مستقیم بود و آنچه می کرد تعظیم امر خدا می خواست نه تحصیل مراد نفس خویش. اگرچه در راه رفتن خطا رفت و حق تعالی خطای او را صواب گردانید. و نیز حدیث ابوطیبه حجت آورد و گفت:

«و منه حدیث ابی طیبه حین حجم النبی علیه السلام فشرب دمه و ذلك محظور فی الشریعة و لکنه فعله فی حال الغلبه فعذره النبی علیه السلام و قال لقد احتظرت بحظائر من النار». ابوطیبه چون پیغامبر را علیه السلام حجامت کرد و خون او بیاشامید؛ و در شریعت آن حرام بود، و لکن در حال غلبه کرد و این غلبه غلبه محبت بود؛ پیغمبر او را معذور داشت و گفت: خویشتن را از آتش حظیره ها ساختی. یعنی خون من ترا حظیره گشت تا آتش دوزخ ترا نسوزاند. حظائر موانع باشد. احتظرت یعنی امتنعت بحظائر یعنی بموانع. پس گفت:

«فهذه و امثالها كثيرة كلها تدل علی ان حال الغلبة حالة صحیحة». گفت اینچه یاد کردیم و امثال آن بسیار است که دلیل کند بر آنکه حال غلبه حالی است درست. از این صحت [۱۵۲ الف] حال نه آن

می‌خواهد که این حالی باشد محمود و مشکور، لکن حالی که بنده در او معذور باشد. لکن این حال جایز باشد که در شریعت بیفتد. و این دلیلهای حجت باشد بر آن کس که منکر باشد حال غلبه را. و نظیر این در شریعت آن است که بنده در حال اختیار به خوردن مردار و می ملام و مذموم گردد، اما در حال ضرورت معذور باشد. و نیز به راندن کلمه کفر بر زبان در حال اختیار مرتد گردد، اما به حال ضرورت معذور باشد، چنانکه عمار بن یاسر که در شأن او آمد: الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان. باز گفت:

«و يجوز فيها ما لا يجوز في حال السكون». در حال غلبه روا باشد آنچه در حال سکون روا نباشد. یعنی چون غلبات ساکن گردد آنچه در حال غلبه پدید آمدی اگر در این حال پدید آید معاتب و معاقب گردد. و در زیر این حرفی عجب است و آن آنست که هر کس که انقباس این طایفه را به تقلید اعتقاد کند کافر و زندیق گردد. باید که نخست اصل مذهب ایشان بدانند تا صحیح از سقیم جدا داند کردن، تا صحیح را اعتقاد کنند و سقیم را رد کنند، از بهر آنکه ایشان خداوندان حال بوده‌اند؛ و خداوند حال گاه مغلوب باشد و گاه ساکن. آنچه در ایشان از حال غلبه پدید آمدی چون ساکن گشتندی و ایشان را از آن انقباس خبر دادندی، توبه کردند و به عذر مشغول گشتندی. و چون کسی را حال حال سکون باشد انقباس غلبات ایشان را اعتقاد گیرد، آنگاه دین او را نقصان درآید.

«و يكون السكون فيه بما هو ارفع منه من الحال امکن و اتم حالة». گفت: و آن کس که او را حال سکون باشد در آن وقت یا در آن حادثه به چیزی که او برتر باشد از آن خداوند غلبه آن حال نکوتر و تمامتر باشد.

و معنی این سخن آن است که چون حال يك حال باشد و وقت يك وقت باشد و حادثه يك حادثه باشد، و دو تن باشند که هر دو تن را آنجا شرب باشد یکی با سکون و یکی با غلبه، این ساکن را مقام برتر باشد از مقام مغلوب، از بهر آنکه مغلوب از ضعف وقت مغلوب گردد، و ساکن از قوت وقت ساکن باشد. و آنکه حال او قویتر باشد مقام او

برتر باشد. و نیز اگر این مغلوب در حال غلبه چیزی کند یا چیزی گوید او را عذر باید خواستن؛ و ساکن را از سکون عذر نباید خواستن. و لامحاله وقتی که در آن وقت عذر نباید خواستن برتر از آن وقت باشد که عذر باید خواستن.

- ۵ و این تفاضل که نهادیم از آنجا نهادیم که هر دو در حال و در وقت برابر باشند. یکی ساکن باشد و یکی مغلوب، و ساکن برتر از مغلوب باشد. فاما چون یکی را حالی باشد که در آن حال مغلوب گردد و دیگری از آن حال خبر ندارد، مغلوب از آن ساکن فاضلتر، از بهر آنکه غلبه از خوف باشد یا از محبت. و خایف از ناخایف فاضلتر؛ و محب از نامحب فاضلتر. و دیگر معانی غلبات هم بر این اصل رود.
- ۱۰ و لامحاله این مغلوب چیزی می‌داند یا چیزی می‌بیند که آن ساکن را از آن خبر نیست. و بینا از نابینا فاضلتر و عالم از جاهل فاضلتر. پس این ساکن در جنب مغلوب محبوب است. باز آن مغلوب در جنب [۱۵۲ ب] این ساکن که مقام او برتر نهادیم محبوب است و هم بر این دلیلی می‌آرد و می‌گوید:

- ۱۵ «کماکان ابوبکر الصديق رضى الله عنه». چنانکه ابوبکر بود رضوان الله علیه. که ابوبکر از آن وقت که عمر می‌گفت خبر داشت. لکن او را مقام سکون بود و عمر را مقام غلبه بود. و ابوبکر مشکور بود و عمر معذور بود. ابوبکر از آن معنی مشکور بود که سکون او انقیاد بود حکم را. و اضطراب عمر اعتراض بود. و اگر حال حال
- ۲۰ غلبه نبود مذموم بودی، لکن از بهر غلبه مشکور گشت. پس مقام عمر از مقام ابوبکر فروتر داریم و برتر از مقام عثمان داریم تا او را حال بین حالین و مقام بین مقامین حاصل آید. و او در جنب ابوبکر ناقص الحال باشد و دیگران در جنب او ناقص الحال باشند.

- ۲۵ و همین معنی که یاد کردیم در سهو رسول علیه السلام بیاید. چنانکه در پیش یاد کردیم که: سهو عن الادنى بالاعلى. و یاز هیچ کس را آن مقام و آن حال پدید نیاید که مصطفی را در او سهو افتادی؛ تا از شبلی رحمه الله حکایت آورده اند که چون سهو مصطفی را یاد کرد گفت کاشکی من آن سهو بودمی. و این خود تمنای محال

بود که هیچ کس به آن مقام نرسد، لکن تمنای خیر محدود باشد. و در آن نیز فصلی است دانستنی که آن ساکن که به مقام برتر است او را از پند دادن مغلوب چاره نیست. چنانکه ابوبکر صدیق عمر را پند می داد، لکن خروج کردن روی نیست. از بهر آنکه او به مقام برتر است، عذر او داند، لاجرم خروج نکند. باز کسی که از این مغلوب به مقام فروتر است زود خروج کند معذور است. از بهر آنکه از معدن دور است.

الباب السابع و الاربعون

قولهم في السكر

- «و هو ان يغيب عن تمييز الاشياء و لا يغيب عن الاشياء». این سکر لفظی است مصطلح میان این طایفه. و مراد از او سکر شراب نیست؛ لکن هرکس که او مسکر خورد و به حدی باشد که تمییز تواند کردن میان چیزها، او را سکران نخوانند. چون سکر او به حدی رسد که نیز تمییز نتواند کردن او را سکران خوانند باطلاق؛ و حکم سکر ۵ آنگاه بر او ثابت شود که حالش این گردد. تا در محل تمییز باشد احکام و عقودش نافذ باشد و کفر و ایمانش درست بود، و طلاق و عتاق او واقع باشد باتفاق. چون به حد سکر رسید تمییز از او ساقط گشت؛ و علما را رضی الله عنهم خلاف است در طلاق و عتاق او و کفر و ایمان او و در نفاذ عقود او. و اگرچه جای یاد کردن این ۱۰ مسأله‌ها نیست، و این از بهر آن است که مادام تا ممیز باشد سخن او را حقیقت باشد، و بر حقیقت بنا کردن درست باشد. باز چون تمییز از او ساقط گشت هذیان‌گوی گردد. هذیان‌گوی را حکم نباشد تا بیشتر علما حد سکر آن نهاده‌اند که زمین را از آسمان باز نشناسد و زن را از مادر باز نداند.

اکنون چنین می‌گوید که سکر بنزدیک این طایفه عبارت است از حالی که بر بنده پدید آید که از تمییز چیزها چنان غایب گردد که خیر از شر جدا نداند کردن و منفعت از مضرت باز نتواند شناختن. لکن با این همه از چیزها غایب نباشد. یعنی الم و لذت که به وی رسد لکن از حال خویش چنان غایب باشد که از آن الم و لذت خبر ندارد. چون سکران را صفت این بود، هر کس که در حال [۱۵۳ الف] خویش به این صفت گشت او را سکران خوانند بمجاز و به اصطلاح نه بحقیقت

و این را در شریعت مثالها است، چنانکه میرسم که در ۱۰ علت برسام مغلوب العقل گردد و هذیان‌گوی گردد اقوال او را حکم نماند. الم و لذت به وی رسد، لکن تمییز نداند کردن؛ و همچنین طفل، و چنانکه پیر خرف که از آلام و لذات نصیب یابد، لکن تمییز نداند کردن. و او را سکران آنگاه خوانند که از تمییز غایب باشد، لکن از نفس آن چیز غایب نباشد. و چون از اشیا غایب گردد میت ۱۵ باشد نه سکران باز این را تفسیر کرد و گفت:

«و هو ان لا یتمیز بین مرافقه و ملاذه و بین اضدادها». و این غیبت از تمییز کردن میان چیزها با آنکه غایب نباشد از چیزها چنان باشد که میان مرافق و ملاذ و میان اضداد ایشان فرق نداند کردن، چنانکه صواحبات یوسف را بود که از لذت طعام و از الم قطع غایب ۲۰ گشتند با وجود لذت و الم باز علت این هم پیدا کند که چرا باشد. چنین گفت:

فی موافقة الحق». که این غلبه و این سکر که در ایشان پدید آید در موافقت حق پدید آید. یعنی چون در موافقت حق اگر هر دو کون از ایشان برود غلبات موافقت ایشان را چنان گرداند که خبر ۲۵ ندارند. باز این را تفسیر کرد و گفت:

«فان غلبات وجود الحق تسقطه عن التمییز بین ما یؤلمه و یلذّه». یافتن غلبات حق بنده را ساقط گرداند از تمییز کردن میان آنچه او را از او الم باشد یا لذت. و این را در اصول دلایل است و در عرف نیز دلایل است. دلیل عرف آن است که اگر کسی کسی را دوست دارد

- و آنکس ناگاه او را پیش آید، چنان مغلوب گردد در دیدار او که نه از سرما خیر دارد و نه از گرما؛ و از آنچه او را گویند هیچ خبر ندارد؛ و آنچه او گوید خبر ندارد که چه گفت. و اگر او را پرسند پس از آنکه به صحو باز آید و آن غلبات در او ساکن گردد که کجا بودی و چه گفتی و چه کردی، و دوست را بر چه صفت دیدی؛ هیچ خبر ندارد. و هرکس که او را از محبت شربی بوده باشد داند که این درست است که دلیل درستی محبت بی تمیزی است. و هر که میان عز و ذل و چاه و سقوط تمییز داند کردن محب نیست.
- و نیز باشد که این حال در اندیشه پدید آید بی مشاهدت تا در خوردن و خفتن غایب گردد از اندیشه دوست؛ و این صفت نیز در ۵ مادران بیاید چون واله و شیفته گردند به فرزند؛ و در خداوندان مصایب بیاید. و در عرف این را دلایل بسیار است. اما دلایل اصول آن است که گروهی از بزرگان چنین گفته اند که آدم علیه السلام چون او را ندا آمد که: اسکن انت و زوجك الجنة و کلامنها رغدا حیث شتتما و لا تقر با هذه الشجرة. در لذت خطاب حق چنان واله گشت که ۱۵ نیز او را قرار نماند در سکر لذت خطاب حق از آن درخت بخورد تا مگر آن خطاب دگر باره باز آید. چون ندا آمد که: ألم انهکما، مراد حاصل آمد که او را این اکل از بهر این بایست.
- و در قصه مادر موسی علیه السلام گفته اند که چون عوانان فرعون بیامدند تا پسر او را ببرند، در فرط شفقت واله گشت تا به حدی که فرزند را در آتش افکند، و خبر نداشت. [۱۵۳ ب] و القصة قد مرت بطولها. و نیز گفته اند چون موسی کلام حق بشنید چنانکه گفت: و کلمه ربه، در لذت کلام دوست غایب گشت از مقام غیبت گفت: ارنی انظر الیک.
- و نیز گفته اند در قصه زلیخا با یوسف علیه السلام که هفت سال ۲۵ زلیخا در محبت یوسف از خویشتن چنان غایب گشت که همه معانی او به یوسف قایم گشت، تا چون سرد یافتی گفتی: یوسف، گرم گشتی؛ و چون گرم یافتی، گفتی: یوسف، خنک گشتی. و چون گرسنه بودی، گفتی: یوسف، سیر گشتی؛ و چون تشنه بودی تشنگیش بنشستی.

سکر غلبات مخلوق چنین داند کردن، سکر غلبات حق اولیت. و مثال این در صفات مصطفی آن است که چون او را در نماز سهو افتادی گفتند:

اقصرت الصلوة ام نسيتها. جواب داد که: کل ذلك لم یکن،
 ۵ از بهر آنکه سهو او از ادنی بود به اعلی. غلبات مشاهدت حق او را غایب گردانید تا در نمازش سهو افتاد. مشاهدت را کمال بود و خدمت را نقصان، و نقصان خدمت را به کمال مشاهدت خیر بود در باطن بحقیقت، لکن از آن معنی که نقصان سهو ظاهر بود جبر ظاهر فرمودند و سجود نصب شریعت را، تا نقصان امت جبر گردد نه نقصان او علیه السلام، که او خود منزله بود از نقصان، و هر ساعت در زیادت بود.

و این صفت هم از عاشقان حکایت آورده اند و هم از عارفان، چنانکه مجنون و لیلی که غلبات عشق لیلی او را مست گردانید تا از خلق وحشت گرفت و با وحوش انس گرفت. جای وحشت او را انس گشت؛ و جای انس او را وحشت گشت به خلاف حال هشیاران. و در ۱۵ صفت او چنین آورده اند که چون خواستندی که او به هش باز آید با او سخن لیلی گفتندی تا به هوش باز آمدی. و چون خواستندی که او را دیوانه گردانند سخن غیر لیلی گفتندی دیوانه گشتی. کان یصحوا بذکر الحبيب و یجن بذکر غیر الحبيب.

اما در صفت عارفان آمده است که روزی شبلی رحمه الله در چیزی ۲۰ واله گشت و او را آن مشکل حل نمی شد. بنزدیک جنید آمد مست گشته، و به در خانه او آواز داد و راه خواست. جنید رحمه الله به آوازش دانست که مست است، از بهر آنکه آواز شوریدگان پیدا باشد، و زن جنید موی به شانه می کرد، خواست که سر بپوشاند، ۲۵ گفت: تو کار خود کن که او مست است و از تو خبر ندارد. شبلی درآمد و از سر وقت خویش سؤال کرد. جنید به سخن درآمد، و وقت جنید بر وقت شبلی غلبه گرفت و او را باز آورد. چون باهش باز آمد، گریستن گرفت. و گریستن رعونات نفس است. عارفان را سر گریه نه نفس. و گریستن تسلی جستن است؛ و در محبت تسلی جستن

شرك است. چون شبلی گریان گشت، جنید زن را گفت: سر بهوش که هشیار گشت.

و در این معنی نیز از بهلول مجنون و از سمنون مجنون سخنان آورده‌اند که چون سکر بر ایشان غالب گشت، سخن ایشان خلق را هذیان نمود؛ ایشان را مجنون نام کردند. باز گردیم به کتاب شیخ. ۵ در کتاب دلیل می‌آرد صحت مقام سکر را که سکر آن باشد که در غلبات حق غایب گردد از تمییز میان اشیا با وجود اشیا، گفت: [۱۵۴ الف]

«کما روی فی بعض الروایات فی حدیث حارثة انه قال فاستوی عندی حجرها و مدرها و ذهبها و فضتها». چون مصطفی او را پرسید ۱۰ از حقیقت ایمان او خبر داد که نفس من از دنیا دور گشته است، و این دوری نه خروج بود از دنیا، لکن غلبات احوال قیامت در او پدید آمد تا او را از دنیا غایب کرد به آن معنی که او را نه به آلام دنیا الم بود و نه به ملاذ دنیا لذت بود. و خود را از دنیا بعید خواند تا به ذات و شخص حاضر بود و به معانی و صفات غایب. ۱۵

پس چون مصطفی از او نشان و دلیل این خواست، گفت: نزدیک من یکسان گشته است سنگ و کلوخ و زر و سیم، از بهر آنکه هرکس که او را به چیزی تعلق باشد، نزدیک او میان آن چیز و غیر آن چیز تمییز باشد. چون علاقت منقطع گردد تمییز برخیزد. و تمییز میان ۲۰ مکونات از غیبت حق باشد به آن مقدار که از حق غایب ماند به غیر حق مشغول گردد. چون مشغول گشت صاحب تمییز گردد. باز چون به حق مشغول گشت از غیر حق غایب گردد و تمییز برخیزد، و چیزی کز او خبر ندارد آن چیز را تمییز چگونه کند که غایب اگرچه به ذات خویش موجود است در حکم غیبت معدوم است، و اگرچه به ذات خویش باقی است در حکم غیبت فانی است بر معدوم و بر فانی تمییز ۲۵ محال است. نخست وجود و بقا باید پس تمییز. و نیز دلیل دیگر آورد و گفت:

«کما قال عبدالله بن مسعود رضی الله عنه والله لا ابالی علی ای العالین وقعت علی غنی او فقر ان کان فقرا فان فیہ الصبر و ان کان

غنی فان فيه الشکر». سوگند می‌خورد به خدا که باک ندارم که بر کدام حال اقامت بر توانگری یا بر درویشی. اگر در فقر اقامت در او صبر است؛ و اگر بر توانگری اقامت در او شکر است. اکنون شیخ این سخن را تفسیر کرد و گفت:

۵ «ذهب عنه التمييز بين الارفق و ضده و غلب عليه رؤية ما للحق من الصبر والشکر». توانگری پنده را با رفقت از درویشی، لکن عبدالله مسمود را حالی پدید آمده بود که او را در میان هر دو تمییز نمانده بود. باز علت آن پدید کرد و گفت او را غلبه گردانیده بود آنچه حق را بر او واجب بود از صبر و از شکر تا دیدار وجوب حق به صبر او را از فقر غایب گردانید. و دیدار وجوب حق به شکر او را از غنا غایب گردانید.

باز گردیم به سخن عبدالله بن مسعود رضوان الله علیه که او امام دین است و فقیه ترین امت است و قاری ترین امت است، و امام فقها در فقه و امام قرا در قرأت او است. و آنکس که معتمد کتاب خدا و معتمد شریعت باشد قول او خود بی سوگند راست باشد، و با این همه سوگند یاد می‌کند که مرا نه از درویشی باک است و نه از توانگری. سقوط تمییز و غیبت را پیش از این چه باشد. باز پدید می‌کند علت سقوط تمییز و می‌گوید حق تعالی مرا در فقر صبر فرموده است و در غنا شکر.

۲۰ چون غنا پدید آید در تعظیم امر به جای آوردن شکر چنان مشغول گردم که از غنا خبر ندارم؛ و چون فقر پدید آید در تعظیم امر به جای آوردن صبر چنان مشغول گردم که از فقر خبر ندارم. و از این نیکوتر آن است که بیننده بلا از مبلی محبوب است و بیننده نعمت از منعم محبوب است. چون از منعم و مبلی محبوب گردد با بلا و با نعمت بماند و میان بلا [۱۵۴ ب] و نعمت تمییز کند. باز چون نظاره منعم و مبلی گردد از نعمت و از بلا محبوب گردد، صفت تمییز از او ساقط گردد.

و از این نکوتر هست و آن آنست که نعمت از حق بنده را اختبار است و بلا از حق بنده را اختیار است. چون اختیار و اختبار خبر

ندارد که تمییز کند با بلا و با نعمت یماند. باز چون خبر دارد از اختیار و اختیار از بیم اختبار نعمت فراموش کند، و از لذت اختیار بلا فراموش کند و او را تمییز نماند. و تحقیق این سخن پنده را در وقت مرگ پدید آید که حق تعالی آن حال را سکرت خوانده است و گفته: و جاءت سكرة الموت بالحق، که در آن وقت که شاهد تلخی مرگ گردد از بلا و نعیم دنیا غایب گردد، نه نیز او را از نعمت لذت ماند و نه نیز او را از بلا خبر باشد، و سلطان حق غالب تر آمد و هر دو را غلبه کرد.

و نیز تواند بود که از درد مرگ غایب گردد در جنب لذت وصال یا در جنب درد فراق. و نیز به قیامت همین باشد در خبر دیدار که گفت: يوم يكشف عن ساق، در تفسیر آمده است که: و يرفع عنهم الشدة فلا يبقى لهم مع لقاء الحبيب محنة و شدة، اینک غیبت از الم چنین باشد. و غیبت از لذت صفت بهشتیان است که در خبر آمده است: اذا نظروا الى السرب سبحانه يتيهون عن الجنة و تعيمها و حورها و قصورها و ثمارها و اشجارها ثمان مائة الف عام فطوبى لمن كانت غيبته عن غير الحق بالحق و الويل لمن كانت غيبته عن الحق بغير الحق. باز چون حال سکر در کتاب یاد کرد، پدید کرد حال صحوی کز پس این سکر باشد.

«والصحو الذى هو عقيب السكر هو ان يميز و يعرف المولم من الملذ فيختار المولم في موافقة الحق و لا يشهد الالم بل يجد لذة في المولم». گفت آن هشیاری کز پس این مستی آرد که ما یاد کردیم آن است که تمییز کند و الم از لذت باز شناسد، و اختیار کند آنچه در او الم باشد بر آنچه در او لذت باشد در موافقت حق و آن الم نبیند، لکن لذت باید در آنچه خلق را الم باشد.

مقام صحو برتر از مقام سکر می نهد از آن معنی که آنچه در سکر پدید آید محل نقص باشد؛ از بهر آنکه او مغلوب باشد و مغلوب را صفت نباشد. باز چون حالی در او پدید آید که از ضعف وقت به آن حال طاقت ندارد مغلوب گردد و مست گردد، و آنچه بر او پدید آید از تمییز ناکردن میان الم و لذت صفت او باشد. باز چون با آن

بلا که او را مغلوب گردانید صحبت کند ساکن گردد و آن بلا او را غذا گردد. و صحبت بلا او را خو گردد، به هوش باز آید و بداند که او را چه می باشد بلا بر موافقت دوست بکشد، و از بلا ننالند و باشد که از آن بلا لذت یابد در مشاهدت مبلی. پس لامعاله این مقام برتر باشد.

۵

و این چنان است که کسی را بیماری ای باشد که اندام او بیاید بریدن. او را مرقد دهند تا چون ببرند خبر ندارد. باز دیگری را همین حال پیش آید و به مرقد حاجت نیاید ببرند و ننالند. و لامعاله این کس در وقت خویش قوی تر از آن کس باشد.

و این را در معاملت خلق با هندوان مثال یابد، که اگر کسی را از ایشان یا از زن یا از شوی دوستی بمیرد، آن سرده را به آتش بسوزانند؛ و آن دیگر [۱۵۵ الف] که دعوی محبت او کند او را در کنار گیرد، تا در موافقت او با او به هم بسوزد. اگر کسی در محبت مخلوقان صدق دعوی را چنین قوت یابد در محبت خالق اولیتر. و نیز از ایشان گروهی باشند که دعوی محبت بت کنند، لکن ایشان را سالها است خدمت باید کردن تا شایسته دیدار بت گردند. و چون در خدمت به آن مقام رسیدند گرداگرد خویش از خمیر چون کاسه ای بکنند و روغن نفط در آن جا ریزند، و آتش در دست گیرند. باز پرده از پیش بت بردارند. چون چشم بر بت افکنند، پای گرد کنند و آتش در آن نفط زنند تا بسوزند، و مغز ایشان به گوش و بینی به درآید و آه نکنند. و اگر بنالند و برخود بجنبند در دعوی محبت کذاب باشند. و چون ننالند صدق دعوی ایشان را خاکستر ایشان بردارند و هر جای هدیه برند، و از بهر شفای بیماران به کار برند.

دعوی محبت بت چنین باشد، دعوی محبت حق بنگر که چگونه باشد؟! و آنکه سوخته گردد در محبت بت خاکستر او داروی بیماران می گردد، آنکه سوخته محبت حق گردد خاطر و نفس او داروی و شفای هر دو کون گردد. و مثال این قصه اصحاب المجل آمده است که ایشان را امر آمد: فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم. چون رضای حق در قتل نفس دیدند و صدق دعوی داشتند، روا نبود ایشان را نالیدن و

۲۵

نه از شمشیر خویشتن فراهم کشیدن و نه دست پیش شمشیر باز بردن، و نه به شمشیر نگاه کردن. و اختیار کردن الم بر لذت در موافقت حق چنین باشد، پس بنی اسرائیل را یلا کشیدن بظاهر بود، و این امت را بیاطن است. بلا که بر ظاهر افتد کشتن یکبار باشد، و بلا که بر باطن افتد هر نفسی هزار کشتن باشد. باز شیخ در کتاب این را ۵ دلیل آورد و گفت:

«كما جاء عن بعض الکبار انه قال لو قطعنی بالبلاء اربا اربا ما ازددت لك الاحبا حبا». اگر مرا در یلا پاره پاره گردانی و اندام اندام جدا کنی نیز فرایم ترا الا دوستی.

و این حکایت ذوالنون آرد رحمه الله و گوید: روزی در بیمارستان رفتم دیوانه‌ای را دیدم به غل و بند و سلسله بسته، مرا بدید، گفت: یا ذالنون اما رضی ربك ان افسد قلبی بعبه حتی قیدنی بقیده و غلنی بغله قل له والله لو قطعنی اربا اربا ما ازددت لك الاحبا حبا. و نیز دلیل دیگر می‌آرد:

«و عن ابی الدرداء انه قال احب الموت اشتياقا الی ربی و احب المرض تکفیرا لخطیئتی و احب الفقر تواضعا لربی.» و این هر سه آن‌اند که خلق آن را کاره‌اند، هم مرگ را و هم مرض را و هم فقر را. لکن چون شوق دیدار رب بر او غالب گشت الم مرگ او را لذت گشت. و همچنین در اخبار آمده است که هرکس که او را جان بر مسلمانی برخواهد داشت، جبریل را بفرستند تا پیش او پر باز کند. ۲۰ بر پر جبریل بنشسته پدید آید که: الله! آه کند و جان پیش نام الله نثار کند.

و بعضی چنین گفته‌اند که حق تعالی دوزخ در پیش بهشت نهاده است تا گذر همه خلق بر دوزخ بوده، و این از بهر تصدیق دعوی محبان کرد. هرکس دعوی محبت کردند و یکی را از خلقان که نام ۲۵ خلعت داد به آتش آزموده گردانید. چون [۱۵۵ ب] جبریل در پیش آمد که: هل من حاجة، گفت: از راه برو که دیر می‌شود و دوست ما را نخواهد سوختن، لکن صدق دعوی ما پر شما جلوه خواهد کردن. باز چون به این امت رسید ایشان را مقام محبت نهاد و خواست که محبت

ایشان را به عقبی جلوه کند گذر بر دوزخ نهاد، تا چون کافر دوزخ
 بیند خویشتن بازکشد. از بهر آنکه آتش شوق و محبت تدارد. باز
 چون مؤمن قوت شوق و محبت دارد چون آتش بیند خویشتن درافکند.
 حق سبحانه باز می نماید که صحت شوق چنین باشد که مؤمن از دوزخ
 باک ندارد، چنانکه در خلت خلیل غلط نکردم، در محبت امت احمد
 ۵ علیهما السلام غلط نکنم. و چون در بیماری لذت کفارت گناه بدید
 بیماری بر او نعمت گشت، و چون در فقر تواضع و ذل خویش بدید
 خدا را فقر او را غنا گشت.

«یا حبذا المکروهان الموت والفقر». گفت یا خوشا و یا دوستا
 این دو مکروه: مرگ و درویشی. یعنی اگر خلق این دو را کراهت
 ۱۰ می دارند و حیات بر موت اختیار می کنند و غنا بر فقر می گزینند،
 مرا باری هر دو خوشاند. و این هر دو اصل در صفت مصطفی علیه
 السلام آورده اند. فقر آنجا که او را ملک روی زمین عرضه کردند
 گفت: اختار ان اکون عبدا نبیا. و همه عالم از فقر فریاد کردند، و
 او علیه السلام فقر را به دعا درخواست، گفت: اللهم احیني مسکینا و
 ۱۵ امتنی مسکینا واحشونی فی زمرة المساکین. اما مرگ آن وقت که
 ملک الموت او را مخیر کرد میان مرگ و زندگانی به امر حق تا گفت:
 الرفیق الاعلی.

پس هر دو اصل درست آمد، لکن نصیب ما اینجا نیست که همیشه
 ۲۰ غنی را نظر به غنا باشد، باز فقیر را نظر به غنی باشد. آنکه غنی
 را بیند بهتر از آنکه غنا بیند؛ و هرکه غنا بیند از غنی مطرود گردد؛
 و آنکه غنی بیند از غنا مستغنی گردد. اما محبت موت را معنی آن است
 که زندگانی با فنای موت است، و موت یا بقای حیات. هرکه زنده
 گردد تا باز بمیرد، آن حیات او موت است. باز هرکه بمیرد تا زنده
 ۲۵ گردد آن موت او حیات است. و چون دار بقا پس از موت یابد و ثواب
 و جزا پس از موت یابد و آمنی از فراق پس از موت یابد و قرب و
 کرامت بعد از موت یابد، و یهشت و رضای حق بعد از موت یابد و
 سلام و لقا و دیدار حق بعد از موت یابد، چرا موت را دوست
 ندارد.

بزرگان چنین گفته اند که بنزدیک دشمن رفتن مکروه باشد، و بنزدیک دوست رفتن محبوب. مرگ دشمن داشتن نشان عداوت است و بنزدیک دشمن رفتن دشوار باشد. یاز مرگ دوست داشتن نشان محبت است، و بنزدیک دوست رفتن خوش باشد؛ و از بلاها که روز قیامت بر کافر خواهد آمدن اگر خود یکی استی شایدی کز مرگ ۵ بترسیدی؛ و از برها که به قیامت به مؤمن خواهد رسیدن، اگر یکی یکی استی، شایدی که هزار جان فدا کندی. باز گفت:

«و هذه الحالة اتم لان صاحب السكر يقع على المكروه من حيث لا يدري و يغيب عن وجود التكره و هذا يختار الآلام على الملاذ ثم يجد اللذة فيما يؤلم لغلبة شهود فاعله». و این حال صحو تمام تر از حال ۱۰ سکر است؛ از بهر آنکه آنکس که او را حال سکر باشد بر مکروه افتد، از آنجا که خبر ندارد و از وجود کراهیت و الم خبر ندارد [۱۵۶ الف] باز این دیگر المها بر لذتها اختیار کند، باز لذت یابد از آنچه در او الم باشد، از آنکه مشاهده کننده آن الم بر او غلبه گرفته باشد، و این معنی در پیش یاد کرده ایم. باز گفت: ۱۵

«والصاحی الذی نعته قبل تعقیب السكر ربما يختار الآلام عنسی الملاذ لرؤية ثواب او مطالعة عوض و هو متالم من الآلام و متلذذ فی الملاذ فهو ينعت الصبر والشكر». گفت آن هشیاری که پیش از او مستی باشد حال او آن باشد که الم از لذت باز بداند، لکن الم را بر لذت اختیار می کند از بهر ثواب را یا از بهر عوض را و از آن الم ۲۰ الم یابد و از آن لذت لذت یابد، لکن چون لذت یابد شکر پیش آرد، و چون الم یابد صبر پیش آرد از بهر عوض یا ثواب، و این خود میان خلق اختیار الم بر لذت از بهر مقصودی را که دنیاوی باشد نه دینی، چون دزدی که داند او را به عقوبت خواهد رسید از بهر پاره ای حطام دنیا آن همه روا دارد، و چون لشکری کز بهر پاره ای نان ۲۵ خویشتن در تهلکه افکند. و نیز کسی باشد کز بهر نام و دیدار خلق نا او را بستانند، بلاها و رنجهای عظیم بر خود نهد و وبال آن بکشد.

و از این عجیتر هست. بسیار کس باشد کز بهر هوای نفس و

شبهوت يك ساعته مال و جاه و جان بذل کند، و نیز باشد که عقبی بذل کند، و نیز باشد که خدا را بفروشد، و این آن کس باشد که معبود او نفس باشد. چون به هوای نفس نفس پرستان را این همه روا باشد، به رضای حق حق پرستان را اولیتر که روا باشد، چنانکه شهیدان را که فراق اهل و نفس و مال و جان در رضای مولا عزوجل روا داشتند. چون در عهد خدای تعالی نظاره کردند که گفت: و من اوفی بعهده من الله، آنجا که بهشت بدل آمد چنین واجب کرد، آنجا که مراد بهشت نباشد و خداوند بهشت باشد اولیتر. پس صاحبی مستقیم این باشد که بلا بر نعمت اختیار کند. باز چون از اینجا بگذرد که نظاره گردد دهندۀ ثواب را مغلوب گردد، و در نظاره او تمییز الم و لذت از او برخیزد، چنانکه پیش از این یاد کردیم. پس بر این معنی دو بیت آورد و گفت:

«كفاك بأن المصحو أوجد أنتي فكيف بحال السكر والسكر أجدر»
ترا خود آن پسنده است که چون هشیاری پدید می آید هستی تو در تو پدید می آید، پس حال مستی چگونه بود، که مستی سزاوارتر است. به این بیت مستی را از صحو دور می گذراند و چنین می گوید که چون هشیار گردی با خویشتن باشی، اما چون مست گردی بی خویشتن باشی، پس مستی اولیتر از هشیاری، تا بی خویشتن باشی. و این لفظی است مبتذل میان این طایفه که گویند فلان بی خویشتن است و فلان با خویشتن است. و چون بر مراد خود جنبد گویند با خویشتن است. و چون بر مراد حق جنبد گویند بی خویشتن است، پس آنکه صاحبی باشد با خویشتن باشد اگرچه مراد حق بر مراد خود اختیار کند، و چون با تمییز باشد آمن نباشد، که در آن اختیار خویش بیند هلاک گردد.

پس به این معنی مستی از صحو اولیتر باشد، از بهر آنکه از خویشتن خبر ندارد تا خویشتن بیند. و خیرهای دو جهانی در خویشتن نادیدن است [۱۵۶ ب]؛ و شر هر دو جهان در خویشتن دیدن است. و عاصی ناخویشتن بین بهتر از مطیع خویشتن بین. و ابلیس طاعت داشت و خویشتن دهد لعنتش بار آورد. و خویشتن

دیدنش، انا خیر، بود. پس آدم علیه السلام چون زلت کرد خویشتن را ندید به آن معنی که گفت: این مرتبت که مرا داده اند و به این درجه که مرا برآورده اند این زلت چه مقدار است، لکن بزرگی خویشتن زیر قدم آورد و آن سجود ملایکه و نواخته های دیگر با یکسو نهاد و صفت ظلم پیش آورد و گفت: ربنا ظلمنا انفسنا، لاجرم خلافت بار آورد، و با این سکر و صحو که یاد می کنیم سکر و صحو مستقیم می خواهیم نه سکر و صحو فاسد. چنانکه صحو و سکر طالبان دنیا و جویندگان هوا و نفس، لکن صحو طالبان عقبی می خواهیم بسا سکر طالبان مولی می خواهیم. باز بیت دیگر می گوید:

«فحالاك لی حالان صحو و سكرة
فلا زلت فی حالی اصحو و اسکر»

این دو حال که تو مرا دادی دو حال است: یکی هشیاری و یکی مستی. همیشه با این دو حال یا هشیار می گردم یا مست. حالان، از بهر آن گفت که هر دو از حق دیدن نه از خویشتن. یعنی مرا چنین دو حال داده ای، یا حال هشیاری که هرگاه که دو چیز پدید آید در یکی مراد من و در یکی رضای تو چون هشیار باشم، رضای تو بر مراد خویش اختیار کنم، و این به توفیق تست نه به هنر من. که چون مست باشم فضل تست که مرا از من پستنده باشی تا هرچه بر من پدید آری خبر ندارم. نه خصومت کنم و نه منازعت. باز شیخ این بیتها را تفسیر کرد و گفت:

«معناه ان حالة التمییز اذا اسقط عنی مالی اوجد ما لله». معنی این سخن آن است که چون هشیار باشم تا در حال تمییز باشم از هشیاری من واجب کند تا از من فروافتد. هرچه آن من است و در من هست گردد آنچه حق را است یعنی آنچه حق را از من باید همه آن بینم، نه آنکه مرا از او باید. از بهر آنکه آنچه مرا باید از او و به منع و تقصیر متهم نیست. باز آنچه او را از من باید من به تقصیر و به منع متهم ام، و خصومت و منازعت با متهمان باید نه با بی متهمان. و این خود صفت بندگی است. باز صفت محبت از این برتر است. و محب را خود هیچ خصومت نباشد، و چون خصومت کند محب نباشد.

باز مقام معرفت از این برتر است: و عارف را اختیار نباشد و چون اختیار کند عارف نباشد. باز مقام مشاهدت از این برتر است، و با مشاهدت تمییز نباشد، و چون تمییز باشد مشاهده نباشد. باز گفت:

۵ «فکیف یکون حالة السكر و هو سقوط التمییز عنی». پس چون حال هشیاری این است که ما یاد کردیم حال مستی خود چگونه باشد که تمییز از من ساقط گردد، و صفت سکر جز این نیست. نبینی که هر که مست می‌گردد از سرما و گرما هیچ خبر نمی‌دارد، و هر که مست عشق فسق گردد از مال و جاه و دنیا و خلق خبر ندارد. پس هر که مست محبت حق گردد باید که از دنیا و عقبی خبر ندارد. و مست را تمییز نباشد، و آن را که تمییز باشد مست نباشد. باز این مستی را تفسیر کرد و گفت: [۱۵۷ الف]

۱۵ «و یکون الله هو الذی یصرفنی فی وظایفی و یراعینی فی احوالی». وصف این مستی آن باشد که حق تعالی مصرف من باشد در وظایف خود و نگاهدار من باشد در احوال من. یعنی در وظایف خود و در اوامری که مرا امر کرده است اگر او مصرف نباشد، من قدرت موافقت نیابم. و تا مرا در احوال من نگاهدار نباشد من از مخالفت عصمت نیابم تا عصمت و توفیق هر دو از او بیند. چون همه از او دید از خویشتن هیچیز نبیند این حال سکر نباشد. باز گفت:

۲۰ «و هاتان حالتان تجریان علی و هما لله لالی فلا زلت فی هاتین الحالین ابدا». و این دو حالت‌اند که بر من می‌روند یعنی مستی و هشیاری بر این وصف که یاد کردیم، و هر دو حق را است نه مرا. اگر هشیار باشم او را اختیار کنم، و اگر مست باشم آن او باشم تا هر چه خواهد کند، و همیشه در این دو حال می‌گردم.

۲۵ و بعضی از بزرگان چنین گفته‌اند که حال مستی بابتدا باشد و حال هشیاری بانتها. اما مستی بابتدا آن باشد که گفت: الست بریکم. این تلقین بود از بهر آنکه اگر گفتم: من انا، کس را قدرت جواب نبود، از جهت آنکه چون حق با ایشان خطاب کرد از هیبت خطاب کرد. متعیر گشتند و حیرت صفت سکر است. و چون متعیر را از

- چیزی بپرسی خبر ندارد. تلقین باید تا جواب دهد. چنانکه مست را از چیزی بپرسی جواب نداند دادن. چون گویی چنین هست می‌گوید هست. و اگر همان گویی که نیست گوید نیست. هست گوید و از هست خبر ندارد؛ و نیست گوید و از نیست خبر ندارد. پس جواب دادن او هنر تلقین‌کننده باشد نه هنر او. و نیز کودک خرد را بپرسی که من کیستم، نداند. چون گویی نه من پدر توام؟ گوید آری. و اگر گویی چه خواهی، نداند. چون گویی فلان چیز خواهی؟ گوید خواهم. مستان را نیز به تلقین راست کنند. راستی ایشان هنر ملقن باشد نه هنر ایشان. چون خطاب از حق بود مستی واجب گردد. و آن مستی حیرت بود. تلقین می‌بایست تا قدرت جواب یافتند.
- ۱۰ باز چون مرده را در گور نهند مخاطب حق نباشد، لکن ملک باشد. چون با غیر حق سخن باید گفت حیرت نباشد. لاجرم تلقین نبایست سؤال آمد که: من ربك؟ چون مقام صحو بود، جواب آمد که: ربی الله. چون خطاب از حق بود حیرت واجب گردد. تلقین می‌بایست. و چون خطاب از حق نبود و از ملك بود، حیرت واجب نکرد. تلقین نبایست.
- ۱۵ و مثال این آن است که چون فرشتگان را گفت: انیثونی باسماء هؤلاء. مرا بگویند که اینها چه نامند. چون ایشان را به خود مشغول کرد متحیر گشتند، گفتند: سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا. باز ادم را علیه السلام گفت: انبئهم باسمائهم. ایشان را بگوی که اینها چه نامند؟ چون او را به غیر خود مشغول کرد نه به خود متحیر نگشت.
- ۲۰ جواب داد. اینك صفت صحو و سکر این است که یاد کردیم.

الباب الثامن والاربعون

قولهم فى الغيبة والشهود

- لفظ غيبه و شهود میان این طایفه لفظی مبتدل است. و از این غیبت و شهود نه غیبت و شهود شخص خواهند. لکن غیبت و شهود سر خواهند. از بهر آنکه همچنانکه ظاهر را غیبت و شهود است [۱۵۷ ب] باطن را نیز غیبت و شهود است. و غیبت را حکمی است جداگانه تا وقتی باشد که غیبت از ایمان باشد و شهود از کفر. و ۵ وقت باشد که شهود ایمان باشد، و غیبت کفر و بسیار باشد که کسی با قومی بظاهر حاضر باشد و به سر غایب، چنانکه هر چه با او گویند، خبر ندارد، و چون او را باز پرسند گوید ندانم. گویند غایبی، و از آنجا غیبت سر خواهند نه غیبت نفس.
- ۱۰ و بسیار کس باشد که بظاهر از قومی یا از مکانی غایب باشد. لکن به سر با ایشان حاضر باشد. عتاب می کند و جواب عتاب خود می دهد و با غایبان انس و تملی می کند و با ایشان حزن و جزع می نماید، چنانکه گویی با او حاضراند و یا او خطاب می کنند. و چون او را از چیزی حاضر پرسند گوید من اینجا نه ام، من غایبم. و نیز گوید شما چه دانید که من کجا بودم؛ و او با ایشان به شخص ۱۵

حاضر. و خویشان را غایب می‌خواند و ایشان او را راست‌گوی می‌دارند.

غیبت و شهود ظاهر حکم شریعت را است، و غیبت و شهود باطن حکم حقیقت را. و چون حقیقت با شریعت گرد آری حقیقت غالب‌تر باشد. و گاه بود که شریعت بود و گاه باشد که نباشد. و هرگز نبود که حقیقت نبود. و شاید که بنده به وقتی از حکم شریعت خالی گردد تا نه به عصیان موصوف آید و نه به طاعت. چنانکه صبیان و مجانین، و هرگز از حقیقت خالی نباشد. یا شقی باشد یا سمید. و هر دو حقیقت است. چنانکه قاتل در این معنی بیتی گوید:

یا غائباً حاضراً فی الفؤاد سلام علی الغائب العاضر ۱۰
و ما دانیم که يك ذات به يك وقت هم غایب و هم حاضر نباشد. لکن او را غایب خواند به حکم ظاهر، و حاضر خواند به حکم باطن. اکنون باز گردیم به سخن کتاب، می‌گوید:

«و معنی الغیبة ان ینغیب عن حظوظ نفسه فلا یراه». این غیبت [که] این طایفه عبارت کنند [آن باشد] که از حظوظ نفس خویش غایب شود و آن حظوظ را نبیند، و این غایب گشتن و نادیدن آن باشد که در دنیا و در عقبی خویشان را بر حق تعالی هیچیز واجب نبیند.

«و می‌اعنی الحظوظ قایمة معه موجودة فیه غیر انه غایب عنها بشهود ما للحق». پس گفت و این حظوظ در او قایم باشد و با او موجود باشد، لکن غایب باشد از آن حظوظ به مشاهدت آنچه حق را است؛ یعنی چون حقوق حق تعالی بر خویشان واجب بیند همیشه مشغول آن حقوق گردد و حظوظ نفس خویش فراموش کند در شغل حق. و این ظاهر است، از بهر آنکه نخست باید که بنده از حق واجب‌تر فارغ گردد تا باز حق کمتر را طلب کند، و لامحاله حق خدا واجب‌تر از حق بنده است، لابل خود همه حق را است و بنده را خود هیچ حق نیست.

و نیز بنده طرفه‌العینسی از حقی از حقوق فارغ نماند و بتامی گزاردن نتواند رسیدن. چون حال او در حقوق حق تعالی

چنین باشد به حظ خویش چگونه فراغت یابد؟! لامعاله یا از حق غایب باید تا خویشتن را شاهد باشد، یا از خویشتن غایب باید تا حق را شاهد باشد. و چون می‌شاید که مشاهدت شغل مخلوقان بنده را حکم غایبان دهد، هر چند که حاضر است، [مشاهدت حق عزوجل اولیتر که مر او را غایب گرداند این خود] مشاهدت شغل حق است. فاما ۵ چون مشاهدت حق [۱۵۸ الف] افتد نه حظ ماند و نه نفس و نه دنیا و نه عقی و نه خلق و نه کون. باز حکایت می‌آرد به دلیل این سخن و می‌گوید:

«کما قال ابوسليمان الداراني و بلغه انه قيل للاوزاعي راينا جاريك الزرقاء في السوق فقال او زرقاء هي. فقال ابو سليمان ۱۰ انفتحت عيون قلوبهم فانطبقت عيون رؤسهم». ابوسليمان داراني رحمة الله عليه چنین گفت که روزی اوزاعی را گفتند: ما آن کنیزک کی بود چشم ترا دیدیم در بازار. گفت: آیا آن کنیزک من کی بود چشم است؟ ابوسليمان این را تفسیر کرد و گفت چشمهای دلپاشان گشاده گشته است و چشمهای سرهاشان بسته گشته. یعنی آنکه کی بودی چشم ۱۵ کنیزک ندیده است نه به آن بوده است که چشم او کی بود نیست، لکن چشم دلش گشاده غیب است، تا چون نظاره غیب می‌کند چشم سرش از حاضر بسته گشته است، حاضر نمی‌بیند.

و این از آن معنا است، والله اعلم، که چشم ظاهر تبع چشم باطن است، و تواند بود که چشم ظاهر بینا باشد چیزی را، و چشم باطن ۲۰ نابینا باشد آن چیز را. چنانکه خدا گفت: فانها لاتعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور. و نیز گفت: و من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى. و به این عمای قلب خواست نه عمای عین. پس چون چنین باشد که ظاهر تبع باطن باشد، چون باطن مشغول چیزی گشت ظاهر در شغل باطن چنان مغلوب گردد که از تصرفات خویش ۲۵ فرو ماند. و این را در شریعت مثال آورده‌اند قصه یعقوب با یوسف علیهما السلام.

چون یوسف حاضر بود، برادران از پدر نصیب می‌یافتند، از بهر آنکه دوست حاضر بود سر نیز حاضر بود، و حواس تبع سر بودند

بظاهر. و از حواس یعقوب علیه السلام پسران نصیب برمی داشتند. باز چون یوسف غایب شد یعقوب نیز غایب شد، بی نصیب گشتند؛ از بهر آنکه سر با دوست غایب گشت؛ حواس تبع سر بودند. حواس ظاهر به سر نظاره کردند و سر به دوست. ایشان بی نصیب ماندند. یوسف حاضر را غایب کردند تا یعقوب ما را ماند. و یعقوب تا آنگاه حاضر بود که یوسف حاضر بود. چون یوسف غایب گشت یعقوب نیز غایب گشت.

از ظاهر مراد معنا است؛ چون معنی غایب گشت ظاهر را حکم نیست. و قیام حکم ظاهر بحقیقت باطن است. چنانکه قیام شخص ظاهر به جان باطن است. چون جان باطن غایب گردد، شخص ظاهر را حکم نماند. ضربش ضرب نباشد و قتلش قتل نباشد. همچنین چون سر از بنده غایب گردد ظاهر را حکم نماند. باز شیخ این سخن بوسلیمان را تفسیر کرد و گفت:

«اخبِر ان غیبتہ عن زرقتها کانت مع بقاء لذۃ الحور فیه». چون خبر داد بوسلیمان که غایبی اوزاعی از کبود چشمی کنیزک با بقای لذت سیاه چشمی بود در او، یعنی چون او را گفتند کبود چشم است جواب داد که او کبود چشم است، اگر در او فرق نبود میان کبودی و سیاهی، این جواب ندادی. لکن بانگ در او از حظوظ نفس چندانی بود که سیاه چشم را بر کبود چشم فضل باشد. لکن سر او به شغل حق چنان مشغول گشته بود که از کبودی و سیاهی چشم خبر نداشت. پس حظ در او قایم بود، لکن او از آن حظ غایب بود.

و ما بر این معنی در پیش سخنان یاد کرده ایم که چون [۱۵۸ ب] معنی ای از معانی بر باطن غالب و مستولی گردد همه ظاهر حکم آن معنی گیرد تا اگر سر آن دوست اندیشد لذت از فکرت به هفت اندام تعدی کند. چنانکه هفت اندام گویی قلب است. و اگر سخن دوست شنود لذت آن سماع به هفت اندام او تعدی کند. گویی که هفت اندام سمع است. و اگر با دوست سخن گوید لذت آن خطاب به هفت اندام تعدی کند، گویی که هفت اندام لسان است. و دلیل بر صحت این خبر پیغامبر است علیه السلام که گفت: ما تقرب الی عبد بمثل اداء ما

افترضت عليه و لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت له سمعا و بصرا و لسانا و يدا و رجلا و قلبا فبي يسمع و بي يبصر و بي ينطق و بي يبطلش و بي يمشی و بي يعلم.

و این گفتن که به ما بیند و به ما شنود نه آن بود که حق تعالی سمع و بصر گردد، لکن ظاهر تبع باطن است. چون باطن مغلوب حق ۵ گردد ظاهر مغلوب باطن گردد و باطن همه حق بیند، ظاهر نیز همه حق بیند؛ و باطن همه از حق شنود، ظاهر نیز همه از حق شنود. اینک این شخصی باشد بظاهر در میان خلق حاضر و به معنی از خلق غایب.

- و این در قصه موسی علیه السلام آورده اند که چون ابلیس او را ۱۰ گفت به چه دانستی که آنکه با تو سخن گفت خدا بود؟ گفت: به آن دانستم که هفت اندام من سمع گشت و ندا از کل جهات می آمد. و مخلوق بر يك جهت مستولی باشد نه بر کل جهات و سماع کلام مخلوقان به اذن باشد نه به کل اعضا. و دلیل ظاهرتر قصه یعقوب است علیه السلام که گفت: انی لا جد ریح یوسف. کاروانیان بظاهر ۱۵ با پیرهن بودند و بباطن غایب بودند. باز یعقوب بظاهر غایب بود و بباطن حاضر.

- «والشهود ان یراها بالله لا بنفسه». و گفت شهود آن باشد که آنچه بیند به خدا بیند نه به خویشتن. و معنی این سخن آن است که چون از حظوظ خویش غایب گردد بر آن معنی که یاد کردیم که آن ۲۰ از خویشتن نبیند که من از اشیا اعراض کردم، لکن منت مولی بیند که او را از اشیا منع کرد تا مشغول حق گشت. و این از بهر آن است که با اشیا صحبت کردن به سر بهتر از آنکه صحبت ناکردن و خویشتن دیدن. پس چنان بیند که صحبت نکردم، از بهر آنکه اگر صحبت کند به جنایت خویش مقرر باشد و امید نجات باشد. باز چون صحبت نکند ۲۵ و خویشتن بیند خطر هلاک باشد که خویشتن بین هیچ نجات نیابد. باز شیخ رحمه الله این را تفسیر کرد و گفت:

«و معنی ذلك ان يأخذ ما يأخذ بحال العبودية و خضوع البشرية لا للذة و الشهوة». معنی این شهود آن باشد که آنچه بیند به خدا

ببند نه به خويشتن. و آن باشد که آنچه گیرد به حکم بندگی گیرد و
 خضوع بشریت نه از بهر لذت و شهوت. یعنی چون بداندست که بنده
 است و بنده را اختیار نیست، و مخلوق است و مخلوق را بر خالق
 اعتراض نیست، و مملوك است و مملوك را با مالك خصومت نیست،
 ۵ نو بشر است، و بشر را با حق منازعت نیست؛ چون باز دارد صبر و
 رضا پیش آرد اظهار بندگی را؛ و چون بدهد بستاند و شکر و دیدار
 [۱۵۹ الف] منت پیش آرد حکم بندگی را، نه از بهر طمع خویش را
 یا لذت طبع را یا شهوت نفس را.

و معنی این سخن آن است که تصرف مالك را رسد در ملك چنانکه
 خواهد، و ملك را با مالك منازعت نرسد. اگر بشهد در ملك خود بنهد
 ۱۰ و اگر بردارد از ملك خود بردارد؛ کس را با او منازعت نرسد. نبینی
 که بنده ای که او مملوك مخلوقان باشد، اگر مالك او را چیزی دهد
 که نگاهدار او را منازعت ناپذیرفتن نرسد و جز طاعت روی ندارد.
 و اگر آنچه داده باشد بساز ستاند، او را منازعت منع نرسد و جز
 ۱۵ طاعت روی ندارد. چون مملوك مخلوقان را صفت این باشد مملوك
 حق را اولیتر که صفت این باشد.

و این از بهر آن است که چون مملوك را ملك نباشد و اختیار
 نباشد به وی چیزی دادن نه او را مالك گردانیدن است، و از وی
 چیزی ستدن نه او را درویش گردانیدن است که او خود بحقیقت
 ۲۰ فقیر است تا صفت عبودیت یا او است. پس چون حال این باشد به
 بنده دادن چنان باشد که گنجی بنهادن؛ و از بنده باز ستدن چنان باشد
 که آن گنج برداشتن. اگر مالك ملك خویش را از گنجی به گنجی
 گرداند کس را بر او اعتراض نرسد.

«و غيبة اخسرى وراء هذا و هى ان يغيب عن الفناء و الفانى
 ۲۵ بشهود البقاء و الباقي لاغير». و گفت غیبتی دیگر هست از آن سوی
 یعنی برتر از این. و آن آنست که غایب گردد از دار فنا و فانی دیدن
 به دیدن بقا و باقی نه به چیزی دیگر. و این چنان باشد که دار بقا
 را مشاهده گردد و از دار فنا غایب گردد. و چون حق باقی را شاهد
 گردد از خلق فانی غایب گردد تا به معنی مشاهدت چنان باقی گردد

که گویی با بقا است، اگرچه با بقا نیست. و به معنی غیبت از فانی چنان گردد که گویی با فنا نیست، و اگرچه با فنا است. تا نه در دنیا باشد با دنیا و در عقبی باشد بی عقبی. و فانی حاضر او را غایب گردد و باقی غایب او را حاضر گردد.

- و این به آن معنی باشد که بداند که فانی را بقا نیست، تا چیزی ۵
که او را بقا نیست دل در او نبندد، که اگر او دل در او بندد آن فانی دل در او نبندد. و چون چنین گردد وجودش عدم گردد و حضرتش غیبت گردد و بقاش فنا گردد. و نیز بداند و ببیند که فانی شدنی است، و فانی اگرچه با تو است شده است. و باقی آمدنی است و آمدنی اگرچه با تو نیست آمده است. چون شدنی را شده داند حضرت ۱۰
غیبت گردد. و چون آمدنی آمده داند غیبت حضرت گردد. باز این را دلیل آورد و گفت:

«کما اخبر حارثة عن عنه.» گفت چنانکه حارثه از این وقت خبر داد، و آن آن بود که دعوی کرد از غیبت خویشتن از دنیا، و او در دنیا. و باز خبر کرد از خویشتن حضرت در عقبی، و او نه در عقبی. ۱۵
باز از پس این غیبت شهود دیگر آورد و گفت:

- «و یكون الشهود شهود غلبة لا شهود عیان» و این شهود او آن غایب را شهود عیان نباشد لکن شهود غلبه باشد. و معنی شهود غلبه آن باشد که چون چیزی بر کسی غالب شود هر جا که نگرد او را ببیند و هرچه شنود از او، و هرچه گوید با او گوید؛ و این خود میان خلق ۲۰
متعارف است. اگر کسی از چیزی بترسد یا در آن خوف مغلوب گردد، هرچه با او گویند همه از آنجا [۱۵۹ ب] جواب دهد تا اگر کسی مثلاً فروغ آتش بیند و خان و مان او از آن آتش بسوزد و آن اندوه بر او غالب گردد، هرچه او را گویند همه آتش جواب دهد. چون غلبات مخلوق چنین باشد غلبات حق اولیتر که چنین باشد. باز غیبتی ۲۵
از پس این شهود بود آن را وصف کرد و گفت:

«و یكون غیبتة عما غاب غیبة شهود الضر والنفع لا غیبة استتار و احتجاب.» و غیبت او از آن چیز که از او غایب گردد نه به آن معنی باشد که او را از آن چیز حجاب پدید آید، یا چیزی پیش او بایستد

که آن را نتواند دیدن، لکن غیبت به آن معنی باشد که از هیچ چیز منفعت و مضرت نبیند. و این چنان است که چون خلیل را علیه السلام به آتش انداختند، و شك نیست که نفس آتش مضرت است و اعانت جبریل لامعاله منفعت است، غلبات مشاهدت حق او را چنان فرو گرفته بود که نه منفعت اعانت جبریل دهد تا بر او اعتماد کند، و نه مضرت سوختن آتش دید که از او بترسد. چون منفعت جبریل ندید او را از جبریل علیه السلام مستغنی گردانیدند. و چون مضرت آتش ندید او را از نار آمن کردند شهود عیان جبریل را. و نار را عیان می دیدلکن غیبت معنی بود بود تا منفعت و مضرت ندید.

و جمله این سخن در حرفی است و آن آنست که همه اشیا که مکونات اند اسیر مکون اند و به ذات خویش نتوانند بی مراد مکون و بی مشیت او منفعتی یا مضرتی رسانیدن، چنانکه خدا گفت: و ان یمسسک الله بضر فلا کاشف له الا هو و ان یمسسک بغیر فهو علی کل شیء قدیر. چون چنین باشد همه مکونات اسباب باشد و مسبب و فاعلی یکی باشد، و آن حق است جل و تقدس. و چون این بینند از همه مکونات غایب گردد و نفع و ضرر از ایشان نبیند، و مکون را شاهد گردد و همه از او بیند، از بهر آنکه فاعل بحقیقت او است و دیگران مفعول. و مضرت و منفعت از فاعل آید نه از مفعول؛ و از مکون آید نه از کون.

«انشدونا للنوری رضی الله عنه: ۲۰

شهدت ولسم اشهد لحاظا لحظته

و حسب لحاظ شاهد غیر مشهد»

این بیت دلیل می آرد که آن مشاهدت سر می خواهد نه مشاهدت عین. گفت دیدم من دوست را، و نه چنان دیدم که به لحظت چشم دیدم. و لحظت در کلام عرب آن باشد که چشم ر بوده بر چیزی افکند. می گوید دیدار من دوست را چنین بود. باز گفت: و بسنده باشد لحاظی را که او شاهد باشد [دوست را و نه شاهد باشد؛ یعنی به سر بیند شاهد باشد] و چون به چشم نمی بیند شاهد نباشد. ظاهرش ناشاهد و باطنش شاهد. اگر مراد از این مشاهدت دیدار باشد روا

باشد، از بهر آنکه مردم باشد که به سر چیزی بیند اگرچه به چشم نبیند. و اگر از این شهود مراد حضور باشد هم روا باشد، از بهر آنکه بسیار کس باشد که سر او جایی حاضر باشد و نفس او از آنجا غایب باشد. باز بیتی دیگر گفت:

«و غبت مغیباً غاباً للغیب غیبه»

۵

فلاح ظههور غیبه غیر مفقد»

و غایب گشتم غایب گشتنی که غایب گشت آن غیب را غیب او، تا بتافت پیدایی [۱۶۰ الف] که غیبت او در آنجا گم نگشت. و آنکه گفت غایب گشتم مراد غایب گشتن سر خو است نه غایب گشتن نفس. یعنی سر من از نفس من و خلق غایب گشت تا سر مرا نه با خلق صحبت است و نه از نفس خبر. و چون سر از نفس غایب گردد نفس از معانی خویش خالی گردد، از بهر آنکه قیام نفس با سر است. چون سر غایب گشت نفس معطل بماند، وجودش چون عدم گردد و بقاش چون فنا گردد. اکنون می گوید به این وصف غایب گشتم.

باز آن غایبی را بیان می کند و می گوید: غایب گشتم غایب گشتنی که غایب گشت غیب را غیب او. یعنی از این حاضران غایب گشتم تا دوست را بیابم. چون غایب گشتم از موجودات و از حضرات طمع وجود غایب را غیب دوست را بر وصفی یافتم که دریافتن روی نبود. آن حاضران غایب گشته در طلب دوست و دریافتن دوست از طلب خویش هم غایب گشته. نه مکان پیدا که بیابم و نه راه پیدا که بروم؛ و نه حيله ای که به آن حيله دوست به چنگ آرم. از یافته ها غایب گشته و باز گشتن روی نه، که از طلب برگشتن اعراض است و بر جای ایستادن روی نه. که ایستادن ملال است و در پیش راه نه، که راه یافتن جهت جستن است و از دوست خبر یافتن نه. که خبر یافتن نشان آرام است و آرام در محبت محال است. پس از حاضری غایب گشتم و از آن غیبت نیز غایب گشتم، از بهر آنکه در غیبت دوست متعیر گشتم.

۲۵

باز گفت: «فلاح ظههور». چون صفت من چنین گشت که یاد کردیم پیدایی از دوست بتافت که در آن غیبت او را بیافتم و بیش

گم نکردم. و این سخنی است عظیم و دریافتن آن بتمامی دشوار است. لکن به عبارتی که مفهوم گردد شرح کنیم ان شاء الله. و آن آنست که تا بنده بکلیت از همه معانی خویش نیست نگردد به حق راه نیابد. پس تا به خلق است او را از حق نصیب نیست. و اگر از خلق غایب گردد تا با نفس است او را از حق نصیب نیست، که بزرگترین حجابی نفس است. ۵

تا بزرگان چنین گفته اند: النفس هی الصنم الاعظم فمن وافق النفس فی جمیع عمره فی نفس واحد فهو عابد الصنم و هو فی عبادة الحق کاذب. پس چون از خلق غایب گردد و بداند که غایب گشتم، آن دانستن غیبت خویش را صفت او است، و تا با صفت خویش باشد از حق او را هم نصیب نباشد. باز چون از غیبت خویش غایب گردد، به آن معنی که متحیر گردد نداند که غایب است یا حاضر. اگر از این غیبت و حضرت خبر دارد هم به صفت خویش قایم است، او را از حق نصیب نیست. ۱۰

چون در غیبت و حضرت به حالی رسد که از آن غیبت و حضرت نیز خبر ندارد. باشد که به حق راه یابد و چون راه یابد از هزار راه نایافتگان غایب تر باشد، از پسر آنکه وجود صفت واجد است، و واجدی کز وجود خبر ندارد ناواجد است؛ و شهود صفت شاهد است؛ و شاهدی کز شهود خبر ندارد ناشاهد است. اینک غیبت نامفقود این باشد که حق سبحانه از سر او غایب نباشد و از او [۱۶۰ ب] مفقود نباشد، لکن او در هیبت مشاهدت و در جلال و سلطنت و عظمت چنان متحیر گشته باشد که یافته باشد و از یافتن خبر ندارد. باز گفت: ۲۰

«و عبر عن الشهود بعض مشایخنا فقال الشهود ان يشهد ما يشهد لیستصغر له معدوم الصفة لما غلب عليك من شاهد الحق». بعضی از پیران ما رحمهم الله رحمة واسعة شهود را عبارت کرده اند و گفته اند که شهود آن باشد که چیزها را چون ببینی چنان بینی که در چشم تو همه حقیر و خرد آیند و همه را بی صفت بینی از آن که بر تو غالب گشته باشند. شاهد حق یعنی جلال و عظمت حق را چنان مشاهده گشته باشی که درون او را در جنب او نزدیک تو مقدار نمانده باشد. ۲۵

- و این ظاهر است که هر کس که او را بلایی پیش آمده باشد چون بلایی عظیم تر از آن پیش آید آن خردتر را فراموش کند؛ و چون شادی‌ای پیش آمده باشد و شادی‌ای عظیم تر از آن پیش آید آن خرد را فراموش کند. و اگر خوفی پیش آمده باشد چون خوفی عظیم تر از آن پیش آید آن خرد را فراموش کند. و اگر کسی را بخواهند زدن و او از آن زخم می‌ترسد چون قصد کشتن کنند آن ضرب را فراموش کند. مثالهای تعارف خلق این است که یاد کردیم، و بالله التوفیق.
- اما شرعی و دینی آن است که بنده از تب و بیماری می‌نالد. چون جان کندن پیش آید بیماری فراموش کند و از جان کندن می‌نالد.
- چون هول گور در پیش آید جان کندن فراموش کند و از هول گور می‌نالد. چون هول قیامت پیش آید هول گور فراموش کند و از هول قیامت می‌نالد. چون عذاب خدا پدید آید هول قیامت فراموش کند. و از این نکوتر هست که شقی از عذاب می‌نالد، چون هول فراق پدید آید هول عذاب فراموش کند. و سعید از نیم می‌نازد چون بشارت رضا پدید آید نعم فراموش کند.
- باز گردیم به سخن کتاب. گفت همه چیزها در مشاهدت حق خرد دارید و معدوم الصفة. همه قایم به حق‌اند و حق قایم است به خود. چنانکه شیخ امام ابوالحسن اشعری رضی الله عنه گوید قایم به نفس جز خدا نیست؛ از بهر آنکه قایم به نفس آن باشد که او را به کس نیاز نباشد، و این صفت حق است چل و عز. و دون حق را به حق نیاز باشد، پس قایم به نفس کی باشد؟! اگر بداردشان بباشند، و اگر نیست کند نیست گردند و بحقیقت بدانند که همه اسیر قدرت اواند، و فاعل بحقیقت حق است. چون این را شاهد گشتی ترا بجز حق طمع نماند و نه از غیر حق خوف ماند.
- و شاید که این سخن را رمزی و معنی‌ای از این نیکوتر بود و آن آنست که چون مشاهدت حق بر او غالب گردد هر چیز که خواهد که با حق عزوجل قیاس کند همه او را نیست نماید، از بهر آنکه همه را محدث و فانی بیند و حق را قدیم و باقی. نه محدث را با قدیم به اول مشارکت باشد، و نه فانی را با باقی به آخر مشارکت باشد. به

اول محدثات رسد محدث نماند و حق [۱۶۱ الف] ماند؛ و به آخر فانیات رسد فانی نماند و حق ماند. آن را که نبود در جنب آنکه بود گم کند، و آن را که نماند در جنب آنچه بماند گم کند. همه کون از او ساقط گردد با حق بماند. آنگاه این را دلیل آورد و گفت:

«کما جاء: ۵»

«ألا كل شيء ما خلا الله باطل»

و این قول لبید است که گفته است در شعری:

«ألا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعيم لا محالة زاتل»

و آن روز که لبید این سخن گفت کافر بود و صفت کافران دروغ گفتن است. پس در حال کفر که دروغ بر او روا است لابل صفت او خود دروغ است که کفر دروغ بود و عظیم تر از همه دروغها باشد. و مصطفی علیه السلام که سر همه صادقان است و صادقترین همه صادقان است، و به خدا عارف تر از همه عارفان است، لبید کافر را تصدیق می کند و چنین می گوید: ان اصدق ما قال العرب قول لبید:

«ألا كل شيء ما خلا الله باطل»

۱۵

می گوید راستترین سخن عرب آن است که لبید می گوید هرچه جز خدا است همه باطل است. و مصطفی تصدیق می کند این سخن را. و ما دانیم که مصطفی دانست که پیغامبران حق اند و کتابها حق اند و شریعتها حق است و عرش و کرسی و لوح و قلم همه حق اند و آسمان و زمین و بهشت و دوزخ و قیامت و ترازو و صراط همه حق اند، و این همه نه خداوند، و با این همه می گوید: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل».

و این سخن نه از آن می گوید که این چیزها را باطل می دارد که حق را باطل داشتن کفر باشد؛ و از پیغامبران کفر روا نبود. و لکن این سخن به این معنی می گوید که حق سبحانه به ذات خود حق است و غیر حق به تحقیق الحق حق گشته اند. و هرچه حق گشت به آن حق گشت که حق او را حق گردانید. و هر چیز که به تحقیق غیر حق حق گردد؛ چون او را قیاس کنی به آنکه به حقی خویش حق است باطل نماید؛ از بهر آنکه به ذات خود حق باشد و حقیقت باشد، و

۲۵

آنکه به تحقیق غیر حق باشد مجاز باشد؛ و مجاز در جنبه حقیقت باطل باشد. و آنکه به ذات خود حق باشد حقیقت صفت او باشد و هرگز روا نباشد که نه حقیقت باشد؛ و آنکه به تحقیق غیر حق باشد حقیقت صفت او نباشد، و حقیقت در او تحقیق محقق باشد و تحقیق صفت محقق است. اگر محقق این تحقیق از او یاز دارد، حقیقت او مجاز ۵ گردد و حقی او باطل گردد. از اینجا گفت: «الا کل شیء ما خلا الله باطل». و نیز دلیل دیگر آورد و گفت:

«و كما قال موسى عليه السلام: ان هـی الا فتنتك، رای السامری معدوم الصفة فی شهود الحق». سخن موسی را علیه السلام دلیل آورد که به طور رفت و حق تعالی او را خبر داد که قوم تو گوساله پرست ۱۰ شدند. پرسید که سبب چه بود؟ امر آمد که: اضلهم السامری. سامری ایشان را گمراه گردانید. موسی علیه السلام پرسید که حال چگونه بود؟ امر آمد که گوساله ای زرین کرد و خاک زیر پای مرکب جبریل در دهان او دمید تا به بانگ آمد. و در سبب دانستن سامری جبریل را خلاف کرده اند. ۱۵

گروهی چنین گفته اند که چون فرعون کودکان خرد را می کشت، مادر سامری [۱۶۱ ب] چون سامری را یزاد به بیابان بیرون برد و بنهاد. جبریل را علیه السلام امر آمد که برو آن کودک را پیور. اکنون خلاف کرده اند. گروهی گفته اند دو پر خویش در دهان او نهاد. از یکی پر شیر می دوید و از دیگر انگبین. و گروهی گفته اند ۲۰ دو انگشت سامری در دهان او نهاد. از يك انگشت شیر می دوید و از دیگر انگبین. و ملایکه به تعجب فرومانده که این کیست که جبریل را علیه السلام فرموده اند تا او را پیورود.

در قصه ها چنین گفته اند که جبریل را امر آمد که او را نکودار ۲۵ که ما را در او سری است و آن سر نه جبریل دانست و نه ملایکه، تا آن روز که گوساله کرد. پس چون قوم موسی علیه السلام از مصر بیرون شدند و از قوم فرعون پیرایه ها خواستند، چون فرعون بر پی ایشان بیرون آمد؛ جبریل پیامد و میان سپاه فرعون و سپاه موسی رفت. مقدمه فرعون را چنین گفتی که توقف کنید تا ملك شما را

دریابد؛ و ساقه قوم موسی را گفתי بشتابید تا دشمن شما را نیابد. میان این دو سپاه همچنین می‌گشت بر براق نشسته. سامری چون او را بدید به بوی بشناخت. یا خود گفت که این آن است که مرا پیورود. و موسی علیه‌السلام سامری را خبر داده بود که پرورنده تو جبریل است. از زیر پای براق خاک برداشت.

۵

و گروهی چنین گفته‌اند که سبب دانستن آن بود که چون جبریل میان هر دو لشکر می‌رفت، هر جای که براق پای می‌نهاد زمین خشک سبز می‌گشت. سامری دانست که چون زمین مرده زنده می‌گردد این خاک هر جا که برافگنی زنده گردد. آن خاک برداشت. پس چون به دریا بگذشتند و از موسی بت‌پرستی آرزو کردند و گفتند: [یا موسی] اجعل لنا الهًا كما لهم آلهة. سامری بدانست که این مردمان جاهل‌اند و فریفتن ایشان آسان باشد. و چون موسی علیه‌السلام به مناجات رفت چهل روز وعده نهاد. چون بیست روز بگذشت، سامری قوم را گفت:

۱۰

بیست روز و بیست شب چهل باشد و موسی باز نیامده است و هلاک گشته باشد. من از پسر شما خدایی بکنم تا او را می‌پرستید. از آن پیرایه که داشتند از هر کسی پاره‌ای بخواست.

۱۵

و هب بن منبه چنین گوید که هر کس او را چند دیده ملخی زر دادند. آن زر گرد کرد. و او زرگر بود. در آتش بود و گوساله‌ای زرین کرد؛ و آن خاک زیر پای براق در دهن او افگند. آن گوساله زنده گشت و به آواز آمد. چنانکه گاو بانگ کند بانگ می‌کرد، چنانکه خدا می‌گوید: عجل جسداه خوار. پس قوم را گفت خدای شما این است. از آن دوازده سبط نه سبط و نیم او را باور داشتند و گوساله پرستی گرفتند. پس چون خدا موسی را خبر داد و گفت: فانا قد فتننا قومك من بعدك. ما قوم ترا آزموده گردانیدیم. گفت:

۲۰

۲۵

الهی، به چه آزموده گردانیدی؟ ندا آمد که: و اضلهم السامری. مناجات کرد که الهی اضلال به دست سامری نیست. سامری چه کرد. حق تعالی او را از قصه گوساله خبر داد. موسی مناجات کرد و گفت: [۱۶۲ الف] الاهی ان هی الافتتک. این هم فتنه و آزمایش تو است.

تضل بها من تشاء و تهدي من تشاء. گم گردانی آن را که خواهی و راه نمایی آن را که خواهی. امر آمد که یا موسی، چنین است که تو گفتی، لکن سبب تو بودی که قوم را به برادر سپردی و گفتی: اخلفنی فی قومی. و مادر ترا به ما سپرد، به مادرت باز دادیم. قوم را به ما بایست سپردن تا به تو باز دادمانی. اما چون نگاهدار هرون بود ۵ چنین بود.

و در این قصه سخنی عجب است، و آن آنست که سامری عدو را در کنار جبریل حبیب پرورده. نه سعادت او در این اثر کرد و نه شقاوت این در او. باز موسی را در کنار فرعون پرورده، و فرعون شقی و موسی سعید. شقی در کنار سعید و سعید در کنار شقی. موسی ۱۰ علیه السلام در کنار دشمن سبب گشته دوستی خلق را. و سامری در کنار دوست سبب گشته دشمنی خلق را، تا خلق بدانند که کار خدا را قیاس نیست. رجعنا الی القصة.

شیخ رحمه الله چنین می گوید که چون خدا موسی را خبر داد که: و اضلهم السامری. موسی علیه السلام در مشاهدت قدرت حق و سلطنت ۱۵ او بدید که سامری را آن قدرت نیست که کس را گم تواند کرد؛ که اگر کسی را گم توانستی کردن خویشتن را به راه باز آوردی، که قدرت بر خویشتن تمامتر از آن است که بر غیر خویش. چون بر خویشتن قدرت هدایت نداشت، بر غیر خویش قدرت اضلال کی توانستی داشت؟! و نیز موسی علیه السلام بدید که حق سبحانه نه آن ۲۰ ملك است که در مملکت و سلطنت او کسی چیزی تواند کردن بی خواست او. که هر ملکی که در سلطانی او چیزی توان کردن بی مراد او آن از عجز آن ملك باشد، و عاجز ملکی را نشاید. چون موسی این بدید دانست که به دست سامری هیچ نیست. گفت: ان هی الا فتنتك. ۲۵

و نیز شاید که معنی این آن باشد که اگر سامری را پرورنده جبریل نکردی، چون او جبریل را نشناختی سبب اضلال قومی نگشتی. ان هی الا فتنتك. و نیز اگر سامری را خود نیافریدی این بلا پدید نیامدی. ان هی الا فتنتك. و نیز چون دانستی که او چون بزرگ

گردد از او چه آید، اگر به‌کودکیش هلاک‌کردی این بلا پدید نیامدی. ان‌هی‌الا فتنتک. و اگر این گروه را که متابعت او کردند معصوم داشتی چنانکه این دو سبط و نیم را این بلا پدید نیامدی، ان‌هی‌الا فتنتک.

۵ و اگر سامری چون قصد کرد تا قوم مرا دعوت کند، زبان او را گنگ گردانیدی، این بلا پدید نیامدی. ان‌هی‌الا فتنتک. و نیز اگرچه زرگر گوساله‌ای زرین کرد و خاک در دهن او افکند، لکن زر را حیوان کردن و از زر بانگت بیرون آوردن تا گوید: انا ربکم اهلکت موسی فاعبدونی. این در قدرت سامری نیست و در قدرت هیچ مخلوق نیست. ان‌هی‌الا فتنتک. و اگر قضای ازلی نبود و ارادت تو نبود و علم سابق نبود از این هیچ نبود. ان‌هی‌الا فتنتک. ایک سامری را معدوم الصفة دیدن در شهود حق این باشد. و قصه سامری را بر اختصار یاد کردیم و اختلاف علما در او بگفتیم تا از شرط کتاب بیرون نرویم، باز دو [۱۶۲ ب] بیت حجت آورد و گفت:

«انشدونا للنوری:

سترت عن دهري بستر همومه

محيرة في قدر من جل عن فدری»

گفت: در پرده و در حجاب رفته‌ام از این زمانه خویش به‌پرده اندوهان دوست، و این بر طریق تمثیل است که هرکس که از پس پرده باشد از ماوراء پرده خبر ندارد. و متعارف است میان خلق که گویند فلان را میان خویش و میان فلان پرده کن. یعنی فلان را به قوت و جاه فلان از خویشتن دفع کن. و نیز در شریعت آمده است که طاعتها حجاب گردد میان بنده و میان دوزخ، و بحقیقت حجاب نگردد لکن سبب گردد بازداشتن بلا را. و نیز در دعا گویند خدا این صدقه میان تو و دوزخ پرده گرداناد. و این همه پرده که یاد کردیم بر طریق مثل باشد نه بر طریق حقیقت. پس هرکس که به چیزی مشغول گردد یا از چیزی خبر ندارد گویند فلان چیز مرا از فلان چیز پرده گشت.

اکنون در این بیت چنین می‌گوید که در پردهٔ اندوهان دوست چنان در مانده‌ام که شغل او مرا پرده گشته است، تا از زمانه هیچ خبر نمی‌دارم.

باز چنین می‌گوید در نیمهٔ بیت آخرین که آن اندوهان مرا چنان متحیر گردانیده است که در قدر آن کس که من در شغل او مانده‌ام متحیر گشته‌ام و قدر او در نمی‌یابم. و این موافق است قول خدا را که گفت: و ما قدروا الله حق قدره، ای ما عظموا الله حق عظمته. چون عظمت او را بتمامی در نتوان یافتن بنده متحیر فروماند و در حیرت چنان گردد که از زمانه خبر ندارد. باز گفت:

- ۵ «فی قدر من جل عن قدر». گفت من متحیرم در قدر آن کس که او از آن بزرگتر است که به قدر من بزرگش گردد. یعنی به عزیز داشت من عزیز نیست. چه به عز خود عزیز است و به بزرگداشت من بزرگ نیست، به بزرگواری خود بزرگ است. باز گفت:

«فلا الدهر يدري انني عنه غائب

- ۱۵ ولا انا ادري بالخطوب اذا تجرى»

نه زمانه می‌داند که من از او غایب‌ام و نه من می‌دانم که کارهای زمانه چگونه می‌رود، تمامی شهود و غیبت در این بیت یاد کرد؛ از بهر آنکه آنچه بر نفس می‌رود سر خبر دارد نه نفس. چون سر با نفس باشد آنچه می‌رود خبر دارد. باز چون سر از نفس غایب باشد از آنچه رود خبر ندارد. پس معنی بیت آن است که نفس من با دهر است و سر من با حق. و دهر را شغل یا نفس است نه با سر، و نفس مرا با خویشتن می‌بیند از غیبت سر من خبر نمی‌دارد. و سرم اینجا نیست که نفس است لکن با حق است. و هرچه دهر با نفس من می‌گوید سر خبر نمی‌دارد. یا از آنکه سر از نفس غایب است، هرچه می‌کند نفس خبر نمی‌دارد. پس نفس را شاهد داشت به معنی وجود ۲۵ در دهر، و غایب داشت به معنی از دهر خبر نداشتن. هم نفس و هم سر به يك معنی غایب و به يك معنی شاهد. اینك غیبت و شهود چنین باشد.

الباب التاسع و الاربعون

قولهم في الجمع والتفرقة

- جمع و تفرقه لفظی است این طایفه را که گویند فلان مجتمع است و فلان متفرق است. و از این [۱۶۳ الف] جمع و تفرق، جمع و تفرق سر خواهند، و این مبتذل است. میان هر طایفه‌ای که کسی که او با هر کسی صحبت کند گویند فلان پراگنده صحبت است. و چون دست در هر کاری بزند گویند فلان پراگنده کار است. و این ۵ جمع و تفرقه نزدیک عام است ظاهر را است. باز مدار سخن این طایفه بر باطن است که ایشان از جمع و تفرقه جمع و تفرقه باطن خواهند. چون همت بنده يك همت گردد و همه يك معنی را طلب کند او را مجتمع خوانند. و چون همت او هر چیزی جوید او را متفرق خوانند.
- ۱۰ و این نیز در میان دوستی مخلوقان مبتذل است که چون کسی کسی را دوست دارد گویند فلان بجمعه فلان را گشته است. یعنی همه همت و مراد او را می‌جوید. و نیز میان فقها رضی الله عنهم لفظ جمع و تفریق مبتذل است تا در سخنان خویش گویند: یجمعهم کذا کذا و یفرق بینهم کذا و کذا. و چون دو چیز را به يك معنی مجتمع ۱۵

دیدند بر یکی حکم برانند، و چون به معنی متفرق دیدند حکم ایشان را متفرق گردانند و آن را حجت خدا خوانند. و هر بنده‌ای که این قیاس را خلاف کند او را معذور ندارند، همچون خلاف کردن به کتاب و سنت و اجماع امت. چون این اصل بدانستیم که هر طایفه را این لفظ مبتذل است در آن نوع که ایشان اند این لفظ از حد استعالت بیرون شود تا کسی را مستنکر نیاید که این لفظ چیست که این طایفه می‌گویند. اکنون بازگردیم به معنی جمع و تفرقه که این طایفه از این جمع و تفرقه چه می‌خواهند، در کتاب چنین می‌گوید:

«اول الجمع جمع الهمة و هو ان تكون الهوم كلها [هما] واحداً». اول مقامی در جمع این طایفه را آن است که همت بنده جمع گردد. و آن آن باشد که همه همت‌های خویش يك همت گردانند، یعنی آنکه عام به همت خویش هر چیزی طلب کنند تا همت ایشان متفرق باشد؛ و این طایفه همه همت خویش به يك چیز مشغول کند تا همت ایشان مجتمع باشد و پراگنده نباشد؛ از بهر آنکه همچنانکه ظاهر بنده به دو شغل مشغول گردد، به مقدار شغل هريك در شغل دیگری تقصیر افتد، همچنین نیز چون همت به دو چیز مشغول گردد همچنانکه مراعات یکی کند در مراعات آن دیگر تقصیر افتد. خواهی مراعات خوف گیر خواهی رجا؛ خواهی اعتماد گیر خواه تعظیم؛ خواهی محبت گیر خواهی هیبت.

و این از بهر آن است که به آن مقدار که ظاهر بنده به چیزی مشغول گردد از غیر آن چیز فارغ ماند. همچنین نیز هم به آن مقدار که سر بنده به چیزی مشغول گردد از غیر آن چیز فارغ ماند. خواهی دنیا گیر خواهی عقبی و خواهی مولا. و تا همت از عقبی فارغ نگرداند به دنیا مشغول نتواند بود؛ و تا از دنیا فارغ نکند به عقبی مشغول نتواند کرد. و تا از هر دو فارغ نکند به خداوند مشغول نتواند کردن. باز بر این معنی حدیث پیغامبر دلیل آورد و گفت:

«و فی الحدیث من جعل الهوم هما واحداً یعنی هم‌السماد [۱۶۳] ب] کفاه‌الله سایر همومه». هرکس که همه اندوه‌های خویش را يك اندوه گردانند، و آن هم آن جهان است، خدا همی اندوهان او کفایت

کند. یعنی سر و ظاهر خویش به شغل عقبی مشغول کند، حق تعالی او را از شغل این جهان فارغ کند تا او را سر به چیزی مشغول نگردد که همت او پراگنده گردد تا شغل او بر او تباه نگردد. و این چنان است که خدا گفت: من کان یرید حرث الاخرة نزد له فی حرثه.

۵

و نیز پیغامبر علیه سلام الله گفت: الناس فی مساجدهم والله فی حوائجهم. و نیز گفت: مثل الدنيا والاخرة كمثل ضربتين بقدر ما ارضيت احديهما اسخطت الاخرى. و این از بهر آن است که دنیا مزرعه آخرت است، و عقبی را جز به ترك دنیا نتوان یافت. و لامحاله فانی تبع باقی باشد، همچنانکه محدث تبع قدیم باشد. چون کسی باقی جوید حق سبحانه شغل فانی از دل او بردارد. آن طلب کردن باقی همه همتها را يك همت گردانیدن است. و این شغل فانی از دل او برداشتن کفایت حق است در حق او. و این به مثال ظاهر چنان است که مهتری کهتر خویش را یا خداوندی بنده خویش را کاری فرماید و داند که اگر دل او به اسباب خود مشغول گردد آن کار تمام نگردد. او را گوید همه همت خود با آن کار آر. تا من کار ترا کفایت کنم. باز در خبر چنین می گوید:

«و من تشعبت به الهموم لم یبال الله فی ای اوديتها هلك». و هر که را همت پراگنده گردد، خدا يك ندارد که او را در کدام وادی هلاك کند، وادی نفس یا وادی شیطان یا وادی دنیا یا وادی خلق که اصل تفرقه همت این چهاراند. یا مراد نفس جوید یا به جمع دنیا مشغول گردد یا موافقت شیطان کند یا نظاره خلق شود. چون نفس را موافقت کرد در عجب افتد؛ و چون خلق را موافقت کرد در ریا افتد؛ و چون دنیا را موافقت کرد در حجاب افتد؛ و چون شیطان را موافقت کرد در شرك افتد؛ و این هر چهار وادی وادی هلاك اند. چون همت خود را اینجا افگند، و همت صفت سر است، و ظاهر بنده تبع باطن است. چون همت باطن به چیزی مشغول گشت ظاهر آنجا رود تا باطنش مرهون محبت آن چیز گردد؛ و ظاهر او مرهون آن خدمت چیز گردد نه ظاهرش با حق ماند و نه باطن.

۲۵

باز چون خویشتن را از این همتها گرد آرد بدل ریا اخلاص گیرد و بدل شغل دنیا شغل عقبی گیرد، و بدل شرك شیطان توحید گیرد و بدل عجب نفس تواضع و خضوع و انقیاد گیرد همه همت او موافق حق گردد. ظاهرش تبع باطن است چون باطن مرهون محبت حق گردد ۵ و بر ظاهر و باطن او جز شغل حق نماند، و حق همه شغلهای دیگر او را کفایت کند نه دنیا را یا او صحبت مانند نه خلق را یا او موافقت مانند نه شیطان را یا او پادشاهی مانند نه نفس را یا او خلاف مانند، همه اسیر او گردند.

چون خود را اسیر حق گردانید همه را اسیر خویش ۱۰ یابد به آن مقدار که ایشان را موافقت کند. ایشان او را خلاف کنند و به آن مقدار که ایشان را خلاف کند ایشان [الف ۱۶۴] او را موافقت کنند، تا آنکه او را به دنبال ایشان بایستی دویدن ایشان بر پی او دوند؛ و آنکه او ایشان را به ذل طلب کردی اکنون ایشان او را به ذل طلب کنند. و چون او ذل طلب پیش آرد ایشان عز طمع ۱۵ پیش آرند و چون او عز رد پیش آرد ایشان ذل طلب پیش آرند. و تا طالب بود هیچیز او را نبود. چون رد کند همه او را گردند.

و این از بهر آن است که همه ملك حق اند، هرکه مالك را به دست آورد ملك او را است [و هرکه ملك را به دست آورد ملك او را است]. پس هرکه ملك جوید ملك را بگذارد، و چون ملك را ۲۰ بگذاشت ملك با او بنماند. باز هرکه ملك را جوید ملك به جای بگذارد. و چون ملك به جای بگذاشت ملك او را گردد؛ و چون ملك او را باشد ملك خود او را باشد. پس یحقیقت ترك اخذ آمد، و اخذ ترك آمد. طلب رد آمد و رد طلب آمد. باز در کتاب چنین می گوید:

۲۵ «و هذا حال المجاهدة والريضة». و این حال مجاهدت و ریاضت کردن است. یعنی اول حال است و باز نمودن راه است که هرکه خواهد تا راه حق باز یابد به این طریق باید رفتن. راه جستن به این معنا است، حق جستن چگونه باشد، از بهر آنکه نه هرکه راه یابد به منزل رسد، و تا آنگاه که برود، باشد که رود و گم شود نرسد، و لکن

نتواند بود که نارفته برسند.

- و بیان این در قول خدا است که می‌گوید: والذین جاهدوا فینا لنهذبهم سبلنا. هر که در موافقت ما جهد کند راه خویش او را بنماییم. نگفت که به جهد ما را یابد، که اگر به جهد ما را یافتی جهد بهای ما گشتی، و ما را بها نیست. پس چون جهد کند راه ما باز یابد. و چون پای در راه ما نهاد، باشد که به جایگاه رسد و باشد که در میان راه گم کند؛ و باشد که غول بیابد و از راه به یکسوی برد؛ و باشد که خفته ماند و کاروان پرود و او بر راه بماند؛ و باشد که مرکبش بمیرد و او پیاده بماند و از رفتن فروماند؛ و باشد که زادش سپری گردد و در راه هلاک گردد؛ و باشد که دزد کالا را بستاند و او در راه برهنه بماند و هلاک گردد؛ و باشد که به سرما و گرمای راه هلاک گردد؛ و باشد که به شربتی آب نیازمند گردد و هلاک شود؛ و باشد که بی این همه علتها خود اجل در رسد و هلاک گردد؛ و باشد که به منزل رسد لکن دوست در فراز کند و بار نهد. راه یافتگان را چندین خطر است، راه نایافتگان را حال چگونه باشد؟! ۱۵

«والجمع الذی یمنیه اهلہ هو أن یصیر ذلک حالا له». و آن جمع که این طایفه یاد کنند که ایشان اهل آن اند آن باشد که جمع او را حال گردد.

- «و هو ان لا تتفرق همومه». و آن آن باشد که همتهای او پراکنده نگردد یعنی حق تعالی همه سر او را چنان فرو گیرد یا موافقت و متابعت امور حق که به هیچ شغل نیز پراکنده نشود. یعنی هیچ شغل جز شغل حق او را پراکنده نتواند گردانیدن.

- «فیجمعها تکلف العبد بل یجتمع الهموم». و گفت پراکنده نگردد تا بنده را به تکلف گرد باید آوردن، لکن خود گرد آمده بماند تا به ۲۵ تکلف حاجت نیاید، و آن جمع اول که در مجلس [۱۶۴ ب] پیشین یاد کردیم جمع تکلف بود که چون مرید در ابتدای حال باشد او را خویشستن ریاضت باید کردن و تکلف بسیار باید کردن تا خویشستن را از پراکندگی شغل غیر حق برکنند و شغل حق خویشستن را جمع گردانند.

باز چون تکلف بسیار گردد نیز طبع او را به تکلف حاجت نیاید: و همان چیزها که او با ایشان الف گرفته بود و سر خویش را به ایشان مشغول کرده و او را جدایی ایشان سخت می‌آمد. چون ریاضت به جای آرد و سر خویش سوی حق باز آرد سر او هم از آن مآلوفات نفرت گیرد، و نیز او را با ایشان الف نماند. ۵

و این بظاهر چنان است که کودکی که با شیر الف گرفته باشد او را ریاضت بسیار باید و تکلف باید کردن تا طبع او را از شیر به طعامهای دیگر آرند و مخاطره باشد که در آن شیر باز کردن هلاک گردد. باز چون طبع او با دیگر غذاها و طعامها خو گردد، از شیر چنان نفرت گیرد که اگر به ستم بدهند نخورد، و اگر بخورد باز گردد. ۱۰ و نیز مثالهای این آن است که مرغی دشتی چون بگیرند و ببندند، چندان خویشتن را بر زمین زند و طپیدن گیرد که بیم باشد که خویشتن را هلاک کند. آن شوق مآلوفات است. و چون او را به تکلف بسیار به الف باز آرند تا به آدمی الف گیرد اگر پس از آنکه الف گرفت او را گسیل کنند تا به آن وطن باز رود و هم اینجا باز آید. ۱۵

و هیچ جانوری از مرغان وحشی تر از باز نیست. کامران و قاهر است. و آنکه او را طبع جستن باشد وحشی باشد. چون او را بگیرند بعد از طبع او از طبع آدمیان چشم نباید دوختن تا خویشتن هلاک نکند. باز چون الف گرفت، همان وحشی با انس گردد، آنچه به مراد خویش گرفتی نیز به مراد خویش نگیرد و مراد خویش زیر مراد خداوند آرد. و این را مثال بسیار است. ۲۰

باز گردیم به اینجا که حکم کتاب است. تا همت پراکنده باشد وحشی باشد و با هر چیزی الف گیرد. پس سر از نفس وحشی تر باشد. بسیار قهر باید نفس را تا طبع وحشت و نفرت رها کند و بسیار تکلف باید سر را تا همت نفرت ترك کند. و این حال ریاضت است. ابتدای حال چنین باشد. چون سر خویش را به تکلف از تفرق صحبت خلق به جمع صحبت حق باز آرد، پس اسیر حق تعالی گردد و صحبت دراز تر گردد الف گیرد، و نیز متفرق نگردد. و چون حال سر ۲۵

این گردد نفس اسیر او است. همچنانکه سر به مشاهدت جمع گردد. نفس به خدمت جمع گردد. باز پدید می‌کند چگونگی این جمع و می‌گوید:

«قتصیر بشهود الجامع لها هما واحدا و يحصل الجمع اذ كان بالله وحده دون غيره». و این همت که جمع گردد به آن گردد که شاهد گردد گردآورنده را. و چون گردآورنده یکی باشد گرد آمدن به يك حكم باشد و گفت این جمع آنگاه درست آید که به خدا باشد نه به غیر او.

و معنی این سخن آن است که آنچه او می‌کند علت نیست جمع همت او را، لکن ریاضت کردن پندگی است، و جمع کردن همت ۱۰ خدا را؛ و چون حق تعالی به او خیر خواهد، هر چیز که داند سر او به آن نگذارد، از بهر آنکه نفس مکار است. اگر بنده را به معصیت از راه نتواند بردن تا بی‌دین [۱۶۵ الف] گرداند به قنوط این یکند. پس اگر داند که او را به این معنی مراد حاصل نمی‌آید، نشاط طاعت پیش آرد تا به شرك ریا یا به عجب او را هلاک کند. نبینی اگر ابلیس ۱۵ را مقدمه طاعت نبود عجب نیاوردی و هلاک نگشتی. از این معنی گفتیم که هر چیز که نفس را به آن نشاط بیند خلاف کند. خلاف تفرقه است. و هر چه حق را به آن رضا بیند موافقت کند. موافقت جمع است. باز چنین گفت:

«و قد يكون المجموع ناظراً الى حظوظه». و بسیار باشد که آن کس که مجموع گشته باشد به موافقت حق به حظوظ خویش نظاره کند، و حظوظ خویش را بیند.

«في بعض الاحوال غير انه متنوع منها». یعنی همیشه نبیند. گاه گاه بیند، لکن او را از آن باز داشته باشند.

«قد حيل بينه وبينها». و جدایی افکنده باشد میان او و میان آن ۲۵ حظوظ.

«لايتأتى له منها شيء». و از آن حظوظ او را چیزی ساخته نگردد. «و هو غير كاره لذلك بل مرید له». و او آن را کاره نباشد لکن خواهان باشد.

- و معنی این سخن آن است که بسیار کس باشد که در موافقت حق مجموع گشته باشد و از همه حظوظ خود اعراض کرده. لکن نه چنان است که در او بایست این چیزها بمانده است، که هرگاه که بایست بماند به ترك خود محمود نباشد. از بهر آنکه چون بایست بماند، تارك نباشد مجبور باشد. و این چنان است که کسی را آلت زنا بپایند، ترك زنا هنر او نیست، لکن او را خود قدرت زنا نیست. اما چون آلت دارد و نکند، تارك زنا است و محمود است. اکنون چنین می‌گوید که در ایشان بایست باشد از حظوظ نفس بیند و دانند، لکن حق تعالی ایشان را جدا دارد از مرادها و ساخته نگرداند. نگرند و نیابند. و نمایندشان و ندهد، تا نفس را قهر بیشتر باشد و درد و غصه بیشتر خورد تا صدق موافقت پدید آید.
- و دلیل این قصه یوسف است با زلیخا، که حق قادر بود که زلیخا را به وی ننمودی، لکن بزرگی همت یوسف و صدق عصمت پدید نیامدی. میان ایشان صحبت افکند. و هر سببی از اسباب حرامی که بایست تمامی حرامی را ساخته گردانید، و چنانکه در زلیخا هم بود در یوسف نیز هم بود. لکن هم زلیخا هم قصد بود که مذموم است؛ و هم یوسف هم طبع بود که محمود است و مذموم نیست. هم یوسف را بایست بود و هم زلیخا را خواست. چون حال به جایی رسید که در آن چنان وقت در وهم خلق قهر هوای نفس ننگند عصمت پدید آورد تا پاکی سر یوسف حق را و صدق عنایت حق یوسف را پدید آمد. آنگاه درستی این وقت را در کتاب نشانی یاد کرد و گفت:
- «لعلمه بأنه فعل الحق به و اختصاصه له و جذبه اياه مما دونه اليه». نشان درستی این وقت آن باشد که چون حق در این کس بایست این مرادها بنهد آنگاه از او بازدارد، او آن منع حق را کاره نباشد لکن آن را مرید باشد؛ از بهر آنکه داند که این فعل حق است، و او به نیکو خواست من متهم نیست. [۱۶۵ ب] و اینکه مرا از چیزها جدا می‌دارد از بهر آن است تا خاص او را باشد، و اگر او با چیزی صحبت خواهد کردن او را از آن چیز جدا گرداند تا پا او نیارامد؛ چنانکه خدا گفت: و اعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه. یعنی بین

المبد و همته و شهوته و ارادته. یا آن چیز را بر او بلا گرداند تا از بیم بلا از آنجا بگریزد و به در باز آید.

- و این چنان است که خدا گفت: و لنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات. و این صفت متفرقان است که چون امن یابد بیارامد. خوف برگمارد تا به در باز آید؛ و ۵ چون سری یابد کاهلی کند گرسنگی برگمارد تا به در باز آید. و چون مال دهد طاعی گردد، چنانکه خدا گفت: کلا ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی. مال باز ستاند تا به ذل فقر به در باز آید. و چون شهوات نفس یابد از حق اعراض کند، بیماری و بلا برگمارد تا به تضرع به در باز آید. و چون فرزندان دهد که این ثمرات اولاداند دل به محبت ۱۰ ایشان گرد کند همه را از او باز ستاند تا دل به محبت خدا باز آرد.

- از تفرق گرد آوردن چنین باشد. چون مجتمع گشت اهل بشارت گردد، چنانکه خدا گفت: و بشر الصابرين. معنایش آن است که بشارت ده آنها را که با ما شکیبایی کنند و هرچه یابند بگذارند. و چون ما ۱۵ را بیابند صبوری کنند و بدانند که آنچه باز ستدیم نه از بهر حاجت و نیاز باز ستدیم و نه از بهر بخل را، لکن خواستیم که او را از بلای تفرق به رحمت جمع باز آریم. چون این بدیدند از جمع خویش خبر دهند و گویند: انا لله و انا الیه راجعون. آنچه باز ستدی آن ما بود و ما آن تویم؛ و چون ما آن تو باشیم آنچه داریم هم آن تو باشد آن ۲۰ خویشتن باز ستدی ما را خصومت نیست.

- و در اینجا از این نکوتر سخن هست. شاید که کسی انا لله از از مقام غیرت گوید که آنچه بردی آن تو بود و ما نیز هم آن تویم، مرا غیرت می آید که ایشان به تو رسیدند، و من اینجا بماندم. کاشکی ۲۵ آنچه ایشان را بردی مرا بردی ای تا با تو بودمی. و نیز: انا الیه راجعون، را يك معنى دیگر است و آن آنست که ما به این بردن چرا نالیم که بازگشتن ما هم آنجا است که ایشان رفتند چون رجوع هم آنجا است که ایشان رفتند اجتماع زود خواهد بودن جایی نالیدن نیست. چون کسی را مقام اینجا رسید که این تفرق صحبت خلق نبیند

همچنان مجتمع بماند، و آن اجتماع او را يك معنى آن باشد که عیوب و نقصان خلق نبیند کمال و بزرگی حق ببیند، از حق بیش سوی خلق باز نیاید تا آن جمع پراکنده نگردد.

و معنى دیگر آن است که چون لذت مشاهدت حق به سر ببیند و عز خدمت حق به نفس ببیند، و نیز او را بر نایستد که خویشتن را از عز خدمت حق به ذل خدمت مخلوقان باز آرد، و روا ندارد که سر خویش را از لذت مشاهدت حق به وحشت مشاهدت مخلوقان باز آرد. عالی همت گردد و ببیند که آن سر که با حق صحبت کرد جز او دیگری نیاید تا با او صحبت کند. و آن نفس که با خدمت حق صحبت کرد بر خویشتن ذل خدمت [۱۶۶ الف] غیر حق روا ندارد، از بهر آنکه عز غیر حق ذل است و ذلی کز حق آید عز است؛ و ذل را بر عز اختیار کردن دون همتی باشد.

و این چنان است که موسی علیه السلام گفت: و احلل عقدة من لساني يفقهوا قولي. مردمان تاویل چنان گفته اند که عقدة زبان موسی از آتش بود که در دهان نهاده بود. باز گروهی از اهل حقایق چنین گفتند که آن عقدة غیرت بود. چنین می گوید که به این زبان که با تو سخن گفتم کی توانم با فرعون سخن گفتن؟! و به این گوش که کلام تو سماع کردم کی کلام فرعون بشنوم؟! این عقدة غیرت بردار تا بتوانم امر را پیش رفتن.

و دیگر معنى آن است که چون ببیند که با هر چه بمی سازم بر من بلا گردد داند که دوست را تفرق نمی یابد؛ و مراد دوست آن است که من خالص او را باشم. و ظاهر و باطن خویش او را یگانه گرداند، که هر دوستی که آن پراکنده باشد از آن دوستی برخوردار نباشد. همه چیزها شرکت بردارد اما محبت شرکت پر ندارد. و محب یگانه باید تا از محبت بر بردارد. پس با هر چیزی دوستی کردن تفرق است. اما با حق دوستی یگانه کردن جمع است. و معنى جمع این است که یاد کردیم.

«والتفرقة التي عقيب الجمع هو ان يفرق بين المبدأ وبين همومه في حظوظه و بين طلب مرافقه و ملاذه فيكون مفرقا بينه و بين نفسه

فلا يكون حرکاته بها». و گفت آن تفرقه کز پس این جمع آید که یاد کردیم آن باشد که میان بنده و میان همتهای او جدایی افتد در حظوظ خویش و نیز جدایی افتد میان او و میان طلب کردن آنچه او را در او رفق باشد یا لذت. انگاه این بنده ای باشد فراق افتاده میان او و میان نفس او، تا هر حرکاتی که آرد نه نفس را آرد.

۵

پارسی کتاب این است که یاد کردیم، و جمله معنی آن است که هم به آن مقدار که او را جمع افتد به مشاهدت حق همچنان تفریق افتد از مشاهدت خلق، تا جنبش او همه بر آن حق باشد نه بر آن خلق؛ و نفس هم از جمله خلق است. باید که این تفرقه نخست میان او و میان نفس افتد؛ از بهر آنکه هرکه با خلق سازد از بهر نفس سازد. اما هرکه با حق سازد از بهر سر سازد. حیات نفس در صحبت خلق است و هلاک نفس در صحبت حق. و هم به آن مقدار که نفس را به هوا و شهوت زنده می گرداند، از حق او را تفرق می افتد و با خلق اجتماع می افتد؛ و هم به آن مقدار که او را کشتن و هلاک نفس افتد به معنی منع شهوات و مرادهای نفسی و هواهای او از خلق تفرق افتد و با حق جمع افتد.

۱۵

و جمله این سخن آن است که رضای خلق و رضای حق به یکجا جمع نیاید. اگر خلق راضی باشد خدا ساخط شود؛ و اگر رضای حق حاصل آید خلق ساخط باید که باشد، و آنجا که رضا باشد جمع باشد و آنجا که سخط باشد تفرق باشد. و نیز چون نفس زنده باشد سر مرده باشد، و چون سر زنده باشد نفس مرده باشد. مردن صفت تفرق است، و حیات صفت جمع. و معنی کشتن و هلاک کردن نفس آن است که همت او و مراد [۱۶۶ ب] و شهوت و هوای او از او منع کنی، و این همه معانی صفت مردگان است اگرچه زنده باشد. چون هوا و مراد خویش نیاید مرده است، و چون صفت نفس صفت مردگان گشت خلق از او اعراض آرند؛ و او نیز چون او را مرادی نماند از خلق اعراض آرد، تفرق افتاد. و چون نفس به این معنی هلاک گشت سر زنده گردد؛ و چون زنده گشت او را با حق جمع افتد به معنی صحبت از بهر آنکه زنده باید تا با زنده صحبت کند، و پاک باید تا با پاک

۲۵

صحبت کند.

و تفسیر هلاك كردن نفس آن است که هیچ برای او نجنبید. و هر چیز که نفس را به آن تشاطل بیندازد از آن گریزان باشد و بنگرد تا رضای حق در چیست. و رضای نفس از بهر رضای حق ترك کند و خویشتن را قهر کند به آن معنی که بداند که حق را شبه و ضد نیست. و چون او این بداند مجموع با حق بماند، از آن وجه که هر چیز که او را شبه باشد این شبه او به جای او بایستد، و از او استغنا افتد. و هر چیز که او را ضد باشد آن ضد را با او تدافع افتد. اگر او خیر خواهد ضد او دفع کند، و اگر او شر خواهد ضد او دفع کند. چون بداند که حق را ضد نیست داند که مانع او است و معطی او است؛ و کس را قدرت نیست که منع او را عطا گرداند یا عطای او را منع گرداند. چون معنی بی‌ضدی چنین بداند با حق سبحانه مجموع بماند.

«و قال غیره جمعهم به حین و صلهم بالقصور عنه و فرقههم عنه حین طلبوه بما منهم». و گفت معنی جمع آن است که ایشان را گرد آرد به خود. چون پیوسته گردانید ایشان را به قصور از او، پراگنده گردانید ایشان را از خود. چون او را بجستند به آنچه از ایشان آمد.

و معنی این سخن آن است که چون بندگان حق را بجویند به صفت خویش جویند یا به طاعت یا به دلیل یا به تذکر یا به معنی‌ای از معانی‌ای که از بنده موجود آید، و در این حال متفرق‌اند از بهر آنکه با صفت خویش‌اند. و هرکه با صفت خویش باشد خویشتن بین باشد؛ و خویشتن بین نه حق را یابد و نه حق را بیند. این جدا ماندن از حق تفرق است. باز چون بینند که من از جستن او عاجزم و از دریافتن او مقصرم و او را به خود و صفات خود نیابم؛ و اگر یابم او را هم به او یابم از خود. و از صفات خود تبرا کند و به خود و به صفت خود هیچیز نبیند و همه از حق بیند و به حق بیند و با حق مجموع ماند، یعنی تا با خویشتن است متفرق است، و چون با حق است مجموع است. باز این را تفسیر کرد و گفت:

«فسخ التشتيت لارتیاده بالاسباب». پراگندگیشان داد چون او را به اسباب جستند، از بهر آنکه مسبب اسباب او است و اسباب را به مسبب توان یافتن نه مسبب را به اسباب؛ از بهر آنکه مسبب سابق باشد بر اسباب. لاحق را به سابق یابند نه سابق را به لاحق. فعل را به فاعل یابند نه فاعل را به فعل. محدث را به قدیم یابند نه قدیم را به محدث؛ کون را به مکنون یابند نه مکنون را به کون؛ موحد را به موحد توان یافتن نه موحد را به خلق. حق را به خلق.

و این از بهر آن است [۱۶۷ الف] که یافتن چیزی باشد که نباشد، تا چون نباشد بیابندش، اما آنکه همیشه بود و همیشه باشد، و نبود که نبود و نباشد که نباشد، او را به اسباب یافتن چگونه باشد؟! گم گشته است تا بیابندش، غایب گشته است تا بجویندش. تفرق به اسباب این باشد که یاد کردیم. باز جمع را وصف کرد و گفت:

«و حصل الجمع حين شاهده فی کل باب». و آن تفرق جمع گردد چون به هر دری او را بینند. و معنی این سخن آن است که اسباب علت وجود حق نیستند لکن اسباب دراند که از آن به حق سبحانه درتوان نگرستن.

و این مثل او در شاهد چنان است که کسی در حجابی باشد و چیزی را یا کسی را نمی بینند. چون خواهد که بیند آن حجاب بردارد یا در باز کند، و ببیند. آن در و آن حجاب علت دیدار نمی آند، علت دیدار او هم وجود او است، حجاب مانع بود. چون مانع برخاست دیدار قایم گشت. پس اسباب حجب آند؛ تا بنده به اسباب درآویزد محجوب ماند. به حق نرسد و متفرق گردد. و چون اسباب را می بیند داند که این اسباب بی مسبب نبوده است. مسبب را در اسباب بینند و با حق مجموع ماند.

و این چنان است که دیدن فاعل در فعل و دیدن صانع در صنع. و بزرگان مثل این در معقوب رانده اند که او را در یوسف علیهما السلام صنع نمی دید صانع را می دهد که دیدن صنع حجاب است، و انبیا

علیهم السلام محبوب نباشند، اما دیدن صانع کشف باشد و انبیا مکشوف باشند. و یعقوب در صنع صنع ندید صانع را دید و با خود می گفت: آن صانع که لطف صنعمش چنین باشد لطف صفاتش چگونه باشد. و این است معنی قول خلیل علیه السلام که می گوید: فانهم عدو لی الا رب العالمین. همه را عدو خواند مگر رب العزة را. از جهت آنکه به هرکه نظاره کرد او را از حق حجاب گشت. و دشمن ترین دشمنی آن است که از دوست بازدارد.

و مثال این در اسباب چنان است که قیامت همچنانکه نعیم بهشت حجاب بصر است، و تا بصر پنده به نعیم مشغول است از حق محبوب است. چون حجب از بصر او بردارند حق را بیند نه به آن معنی که حجب را برداشت تا حجب علت دیدار گردد که حق معلول نیست، و نامعلول محبوب نباشد. باز پنده معلول است و معلول محبوب باشد. چون علت حجاب از معلول بردارند حق مرئی گردد. و اسباب نیز حجاب سراند و مادام تا سر به اسباب نگرد از حق محبوب است، چون اسباب از پیش بردارند او را در دنیا تا به حق حجابی نماند، و حق سببانه مرئی سر او گردد؛ چنانکه در عقبی حق مرئی بصر او گردد. و حق در هر دو سرای بر وصف خود است و متغیر نیست و بر او تغیر روا نیست، لکن پنده متغیر باشد زماناً بعد زمان و ساعه بعد ساعه. گاه ذره ای او را از حق حجاب کند، گاه هر دو کون از حق حجاب نکنند. باز شیخ این را تفسیر کرد و گفت:

«التفرقة التي عبر عنها هي التي قبل الجمع» آن تفرقه کز او عبارت می کند پیش از جمع است.

«معناه [ب] ان التقرب اليه بالاعمال تفرقة فاذا شاهدوه مقربا لهم فهو الجمع». و معنی این سخن آن است که نزدیکی جستن به حق به اعمال خویش تفرق است. باز چون بیند که نزدیک کننده او است نه اعمال ما این جمع است. پس از اعمال بد نیست که ترك اعمال تعطیل است و اعمال را مقرب دیدن روی نیست که غیر حق را به حق مقرب دیدن زندقه است. و هرکه اعمال نبیند معطل است؛ و هرکه اعمال را مقرب داند نزدیک است؛ و چون اعمال را مقرب بیند

در مقام تفرق است. از بهر آنکه چنین می‌داند که جز حق چیزی دیگر مرا به حق نزدیک تواند کردند. کفار قریش همین گفتند که: ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی. چون بدانند که مقرب او است از بهر آنکه قرب حق کرامت است و بعد حق اهانت. پس تقریب اکرام است و ابعاد اهانت، و بنده نه مکرم حق شاید و نه مهین حق. مکرم ۵ و مهین حق باشد بنده را نه بنده حق را. و اگر قرب کرامت به علت خدمت خواهد یافتن قرب خدمت به کدام علت یافته است؛ و اگر خدمت را قبول نیفتد به چه باید. پس با دل کرامت توفیق بایست تا قرب خدمت یافت؛ و بآخر منت قبول باید تا قرب خویش بیند از هر چه جز او است.

۱۰ و این سخن را شرح دراز است، لکن بزرگان چنین گفته‌اند که عام به وجود مراد شاد گردند؛ اما خاص به نیافت مراد شاد گردند. از بهر آنکه هر که کسی را نیاید با هر که صحبت کند روا دارد. باز چون کسی را بیاید روا ندارد که با کسی دیگر صحبت کند. و چون حق بنده را مرادها در کنار نهد دلیل آن است که حق را او به کار ۱۵ نمی‌آید. پس چون مرادها از او منع کند دلیل است که حق را او به کار می‌آید. و چنانکه عام را به مقام خاص نیارند، خاص را نیز به مقام عام نبرند.

نبینی که چون عصمت یوسف پدید آمد حق او را بستود و منت خود را بر او یاد کرد و گفت: كذلك لتصرف عنه السوء والفحشاء. ۲۰ نگفت: لینصرف. باز گشت. گفت: ما بازداشتیم. باز گفت: انه من عبادنا المخلصین. مخلصین و مخلصین خوانده‌اند. اگر به کسر خوانی صفت یوسف باشد، و اگر به نصب خوانی فعل حق باشد. مخلصین آن باشد که او پکتا ما را باشد و در دوستی دوتایی نیارد. و مخلصین چنان باشد که ما او را یگانه گردانیدیم تا یگانه ما را گشت. اینک ۲۵ جذب حق دوست خویش را چنین باشد، و هر چه مراد او باشد یا وی نماید تا بدانند که در حکم دوستی هیچیز از او منع نیست، و چون بنماید بر باید تا پدید کند، که دوست ما را با جز ما صحبت کردن روی نیست.

تا گفته اند که زلیخا اگرچه بظاهر لباس اعدا داشت، در باطن از بهر او در ازل خلعت اولیا ساخته بودند، لکن ریاضت نکرده بود. ادب صحبت به جای نمی توانست آوردن تحفه عالم را که جمال همه کون جز وی از ده جزو از جمال او بود. از همه بستند و به وی دادند، تا هرچیز که کرد، و آن صفت بی ادبی بود، وقتی کرد که آن نشان عداوت داشت و بظاهر لباس اعدا داشت. چون بتماسی ریاضت یافت [۱۶۸ الف] [او را] بر بودند که شایسته صحبت گشته بود. همه اقبالش اعراض گشت. باز نمودند که یوسف را آنگاه می جست که ما را نیافته بود. چون ما را بیافت نیز یوسف او را به کار نیابد. اختصاص حق و جذب حق تعالی چنین باشد. و عجب تر آن است که تا لباس اعدا داشت حرام را طالب بود. چون لباس اولیا درپوشید. از حلال گریزان گشت؛ و تا با خلق اجتماع بود از حق افتراق بود؛ و چون با حق به موافقت اجتماع افتاد از خلق فراق آمد. آنگاه بنمودند که او می خواست ندادند. اکنون بدادند و او نمی خواست. جمع و افتراق چنین باشد که یاد کردیم.

«و سئل بعض الکبار عن الجمع ما هو فقال جمع الاسرار بما ليس منه بد و قهرها فيه اذ لا شبه له ولا ضد». گفت معنی این جمع که این طایفه می گویند آن است که اسرار را همه گرد آری به آنکه از او چاره نیست؛ و قهر کنی سرها را در او که او را شبه و ضد نیست. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که چون سر ببیند که مرا از حق چاره نیست، در هر دو سرای به آن معنی که خیر هر دو کون به او یابم و شر هر دو کون به او دفع توانم کردن؛ چون ببیند که ضار و نافع او است نه از غیر او، او را خوف مضرت ماند نه به غیر او او را طمع منفعت ماند. کل خوف او و کل طمع او به حق افتد و مجموع گردد. پس این را تفسیر کرد که این سر را به این معنی جمع چگونه توان کرد. گفت سر کرامت یابد. پس مقرب گردد ابتداء و انتهاء. و چون این ببیند معنی جمع بداند.

«انشدونا لبعض الکبار:

الجمع افقدهم من حیث هم قدما والفرق اوجدهم حیثا بلا اثر»

- گفت جمع ایشان را گم گردانید از آنجا که ایشان بودند در قدیم، و فرق ایشان را موجود گردانید گساهی چند بی اثر. و معنی این، والله اعلم، آن است که خلق مجموع بودند در علوم حق و دشمن و دوست هر دو معلوم حق بودند و حق دانسته بود که محبت از که آید و عداوت از که آید. و نشاید که از آن کس او را عدو دانست فعل اولیا آمدی، و نه از آن کس که او را ولی دانست فعل اعدا آمدی. پس هر دو گروه معلوم حق بودند. و عدو را در علم حق همچنان محلی عداوت را که ولی را در علم حق محلی ولایت را، و در علم به این معنی همه مجموع. باز چون ایشان را هست گردانید و مفترق گشتند، عاصی و مطیع کافر و مؤمن دوست و دشمن هر کس که نظاره وقت کرد افتراق احوال وقتی دید؛ و هر که نظاره ازل کرد اجتماع علم ازلی دید.

- و این چنان است که قصه ذریت آدم علیه السلام آمده است که گفت: الست بر بکم. و دوست و دشمن هر دو در محل علم مجموع بودند. چون خطاب آمد بر عموم آمد. جواب هم بر عموم دادند. و حق خواست که ایشان را مفترق گرداند تا اثر محبت ازلی و اثر عداوت ازلی پدید آید سجده فرمود. والقصة بطولها. پس جمع اشارت آنجا است که معلوم حق بودند و دشمن [۱۶۸ ب] معلوم شاید چنانکه دوست شاید، و نیز در ارادت جمع بودند، از بهر آنکه حق مرید بود وجود کفر کافران را، همچنانکه مرید بود وجود ایمان مؤمنان را. و نیز جمع بودند در قضا که قسمت در قضا افتاد چنانکه هؤلاء و هؤلاء. و نیز جمع بودند در اثبات ذکر ایشان در لوح محفوظ که نام اعدا همچنان مثبت بود که نام اولیا. باز چون موجود گردانید افعال متضاد آمد. و کفر با ایمان ضدین اند و معصیت با طاعت ضدین اند و خلاف با موافقت ضدین اند؛ و ضدین را اجتماع روا نباشد. صفت حق یکی باشد علم یکی. و دشمن و دوست در يك قضا مجموع. اینک جمع را معنی این باشد.

باز چون خلق موجود گشتند مفترق آمدند از بهر آنکه صفت خلق خود جز مفترق روا نباشد. از بهر آنکه قابل ضدین اند گاه نوم

و گاه یقظت. و هر دو ضدین اند گاه حرکت و گاه سکون. و هر دو ضدین گاه اتصال و گاه انفصال. و هر دو ضدین گاه حیات و گاه موت. و هر دو ضدین گاه طاعت و گاه معصیب. و هر دو ضدین گاه کفر و گاه ایمان. و هر دو ضدین و اضداد متفرق و متفاوت باشند. و چون صفت حق یکی بود مجموع آمدند. اکنون چنین می گوید که به ۵ قدیم در آن صفت قدیم. یعنی علم قدیم مجموع بودند. اکنون باز چون حق ایشان را هست گردانید متفرق گشتند گاهی چند بی اثر. یعنی افعال متفرق بر ایشان پدید آمد، لکن این افعال متفرق را اثر نیست. اثر آن علم قدیم را است. یعنی این فعل اعدا که ایشان کردند اثر نکرد تا ایشان به این فعل عدو گشتند، لکن علم ازلی که ایشان ۱۰ را عدو دانست اثر کرد تا ایشان فعل اعدا آوردند. و نه این فعل اولیا اثر کرد که ایشان آوردند تا ایشان ولی گشتند، لکن علم ازلی در ولایت ایشان اثر کرد تا فعل اولیا آوردند. و جمله این سخن آن است که خلق مجبور علم ازلی اند و اسیر قضای ازلی و مسخر ارادت ازلی؛ و مسخر در مسخر اثر نکند، لکن مسخر در مسخر اثر کند. ۱۵ باز گفت:

«فاتت نفوسهم والفوت فقد هم»

فی شاهد جمعوا فیه عن البشر»

گفت نفس ایشان از ایشان فایت گشت، و آن فوت نفس گم شدن ایشان است در مشاهدتی که بدیدند که ایشان در آنجا مجموع بودند ۲۰ از پراکندگی. یعنی چون عارفان بدیدند خویشتن را که ما اکنون که موجود گشتیم همانیم که پیش از وجود بودیم؛ یعنی پس از وجود بر ما نرود مگر آنچه حق پیش از وجود ما در علم دانسته است که جز آن نباشد، و ما خویشتن را منفعتی و مضرتی نتوانیم رسانیدن. چون صفت خویش این چنین بدیدند ایشان را بر خویشتن و بر فعل ۲۵ خویشتن اعتماد نماند. هر چه کردند نظاره فعل خویش بودند، لکن بندگی می کردند و نظاره ربوبیت می بودند تا بر ما از اثر ازلیت چه پدید آید. و چون کسی خویشتن و صفت خویشتن نبیند وجود او فقد گردد و حضور او غیبت. اینک فوات نفس ایشان از پراکندگی معنی

این باشد که نظاره پراکندگی صفات و افعال خلق نکنند، لکن همه نظاره جمع صفت و افعال حق کنند. باز گفت: [۱۶۹ الف]

«و جمعهم عن نعوت الرسم محوهم

عما مؤثره التلوین بالغیر»

- و جمع ایشان از نعت و رسم خویش پاک گشته است از آن چیز که در او اثر کند لون به لون گشتن به تغییر که پدید آید. و معنی این سخن آن است که چون خلق لون به لون می گردند آن گشتن رسوم خلق است. گاه به لونی می گردد که صفت اولیا است، و آن ایمان است؛ و گاه به لونی می گردد که صفت اعدا است، و آن کفر است؛ لکن با این همه اثر تلون ایشان و گشتن رسم ایشان را متغیر نمی گرداند از آن جمعیت که در ازل رفته است، اگرچه ایشان متغیر و متلون می گردند حکم ازلی بر وصف خویش است از آن وصف که بود متغیر نمی گردد. باز گفت:

«والعین حال تلاشت فی قدیمهم

- ۱۵ عن شاهدالجمع اضمار بلا صور»

این وقت تفرق که پدید آمد میان خلق از اوصاف و احوال مختلف این همه حالی است که متلاشی می گردد در قدیم از آنکه ایشان در جمع علم ازلی حاضر بودند سری بوده اند بی صورت. یعنی تفرق صور را بود، و تا صور پدید نیاید خلاف و موافقت پدید نیاید. و آنگاه که معلوم بودند هیچ صورت نبودند. پس خلاف نبود و عداوت معلوم بود و موافقت نبود و محبت معلوم بود. اکنون در وقت اگرچه موافقت پدید آید چون در جمع علم عداوت بوده است آن موافقت متلاشی گردد. و هرچند مخالفت پدید آید، چون در جمع علم محبت بوده است آن مخالفت در آن محبت متلاشی گردد. باز گفت:

- ۲۵ «حتی توافی لهم فی الفرق ما عطف

علیهم منه حین الوقت فی العضر»

تا تمام به ایشان رسید در وقت فرقت با آنچه به ایشان میل کرده بود در وقت حضرت، یعنی همچنانکه عداوت و محبت معلوم بود خلاف و موافقت پدید ناآمده، این خلاف و موافقت نیز هم معلوم ایشان

پدید آورد تا آنچه دانسته است از ایشان بر ایشان پدید آرد اظهار علم ازلی را نه علت خدایی را. چون تمام به ایشان رسید آنچه معلوم بود، این صفات تفرق را از میانه بردارد، و هم به آن جمع ازلی با ایشان کار کند. باز این جمع و فرقت را تفسیر می‌کند و می‌گوید:

«فالجمع غیبتهم والفرق حضرتهم»

۵

والوجد والفقد فی هذین بالنظر»

جمع غایب شدن خلق است و فرق حاضر شدن خلق است. و این هست گشتن و گم گشتن در این دو حال به نظر است، یعنی تا خلق با خویشتن حاضراند متفرق‌اند، چون از خویشتن غایب گردند جمع گردند، لکن این غایبی نه آن است که جایی روند، و این حاضری نه آن است که از جایی باز آیند. لکن این هر دو به نظر است. یعنی

۱۰

چون بینند که ما هستیم و چه می‌کنیم یا خویشتن حاضر گردند و از حق جدا مانند. فرق این است، و چون بینند که ما هیچ‌کس نه‌ایم و از ما هیچ چیز نیاید از خویشتن غایب گردند و با حق مجموع گردند.

۱۵

این نادیدن خویشتن و از خویشتن فرقت است؛ و آن نظاره کردن حق دیدن با حق جمع است. و مثال این در شاهد [۱۶۹ ب] این است که با قومی نشسته باشی لکن سرت به دوستی غایب مشغول باشد. گویی من با شما نه‌ام من با فلانم. اشتغال سر به غایب با غایب جمع است، و فراغت سر از حاضر با حاضر فرقت است. معنی این بیتها این است که یاد کردیم. باز شیخ این بیتها را تفسیر کرد و گفت:

۲۰

«معنی قوله الجمع افقدهم من حیثهم» جمع ایشان را گم گردانید از آنجا که ایشان‌اند.

«ای علمهم بوجودهم للحق فی علمه بهم». یعنی دانستن این طایفه به آنکه موجود بودیم حق را در علم او.

۲۵

«افقدهم فی الحین الذی صاروا موجودین لهم». گم گردانید ایشان را در آن وقت که موجود گشتند خویشتن را.

«فجعل الجمع حالة المدم من حیث لم یکن الا علم الحق بهم». جمع آن حال عدم است که ایشان بودند جز آنکه علم حق بود با ایشان که خواهند بودن.

- «والفرق حالة ما اخرجهم من العدم الى الوجود». و فرق آن حال است که ایشان را از عدم به وجود آورد، معنی این سخن آن است که چون خلق موجود آمدند متفرق آمدند اجناس متفرق و انواع متفرق. معنی شیین همه يك جنس، لكن این جنس بر دو نوع بود: نوعی حیوان و نوعی جماد. یساز همین جماد انواع مختلف و حیوان نیز ۵ انواع مختلف، و از جمله انواع حیوان يك نوع آدمی و همان نوع نیز انواع مختلف ابیض و اسود، عربی و عجمی، و ألوان ایشان مختلف و آجال ایشان مختلف. زیانهایشان مختلف، اخلاقیاتشان مختلف، ارزاقشان مختلف، اقوالشان مختلف، افعالایشان مختلف، اعتقادشان و دینهایشان مختلف، اختلاف خلق را و انواع خلق را حد نیست و ۱۰ شمار اختلاف ایشان خدا داند و پس!

- این تفرق که این طایفه یاد کرده اند معنایش این است، و معنی جمع آن است که همه اختلافها آنگاه پدید آمد که موجود گشتند؛ و آنگاه که معدوم بودند از این تفرق و اختلاف هیچ نبود، لكن معلوم حق بود که چه خواهد بودن. همه را بجمله دانسته بود. هنوز موجود ۱۵ ناآمده، همچنانکه اکنونشان می داند بعدالوجود آن جمله بودن ایشان جمع است در علم ازلی، و این اختلاف احوال و اوصاف ایشان بعدالوجود تفرق است. لكن از پس وجود در صفت تفرق جز چنان نتوانند بودن که در جمع علم بودند. چون به خود نگرند تفرق صفات و احوال خویش بینند؛ و چون به حق نگرند جمع علم بینند. ۲۰ اکنون چنین می گوید که اهل معرفت چون بنگرند و نظاره کنند علم ازلی را و بداند که سعادت سمیدان و شقاوت شقیان و ایمان مؤمنان و کفر کافران و طاعت مطیعان و معصیت عاصیان همه جمع بود در علم ازلی. و هرچه از ما پدید می آمد تأثیر آن علم ازلی است. این نظاره ایشان را از پراگندگی صفت خویش جمع گرداند. یعنی ۲۵ آنچه کنند نظاره کرده خویش نباشند، لكن نظاره علم حق باشند، تا آنرا چه دانسته است، که ای بسا کسا که خود را به صفت صدیقان می داند و حق [۱۷۰ الف] او را ز ندیق دانسته است و آن باشد که حق دانسته است نه آنکه او دانسته است.

و در خبر آمده است که روزی جبریل و پیغامبر علیهما السلام به هم نشستند. آوازی برآمد. جبریل را گونه بگشت. رسول از او پرسید که ترا چه افتاد؟ گفت: رسول الله، سنگی از کنار دوزخ رها گشته بود از هفتاد سال باز، اکنون به قعر دوزخ رسید. این آواز او بود. پس رسول علیه السلام گفت: یا جبریل، صفت دوزخ با من بگوی. ۵
جبریل در وصف کردن ایستاد. پیغامبر علیه السلام چندان بگریست که بیهوش گشت. چون به هوش باز آمد، جبریل را نیز گریان یافت. گفت: یا جبریل، تو نیز می گریی، و محل و درجه تو بنزدیک حق هست چنانکه هست. گفت: یا محمد، من چه دامن اکبر در ازل از من همان دانسته است که از ابلیس دانست. ۱۰

اکنون می گوید چون این طایفه بدانند که معلوم حق ذره ای زیادت و نقصان نگردد، همه نظاره آن کنند و نظاره خلق با یکسو نهند، که هرکه نظاره خلق باشد متفرق شود؛ و هرکه نظاره حق باشد مجتمع گردد. و اصل این در حق موسی و محمد علیهما السلام باز توان یافتن که چون موسی از خویشتن آنجا نظاره کرد متفرق گشت تا ۱۵
گفت: ان می ربی. و چون مصطفی از آنجا اینجا نظاره کرد مجتمع گشت تا گفت: ان الله معنا، و در قیامت چون انبیا از خود آنجا نگرند متفرق شوند تا گویند نفسی؛ و چون مصطفی علیه السلام از حق به خلق نگرد گوید امتی. و جمله این سخن آن است که نظاره خلق کردن تفرقه است و نظاره حق کردن جمع. و هرکه نظاره خلق کند همه ۲۰
خصومتش بار آید؛ و هر که نظاره حق کند هم آشتی بار آرد. هرکه به خلق نگرد هر ذره او را حجاب گردد، و هرکه به حق نگرد هر دو کون او را حجاب نگردد.

«و قوله فانت نفوسهم». و آنکه گفت که نفس ایشان فوت گشت. «ای راوها حین الوجود کما کانوا اذ هم ففقدوا یملکون لانفسهم ضراً و لا نفعا و لا یتغیر علم الله سبحانه و تعالی فیهم». و اکنون که موجود گشتند خویشتن را همچنان دانند که مفقود بودند و بر خویشتن پادشاهی ندارند. نه مضرتی توانند رسانید و نه منفعتی. و علم خدا در ایشان متغیر نگردد. یعنی چون دانند که ما اکنون که موجود ۲۵

- گشتیم از ما نیاید الا آنکه حق دانسته بود پیش از آنکه ما را موجود گردانید. امروز خویشتن را همچنان دانند که آن وقت که هنوز حق ایشان را نیافریده بود. دانند که پیش از آفریدن خویشتن را نه منفعتی توانند رسانیدن و نه مضرتی. اکنون که موجود آمدیم تأثیر آن علم ازلی است هرچه که بر ما پدید می‌آید. پس نجات ما نه ایمان ۵ کرد که صفت و فعل ما است، لکن ایمان و نجات به ایمان علم ازلی کرد؛ و هلاک ما نه کفر کرد که صفت و فعل ما است، لکن کفر ما و هلاک ما تأثیر علم ازلی است همه علم ازلی کرد از بهر آنکه ما بابتدا محدثیم و بانشأ فانی. محدث و فانی متغیر باشد که هیچ تغییری نباشد پیش از آنکه معدوم موجود [۱۷۰ ب] گردد یا موجود معدوم ۱۰ گردد.

- و هر چیز که تغیر وجود و عدم پذیرد همه تغیرها پذیرد. باز حق قدیم است و علم او قدیم، و قدیم تغیر نپذیرد. پس آنکه بر او تغیر روا نیست محال باشد که تبع باشد آن را که بر او تغیر روا است! پس محدث در قدیم تغیر نکند و قدیم در محدث تغیر کند. علم ۱۵ حق قدیم است و معلومات محدث. معلومات متغیر می‌گردند. همان علم که پیش از تغیر ایشان بود و پیش از وجود ایشان، پس ایشان متغیر گشتند و علم بر جای خویش. باز گفت:

- «و جمعهم هو ان یمحومهم عن نعوت الرسم و هی افعالهم و اوصافهم». و جمع خلق معناش آن است که ایشان را محو کند از ۲۰ نعوت و رسم، و آن اوصاف و افعال ایشان است. و معنی جمع نه آن است که این همه خلق یک‌شیء گردند. لکن معنی جمع آن است که از دل ایشان پاک‌کند آنچه رسم و نعمت خلق است؛ و رسم خلق به اوصاف و افعال آن باشد که گوید چنین کردم یا چنین کنم؛ و اوصاف آن باشد که گوید من چنین‌ام یا چنین بودم یا چنین باشم. و هرکه این اوصاف ۲۵ و افعال بیند متفرق شود. و چون حق خواهد که بنده را مجموع گرداند بی‌فعل و بی‌صفت نگرداند، لکن او را از نظاره فعل و صفت بازستاند تا نه فعل خویش بیند و نه صفت خویش، به آن معنی این نادیدن را بیان می‌کند.

«و انها لا يؤثر اثر التلوين والتغيير». و آن نادیدن فعل و صفت نه آن باشد که او را فعل و صفت نباشد، لکن بدانند و ببینند که فعل من در من تغیری و تلونی نتواند کردن.

«بل تكون على ما علم الله تعالى و قدر و حكم». لکن هرچه باشد بر آن باشد که خدا دانسته است و حکم و تقدیر کرده. و معنی این سخن آن است که داند که اگر علم حق در من به ساقبت سعادت بوده است شقاوت نگردد؛ و اگر شقاوت بوده است سعادت نگردد. لکن با این همه من مأمورم و منهی‌ام حکم وقت را و حکم عبودیت را در وقت امر و نهی به جای می‌آرد، لکن از فعل خویش نظاره بردارد و با علم ازلی افکند از تحقیق و تسلیم و رضا را، و دلیل آنکه بنده باید که از تفرق نظاره فعل خویش مجموع گردد و نظاره علم ازلی گردد.

در قصه مصطفی است علیه السلام که او را سؤال کردند از ذوالقرنین و اصحاب الکهف و روح. گفت: فردا جواب دهم. جواب دادن به خود اضافه کرد. وحی منقطع گشت. چون وحی بیامد یا عتاب آمد. گفت: ولا تقولن لشيء اني فاعسل و ذلك غدا الا ان يشاء الله. ترا با نظاره وقت چه کار. ترا نظاره مشیت ازلی می‌باید کردن. و فردا دیدن تفرق است و ازل دیدن جمع. از نظاره تفرق به نظاره جمع باز آوردند.

«و تلاشت حالهم حين وجودهم في قديم العلم اذا كانوا معلومين لاموجودين مصورين». و چون عارفان نظاره کردند علم را آنگاه که معلوم بودند، و موجود و مصور نبودند، این حال وجود ایشان در آنجا متلاشی کرد، از بهر آنکه اگر همه خلق را بی‌صفت گردانند و معلوم حق در ازل جز آن باشد، [۱۷۱ الف] باخر همه آنجا آیند که معلوم حق باشد نه حق آنجا آید که اجتماع ایشان باشد.

«فاذا اوحدهم اجري عليهم ماسبق لهم منه». و چون ایشان را موجود گردانید نه آنچه بر ایشان می‌رود خود می‌دانند، لکن آنچه او از ایشان سابق دانسته است بر ایشان می‌راند. اگر خود هست گشتند آنچه خواهند خود کنند، و اگر حق ایشان را هست گردانید چنان گرداند که او خواهد. تغیر وقتی ایشان پیش از تغیر ایجاد نیست،

چنانکه او خواست هست گردانید؛ و چنان دارد که او خواهد. و دلیل این قول خدا است که می‌گوید: و ربك يخلق ما يشاء و يختار. چنانکه آفریدن مرا است گزیدن هم مرا است.

«فالجمع ان يغيثوا عن حضورهم و شهودهم اياه متصرفين». و جمع بنده آن است که غایب گردد از حضور خویش و از خویشتن متصرف دیدن. یعنی آنچه می‌کند نداند که متصرف آن منم، لکن بداند که علم حق در من تصرف می‌کند، جمع این باشد. «والفرق ان يشهدوا افعالهم و احوالهم». و پراگندگی آن باشد که افعال و احوال خویش ببیند.

- «والوجد والفقد حالتان متغايرتان لهما لا للحق تعالى سبحانه». و ۱۰ هست گشتن و نیست گشتن دو حال متغیراند خلق را نه حق را. و معنی این سخن آن است که بر حق نه هست گشتن روا است و نه نیست گشتن. از بهر آنکه هست گشتن ابتدا است، و بر حق سبحانه ابتدا روا نیست. و نیست گشتن انتها است، و بر حق انتها روا نیست؛ از بهر آنکه حق قدیم است و قدیم را نه ابتدا باشد و نه ۱۵ انتها. اما بر خلق ابتدا و انتها روا است. از بهر آنکه محدث‌اند و محدث ذو نهایت و ذو بدایت باشد. بدایتش هست گشتن باشد، و نهایت نیست گشتن. و چون ذات او را موجد می‌باید تا موجود گردد، و مفقد می‌باید تا مفقود گردد، صفات او را اولیتر که موجد و مفقد باید. و همان کس که ذات او ایجاد کرد صفات او ایجاد کرد. و همان ۲۰ کس که ذات او معدوم گردانید صفات او را معدوم گردانید، و او متغیر می‌گردد به ذات یا به صفات. و مغیر او قدیم است. بر او تغیر روا نیست. چون تغیر افعال خویش ببیند متفرق گردد، و چون قهر سلطان حق ببیند جمع گردد. جمع و تفرقه را معنی این است که یاد کردیم.

قولهم في التجلى و الاستتار

تجلى و استتار دو لفظ اند متعارف میان این طایفه. لکن پیش از آنکه تأویل ایشان در این لفظ و مراد ایشان از این پدید کنیم بیايد دانستن که تجلى و استتار خود در وضع لغت چه باشد: تجلى گشاده گشتن باشد و استتار پوشیده گشتن. و آنکه خدا گفت: ولو لا ان كتب الله عليهم الجلاء.

۵

اشتقاقش از این جا است که یاد کردیم که تفسیر جلا از خان و مان بیرون شدن باشد که چون از پرده و وطن خویش به گشادگی بیرون شود آن را جلا خوانند؛ و زدودن شمشیر و آینه را جلا خوانند. از بهر آنکه زیر زنگار پنهان گشته باشد، پس ظاهر و گشاده گردد. و نیز چون [۱۷۱ ب] ابر پدید آید گویند: استتر السماء بالفمام. ۱۰

پس چون ابر گشوده گردد گویند: انجلت السماء. و چون عروس را بیارایند و به مردمان نمایند آن را جلا و جلوه خوانند از بهر آنکه از پرده بیرون آید ظاهر و مکشوف شود تا خلق او را ببینند.

و اما استتار اشتقاق او از ستر باشد، و ستر اسم باشد پرده را

که چیزها پنهان کند. و ستر مصدر باشد از ستر یستر ستر. و نیز ۱۵

میان خلق متعارف است که چون مسأله‌ای پوشیده گردد کویند: استترت علینا هذه المسألة. و چون گشاده گردد، گویند: انجلت. و در دعا آمده است در وصف قرآن: اللهم اجعل القرآن ربيع قلوبنا و شفاء صدورنا و جلاء احزاننا. و این از آن معنا است که خلق در ظلمت ۵ کفر و جهل بودند. به قرآن به ضیاء علم و ایمان افتادند تا در پرده اندوه بودند، و آن اندوه بستن کارها بود که ندانستند که ایشان را چه می‌بایست کردن. چون قرآن راه صواب و حق بر ایشان گشاده گردانید، به این معنی آن را جلا خواندند. و نیز چون خلق در اندوه گناهان خویش مانده بودند، قرآن کفارت گناهان گشت و به نور ۱۰ رحمت افتادند، به این معنی آن را جلا گفتند. پس هر چیز که کار بنده را بسته کند آن را ستر خوانند اگرچه بحقیقت ستر نیست، چنانکه غم و جهل و گم کردن راه و پوشیده گشتن حکم و جدا ماندن از دوست.

باز هر چیز که در او گشایش افتد آن را جلا خوانند چون ۱۵ شادی و راحت و علم و گشاده گشتن مشکل و دیدن دوست. و جمله معنی تجلی و استتار این است که یاد کردیم. اکنون باز گردیم به اصل کتاب و سخن شیخ رحمه الله علیه.

«قال سهل: التجلی علی ثلاثة احوال تجلی ذات و هی المکاشفة و تجلی صفات الذات و هی موضع النور و تجلی حکم الذات و هی الاخرة ۲۰ و مافیها». می‌گوید تجلی بر سه حال است: یکی تجلی ذات است و آن مکاشفه است، و معنی این نه آن است که امروز ذات حق بنده را کشف شود تا عیان به وی نگردد، لکن چون سلطان حق بر سر او غالب گردد تا در سر او غیر حق نماند از غلبه سلطان حق چنان گردد که گویی حق را می‌بیند.

۲۵ و این میان خلق متعارف است که چون کسی از کسی غایب شود از فرط محبت حالش چنان گردد که گویی او را می‌بیند تا یا دوست خویش همچنان ملاطفت و معایت کند که گویی حاضر استی؛ و هر که آن بیند و شنود او را دیوانه و هذیان‌گوی خوانند. از بهر آنکه ایشان به چشم نظاره می‌کنند، اما او نظاره به سر می‌کند. و چشم

ایشان از حال سر او خبر نمی‌دارد. و چون عداوت نیز مفرط باشد همچنین گردد. و چون خوف نیز مفرط باشد همین باشد. و در جمعه بیاید دانستن که حق از خلق محبوب نیست و خلق از حق محبوب‌اند. و حجاب بر دو گونه است: یکی حجاب ظاهر است بر عین؛ و دیگر حجاب باطن است بر قلب.

۵

و حجاب ظاهر در دنیا برنخیزد، در قیامت برخیزد. و چون [۱۷۲ الف] حق سبحانه خواهد که بنده او را ببیند حجاب از پیش بنده بردارد تا بنده ناظر گردد به حق. در دنیا نیز چون خواهد که دل بنده او را ببیند حجاب از پیش دل بنده بردارد تا به دل به حق ناظر گردد، و تا يك چیز از همه کون در آخرت پیش چشم بنده باشد ۱۰. شاید که خدا را ببیند. همچنین مادام تا يك چیز پیش دل بنده است، شاید که دل بنده خدا را ببیند. چون سرای بقا با بزرگی محل بقا چشم ظاهر را از حق تعالی محبوب می‌کند، سرای فنا با خسیسی فنا اولیتر که سر بنده از حق محبوب کند.

۱۵

دیگر گفت: تجلی صفات ذات است و آن جایی نور است و معنی صفات علم و قدرت باشد و دیگر صفات. و چون بنده را کمال صفات حق گشاده گردد هر صفتی از صفات حق که او را کشف گردد به آن معنی از صفات منقطع گردد از ظلمات خلق منقطع گردد و به نور صفات حق منور گردد. و این چنان است که خدا گفت: اقمین شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه. و تا سرش به صفات خلق مشغول است در ظلمت مستتر است. چون صفات حق او را گشاده گشت روشنایی پدید آمد، تجلی و کشف پدید آمد.

۲۵

و بیان این سخن آن است که تا کمال قدرت حق نبیند، از غیر حق خایف باشد. و چون کمال قدرت او بدید همه قدرتها بنزدیک او عجز گردد، و از خوف قادر نیز او را خوف عاجزان نماند. و تا کمال علم حق نبیند از علم خلق شرم دارد. و چون کمال علم حق ببیند علم همه خلق نزدیک او چهل گردد. از شرم عالم نیز او را شرم جاهلان نماند، و دیگر صفات هم بر این وجه: و تا او کمال صدق عهد حق نبیند او را به صدق عهد مخلوقان طمع افتد. باز چون کمال صدق

عهد حق دید صدق همه او را در جنب صدق حق کذب نماید. و درستی طمع او به صادق طمع از کاذبان بپراند.

سدیگر گفت تجلی حکم ذات باشد در آخرت و آنچه در آخرت باشد امروز خبر است، و حکم این خبر آن است که فردا گشاده گردد. پس تجلی را بر سه مقام نهاد: یکی تجلی از ذات که دلش از فکرت ستر به تجلی آید و دیگر صفات ذات، و آن آن است که در هر چه نگرد از صنمها صانع را ببند؛ و چون صنع دید قدرت صانع ببند که فعل و صنع بی قدرت نباشد. و چون محکمی و متقنی صنع دید علم صانع بداند که بی علم صنع محکم و متقن نیاید. و چون تشابه خلق ببند بی شبهتی صانع بداند؛ و چون تغیر خلق ببیند نامتغیری صانع بداند؛ و چون مقهوری خلق ببیند قاهری صانع بداند؛ و چون عجز خلق ببند قدرت صانع بداند؛ و چون حدث خلق ببند قدم صانع بداند؛ و چون فنای خلق ببند بقای صانع بداند؛ و چون فقر خلق ببیند غنای صانع بداند؛ و چون ذل خلق ببیند عز صانع بداند. اینک صفات او را چنین گشاده گردد تجلی صفات ذات این باشد.

و شاید که این را از این نیکوتر معنی ای باشد، و آن آنست که در آخرت دو چیز است: یکی ظهور سرای و دیگر ظهور [۱۷۲ ب] خداوند سرای. و اعدا را در آخرت دو چیز کشف افتد: سرای عقاب و قطیعت و حجاب. و اولیا را هم دو چیز [اندر آخرت] کشف افتد: سرای ثواب و نظر و برداشتن حجاب. و این هر دو را سرای فنا مقدمه است، و آن آنست که هر که ظاهر خویش از خدمت حق محبوب گرداند در دار بقا از رحمت محبوب گشت، و هر که سر خویش در دار فنا از معرفت حق محبوب گرداند در دار بقا از مشاهدت محبوب گشت.

باز هر کس که حجاب خلاف در دنیا از ظاهر خویش برداشت تا او را طاعت و خدمت کشف افتاد در دار بقا از رحمت محبوب نگشت. و هر کس که سر خویش از حجاب کفر و فکرت بیرون آورد، تا او را ایمان و معرفت مکشوف گشت، در قیامت حجاب از پیش او برخاست تا اهل رؤیت و مشاهدت گشت. پس حکم آخرت بر حکم دنیا رفت.

هم بر آن حکم که در دنیا در دار حجاب است، و چون بنده در دار بقا رفت که دار کشف است، یا او هم به آن حکم کار کند. و چون اینجا از خدمت حجاب بود، آنجا از رحمت حجاب باشد. و چون اینجا از معرفت حجاب بود، آنجا از رؤیت حجاب باشد. تجلی حکم ذات در آخرت این باشد. باز شیخ رحمه الله سخن سهل را تفسیر کرد و گفت:

- «معنی قوله تجلی ذات و هی المکاشفة کشف الغلبة فی الدنیا» ۵
تجلی ذات مکاشفه باشد یعنی گشاده گشتن نه منازعت کردن؛ و این کشف، غلبه باشد در این جهان، یعنی از این تجلی که در دنیا عبارت کنند که بنده را پدید آید نه آن خواهد که خدا را عیان ببیند، لکن یک معنی از صفات خدا بر بنده غالب گردد، چنانکه خوف یا تعظیم یا محبت یا منت، تا در غلبه آن حال چنان گردد گویی حق را ۱۰
می بیند

- و این ظاهر است در عرف خلق که کسی که چیزی بر دل او غالب گشت چنان گردد گویی در او می نگرد تا اگر آن نظر که از آن غلبه خیزد غلبه تعظیم باشد، چنان شرم دارد گویی پیش او ایستاده است؛ و اگر غلبه منت باشد چنان اعتمادش افتد گویی همه از او می گیرد ۱۵
هیچ واسطه در میان نبیند؛ و اگر غلبه خوف باشد چنان گردد که پندارد که من بظاهر یا بیاطن خلاف کنم یا خلاف اندیشم. مرا ساعتی بگیرد. اگر از غلبه محبت باشد چنان گردد که اگر من جز سوی دوست نگرم دوست از من بیزار گردد. و دیگر صفات هم بر این معنی ۲۰
بیاید.

- و این معنی ابوبکر صدیق را رضوان الله علیه بود که حق را در سر او بزرگداشتی افتاده بود که هر شغل بزرگ که در سر او بگذشت در جنب جلال حق او را خرد نمود. و این دلیل تعظیم او بود حق را جل ثناؤه. و دلیل بر این قول پیغامبر است علیه السلام که گفت: لم یفضلکم ابوبکر یكثره صیام و لاصولة و انما فضلکم بسر ۲۵
بشیء و قر فی صدره. اما عمر را رضی الله عنه کشف خوف بود تا به حدی که او را از هیچ مخلوقات خوف نبود، لکن مخلوقات را از او خوف بود. و عثمان را رضی الله عنه کشف منت بود تا حیا بر او [۱۷۳]

الف [چنان غالب گشت که ملایکه از او شرم داشتند.

باز امیرالمؤمنین علی را کرم الله وجهه کشف محبت بود تا در موافقت حق جان و تن خویش و اهل و فرزند خویش را فراموش کرد، چنانکه خدا گفت: و يطعمون الطعام علی حبه، یعنی علی حب الله. گفت ما این بر دوستی حق تعالی داده ایم. و هرچه بر دوستی خدا دهی، آن را طمع جزا نباشد، از این معنی گفت: انما نطعمکم لوجه الله لا نريد منکم جزاء و لا شکورا. و نیز نظیر این قصه خلیل است علیه السلام که چون او را کشف خلعت پدید آمد نه از آتش خوف ماند و نه بر جبریل اعتماد [ماند] که چون از غیر حق خوف باشد بر غیر حق اعتماد باشد؛ و چون خوف جز از حق نباشد اعتماد جز بر حق نباشد. پس این کشف غلبه برخاستن وسایط است که هر که را واسطه ای که سر او را از حق حجاب کند از پیش او سر برخیزد، سر او ناظر حق گردد.

باز در کتاب خبر عبدالله بن عمر رضی الله عنهما دلیل آورد و گفت: کنا نترای الله فی ذلك المكان یعنی فی الطواف. و این آن بود که مردی بنزدیک عمر آمد رضی الله عنه گله کسرده که من بر عبدالله عمر سلام گفتم در طواف، مرا جواب نداد. عمر او را گفت: چرا چنین کردی؟ گفت: در آن مقام با خداوند دیدار می کردم. و مراآت مفاعله باشد از رؤیت یعنی او مرا می دید و من او را می دیدم، و من مغلوب دیدار او گشته بودم و از سلام این کس خبر نداشتم. و این معنی در عرف ظاهر است که کمتری پیش ملکی ایستاده باشد به خدمت، یکی درآید و سلام کند. و نیز باشد که بسیار سخن گوید از هیبت شغل ملک نداند که یا او چه گفتند، و باشد که داند و از هیبت ملک نیارد او را جواب دادن.

باز گردیم به حدیث عبدالله بن عمر رضی الله عنهما. آن مرات مراآت سر بود، و حواس تبع سراند، و تا سر به چیزی مشغول نگردد حواس به او مشغول نگردند، و از خدمت مراد مخدوم است نه خدمت. در خدمت مشاهدت مخدوم سر او را غلبه کرده بود. زبان و سایر حواس نظاره سر بودند، و تا سر به این سلام کننده مشغول نگشتی.

زبان جواب نتوانستی دادن. و اعراض السر عن مشاهدة الحق شرك. باز بر این دلیل آورد و گفت:

- «و هو قوله عليه السلام: [اعبد الله] كانك تراه». و این جواب مصطفی بود که چون جبریل علیهما السلام او را سؤال کرد که: ما الاحسان قال ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك. و آنکه گفت: تراه، محل تعظیم است؛ و آنکه گفت: فانه يراك، محل شرم است. هر که دوست را ببیند از تعظیم دوست به غیر دوست مشمول نگردد، و هر که دوست او را ببیند از شرم دیدار دوست جز به دوست ننگرد، و دیدن محب دوست را مشاهدت است تعظیم بار آورد؛ و دیدن دوست محب را لطف و عنایت است شرم بار آورد؛ و هیچ کس از یکی از این خالی نیست. یا به سر حق را می بیند، و آن مشاهدت است؛ و در مقام مشاهدت با غیر دوست صحبت کردن استغفاف باشد به دوست؛ و دیدن دوست ترا شرم باز آورد و در مقام شرم اعراض [۱۷۳ ب] کردن بی شرمی است، و نه مستخف حق را شاید و نه بی شرم. پس آنکه از این هر دو حال خالی باشد چگونه باشد! باز تجلی آخرت یاد کرد و گفت:

«و كشوف العيان في الآخرة». آن همه كشوف که یاد کردیم در دنیا باشد. باز كشوف آخرت عیان باشد، یعنی هم به آن مقدار که در دنیا سر را دیدار باشد، در عقبی عین را دیدار باشد.

- «و معنى قوله [تجلى صفات الذات] موضع النور هو ان تتجلى قدرته عليه فلا يخاف غيره» و آنکه گفت تجلی صفات ذات موضع نور باشد معنی موضع نور آن باشد که قدرت حق بر او گشاده گردد، و جز از حق نترسد، و داند که از علم و قدرت و دیدار حق غایب نیم و هر جا که باشم از قبضه قدرت او خارج نیستم؛ و هر جا که روم از ملك و سلطان او بیرون نروم؛ و هر چه کنم از او گریختن نتوانم؛ و هر چه کسی با من کند او دفع تواند کردن؛ و هر چه او کند کس دفع نتوان کردن؛ و هر که مرا بگیرد او باز تواند ستدن؛ و چون او بگیرد کس مرا را نتواند کردن. تجلی قدرت این باشد که نیز او را خوف هیچ خلق نماند. باز گفت:

«و کفایت له فلا یرجو سواه». و تجلی افتد او را به کفایت او تا و را به کس امید نماند. و معنی کفایت آن باشد که آنچه مرا باید در دو جهان حق از من کفایت کرده است، و هر چیز که مرا خواهد بودن چون او نخواهد نباشد. و چون او مرا باشد همه مرا باشد، تا خود حق مرا از همه کفایت باشد. چون این معنی دید رجا از غیر او ببرد.

«و كذلك جميع الصفات». و دیگر صفات هم بر این معنی بود. باز بر این دلیل آورد و گفت:

«كما قال حارثة كاني انظر الى عرش ربي بارزا و كاني و كاني». حال آخرت در دنیا او را مشاهده گشته است، و این چند بار در پیش رفته است. باز شیخ رحمه الله بیان می کند که حارثه را این کشف از کجا افتاد و گفت:

«تجلی له کلامه فی اخباره فصار الخیر کالعیان». گفت سخن خدا در خبر دادن از قیامت او را گشاده گشت، آن خبر او را عیان گشت. یعنی چون دید صدق خبر حق از احوال قیامت که خبر حق از مشاهدت مخلوقان صادقتر است و در مشاهدت مخلوقان شك و شبهت افتد و در خبر حق نیفتد. و چون آن خبر را قوت تصدیق و یقین از مغیر عنه معاینه گشت شك پرخاست. و این را در شریعت اصل است چنانکه مصطفی علیه السلام گفت: لا یصف المرأة المرأة بین یدی زوجها حتی کانه ینظر الیها و لا الرجل الرجل حتی کانهما تنظر الیه. چون این خبر مخلوقان غایب را حاضر می گرداند و محبوب عنه منظور الیه می گرداند با آنکه در خبر مخلوقان کذب و غلط روا باشد و خبر حق که در او کذب و خطا و غلط روا نبود اولیتر که این کند.

و نیز دلیل بر این حکم سلم است که مسلم فیه معدوم است و بیع معدوم روا نیست، کالطیر فی الهواء و السمک فی البحر. لکن چون در وصف استقصا افتاد استقصای وصف او معدوم را حکم موجود داد تا بیع او روا گشت؛ چون وصف مخلوقان معدوم را [۱۷۴ الف] حکم موجود می دهد وصف حق سبحانه اولیتر. باز تجلی حکم ذات را تفسیر

کرد و گفت:

«و تجلی حکم الذات يكون في الاخرة فريق في الجنة و فريق في السعير». تجلی حکم ذات به آن جهان باشد که چون میان شقی و سعید تمییز کنند ایشان را از یکدیگر جدا کنند چنانکه خدا گفت: و امتازوا اليوم ایها المجرمون، قیل ایها المجرمون امتازوا فان المتقين قد فازوا. و چون از یکدیگر جدا گشتند، ندا آید که:

«فريق في الجنة و فريق في السعير»؛ فريق في الجنة في النعيم المقيم و فريق في السعير في العذاب الالیم فريق في السلاسل و الاغلال و فريق في الوان النعيم و النوال فريق مع الشيطان يقربون و فريق مع الحور ينقلبون فريق يأكلون من الزمزم و يشربون من الحميم و فريق يأكلون من فاكهة يتغيرون و يشربون من رحيق مختوم فريق في الذل و الهوان و فريق مكرمون في الجنان فريق في الذل و الملالة و فريق في العز و الكرامة فريق في القطيعة و الفراق و فريق في الوصال و التلاق فريق في الحجاب و الهوان و فريق في مشاهدة روية الرحمن.

۱۵ و مراد از این جمله سخنها يك حرف است یعنی حکم خدا به قیامت معاینه خواهد گشتن. عام نظاره آن حکم اند تا چه خواهد بودن اما خاص خبر حق را از مشاهدت خویش قویتر دارند. و چون حق ایشان را خبر داد که چه خواهد بودن از منبر عنه اگرچه غایب بود به صدق خبر حاضر گشت؛ و اگرچه معدوم بود موجود گشت؛ و اگرچه معجوب ۲۰ بود منظور گشت.

باز خاص حاضر دانستند که بهشت و دوزخ خلق اند. و عجز خلق بدیدند، و قدرت خالق ایشان را چنان مشغول گردانید که بر سر ایشان از خلق اثر نماند. و چون دیدند که ایشان ملک اند و مالک حق است، ملک تصرف نکند لکن مالک در ملک تصرف کند. ۲۵ سلطان و مالک ایشان را از ملک مشغول گردانید. و چون دیدند که نعمت و عذاب هر دو ملک اند و ما نیز هم ملکیم از روی ملکی برابر گشتند و دانستند که مالک ملک خویش را با هرکه خواهد دارد و با هرکه خواهد گمارد، و ایشان را از ملک بیم نماند و به ملک امید

نماید. جلال مالك خوف و طمع ایشان از ملك ببرید. اینك تجلی بر سه مرتبه است که یاد کردیم.

«قال بعض الکبار: علامة تجلی الحق للاسرار هو أن لا يشهد انسر ما سطر علیه التعبير او یحویه الفهم». گفت علامت تجلی حق سر را آن باشد که سر چیزی نبیند که عبارت بر او مسلط گردد یا فهم او را دریابد. و معنی این سخن آن است که هر وقت که سر را تجلی حق افتد درستی آن تجلی که از حق است آن باشد که فهم در نیابد که چه می بیند، و عبارت بیان نتواند کردن که سر چه دید. باز چنین می گوید:

«فمن عبر او فهم فهو خاطر استدلال لا ناظر اجلال». [۱۷۴ ب] گفت هر که به سر فهم کند یا به زبان عبارت کند که من چه دیدم از خاطر استدلال باشد نه نظر جلال. اکنون تجلی را دو معنی می نهد: یکی آنکه تا به فهم بداند که من چه می بینم یا به زبان عبارت کردن که سر من چه دید. این خاطر استدلال باشد. هنوز تمامی او را تجلی حق پدید نیامده است. و این چنان باشد که از صنع به صانع دلیل کند و محکمی و متقنی صنع بر حیات و علم و قدرت صانع دلیل کند تا در شاهد منتها بیند بر سابقت یا بر آخرت دلیل کند با قهر سلطان وقت بیند همچنین بر سابقت و بر آخرت دلیل کند، و این همه تجلی باشد که او را به دلیل آنچه پنهان است آشکارا شود. و تجلی را معنی جز ظهیر نباشد. چون کافر ظاهر گشت معنی تجلی حاصل آمد لکن ابتدای حال غایب باشد به دلیل می جوید.

باز چون حق سر او را تجلی کرد به معنی سلطان قهر و غلبه و جلال نیز نه سر را فهم ماند و نه زبان را عبارت، از بهر آنکه به دلیل هستی ثابت کند تجلی وجود او را به دلیل پدید آید و دیگر صفات همچنین. باز چون وجود را ماثیت و کیفیت طلب کند نیابد. و اگر صفات او را نهایت طلب کند نیابد، و آن را که در نیابد عبارت کردن از او محال باشد. همچنانکه از مدرک عبارت ناکردن خطا بود از نامدرک عبارت کردن هم خطا بود. و جمله این سخن آن است که خلق را تا به اثبات راه است و از اثبات از آن سوی راه نیست، تا آنجا که

اثبات است اگر اثبات نکنی الحاد است؛ و آنجا که اثبات را راه نیست اگر اثبات کنی زندقه است.

- و شاید که این را از این نیکوتر معنی باشد، و آن آنست که با خلق جز وصف نیست، و وصف جز در مقام غیبت درست نیاید. چون غایب حاضر گردد وصف لغو گردد. و از این نیکوتر هست و آن آنست که توحید راه یافته است و مشاهدت وحدانیت حیرت است. هر که راه یافته باشد عبارت کند و هر که متحیر گشت چگونه عبارت کند؟! عبارت از چیزی توان کردن که در شاهد مثل آن بیاید تا به عبارت کردن به قیاس آن مثل از معبر عنه معلوم گردد. پس آن کس را که مثل نیابند به کدام عبارت معلوم توان گردانیدن؟

- و شاید که معنی این سخن آن باشد که مقام مشاهدت مقام فنا باشد. و فانی را صفت و عبارت نباشد. چون مشاهدت درست گشت از همه اوصاف خویش فانی گشت نه فهم ماند و نه عبارت که فهم و عبارت صفت اند. باز چون فهم و عبارت بر جای باشد به صفات خویش قایم است، و آنکه به صفات خویش قایل باشد او را مشاهدت نباشد. گوینده و داننده محجوب است بیننده ناگسینده و ناداننده است. هر که بدید نگفت و هر که نگفت بدید، و دلیل این مشاهدت که یاد کردیم در دنیا مشاهدت آخرت است در عقبی که در قیامت چون مؤمنان حق را بینند ندانند که چه می بینند، و عبارت نتوانند کردن که چه دیدند؛ چون سر را مشاهدت کردن [۱۷۵ الف] حال همین گردد تا گفته اند: المشاهدة فناء و غلبة و حيرة و دهشة. باز شیخ این را تفسیر می کند و می گوید:

- «معناه انه يشهد ما لا يمكنه العبارة عنه لانه لا يشهد الا تعظيما و هيئة فيسقطه ذلك عن تحصيل ما شاهد من الحال». معنی این سخن آن است که چیزی بیند که از آنجا عبارت نتواند کرد، از بهر آنکه او جز از تعظیم و هیبت چیزی دیگر نبیند، آن تعظیم و هیبت او را ساقط گرداند از حاصل کردن آنچه بدیده بود در این حال یعنی سر را مشاهدت عیان نیست، لکن مشاهدت تعظیم و هیبت است که عظمت و جلال حق بر سر او غالب گردد او را از صفات خویش چنان نیست

گرداند که عبارت نتواند کردن که چه دیدم.

و این چنان است در شاهد که کسی سلطان با هیبت را بیند و در هیبت دیدار او مغلوب گردد. اگر او را پرسند که چه دیدی عبارت نتواند کردن. پس هیبت مخلوقی که زیر عبارت درآید او را از عبارت باز می‌دارد. هیبت حق که در عبارت نگنجد او را به عبارت چگونه راه دهد. و این نیز محبت را باشد، که چون دوست را بیند تعظیم و هیبت دوست او را فروگیرد. عبارت نتواند کردن که چه دیدم.

و از این نیکوتر آن است که آن کس که به آتش درافتد و بسوزد جز آنکه گوید می‌سوزم چگونگی سوختن را وصف نتواند کردن. آتش مخلوق که نفس سوزد در عبارت نگنجد، و آتش محبت که سر و کون سوزد در عبارت کسی گنجد؟! باز بر این معنی بیتی چند یاد کرد و گفت هی: «انشدونا:

إذا ما بدت لى تعاطمتها و أصدر فى حال من لم یرد
چون پدید آمد مرا دوست او را به تعظیم بینم تا همچنان بازگردم
که گویی نیامدم. یعنی از دیدن مراد آن است تا بدانی که چه دیدی.
و دانستن که چه دیدی آنگاه باشد که مغلوب نگردی. پس من چون دوست را می‌بینم در جلال و تعظیم او چنان مغلوب می‌گردم که نمی‌دانم که چه دیدم؛ و از دیدن چنان باز می‌گردم که گویی ندیدمی.

«أجده إذا غبت عنى به و أشهد وجدى له قد فقد»
گفت او را بیابم چون از خویشتن به‌وی غایب گردم. یعنی چون دوست را بینم و به‌آن دیدار او از خویشتن چنان غایب گردم که نیز از هیچیز خبر نیابم. او را در این حال بیابم؛ و چون بیابم بدانم که چه یافته‌ام وجود من فقد گردد. تا نیافتم خود با من نیست و چون بیابم جلال او مرا از خویشتن چنان غایب گرداند که گویی نیافتمی.

«فلا الوصل يشهدنى غیره و لا أنا أشهده منفرد»
گفت چون مرا با دوست وصل افتاد جز او را نبینم و چون منفرد باشم او را خود نتوانم دیدن. یعنی تا من تنها باشم او را نبینم. باز چون با او باشم غیر او را نبینم، و من غیر اوام. چون از خویشتن

خبر ندارم او را چگونه بینم که نخست من می‌بایم، تا پس او را بینم.
«جمعت و فرقت غنی به فقرد التواصل مثنی العدد»

این سخن مقدم مؤخر است و معناش آن است که «جمعت به و فرقت غنی». گفت هرگاه که مرا با دوست اجتماع می‌افتد از خویشتم فراق می‌افتد. یعنی تا با اوام با خویشتم نه‌ام، و تا با خویشتم با او نه‌ام. یعنی از خویشتم [۱۷۵ ب] آنگاه خبر دارم که با دوست نه‌ام. چون با دوست باشم از خویشتم خبر ندارم. باز نیمه بیت آخرین گفت:

«فقرد التواصل مثنی العدد». گفت یگانگی وصل دوگانگی شمار

باشد. یعنی تا دو باشد خود وصل نباشد، و تا وصل نباشد با دوست خود یکی نگردد. آنگاه که مرا با دوست انفراد افتد و وصل در شمار دو روا باشد نه در حق یکی. به این سخن باز می‌نماید که تا محب از وصل و اجتماع خبر دارد به مقام حقیقت نرسیده است. چون به حقیقت رسید همگی او چنان فرو گیرد که نه از وصل خبر دارد و نه از قطع؛ نه از جمع و نه از تفرقه. قرب و بعد او را هر دو یکسان گردد، و این صفت آنگاه پدید آید که همه مراد او از او ساقط گردد، و مرادش همه مراد دوست گردد، و اختیارش همه اختیار دوست گردد، و هرچه دوست با او کند او را با آن خوش باشد. اهانة کانت او کرامة ايمادا کان او تقربا اعزازا کان او اذلالا. اینک معنی انفراد این باشد که یاد کردیم. باز شیخ رحمه الله این بیتها را تفسیر کرد و گفت:

«معناه اذا بدت الحقيقة غلب على التعميم فأغيب في شاهد التعميم

عن شهود التحصيل فاکون کمن لم يبدله». معنی این بیتها آن است که چون حقیقت مرا پدید آید تعظیم بر من غالب گردد. در آن دیدن

۲۵ تعظیم از خویشتم غایب گردد نتوانم دیدن که مرا چه حاصل آمد.

همچنان باشم که کسی که او را حقیقت پدید نیامده باشد. اما غایب گشتن از خویشتم در وقت تعظیم ظاهر است؛ و مثالهای این گذشته است. و اما پدید آمدن حقیقت او را آن پدید آمدن در سر می‌خواهد نه بظاهر. یعنی چون حقیقت عظمت و جلالت حق یا خوف نفعت او

یا هول فراق او در سر من اثر می‌کند، از خویشتن غایب می‌گردم. یعنی از هول به حالی می‌گردم که مرا از خویشتن خبر نمی‌ماند. چون این حال از من زایل گردد ندانم که چه دیدم. همچنان باشم که گویی ندیدم.

۵ و شاید که معنی این آن باشد که هر چیز که از آن چیز سیری نباشد، یافته او همچون نیافته باشد. و چون بنده را از مشاهدت حق سیری نباشد چنان باشد که هنوز نیافته است. و نیز شاید که معنی این آن باشد که مشاهدت را بقا نباشد. و بزرگان چنین گفته‌اند: المشاهدة خطرات لا وطنات. و این از بهر آن است که حال مشاهدت حال دهشت و حیرت است. چون بر دوام باشد تعطیل واجب کند، و اگر مشاهدت اصل نباشد کفر واجب کند. پس گاه نماید تثبیت ایمان را، و گاه بر باید ابقای آداب شریعت را. پس چون مشاهدت پدید آید زود غایب گردد به آن معنی تا محجوب گردد به حکم شریعت باز آید. چون به این حال باز آمد در این حال از آن حال خبر دادن محال باشد تا در آن مشاهدت زیادت پدید آید. چون زیادت پدید آمد آن اول متلاشی گشت، و از متلاشی خبر دادن محال باشد.

۱۰ و جمله این سخن آن است که چون حال مشاهدت سکر واجب کند و حال غیبت صحو واجب کند، صاحبی اگر از خویشتن سکر نماید کذاب است، و اگر سکران پس از زوال از آن سکر خبر دهد سکران [۱۷۶ الف] نبوده است کذاب است.

۲۰ «و انما یکون وجودی له اذا غبت عنی فاذا غبت عنی فقد وجودی». گفت یافتن من حقیقت را آنگاه درست شود که از خویشتن غایب گردم، و چون از خویشتن غایب گشتم آن وجود من فقد گشت؛ از بهر آنکه واجد موجود باید تا واجد گردد. چون او از خود غایب گشت چگونه واجد گردد. و بپاید دانستن که غایب گشتن بنده از صفات خویش از وقت مشاهدت جلال حق از غیبت نوم و از غیبت سکر شراب عظیم‌تر است. از بهر آنکه خفته را چون بجنیانی بیدار شود؛ و آنکه در جلال حق غایب گشت اگر بلای هر دو کون بر او گماری خبر ندارد. و مست را چون زمانی بر آید صاحبی گردد؛ و مغلوب جلال حق هرگز

صاحی نگرده.

پس خفته و مست هرچه به وی نمایی نبیند، و هرچه به وی کویی نشنود. و هرچه با او کنی نداند تا صفت نوم و سکر با وی قایم است. چون غیبت نوم و سکر چنین می کند، غیبت جلال حق اولیتر که بیشتر کند آن نایم را. اگرچه دوست بر بالین او باشد چون به نوم غایب ۵ است خبر ندارد. غایب جلال حق را اگر هر دو کون بر او عرضه کنی خبر ندارد.

تا بزرگان در این سخنی عجب گفته اند، و آن آنست که مصطفی را علیه السلام مشاهدت بر دوام بود و هر ساعت در زیادت بود. چون زیادت پدید آمدی آن مقام اول در جنب این مقام ناقص نمودی. از ۱۰ آن نقصان استغفار کردی، دوام استغفار او را معنی این بود. پس چون مشاهدات او را علیه السلام صفت این بود آن ساعت که دنیا بر او عرضه کردند در سر او از مشاهدت جلال حق پیدا آوردند که دنیا در جنب آن جلال متلاشی شد. چون عرضه کردند در چشم او ناچیز آمد. اعراض از این معنی آورد. ۱۵

باز چون او را از دنیا به معراج به عقبی خواستند بردن، سر او را قرب زیادت کردند. و هرچند که نفس پیشتر می رفت سر بر نفس سبقت گرفته بود، آن مقام که نفس آنجا رسیدی سر گذشته بودی، و آن مقام نفس را در جنب آنچه سر داده بودی مقدار نمانده بودی. از این معنی بود که به هیچیز التفات نکرد، که سرش نظاره می کرد ۲۰ چیزی را که این چیز را در جنب آن مقدار نبود. و جمله این آنست که سرش مشغول حق باقی قدیم بود، و نفسش یا خلق محدث فانی و فانی در جنب باقی لاشیء باشد. و از شیء به لاشیء آمدن محال باشد. و هر که از شیء به لاشیء باز آید از آن لاشیء لاشیء تر است.

«فحالة الوصل الذی هو فنائی لا یشهدنی غیره». می گوید حال ۲۵ وصل من با دوست که مرا فانی گرداند چنان گرداندم که نیز غیر او را نبینم؛ و هرکس که در حال وصال یا مشاهدت دوست غیر دوست ببیند آن خود محبت نباشد هوس باشد، اما پندارد که محبت است. «و حالة الانفراد و قیاسی بصفتی یغیبنی عن شهوده». گفت و آن

حال که من تنها مانم از دوست و قائم گردهم به صفات خویش مرا چنان غایب گرداند [۱۷۶ ب] از او که نیز او را نبینم. و جمله این سخن آن است که چون از خویشتن خبر دارم از دوست خبر ندارم. و چون از دوست خبر دارم از خویشتن خبر ندارم. پس به هر دو حال غایبیم. تا چون با خویشتنم معجویم، غایب حجابم؛ تا چون با دوستام از خویشتن غایبیم، غایب جلالم. پس به هیچ حال از غیبت خالی نه‌ام.

«فکان جمعی به فرقنی عنی». پس جمع گشتن من با او فرقت است از من. یا مرا از من فراق بیاید تا با دوست جمع افتد تا با خویشتن جمع افتد از دوست فراق افتد. و معنی این تفرقت و جمع علم و جهل است. یعنی اگر به خویشتن و به صفات خویشتن عالم گردم از حق جاهل گردم، همچنانکه اینجا وصل جمع افتد آنجا فراق جهل افتد، و اگر به حق و به صفات حق عالم گردم به خویشتن و به صفات خویشتن جاهل گردم. همچنانکه آنجا جمع علم افتد اینجا فراق جهل افتد. یعنی همچنانکه در سر من حق پدیدار آید از شغل خویش فراغت پدید آید، و همچنانکه شغل خویش پدید آید از شغل حق فراغ پدید آید.

«فیکون حالة الوصل هو ان یکون الله عزوجل مصرفی فلا اکون انا فی افعالی فهو الله تبارک و تعالی لا انا». گفت و حال وصل آن باشد که خدای عزوجل مصرف من باشد و من در افعال خویش نباشم، آنگاه همه خدا باشد نه من. به این سخن اشارت می‌کند که وصل بنده با حق نه آن است که: اتصال الشیء بالشیء باشد و فصل نیز. و همچنین قدیم را با هیچیز نه وصل شاید و نه فصل، از بهر آنکه چون فصل روا باشد وصل نیز روا باشد. تا وصل التزاق گردد و فصل مباینت. التزاق و مباینت دو معنی‌اند محدث متضاد بر تعاقب؛ و آنکه بر او تعاقب روا باشد تا قابل تضاد باشد محدث باشد نه قدیم. پس وصل بنده به حق به این معنی روا نباشد، لکن وصل بنده به حق آن باشد که از دون حق منفصل گردد. و او خود به ذات خویش دون حق است. از خویشتن منفصل گردد به آن معنی که خویشتن

را متصرف نبیند.

چون خویشتن و تصرف خویشتن نبیند از خویشتن منفصل گشت. انفصال دیدن باشد نه انفصال تباین. باز حق را مصرف خویش و مصرف خلق ببیند. این اتصال دیدار باشد نه اتصال ملازمت. چون نظاره مصرف گشت و دید که هر چون که می گردم من نمی گردم، لکن ۵ مرا می گردانند. نظاره گرداننده گردد نه نظاره گردنده. همه حق ببیند. اینک انفصال از خلق و اتصال به حق چنین باشد. پس در کتاب این را دلیل آورد و گفت:

«كما قال الله تعالى: و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى». نه تو انداختی آنگاه که تو انداختی، لکن خدا انداخت. چون گفت: و ما رمیت، از او رمی نفی کرد. باز گفت: اذ رمیت رمی، او را اثبات کرد. باز چون گفت: ولکن الله رمی، دهگریاری رمی از او نفی کرد. باول نفی کرد باز اثبات کرد. باز نفی کرد. نفی اول [۱۷۷ الف] آن بود تا منت ببیند و فعل خویشی نبیند، اثبات آن بود تا بندگی به وی نماید. اکنون که منت ما دیدی رمی گشتی. اکنون اگر نظاره منت ۱۵ ما نبودی ای رمی تو رمی نبودی. باز گفت: «ولکن الله رمی». گفت آن نه تو انداختی لکن به دست تو من انداختم. متصرف منم. دست سبب فاعل مسبب باشد نه سبب.

«و من جهة العلم الله مصرفی و انا به مصرف فيكون المعبود و العبد». و از جهت علم خدا مصرف من است و من به او مصرف می کنم ۲۰ تا هم معبود باشد و هم عبد. و معنی تصرف از من بندگی کردن است و دیدن که این تصرف به تصریف حق است. تصرف کنم تا حکم بندگی به جای آرم. لکن تصرف خویشتن نبینم تا خویشتن بین نیاشم. که خویشتن بین خدا بین نباشد. لکن تصرف حق بینم خود را در خدمت تا نظاره خویش نیاشم نظاره حق باشم. و خویشتن را بر حق حاصل ۲۵ ندانم. همه حاصل حق را دانم بر خویشتن. باز گفت:

«و قال بعضهم التجلی رفع حجة البشرية لا ان تتلون ذات الحق: والاستتار ان تكون البشرية حائلة بينك و بين شهود الغیب». تجلی برخاستن حجاب بشریت باشد نه آنکه ذات حق متلون گردد. و استتار

- آن باشد که بشریت میان تو و میان دیدن غیب بازدارد. و معنی این سخن آن است که مراد این طایفه از تجلی گشاده گشتن حق است. و مراد از استتار پوشیده گشتن حق، لکن از گشاده گشتن به پوشیده گشتن مراد نه آن است که ذات حق متلون گردد. گاه گشاده گردد و گاه پوشیده گردد. از بهر آنکه تلون از صفات محدثات است و حق قدیم است و بر قدیم تغیر و تلون روا نباشد. لکن این تلون و تغیر بر بشر روا باشد، که از جمله محدثات است. چون به حالی گردد که به بشریت مشغول گردد تا غیب نبیند. گویند حق از او پنهان گشت یا بر او پوشیده گشت. و چون به صفات بشریت مشغول نگردد تا به سر غیب بیند گویند حق او را گشاده گشت و بر او گشاده گشت. ۵
- و این چنان است که مسأله بر او مشکل گردد و روشن نشود. گویند این مسأله بسته است و پوشیده. و مسأله پوشیده نباشد لکن خاطر او پوشیده باشد. و چون روشن گردد گویند گشاده گشت. و مسأله گشاده نگردد لکن خاطر او روشن و گشاده گردد تا مسأله دریابد. علم او را گشادن مسأله خوانند؛ و جهل او را پوشیدن مسأله خوانند. ۱۰
- اکنون باز گردیم به سخن کتاب. چون سر او به خویشتن و به صفات خویشتن مشغول گردد یا به دیدن خویش و به صفات خویش مشغول گردد محبوب گردد، از دیدن غیب این را استتار خوانند. باز چون همه از حق بیند و آن حق بیند نه از خویشتن و آن خویشتن، بشریت از پیش برداشت و غیب دید، این را تجلی خوانند. باز شیخ این را شرح کرد و گفت: ۲۰
- «و معنی رفع حجة البشریة ان یکون الله یقیمک تحت موارِد [۱۷۷ ب] ما یدو لك من الغیب لان البشریة لا یقاوم احوال الغیب». این تجلی که رفع بشریت است تا حجاب بشریت از میانه برخیزد، معنایش آن است که خدا دارنده تو باشد زیرا که آنچه پدید آید از غیب یعنی چون ببیند دارنده را به قوت دارنده بایستد نه به قوت خویش حق دیده باشد و خویشتن ندیده باشد. و تفسیر این آن است که در ایمان و طاعت منت دادن ببیند نه هنر آوردن. و در کفر و معاصی ۲۵

منت عصمت بیند نه هنر ناآوردن. و در شکر نعمت توفیق حق بیند نه شکر خویش؛ و در صبر بلا داشت حق بیند نه صبر خویش. و در بودن بر ایمان نگاه داشت حق بیند نه ثبات خویش؛ تا همه از حق بیند نه از خویشتن. صفت تجلی این باشد. دیگر معنی آن است که آنچه در سر او پدید آید از مشاهدت یا خوف یا محبت یا تعظیم یا ۵ جلال، و با آن بقا می‌یابد، فضل حق است نه هنر او که با حدث و ضعف و عجز طاقت کشیدن بار حق می‌یابد. پس علت این پدید می‌کند و می‌گوید:

- «لأن البشرية لا تقاوم أحوال الغيب». از بهر آنکه بشریت با احوال غیب پای ندارد. اگر داشت حق نباشد، و بیان این سخن در ۱۰ قصه مصطفی و موسی علیهما السلام بیاید که در قصه موسی گفت: ولما جاء موسی لمیقاتنا. چون آمدن صفت بشریت بود آثار غیب بر کوه افتاد و موسی را صعق افتاد. پس چون به قصه مصطفی علیه السلام رسید گفت: اسری بعبده. چون بردن صفت حق بود از دیدن هر دو کون بر مصطفی تغیر نیامد. و اگر خواهی که بدانی که بقاء ۱۵ سر به اقامت حق تعالی در وقت ظهور غیب چگونه باشد با احوال قیامت قیاس کن، چنانکه اهل بهشت و اهل دوزخ اگر به صفات خویش قایم بودندی نه اهل بهشت در دیدار نعیم بقا یابندی، و نه اهل دوزخ در دیدار بلا، که شادی مفرط همچنان مهلك است که غم مفرط. و اگر ذره‌ای از ضیای بهشت به دنیا یگشایندی آفتاب و ماه منطمس ۲۰ گردندی و خلق در آن هلاك گردندی. از بهر آنکه مأمور و منهی اند: و مأمور منهی مغیر باشد. و مغیر به صفات بشریت قایم باشد. و اگر بلای دوزخ همچنین پدید آید در دنیا دنیا را بقا نماند. که در خبر آمده است که اگر چند سوراخ سوزنی [از دوزخ] در دنیا گشایند همه دنیا بسوزد؛ و اگر حلقه‌ای از سلسله دوزخ بر کوهها ۲۵ نهند همه کوهها بگدازد؛ و اگر پیرهن قطران در هوا بپاویزند خلق هفت آسمان و هفت زمین از گند آن پمیرند؛ و اگر دوزخی‌ای را از دوزخ بیرون آرند و به خلق نمایند همه خلق از هول دیدار او هلاك گردند؛ و اگر یکی را بیرون آرند از دوزخ و بر آتش بغوابانند سه

شباروز در خواب شود که بیدار نگردد.

پس با بلایی به این عظیمی بقا یافتن به عقل بتوان شناختن که معنی جز آن نیست که حق ایشان را در آن بلا بدارد تا بقا یابند؛ و در نمیم بدارد تا بقا یابند. همچنانکه انفس را در معاینه احوال غیب بدارد [الف ۱۷۸] اسرار را نیز در مشاهدت احوال غیب بدارد تا ببیند و هلاک نگردد، و تجلی این باشد.

«والاستتار الذی یعقب التجلی هو ان تستر الاشياء عنك فلا تشاهدها». گفت آن استتار کز پس این تجلی آید آن باشد که چیزها از او مستتر گردد تا ایشان را نبیند. معنی این سخن آن است که چون حجب برخاست تا غیب او را مشاهدت گشت تجلی حاصل آمد. و استتار نه آن باشد که این تجلی برخیزد، لکن تجلی حق او را از غیر حق ستر گردد تا غیر حق نبیند. تجلی و استتار هردو به یک حال قائم گردد. تجلی به حق و استتار از غیر حق؛ همچنانکه از اول او را تجلی و مشاهدت به غیر حق بود، و از حق مستتر بود، چون مشاهدت حق پدید آید از خلق مستتر گردد. باز این را دلیل آورد و گفت:

«كما قال عبدالله بن عمر رضي الله عنه و سلم عليه انسان و هو في الطواف فلم يرد عليه فشكاه فقال كنا نترى الله اخبر عن تجلی الحق [له] بقوله كنا نترى الله و عن الاستتار بغيبة عن السلام عليه». این خبر عبدالله بن عمر رضي الله عنهما چند بار گذشته است، لکن این بار از بهر معانی تجلی و استتار آورد که چون آن مرد بر او سلام کرد. جواب نداد. از او گله کرد. او گفت با خدای تعالی دیدار می کردم. دانیم که آن دیدار معاینه نبود لکن دیدار غلبات او را چنان غایب گردانید که از سلام و سلام کننده خبر نداشت. شغل او به حق تجلی بود. و آن خبر نداشتن از سلام استتار بود.

«انشدونا لبعض الکبار:

«سائر الحق لا تبسو للمحتجب

أخفاء عنك فلا تمرض لمخفيه»

گفت سرهای حق پیدا نشود محتجبان را، این خود ظاهر است که

هرکس که از چیزی در حجاب شود آن چیز نبیند. و حجاب حق تعالی خلق است تا سر بنده خلق را بیشتر حجاب کرده است حق را نبیند و به حق راه نیابد، تا همه کون از پیش سر بنده برنخیزد نتواند حق را دیدن. ذره‌ای که در بصر ظاهر می‌افتد از دیدار همه کون او را باز می‌دارد چون عقبی و دنیا و نفس و شیطان و خلق در بصر سرافتد ۵ آن سر حق را کی بیند؟!

باز در نیمه بیت آخرین چنین می‌گوید: چون توبه خلق معتجب گشتی حق سر خود از تو پنهان کرد نیز تعرض مکن پنهان کننده سر را. و در زیر این سخنی هول است و آن آنست که گفته‌اند: الحق لا يوجد بعله لان ما وجد بعله فهو معلول والحق غير معلول. پس اگر ۱۰ بنده همه حجب از پیش سر بردارد آن حجب برداشتن علت نگردد دیدن حق را، که علت دیدن نگریستن نیست، علت دیدن نمودن است. چنانکه علت یافتن جستن نیست علت یافتن دادن است؛ و حق را به جستن نتوان یافتن و به نگریستن نتوان دیدن؛ به نمودن توان دیدن و به دادن توان یافتن. پس چون رفع حجب علت نگشت دیدن را، با بقای ۱۵ حجب که شاید که بیند؟! اگر بنده تکلف کند برداشتن حجب را، چون حق تعالی غیب از او پنهان دارد با حق تعالی کی برآید؟!

با آنکه ما یاد کردیم تا بشریت بر جای است از غیب معجوب است، و نگریستن و برداشتن و جستن همه بشریت است؛ تا بزرگان چنین [۱۷۸ ب] گفته‌اند اگر موسی علیه السلام بر، ارنی، اختصار کردی شایستی که بدیدی، لکن چون، انظر اليك، گفت بشریت در میان افگند، لن ترانی، جواب آمد. چون، ارنی، از حق تعالی خواستن بود، انظر، از خویشتن گفتن در آن وقت نبایست. فان الحقيقة والبشرية لا يجتمعان. باز بیت دیگر گفت: ۲۵

«لا تمن نفسك فيما لست تدرکه

حاشا الحقيقة أن تبدو فتؤويه»

رنجه مدار خویشتن را در چیزی که آن را در نیابی. دور است حقیقت از آنکه ترا پدید آید تا او را به دست آری. شرح این بتنامی بتوان گفتن لکن بر مقدار فهم بگوییم ان شاء الله عزوجل. بیاید

دانستن که حق تعالی اگرچه از او روا است که کار بر بندگان به طاقت و بی طاقت نهد، لکن با این همه بر ظاهر کار به طاقت نهاد. و بر باطن بار به طاقت نهاد. از ظاهر خدمت چندانی خواست که طاقت داشتند. نه چندانکه سزای او است، که اگر بسزا خواستی همه هلاک شدند. و استغفار انبیا علیهم السلام از این معنی بوده است که هرچند کوشیدند خویشتن را هم مقصر دیدند؛ و مقصر را جز عذر خواستن چاره نیست. همچنین نیز بر سر به طاقت سر نهد نه بسزای خویش.

۵

يك حرف از این بگوئیم و آن آنست که خوف بر سر چندانی نهد که سر طاقت دارد نه چندانی که سزای حقیقت حق است که اگر به کمال جلال و عظمت و هیبت بر خلق تجلی کند نه عرش ماند نه کرسی نه لوح و نه قلم، نه آسمان و نه خلق او، نه زمین و خلق او؛ و دیگر صفات هم بر این معنا است. و دلیل این سخن آن است که خدا گفت: و لا یحیطون به علما. و نیز گفت: و ان الله قد احاط بكل شیء علما. چون ما را به کمال بدانست خود را محیط گفت؛ و چون او را به کمال ندانستیم احاطت علم از ما نفی کرد. پس هرچند که جویی نهایت نیایی، و جستن جز رنج بار نیارد. و آنچه درخواهی یافتن از جستن فایده‌ای بر نیاید، که هرچیز که او را نهایت نیست نهایت او در بدایت است. معنی این بیت این است که گفتیم.

۱۰

۱۵

الباب الحادی و الخمسون

قولهم فی الفناء و البقاء

- لفظ فنا و بقا دو لفظ اند میان این طایفه مبتذل که گویند فلان فانی شده است یا فانی است؛ و گویند فلان باقی شده است یا باقی است. و معنی فنا و بقا نه آن خواهند که اهل لغت خواهند؛ از بهر آنکه باقی بنزدیک اهل لغت آن است که به وقت ثانی بقا یابد، و آن بر دو گونه باشد: بقاء الی مدة، چون بقای دنیا و اهل او خواهند، و ۵ بقاء لا الی مدة، چون بقای آخرت و اهل او و بقای حق و بقای صفات او خواهند. اما فانی بنزدیک اهل لغت آن باشد که او را بقا نماند. چون بقای او را نهایت آید فانی خوانند.
- اما اهل اصول چنین گویند که بقا صفت است باقی را، و فنا صفت نیست فانی را. از بهر آنکه باقی شیء باشد و شیء را صفت ۱۰ روا باشد. باز فانی لاشیء باشد و لاشیء را صفت محال باشد. وجود موصوف باید تا صفت به او قایم گردد. پس فانی و فنا گفتن مجاز و عبارت است. و مراد از او عدم است و فانی گشتن [۱۷۹ الف] صفت نیست. لکن منع بقا است، و تا بقا یابد باقی باشد؛ و چون بقا نیابد فانی گردد. یعنی لاشیء گردد، نه به آن معنی که این فانی شیء ۱۵

باشد و فنا صفت او، همچون باقی که بقا صفت او باشد.

باز بنزدیک این طایفه فنا و بقا را معنی ای دیگر است. و از بقا بقای ذات آن چیز نخواهند لکن بقای صفات او خواهند. و از فنا فنای آن چیز نخواهند، لکن فنای صفات او خواهند، به آن معنی که ۵ مراد از هر چیزی عین آن چیز نیست، لکن مراد معنی آن است که در آن چیز چون آن معنی موجود باشد آن چیز را نام بقا دهند. از بهر آنکه مقصود از آن چیز حاصل است. و چون معنی از او معدوم گردد آن چیز را فانی خوانند از بهر فوات مقصود او؛ و این در تعارف ظاهر است که چون خانه ای ویران گردد گویند این نه آن خانه است. ۱۰ و چون کسی پیر و ضعیف گردد گوید من نه آنم. سرای همان است و مرد همان، لکن صفات دیگر است. و نیز خدا گفت: یوم تبدل الارض غیر الارض.

گروهی از مفسران چنین گفته اند که این تبدل صفات ارض باشد نه تبدل عین ارض. و خدا می گوید: کل من علیها فان. و فنا نه آن ۱۵ باشد که عین خلق نیست گردد، لکن زنده باشند و بمیرند، تفریق صفات ایشان را فنا خوانند. چون این را بدانستیم باز گردیم به کتاب. «الفناء هو ان یفنی عنه العظوظ فلا یكون له فی شیء حظ و یسقط عنه التمیمین» گفت معنی فنا نزدیک این طایفه آن باشد که حظها از او فانی گردد و او را در چیزی حظ نماند و تمییز از او ۲۰ ساقط گردد. و معنی فانی گشتن حظوظ آن باشد که او را به کس انس نماند و به چیزی لذت نماند و در او تمییز نماند میان مونس و موحش و میان ملذ و مولم.

و مثال این آن است که چند بار در حق صواحبات یوسف گذشته است که اگرچه زنده بودند، و زنده باقی باشد و باقی میان لذت و ۲۵ الم تمییز کند. چون مغلوب گشتند در مشاهدت یوسف علیه السلام تا صفت حیات ایشان صفت موت گشت که میان لذت طعام و میان الم قطع تمییز نکردند. باز این فنا را تفسیر کرد و گفت:

«فناء عن الاشیاء کلها سخلا بما فنی به». فنایی باشد این کس را از همه چیزها به آنکه مشغول گشته باشد به آن کس که به وی فانی

گشته است، یعنی محبت با جلال و با هیبت کسی او را چنان مشغول گردانیده است که از هیچیز خبر ندارد. آن خبر نداشتن فنا باشد: چنانکه صواحبات یوسف را یاد کردیم.

و نیز گفته اند گروهی بزرگان در قول خدای عزوجل که: انک میت و انهم میتون. آن میت خواندن نه موت حقیقت بود، یعنی: انک میت عن غیرنا حی پنا و انهم میتون عنا احیاء بغیرنا. باز این را دلیل آورد و گفت:

«كما قال عامر بن عبدالله ما ابالی امرأة رایت ام حائطا». مرا باک نیست اگر زن را بینم اگر دیوار را؛ یعنی شغل حق مرا چنان گردانیده است که در من شهوت و لذت نمانده است که تمییز کردن میان زن و حایط از بقای شهوت باشد، چون شهوت نماند تمییز نماند: باز سخنی آورد که آن [۱۷۹ب] سخن جواب است طعن ملحدان را که اگر ملحدی چنین گوید که چون از صفات خویش فانی گسرد وظایف شریعت برخیزد. جواب داده است بی سؤال و گفته:

- ۱۵ «والحق یتولی تصریفه فیصرفه فی وظائفه و موافقاته» که حق سبحانه به خودی خود او را می گرداند، و او در وظایف شریعت و موافقات حق می گردد به گردانیدن حق به نعمت خویش. و معنی این سخن آن است که تا آنگاه که با صفات خویش قایم بود نگاه می داشت حق امر و نهی را به حکم شریعت. چون از صفات خویش فانی گشت مصرفش حق گشت حق او را در این که حال خصوص است به ترک
- ۲۰ وظایف معیوب نگردانید، از بهر آنکه بنده متهم است و حق متهم نیست و تا بنده به صفات خویش قایم بود حق را بود و غیر حق را نبود. و با این همه تکلف می کند تا به کل معانی حق را باشد تا از او موافقتی آید و خلاف نیاید. چون از صفات خویش فانی گشت و بکلیت حق را گشت، محال باشد که حق او را معیوب گرداند به مخالفات
- ۲۵ که آنگاه خصوصیت را فایده نماند.

و دلیل آنکه شاید که بنده مصرف باشد نامتصرف حال مصطفی علیه السلام در معراج که مولا سبحانه گفت: سبحان الذی اسری بعبده لیلا برده بود نه آمده. و آمده متصرف باشد و برده مصرف. و نیز

در قصه موسی علیه السلام می گوید: و قَرَبْنَاهُ نَجِيًّا. مَقْرَّبٌ مَصْرُفٌ باشد و مَقْرَّبٌ مَتَصَرَّفٌ.

«و یكون محفوظا فیما لله تعالی علیه مأخوذا عما له و عن جمیع المخالفات فلا یكون له الیهما سبیل و هو العصمة». و چون بنده را حاز فنا گردد درستی آن حال آن باشد که او محفوظ باشد در آنچه حق را بر او است، یعنی به وقت گزارد امر امر به جای آرد، و به وقت ترك نهی منهی به جای بگذارد تا در امر و نهی هر دو موافق باشد. چون حالش این باشد، فناى او درست است. باز چون حال بر ضد این باشد غلبات شیطان باشد به غلبات حق و مأخوذ باشد در آنچه او را است. یعنی آنچه او را باید به عاجل در دنیا یا به اجل در قیامت، از آن چیزها چنان فانی گردد که بر خاطر او طلب نگردد. و لا یزعجه طلب و لا یوحشه سلب. نشان فنا این باشد، و این آنگاه پدید آید که تنظیم حق و تمظیم حقوق حق بر سر او مستولی گردد تا از غلبات حقوق حق حقهای خویش فراموش کند. همه آن حق بر خویش بیند، و خویشش را بر حق هیچ نبیند. و نیز گفت:

«و عن جمیع المخالفات». و از همه خلافها نیز مأخوذ گردد.
 «فلا یكون له الیهما سبیل». او را سوی هیچ خلاف راه نماند.
 نگفت تارك باشد مخالفات را. لکن گفت مأخوذ باشد از مخالفات، از بهر آنکه تارك مختار باشد و مختار به صفت خویش قایم باشد. باز مأخوذ مقهور باشد، و مقهور از صفت خویش فانی باشد. مرغی که مأخوذ باز گردد او را اختیار نماند. ددی که مأخوذ شیر گردد او را اختیار نماند. چون بنده [۱۸۰ الف] مأخوذ حق گشت او را اختیار کی ماند؟! چون او را به وی باز گذارد باقی باشد گاه خلاف آید و گاه موافقت. چون او را از او بستاند فانی گردد از خود، و جز موافقت هیچ چیز نیاید. باز این را تفسیر کرد و گفت:

«و هو العصمة». گفت اینکه گویند عصمت چه چیز است، عصمت این باشد که ما یاد کردیم که بنده را از خود بستاند، تا در او قدرت خلاف نماند. و دلیل بر این قول پیغمبر است علیه السلام که گفت: خیر العصمة ان لا یقدر. و قدرت ستن فانی کردن است. باز می نماید

که بنده به ترك خلاف موافق حق نیست، لكن حق مانع قدرت است از او تا از او خلاف نیاید. باز این دلیل آورد در کتاب و گفت:

«و ذلك معنى قوله [صلی الله علیه وسلم] فاذا احببته كنت له سمعاً و بصراً». این خبر به درازی در پیش رفته است، لكن اینجا از بهر دلیل فنا آورد و گفت چون بنده را دوست دارم شنوایی و بینایی ۵ او باشم. و حق بینایی و شنوایی نباشد لكن قدرت او از او بستاند، و منیت و مراد و شهوت او از او جدا کند تا بر آن خویش نشنود و نبیند.

لكن آنچه شنود بر آن حق شنود و آنچه بیند بر آن حق بیند. و چنان گردد که گویی سمع او سمع حق است و بصر او بصر حق است، ۱۰ یا معنایش آن باشد که قدرت او از سمع و بصر بردارم تا به قدرت خویش تصرف نکنند تا در خطا نیفتند، لكن نگاهدارش من باشم تا همه در صواب افتد. و همه صواب آمدن فعل حق باشد نه فعل بنده، یا معنایش آن باشد که من سمع و بصر او باشم به آنکه از غیر من نشنود همه از من شنود، و به غیر من ننگرد همه به من نگرد؛ یعنی شغلش ۱۵ به من باشد و به غیر من او را شغل نباشد، چون حالش این گردد من سمع و بصر او باشم و نشان حقیقت محبت خود این باشد چون محبت کسی بر کسی غالب گردد، گویند فلان همه فلان را گشته است؛ یعنی چشمش همه او را بیند؛ گوشش همه از او شنود؛ و زبانش همه یاد او گوید؛ و پایش همه سوی او رود به خدمت. اینك فانی گشتن از ۲۰ صفات خویش این باشد که یاد کردیم.

«والبقاء الذی یعقبه هو ان یفنی عما له و یبقی بما لله عزوجل». و آن بقا که از پس این فنا آید که یاد کردیم آن باشد که چون بنده فانی گشت از آنچه او را است باقی گردد به آنچه حق را است. چون ۲۵ این بقا از پس این فنا پدید آید درست گردد که آن فنا حق بوده است. و بنده در آن فنا محمود بوده است و آن فنا از غلبات حق بوده است. باز چون صفت فنا پدید آید از صفات خویش و بقا پدید نیاید به صفات حق آن هواجس نفس باشد یا وسواس شیطان در آن فنا مذموم و معاتب و ملام باشد.

و این چنان است که حال زلیخا که چون محبت یوسف بر او غالب گشت و آن محبت شهوت بود معلول و سقیم بود صحیح نبود، و اگرچه از صفات خویش فانی گشت و عز سیدی خویش فراموش کرد و خود را بنده خویش گردانید؛ و این صفتی از صفات فنا است. چون صحیح نبود متابعت محالات کرد و آن طلب زنا بود. درست شد که آن فنا صحیح نبود [۱۸۰ ب] و آن محبت حقیقت نبود.

باز فنای مصطفی از کل خلق به معنی اعراض بود، چنانکه خدا گفت در صفات او: ما زاغ البصر و ما طفی؛ قیل ما زاغ فی الدنیا و ما طفی فی العقیب. قیل ما زاغ ما قصر عن الحد و ما طفی یعنی ما جاوز الحد ولكن قام علی حد الموافقة. و چون محبت حقیقت بود فنا از خلق درست بود در دنیا، و در عقبی نصیب خویش طلب نکرد. دنیا به دشمنان گذاشت و عقبی به دوستان رها کرد. چون فناش به این معنی درست آمد بقاش به حق درست آمد تا حرکاتش و خطراتش و انفاسش همه بر موافقت آمد، چنانکه خدا گفت: و ما ينطق عن الهوى، ان هو الا وحی یوحی. اینک فنا از خویشتن چنین باشد که بر آن خود نجنبند، و بقای به حق این باشد که همه بر آن حق جنبند.

«قال بعض الکبرا البقاء مقام النبیین البسوا السکینه لا یمنعهم ما حل بهم عن فرضه و لا عن فضله، ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء». گنت بقا مقام پیغمبران است که حق ایشان را سکینه در پوشانیده است تا هر بلا که به ایشان رسد ایشان را باز ندارد از فرایض و از فضایل. و این فضل خدا است، آن را دهد که خواهد. و قایل این سخن معنی بقا آن می‌نهد که بنده به حالی باشد که از وظایف حق چیزی بر او نماند.

باز چنین می‌گوید که این پیغامبران را است که هر بلا که بر ایشان آید از وظایف حق فرو نمانند. و این از آن معنا است که بازدارنده از گزارد حقوق حق دو چیز است: یا نعمت است یا بلا. اگر به نعمت مشغول گردد از گزارد حق خدا باز ماند، و اگر به بلا مبتلا گردد از گزارد حق خدا باز ماند؛ و انبیا را از این هر دو هیچیز نباشد.

- نبینی که سلیمان علیه السلام به نعمت و ملک ممتحن گشت و در گزارد حق خدای تعالی تقصیر نیاورد تا نعم العبد ثنائی او آمد. و اگر در گزارد حق بندگی مقصر بودی نعم العبد ثنائی او نیامدی. باز ایوب علیه السلام به بلا ممتحن گشت و در گزارد حق خدا تقصیر نیاورد تا هم نعم العبد ثنائی او آمد. و اگر بلا او را از گزارد حق بندگی ۵ بازداشتی نعم العبد ثنائی او نیامدی، تا این هر دو حجت گشتند بر خلق به قیامت: سلیمان بر خداوندان نعمت، و ایوب بر خداوندان محنت و این هر دو آنگاه نالیدند که ایشان را در خدمت تقصیر آمد.
- اما سلیمان چون عرضه کردن اسبان او را از خدمت مشغول گردانید همه را پی کرد و گردن بزد و گفت مرا نعمتی نباید که مرا از خدمت دوست باز دارد. و ایوب علیه السلام تا در بلا طاققت داشت خدمت به جای آوردن ننالید. روزی از بهر نماز طاققت برخاستن نداشت. فریاد برآورد که: انی مسنی الضر. خداوند، یا همه بلاها طاققت دارم، اما از خدمت بازماندن را طاققت ندارم. پس پدید کرد ۱۵ در این سخن که علت این بقای پیغامبران از چه بود. گفت ایشان را سکینتی در پوشانید تا هیچیز ایشان را نجنبانید.
- و سکینه مختلف است. بنی اسرائیل را در تابوت بود. گروهی گفتند بر شکل سر آدمی بود آن تابوت را [۱۸۱ الف] در پیش خویش داشتندی. سکینه در تابوت بانگ می کردی، ایشان ثبات یافتندی و ۲۰ بر دشمن ظفر یافتندی. باز این امت را سکینه در دل نهاد و گفت: هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین. و از این معنی بود که ایشان تا به قیامت بر ایمان ثبات یافتند. چون بنی اسرائیل را سکینه در تابوت نهاد، چون تابوت گم شد ایمان نیز گم شد. باز چون این امت را سکینه در دل نهاد تا دل بر جای است، ایمان بر جای است. و سکینه ۲۵ در وضع لغت از سکون گرفته اند.
- و چون حق با بنده چیزی کند که بنده بسر حق به وجود آن چیز ثبات یابد آن را سکینه خوانند، و این مختلف باشد. کس باشد که سکینه او نعمت باشد. اگر به زوال آید دین او را زوال آید، و کس

باشد که سکینه او بلا باشد. اگر بلا را زوال آید دین او را زوال آید. و این معنی بنا است بر آن خبر که پیغمبر گفت: يقول الله تمالی انی اری عبادی بعلمی بقلوبهم انی بهم علیم خیبر. و کس باشد که سکینه او در سر باشد. و این نیز مختلف باشد بر مراتب؛ و مقام برترین انبیا را باشد که ایشان را نه بلا و نه نعمت از حق مشغول گرداند.

و این از آن معنی باشد که دون انبیا چون نعمت بینند و بلا بینند از منعم و مبلی مشغول گردند و اضطراب در ایشان پدید آید. آن اضطراب نشان زوال سکینه است. باز انبیا علیهم السلام در نعمت منعم را بینند و در بلا مبلی را؛ و مشاهدت منعم و مبلی ایشان را از نعمت و از بلا چندان مشغول گرداند که اضطراب نیفتد و نعمت و بلا زایل گردد، و هر که را سکون با زایل باشد به زوال آن زایل زایل گردد.

اما منعم و مبلی زایل نیست. هر که را سکون با منعم و با مبلی باشد او را زایل گشتن محال باشد. باز برترین مقام سکون از جمله انبیا علیهم السلام مصطفی را است؛ و موسی را تا حد سماع کلام سکون بود، چون از مقام سماع درگذشت تجلی بر کوه افتاد و تاثیر تجلی موسی را از صفات خویش فانی گردانید که معنی صمق فانی صفات باشد. باز مصطفی را چون سکینه او قوی تر بود بالای هر دو کون و نعمت هر دو کون پیش او آوردند، هم بر آن صفت بود که پیش از آن بود.

اینکه معنی بقا این باشد که مصطفی را یاد کردیم؛ و معنی فنا آن باشد که موسی را یاد کردیم، و جمله این فنا و بقا هر دو صفت مدح باشد آن باشد که فنا از خلق باشد و بقا با حق باشد. و هر چند از خلق فانی تر با حق باقی تر. و هر چند به حق باقی تر از خلق فانی تر. و این بر مقدار قوت مشاهدت باشد. و هر چند مشاهدت به سر حقیقت حق را قوی تر می گردد او به حق باقی تر می گردد، و هم به آن مقدار که مشاهدت به حق زیادت می گردد از خلق محبوب تر می گردد. و هر چند که حجت از خلق زیادت می گردد فنا زیادت می گردد. پس

گفت:

- «والباقی هو ان تصویر الاشیاء کلها له شیئا واحداً فیکون کل حرکاته فی موافقات الحق دون مخالفاته فیکون فاتیاً عن [۱۸۱ ب] المخالفات باقیاً فی الموافقات». فنا و بقا را حدی دیگر می‌نهد و می‌گوید نشان بقا آن است که همه چیز او را یک چیز گردد تا همه جنبش او در موافقات حق باشد نه در مخالفات. او تا در مخالفات فانی باشد و در موافقات باقیی ترک او مخالفان را صفت فنا می‌نهد و مراعات او موافقان را صفت بقا می‌نهد. و این بر وجوه است: یک وجه آن است که آن کسی که او را مشاهدت رحمت و عذاب افتد خوف عذاب او را از مخالفات فانی گرداند طمع رحمت او را در موافقات باقی گرداند. و این مقام عام است.

- و از این برتر آن است که او را مشاهدت صفات افتد تا قهر قهار ببندد خلاف نیارد کردن، و چون کرم کریم ببندد شرم دارد از موافقت قدم بیرون نهادن. و از این برتر آن است که فقر خویش ببندد و غنای حق تعالی در نظاره فقر خویش خلاف نیارد کردن، و در نظاره غنای او جز موافقت نتواند کردن. و از این برتر آن است که عبودیت و ربوبیت ببندد، داند که از عبودیت جز موافقت نیاید: و ربوبیت را خلاف کردن وجهی ندارد.

- و از این برتر آن است که او را مشاهدت افتد به آن معنی که خاطر و سر او طرقة العینی خالی نگردد از آنکه داند که حق او را می‌بیند، هیبت دیدار حق او را در موافقت بدارد و از خلاف نگاه دارد. پس اگر این نباشد برتر از این هست، و آن آنست که بنده به هیچ وقت او را فراموش نکند. چون او را یاد کند در وقت یاد کردن او همه کون را مقدر نماید، خلاف کردن را راه کجا ماند؟! باز چنین می‌گوید:

- «و لیس معنی ان تصویر الاشیاء کلها له شیئا واحداً ان تصویر المخالفات له موافقات». معنی آنکه همه چیزها او را یک چیز گردد نه آن است که مخالفات او موافقات گردد.
- «فیکون ما نهی عنه کما امر به». یا آنچه او را از آن نهی کرده‌اند

چنان کرد که او را به آن امر کرده‌اند: و این سخن رد می‌کند بر طایفه‌ای از ملحدان و مباحیان که خویشتن را بر این طایفه بستند و گفتند که بنده به مقامی رسد که امر و نهی از او برخیزد تا هر چه خواهد کند. و این اعتقاد داشتن کفر است که امر و نهی از انبیا برخاست از دین ایشان که برخیزد مگر به محلی باشند که مخاطب نباشند، چنانکه اطفال و مجانین. اما چون خطاب بر بنده متوجه گشت و دار دار امتحان مخاطب باشد به گزاردن امر و به گذاشتن نهی. اما چون دار آخرت باشد که دار جزا است نه دار امتحان، این روا باشد. پس چون بطلان این قول پدید کرد بیان کرد که معنی این همه چیزها يك چیز گشتن چه باشد.

۵

۱۰

«ولكن على معنى ان لا يجرى عليه الا ما امر به و ما يرضاه الله تعالى دون ما يكرهه». معنی اینکه همه چیزها او را يك چیز گردد آن باشد که بر او نرود مگر آنچه او را به آن امر است، و آنچه حق را به آن رضا است، و آنچه حق را به آن رضا نباشد بر دست او نرود. و چون همه موافقت باشد يك چیز گردد. و این میان خلق [۱۸۲ الف] متعارف است که چون همگی یکی به يك چیز مشغول باشد یا به يك تن، گویند فلان یگانه فلان کار را است، یا یگانه فلان کس را است. باز گفت:

۱۵

«و يفعل ما يفعل الله سبحانه لا لحظ له فيها في عاجل او اجل». و آنچه کند خدا را کند نه حظ خویش را در این جهان و در آن جهان. و این از آن معنی گفت که خلق بر سه گروه‌اند: یکی گروه آن‌اند که حق را پرستند از بهر دنیا، عاجل این باشد؛ و یک گروه از بهر آخرت پرستند، أجل این باشد چنانکه خدا گفت: منكم من يريد الدنيا و منكم من يريد الآخرة.

۲۰

و عبدالله بن مسعود رضی الله عنه گوید تا این آیت نیامد من ندانستم که هیچ مؤمن دنیا خواهد؛ و در آیتی دیگر گفت: من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، و من كان يريد حرث الدنيا نؤته منها و ما له في الآخرة من نصيب. پس آنکه دنیا جست آخرت بگذاشت. چنانکه خدا گفت: من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن

۲۵

نرید. نگفت: ما یشاء لمن یرید. پس مکانات او یاد کرد و گفت: تم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا. و نیز گفت: تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا. و آن کس که آخرت جست دنیا به جای بگذاشت.

- ۵ چنانکه خدا گفت: قل متاع الدنيا قليل والاخرة خیر لمن اتقى. تا بزرگان چنین گفته اند: من رضى بالقليل فهو اقل من القليل. پس آن کس که دنیا خواست جزای او دوزخ آمد. چنانکه خدا گفت: فاما من طغى و أثر الحیوة الدنيا فان الجحیم هی الماوی. و آن کس که دنیا رها کرد و آخرت جست جزای او بهشت آمد، چنانکه خدا گفت: و اما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى فان الجنة هی الماوی. و ۱۰ گروه سیم آن اند که حق تعالی را نه از بهر دنیا و نه از بهر عقبی پرستند لکن بر حکم محبت پرستند. و هر که خدمت بر حکم محبت آرد او را طمع نباشد؛ و در دوست طمع کردن جز دوست جستن است. و من طلب عن الحبيب غیر الحبيب فلیس بمحب. باز گفت:
- ۱۵ «و هذا معنی قولهم یكون فانیاً عن اوصافه باقیاً باوصاف الحق». این است معنی قول بزرگان که گفته اند فانی باشند از صفات خویش باقی باشند به صفات حق. یعنی هیچ مشغول نباشند به آنکه مرا چه می باید همه شغل او آن باشد که حق مرا چه می فرماید. باز علت این پیدا کرد و گفت:

- ۲۰ «لان الله سبحانه انما یفعل الاشیاء لغيره لاله». از بهر آنکه خدا هر چه کند غیر خود را کند نه خود را.
- «لانه لا یجر به نفعاً و لا یدفع به ضراً». از بهر آنکه خدای تعالی هر چه کند نه جتر منفعت را کند و نه دفع مضرت را.
- «تعالی [الله] عن ذلك». و او از آن برتر است که او را در چیزی منفعت باشد تا جتر منفعت را کاری کند، یا او را از چیزی مضرت ۲۵ باشد تا دفع مضرت را کاری کند.

«و انما یفعل [الاشیاء] لینفع الاغیار او یضرهم». لکن هر چه خدا کند از بهر آن کند تا کسی دیگر را از کرد او [۱۸۲ ب] یا منفعت باشد یا مضرت. معنی ضار و نافع این باشد که: ینفع و لا ینفع و

یضر و لا یضر. چون بنده این ببیند همه اشیاء او را يك شیء گردد. داند که او در حق دوستان متهم نیست. آنچه فرمود نفع مرا فرمود، و آنچه بازداشت از آن بازداشت تا مرا زیان ندارد. اما او در همه حال از من مستغنی است. چون این ببیند همه موافقت باشد و از مخالفت بیزار گردد. باز گفت:

۵

«والباقی بالحق الفانی عن نفسه یفعل الاشیاء لا لجر منفعة [إلی نفسه] و لا لدفع مضرة عنها». آن کس که او باقی باشد به حق فانی باشد از نفس خویش آنچه کند نه جر منفعت را کند از بهر خویش و نه دفع مضرت را از خویشتن. یعنی ترک خلاف نه از بیم عقاب کند و فعل طاعت نه از بهر امید ثواب تا بر صفات خویش کار کرده باشد، لکن آنچه کند موافقت حق را کند، طاعت موافقت امر را کند و معصیت موافقت نهی را رها کند. باز این را تفسیر کرد و گفت:

«[بل] علی معنی انه لا یقصد فی فعله جراً لمنفعة و دفع المضرة». و معنی این سخن آن باشد که در آن فعل که می‌کند قصد او جر منفعت و یا دفع مضرت نباشد که اگر چنین باشد آنچه کرده باشد تحصیل مراد نفس کرده باشد نه موافقت حق عزوجل. باز گفت:

۱۵

«قد سقطت عنه حظوظ نفسه و مطالبة منافعها بمعنی القصد و النية». و حظهای نفس از او ساقط گشته باشد و مطالبت منفتهای نفس نیز از او ساقط گشته باشد به معنی قصد و نیت او یعنی قصد و نیت او در فعل مطالبت منفعت نباشد به آن معنی که خویشتن را بر خدا حاصلی نداند، و چون حاصل نباشد طمع محال باشد. و نیز چون خویشتن را در گزاردن حق خداوند مقصر داند. و مقصر را صفت یا خوف باشد یا حیا یا تقصیر طمع محال باشد. و نیز منت آنکه او را در وقت سزای خدمت گردانید و از ذل کفر برهانید و عز ایمان کرامت کرد، چنانکه خدا گفت: یل الله یمن علیکم ان هدیکم للایمان. و نیز گفت: و کنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها. چون این منت ببیند خویشتن را در گزاردن شکر این منت عاجز داند؛ طمع زیادت از او محال باشد.

۲۵

و نیز چون داند که حق تعالی به نفس او نظر نمی‌کند، چنانکه در خبر آمده است که: ان الله لا ينظر الى صوركم و لا الى اعمالکم، داند که چیزی که دوست مرا به نظر نمی‌آورد مرا حظوظ او طمع کردن محال باشد. و نیز چون داند که نفس اماره سوء است و او را جز به قهر و منع مراد او نرم نتوان کردن حظوظ او طلب کردن محال باشد. و نیز چون داند که هر کس که خدمت خویش را عوض طلب کند خدمت به علت آورده باشد، چون خدمت معلول گردد محبت هم معلول گردد، و محبت با علت قیمت ندارد. و نیز چون داند که بنده را بر خداوند چیزی واجب نگردد، طمع داشتن محال باشد. و نیز چون دعوی محبت کرد، [۱۸۳ الف] و در محبت موافقت شرط است، و داند که حق را بر او منت بسیار است بی علت، او نیز خدمت خویش بی‌علت آرد تا موافقت به جای آورده باشد. باز گفت:

«لا بمعنی انه لا یجد حظاً فیما یممل ما لله علیه یفعله لله لا لطمع ثواب و لا لخوف عقاب». نه به آن معنی باشد که حظ نیاید در آنچه کند از آنچه خدا را بر او است، یعنی حظ یابد لکن قصد او به کردن حظ نباشد، قصد او در کردن، گزاردن حق خدا باشد نه طمع ثواب را یا خوف عقاب را.

«و هما اعنی الخوف والطمع باقیان معه قائمان فیه». گفت این دو چیز یعنی خوف و طمع در او باقی باشد و در سر او قائم باشد تا هرگز از خوف و طمع خالی نگردد که از خوف خالی گشتن امن است، و امن از حق کفر است، و از طمع خالی گشتن بی‌نیازی نمودن است: و از حق بی‌نیازی نمودن کفر است. باز گفت:

«غیر انه یرغب فی ثواب الله لموافقة الله لانه رغب فیه و امر ان یسأل ذلك [منه] و لا یفعله للذة نفسه». لکن با این همه بقای خوف و طمع در او طمع دارد به ثواب از بهر موافقت امر را. حق فرموده است که از من فضل و رحمت من خواهید، چنانکه می‌گویید: و سئلوا الله من فضله، از بهر این طمع دارد نه از بهر لذت نفس خویش را، یعنی همچنانکه امر به‌جای آورد موافقت حق را آورد نه

از بهر لذت نفس خود را. ثواب نیز که طمع دارد موافقت امر را دارد نه مراد نفس را. و همچنانکه او مأمور است به طاعت کردن، همچنان مأمور است به ثواب جستن. هر دو از بهر گزاردار امر آرد تا هردو بندگی به جای آورده باشد و طمع و علت از میانه برداشته.

۵ «و ینحاف عقابه لموافقته لانه احب ان ینحاف عقابه». و از عقاب بترسند موافقت او را، از بهر آنکه حق دوست دارد که از عقاب او بترسند. پس گفت او از عقاب از بهر این معنی ترسد نه از بهر المی که به وی رسد. از بهر آنکه همچنانکه بنده منتهی است از خلاف کردن، مأمور است به ترسیدن. در هر دو چیز ترك معصیت و خوف عقوبت امر به جای آرد تا حق بندگی گزارده باشد و علت از میانه برداشته. ۱۰ و جمله این سخن آن است که مراد حق نگاه دارد نه مراد خود. و مراد حق امر گزاردن است و از نهی دور بودن و به رحمت او طمع داشتن و از عقاب او ترسیدن این همه بیارد از بهر جستن مراد دوست را نه مراد خویش را. باز گفت:

۱۵ «و یفعل سائر الحركات لحظ الغیر لا لحظ نفسه». چون معاملت میان بنده و میان حق پیدا کرد که او هرچه کند از بهر خدا کند نه از بهر خویش. نیز معاملت او میان او و میان خلق پیدا کرد که هرچه می‌جنبید در افعال بر بهره غیر جنبید نه بر بهره خویش. یعنی فعل که کند میان خویش و میان خلق نیک آمد خلق جوید [۱۸۲ ب] نه نیک آمد خویش، که چون نیک آمد خویش جوید خیانت و جور کرده باشد. باز چون نیک آمد خلق جوید فضل و امانت به جای آورده باشد. ۲۰ و چون خلق را از او نیک آمد، او را نیز از حق نیک آید. باز بر این معنی خبر پیغمبر علیه السلام دلیل آورد و گفت:

۲۵ «كما قيل المؤمن یاکل بشهوة عیاله». مؤمن آنچه خورد به شهوت عیال خویش خورد، این چیز در اکل آمده است، لکن معنی او در همه چیزها بیاید چون خویشتن را به اکل طفیل عیال گردانید تا تبع گشت نه متبوع. در دیگر معانی همچنین کند تا سلامت خویشتن به دعای خلق داند نه به هنر خویش؛ و رستگاری خویش در آن جهان به طفیل کسی دیگر داند نه به طاعت خویش. و این آنگاه توان کردن که

همه خلق را بهتر از خویشان داند تا او را با کس خصوصت نماند که با بهتر از خویشان منازعت کردن محال است. باز بر این شعر حجت آورد و گفت:

«انشدونا لبعضهم:

- ۵ افناه عن حظه فیما الم به فظل یبقیه فی رسم لیبدیه»
گفت فانی گردانید او را از حظ او در آنچه بر او فرود آمده است، و کار بزرگ را ملم گویند. می گوید کاری بزرگ او را پیش آمده است که از حظ خویش چنان فانی گردانیده است که او را خود حظ خویش یاد نمی آید. باز نیمه بیت آخرین چنین می گوید:
- ۱۰ «فظل یبقیه فسی رسم لیبدیه». گفت او را باقی می گرداند در رسمی که تا او را بنماید، یعنی آن فانی گردانیدن او را از حظ او از بهر آن است تا چون از حظ خلق فانی گردد به حق باقی گردد. تا همچنانکه او را به خلق چهل زیادت شود به حق علم زیادت شود، و همچنانکه از علم خلق فارغ گردد به دیدن حق مشغول گردد. باز بیت دیگر چنین می گوید:

- ۱۵ «لیأخذ الرسم عن رسم یکاشفه

والسر یطفح عن حق یراعیه»

- تا رسم او بستاند از رسمی که او را کشف شود، یعنی تا او را رسم خلق مکشوف است از کشف محبوب است، او را از رسوم خلق فانی می گرداند تا حجاب میان او و میان خلق و حق برخیزد، که خلق ۲۰ حجاب حق اند. تا خلق از پیش برنخیزد به حق نرسد. باز چنین می گوید که حقی که مراعات آن حق باید کردن سر از آن مراعات عاجز باشد، چون کل خویش به مراعات حق مشغول گرداند نتواند حق مراعات به جای آوردن. پس چون به مراعات خلق مشغول گردد مراعات حق سببانه کی به جای تواند آوردن؟! ۲۵

«و جمله الفناء و البقاء ان یفنی عن حظوظه و یمتی بحظوظ غیره». و جمله فنا و بقا آن است که از حظهای خویش فانی گردد و به حظهای غیر باقی گردد. و این در عبارات و معاملات هر دو بیاید. عبارت میان او باشد و میان حق، و معاملت میان او باشد و میان خلق.

در عبارات مراد خویش ننگرد تا از حظ خسویش فانی باشد، لکن به بزرگداشت امر حق نگرد تا به حق باقی باشد، و در معاملات بهتر آمدن خویش ننگرد، تا از حظ خویش فانی باشد، لکن به بزرگداشت امر حق نگرد تا به حق باقی باشد، و در معاملات بهتر آمدن خویش ننگرد، تا از حظ خویش فانی باشد. لکن بهتر آمدن خلق نگرد تا به حظ غیر باقی باشد.

«والفناء عن شهود المخالفات و الحركات بها قصدا و عزما و البقاء فی شهود الموافقات و الحركات بها قصدا و فعلا». و دیگر فنا [۱۸۴ الف] آن است که از دیدن خلافها فانی گردد و از جنبیدن به خلاف فانی گردد هم به قصد و هم به فعل. یعنی نه به ظاهر خلاف کند و نه به باطن خلاف اندیشد. به ظاهر ناکردن بزرگداشت امر او را، و به باطن نااندیشیدن نظر حق را که داند که اگر به ظاهر خلاف کند تارك امر گردد، و ترك امر بی ادبی است، و بی ادبانه صحبت را نشایند. داند که اگر به باطن خلاف اندیشه سبک دارند به باشد نظر او را. و استخفاف بی حرمتی است. و بی حرمت قربت و معرفت را نشاید. به این معنی از مخالفات فانی گردد.

باز بر ضد این به موافقات باقی گردد. به ظاهر همه فعل بر موافقت آرد تعظیم امر را، و به باطن همه موافقت اندیشد تعظیم نظر حق را. چون موافقت ظاهر به جای آورد ادب به جای آورد. و هر که ادب به جای آورد صحبت را شاید، و چون به باطن موافقت حق به جای آورد حرمت به جای آورد؛ و هرگز خداوند حرمت را بیم قطیعت نباشد. باز گفت:

«و فناء عن تعظیم ما سوى الله تعالى و بقاء فی تعظیم الله عزوجل». و دیگر فنا آن است که از بزرگداشت جز حق فانی گردد و به بزرگداشت حق باقی گردد. یعنی در سر او چندان بزرگداشت حق پدید آید که او را فراغت شغل غیر حق نماند.

و نشان این در مصطفی پدید آمد که چون دنیا بر او عرضه کردند با آنکه دوست و دشمن دنیا را بزرگداشتند و به او میل کردند، و او علیه السلام از بس تعظیم که حق را در سر او بود دنیا

به نظر او هیچ نسنجید؛ از او اعراض کرد. و نیز چون روز قیامت باشد همه انبیا نفسی نفسی گویند، و آن نفسی گفتن از دو بیرون نیست؛ یا از ملمع رحمت است یا از بیم عقاب. اما او علیه السلام به تعظیم مشاهدت حق چنان مشغول باشد که او را از هر دو کون هیچ یاد نیاید؛ فراغ او از شغل نفس از کمال تعظیم حق باشد. شغله الحق ۵ عن غیره والنفس غیر الحق لامحاله. و آن گفتن او امتی نه از آن باشد که او را به غیر حق شغل است، لکن چون عنایت حق را به جای امتان خویش ببیند امتی گوید موافقت حق را. نه از بهر آنکه او را به غیر حق شغل باشد.

و جمله این فراغ بر دو معنا است: دنیا را به چشم فنا ببیند و ۱۰ عقبی را به چشم حدث. باقی او را از فانی مشغول گرداند تا به صحبت باقی و قدیم راه یابد و سوی محدث و فانی نظر نکند. باز این را دلیل آورد و گفت:

«و من فناء تعظیم ما سوى الله حديث ابی حازم حيث قال ما الدنيا [اما] ماضی فاحلام و ما بقی فآمان و غرور». و از نشانهای فنا از ۱۵ تعظیم جز حق سبعا نه حدیث ابوحازم است که گفت دنیا خود چه باشد. گذشته او خواب دروغ است و مانده او تمنی و غرور. احلام خوابهای آشفته باشد که آن را تعبیر پدید نباشد. نمایش دیو باشد، یا خطوات نفس نه نمایش حق. و از دنیا هرچه گذشته چنین است که هرگز باز نیاید. و امنیت آن باشد که کسی چیزی آرزو می کند و ۲۰ نیاید.

چنانکه جهودان گفتند که بهشت ما را است. خدا بر ایشان رد کرد و گفت: تلك امانیهم. و غرور فریفتن باشد و کسی که به چیزی فریفته گردد آن را غرور خوانند. [۱۸۴ ب] و خدا دنیا را صفت این نهاد و گفت: و غرتهم العیوه الدنیا. و نیز گفت: فلا تغرنکم العیوه الدنیا و لا یغرنکم بالله الغرور. پس دنیا را صفت این است. بنده او ۲۵ را می جوید و اجل در قفا می خندد. و تا او آرزوی خویش از دنیا دریافتن اجل او را دریابد. اکنون تعظیم حق ابوحازم را به جایی رسانیده بود که دنیا را به این چشم دید که ما یاد کردیم، و نزدیک

او دنیا را هیچ قدر نمانده بود. و هم ابوحازم در صفت شیطان چنین می‌گوید:

«و ما الشیطان حتی یهاب منه فلقد اطیع فما نفع و عصى فما ضر». و گفت دیو چه باشد کز او بیاید ترسیدن، که او را طاعت داشتند و منفعت نکرد. و در او عاصی گشتند و زیان نداشت. و هر چیزی را که کسی بزرگ دارد یا طمع منفعت را دارد یا خوف مضرت را، و این هر دو در شیطان نیست. و کاشکی این قدر استی که سر به سر باشدی، لکن از این عجیتر هست؛ در طاعت او منفعت نیست و مضرت هست، و در عصیان او مضرت نیست و منفعت هست. و ابوحازم دیو را به این چشم دیده بود تا دیو را در سر او مقدار نمانده بود. اینک فنا از تعظیم جز حق چنین باشد. آنگاه شیخ حدیث ابوحازم یاد می‌کند:

«فكان كانه لا دنیا عنده ولا شیطان». می‌گوید ابوحازم چنان بود که گویی که نزدیک او نه دنیا استی و نه شیطان. نه منافع دنیا را نزدیک او قدر مانده بود و نه بلای شیطان را. و شك نیست که امت چاکران و خادمان پیغمبر باشند علیه‌السلام. و چون همت کهتران چنین باشد، بنگر که همت سیدان چگونه باشد! باز دلیلی آورد و گفت:

«و من فناء الحظوظ حدیث عبدالله بن مسعود حیث قال ما علمت ان فی اصحاب رسول الله من یرید الدنیا حتی قال الله: منکم من یرید الدنیا و منکم من یرید الآخرة. فكان فانیا عن ارادة الدنیا». و دلیل دیگر از فناء حظوظ حدیث عبدالله بن مسعود است که گفت من ندانستم که از یاران پیغمبر علیه‌السلام و علیهم‌الرضوان کسی باشد که دنیا را خواهد، تا این آیت نیامد. و در ایمن سخن دو چیز عجب است: یکی بزرگ همتی او که در خاطر او هرگز ذکر دنیا نگذشته بود که اگر گذشته بودی کاذب بودی. و بنزدیک پیغمبر دروغ گفتن صفت منافقان است. و عبدالله بن مسعود از آن بزرگتر بود که او را صفت نفاق بودی. و عجیتر از این آن است که چگونه نکو گمان بود به خلق خدا که همه را با حق تعالی راست می‌دانست و به کس گمان

کز نبرد.

و از این نکوتر در این باب آن است که اگرچه وقت او آن بود که گفت خویشتن را نستود، لکن این صفت در جمله یاران می دانست تا او طفیل ایشان باشد. و یکی دیگر این باشد که ایشان را خویشتن ستودن نباشد، و در زیر این نکته ای دیگر است و آن آنست که این نیکوی در خویشتن و در یاران، هنر خود و هنر یاران ندانست، لکن ۵ از یرکات صحبت رسول علیه السلام می دانست چون برکت صحبت رسول صلوات الله علیه با کسان این کند قدر و مرتبت رسول علیه السلام که داند؟! و نیز [۱۸۵ انف] دلیل دیگر آورد و گفت:

«و من ذلك حديث حارثة قال عزفت نفسي الدنيا فكانني انظر الى عرش ربي بارزاً فني عن العاجلة بالاجلة و عن الاغيار بالجبار». ۱۰
دلیل دیگر فنای حظوظ را حدیث حارثه آورد که در پیش گذشته است. به شغل عقبی از دنیا فانی گشته بود و به تعظیم حق از غیر حق فانی گشته بود. باز دلیلی دیگر آورد و گفت:

«و حديث عبدالله بن عمر و قد سلم عليه انسان و هو في الطواف فلم يرد عليه فشكاه الى بعض اصحابه فقال ابن عمر كنا نترأى الله في ذلك المكان». دلیل دیگر حدیث عبدالله بن عمر است رضی الله عنهما فنای حظوظ را، که چون کسی بر او سلام کرد در طواف جواب نداد، و چون از او گله کرد گفت در آنجا با خدا دیدار می کردم. تعظیم و اجلال مخدوم در خدمت او را چنان مشغول گردانیده بود که نه به گوش سلام شنید و نه به چشم سلام کننده را دید. و نیز دلیل ۲۰ دیگر آورد و گفت:

«و منها حديث عامر بن عبد القيس قال لان تختلف في الاسنة أحب الى من أن أجد ما تذكرون يعني في الصلاة». و این چنان بود که مردم بنزدیک او شکایت کردند به سبب خاطرهای که ایشان را در نماز می افتاد. او جواب داد و گفت اگر سناها راست و چپ و پیش و پس ۲۵ من می زنندی بر من آسانتر آیدی از آنکه مرا در نماز این چنین افتدی که شما را می افتد و آن آن باشد که چون بنده در نماز آید همه اسباب بر او حرام گردد که احرام نماز عظیم تر از احرام حج است، که هرچه

در احرام حج حرام است در احرام نماز حرام است، و در نماز محرمات است که در احرام حج حرام نیست، چنانکه استدیار قبله و رفتن و آمدن و خوردن و خفتن و التفات کردن و سخن گفتن و خریدن و فروختن و آنچه بدین ماند، که این معانی در حج حلال اند و در نماز حرام. پس احرام نماز قویتر از احرام حج آمد. و چون بنده احرام نماز بست خویشتن را از این همه معانی جدا کرد.

و جدا گشتن از چیزها فنا باشد از آن چیزها، و شك نیست که محل قلب برتر از محل بدن است. تا دل نخست منقطع نگردد انقطاع بدن درست نیاید، و چون تن از صحبت خلق بخواهد بریدن تا به خدمت پیوندد، نخست باید که دل از شغل خلق ببرد تا به مخدوم پیوندد. چون دل را وصال نباشد با مخدوم تن را با خدمت وصال به کار نیاید. و باشد که دل موصول باشد و تن به تقصیر معدوم باشد.

لکن چون دل مقطوع بود تن را وصال هیچ سود ندارد. اکنون عامر بن عبد القیس پنداری که این معنی دیده بود. چون به نماز درخواستی آمدن، نخست دل از خلق بیریدی پس تن، و نخست دل به مخدوم پیوستی پس تن به خدمت. از این معنی بود که او را این خواطر نیفتادی. باز یاد می کند که حسن بصری رضی الله عنه از این سخن عجب داشت:

«حتى قال الحسن ما اصطنع الله ذلك عندنا». حسن رضی الله عنه

چون سخن عامر بشنید گفت: خدا با ما این نکرده است. و در این سخن حسن دو چیز است: یکی مقرر آمدن به تقصیر خویش و متهم ناکردن عامر را به دروغ. [۱۸۵ ب] او را راستگوی داشت و به تقصیر خویش مقرر آمد. و دیگر نیازمندی بندگان حق تعالی ظاهر کرد و گفت خدا با ما این نکرده است، یعنی آن با عامر خدا کرده است نه هنر عامر. اگر همین فضل با ما کردی از ما همان آمدی که از عامر آمد. و دلیل درستی این سخن عامر در خبر پیغمبر علیه السلام آمده است که چون او را از خلق وحشت گرفتی گفتی: ارحنا یا بلال. برهان ای بلال ما را، یعنی قامت گوی تا به نماز مشغول گردیم و از

وحشت صحبت خلق و اهریم. اگر روا بودی که بر سر مصطفی در نماز ذکر خلق گذشتی همان وحشت بر جای بودی، و گفتن که: ارحنا یا یلال، را فایده نبود، اینک فناء از خلق به این معنی باشد که یاد کردیم.

- ۵ «و فناء هو الغیبة عن الاشیاء رأساً كما كان فناء موسی [عنه السلام] حین تجلی ربه للجبیل، فخر موسی صعباً، فلم یخبر فی الثانی من حاله عن حاله و لا اخبر عنه مغیبه به عنها». و فناء دیگر آن است که از همه چیزها غایب گردی چنانکه فناء موسی علیه السلام. چون تجلی کرد خدا بر کوه، موسی بیفش بیفتاد. در حال ثانی از آن حال اول خبر نکرد که مرا چه بود یا چه دیدم. و نه نیز آن کس که او را غایب گردانید از آن حال خبر داد. و این دلیل می آرد بر آنکه شاید که بنده از اوصاف خویش فانی گردد، چنانکه از هیچیز خبر ندارد.

- و از آن معنی نیز که او را فانی گردانید هم خبر ندارد؛ از بهر آنکه خبر داشتن صفت است آن کس را که خبر دارد، و تا وصفی در او قایم باشد فانی نباشد بتمام. و نزدیک این ملایفه فنا که بنده را پدید آید، از تجلی حق آید در سر او. پس چون تجلی حق تعالی بر کوه موسی را فانی می گرداند با محل و درجه پیغمبری او؛ چون کمتر از موسی را همین تجلی بر سر افتد، و کوه در میانه واسطه نباشد، کی بود که فانی نگردد؟! تجلی با واسطه چنان می کند تجلی بی واسطه ۲۰ چگونه باشد!

- و آنکه موسی علیه السلام خبر نداشت از آنچه به او رسید از دو بیرون نبود: یا فانی بود که خبر نداشت، و دیگر فانیان را صفت همین باید؛ یا سری بود که با خلق گفتن روی نبود. دیگر فانیان همچنین بایند. و شك نیست که آن صق بر نفس بود نه بر سر، که ۲۵ سر انبیا را تغیر و نقصان روا نبود. پس اگر شایستی که نفس از آنچه سر دیدی خبر یافتی بر نفس صق نیامدی. پس چون نفس او را به صق فانی و غایب گردانید تا از وقت سر خبر ندارد، کی روا بودی موسی را که نفس خویش را خیر دادی از آنچه دید؟! و چون

خویشتن را خبر دادن روی نبود غیر خویشتن را خبر دادن کی روی بودی؟! و اگر موسی علیه السلام ندانست، شك نیست که خدا دانست که موسی را چه رسید، و خبر نداد خلق را. و اگر اسرار بزرگان با غیر ایشان بشایستی گفتن حق ما را خبر دادی.

۵ و بزرگان چنین گفته اند که هر يك را از پیغمبران همچنان فنا بوده است که موسی را بود، و آن آنست که تجلی حق مختلف است، در هر چه خواهد تجلی کند، لکن آن موسی بر کوه افکند. نظاره موسی کوه را از نظاره غیر فانی گردانید، از بهر آنکه تأثیر تجلی در کوه می دید، و آن تجلی [الف ۱۸۶] جلال بود، و جلال صعق واجب کند. و یعقوب را علیه السلام تجلی در یوسف کردند، و آن تجلی لطف بود ۱۰ نه تجلی جلال. و سلیمان را صلوات الله علیه تجلی در ملك کردند، و آن تجلی سلطان بود و او را صعق نیفتاد، از بهر آنکه چون ملك متغیر گردد، ملك خراب شود. و ایوب را علیه السلام تجلی در بلا افتاد، و آن تجلی قهر بود، و با قهر حق چیز صوری روی ندارد؛ و همه انبیا را علیهم السلام همین معنی بیاید، لکن ذکر آن دراز شود. ۱۵

و جمله معنی این سخن آن است که بلا و یوسف و کوه همه واسطه بودند، و حق تجلی خود را به این بزرگان در این وسایط نمود. پس ایشان نظاره حق بودند نه نظاره واسطه. موسی جلال دید نه کوه؛ یعقوب لطف دید نه یوسف؛ سلیمان حق دید نه ملك؛ ایوب قهر دید نه بلا؛ و این وقت تجلی و مشاهدت که انبیا و بزرگان را پدید آید ۲۰ خبر دادن از او روی ندارد، از بهر آنکه آن را که خبر دهند از دو بیرون نیست؛ یا همان وقت دارد یا ندارد.

اگر آن وقت دارد گفتن را فایده نیست؛ و اگر وقت ندارد نامحرم است، و سر ملوک یا نامحرمان گفتن روا نیست. و نیز مشاهدات قیاسی نیست تا به خبر غایب عیان گردد، لکن غبات قهر و استیلا ۲۵ است، اگرچه خبر دهد تا نبیند فایده ندارد؛ و کسی که به آتش می سوزد اگرچه گوید می سوزم، نه او صفت سوختن را بیان تواند کردن تا دیگران را معلوم گردد که درد سوختن چگونه باشد؛ و نه نظاره سوختن او بداند تا درد سوختن او نچشد. و چون مشاهدت تعلق

به دیدار دارد، و این بی نمودن حق راست نیاید تا حق ننماید خبر دادن چه سود دارد؟!

«و قال ابوسمید الخراز علامة الفانی ذهاب حظه من الدنيا والاخرة الا من الله ثم يبدو له باد من قدرة الله فيريه ذهاب حظه من الله اجلا لا لله ثم يبدو له باد من الله فيريه ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه و يبقى ۵ رؤية ما كان من الله لله عزوجل و يتفرد الواحد الصمد في ابديته فلا يكون لغير الله مع الله تبارك و تعالی فناء و لا بقاء». ابوسمید خراز رضي الله عنه چنین می گوید که نشان فانی آن باشد که آنچه حظ او است در این جهان و در آن جهان از او برود مگر از خدای تعالی؛ یعنی دنیا نخواهد و نگیرد و نجوید از بهر غرور و فنا را؛ یا ۱۰ از بهر آنکه میفوضه حق است و با میفوضه دوست آرام گرفتن از دوست فراق آرد، به این معنی حظ او از دنیا برود.

و اما حظ او از آخرت رفتن آن باشد که در خویشتن چیزی نبیند که او سزاوار آخرت باشد که هرچند طاعت پیش کند خویشتن را مقصر داند، و مقصر سزای نواختن نباشد، به این معنی حظ او از ۱۵ آخرت برود تا او را نه با دنیای موجود سکون ماند و نه با آخرت ناآمده امید ماند. حظ او از هر دو برود لکن از حق نرود. به آن معنی که قدم بر موافقت می افشارد تمظیم امر را و وجود حق را، و امید می دارد و می ترسد تصدیق فضل و عدل را، تا از دنیا و عقبی [۱۸۶ ب] فانی باشد و به حق باقی باشد.

۲۰ باز چنین می گوید تا او را چیزی پدید آید از قدرت خدا که او بنماید که حظ او نیز از خدا رفته است از بهر بزرگداشت خدا را؛ یعنی چنان داند که چون من یا کسی چون او بزرگی را کی شاید، تا خطر آن باشد که نومید گردد. به این معنی حظ او از خدا فانی گردد، لکن باز پدید آید که کریم مملووب خر باشد، اگر مقصران را ۲۵ نوازد تا مقصر کجا یابد که آنکه از او تقصیر نیاید خود جز حق نیست. چون حق را با خود بر کردن روی نیست، لکن بر با غیر کند، و غیر او جز مقصر نیست.

دهدن این معنی او را به امید افکند، به آن مقام اول فانی گردد،

به این مقام ثانی باقی گردد. گاه او را بیم نومیدی و ناشایستگی فانی گرداند و گاه او را امید کمال کرم حق باقی گرداند. باز او را چیزی پدید آید از خدا که با او نماید که او را حظ نیست در دیدار بی حظی. یعنی چون دید که چون منی او را شاید خویشتن را از حق هیچ حظ نبیند، لکن تا خبر دارد که مرا حظی نیست هم یا صفت خویش قایم بود که همچنانکه دیدن که مرا حظی است صفت من است [دیدن که مرا حظی نیست هم صفت من است] که دیدن صفت بیننده باشد هر چون که بیند.

و تا چیزی می بیند فانی نیست از حق، و سلطان و قدرت و جلال و هیبت او در سر او چیزی پدید آرد که او را از همه دیدارهای صفت خویش فانی گرداند. اینک ذهاب حظ این باشد که نه حظ بیند و نه ذهاب حظ. باز چنین گفت:

«و یبقی رویه ما کان من الله لله». و بنده در این دیدن بماند آنچه از خدا است و خدا را است. یعنی چون فانی گشت از حظوظ خویش و فانی گشت از دیدن ذهاب حظوظ، و فانی گشت از دیدن و نادیدن ذهاب حظوظ باقی گردد به دیدن آنچه از حق است و آنچه حق را است. داند که من او را ام و همه کون او را است؛ و مالک در ملک خویش هرچه خواهد کند. چون این دهد همه خصومت و منازعت از میانه برخیزد و بداند که هرچه از حق آید همه حق است، جز موافقت روی ندارد. خلاف از میانه برخیزد. همه تسلیم ماند بی خصومت و همه موافقت ماند بی خلاف. بقای او به حق به این معنی باشد که حق را باشد، چنانکه حق خواهد. باز گفت:

«و ینفرد الواحد الصمد». و چون حق واحد و صمد بماند فرد بماند در ابدیت، چنانکه بود در ازلت غیر خدا را با خدا نه فنا ماند نه بقا؛ یعنی چون بنده به این مقام رسید او را نه مراد مانده و نه اختیار. هرچه در او پدید آید مراد و اختیار حق باشد نه مراد و اختیار او؛ تا حق تمالی همچنانکه در ازل هرچه خواست کرد کس را اختیار نه، در حال و در ابد همچنین باشد. هرچه خواهد کند و کس را اختیار نه. باز شیخ این سخن ابومعید را تفسیر کرد و گفت:

«معنی ذهاب حظه من الدنيا مطالبة الاعراض». معنی رفتن حظ او از دنیا آن است که چیزی از اعراض دنیا طلب نکند، از بهر آنکه اعراض را بقا نباشد، و طلب کردن چیزی که با تو بقا نخواهد گرفتن محال باشد. پیش از آنکه اعراض ایشان را [۱۸۷ الف] به جای بگذارد، ایشان اعراض را به جای بگذارند تا تارك باشند به عز نه ۵
ماخوذ به ذل. باز گفت:

«و من الاخرة مطالبة الاعراض». و ذهاب حظ او از آخرت آن باشد که عوض نبیند، یعنی دنیا طلب نکرد تا حظ او از دنیا بشد. به این ترك دنیا آخرت طلب نکند، از بهر آنکه چون آخرت از دنیا عوض خواهد تجارت باشد نه فتوت. فتوت و ظرافت ترك باشد بی ۱۰
بدل. ترك با عوض و بدل بازرگانی باشد و پنده را با خداوند بازرگانی نرسد. پس چون آخرت عوض خواهد از دنیا این ذهاب حظ نیست. فانی می گذارد و باقی می جوید. کمتر می گذارد و بیشتر می جوید.

این ذهاب حظ کسی باشد؟! و شك نیست که لذتهای آخرت هم ۱۵
نصیب نفس است همچون اعراض دنیا. اگر ترك دنیا او را خلافی نفس بودی آخرت عوض طلب نکردی. چون آخرت عوض طلب می کند هم نصیب نفس می طلبد. ذهاب حظ کو؟! و شك نیست همچنانکه دنیا غیر حق است آخرت هم غیر حق است. و هر که از دوست غیر دوست طلب کند از دوست محبوب ماند. ۲۰

«فیبقى حظه من الله عزوجل و هو رضاه عنه و قر به منه». گفت حظ او از خدا ماند و این خشنودی خدا است از او و نزدیکی او. پس حظ خویش از دنیا بگذارد، و این ترك حظ خویش را از دنیا آخرت به عوض نجوید تا از هر دو فانی باشد، هم از دنیا به ترك و هم از آخرت به ناجستن. حظ او از آن ترك دنیا و عقبی رضای حق ماند و ۲۵
قرب او! یعنی در وقت قرب مرا خدمت بس است و به آخرت رضای تو بس است. چون در دنیا قرب خدمت یافتم اگر دنیا نباشد روا باشد. چون در آخرت رضای تو یافتم اگر بهشت نباشد روا باشد. باز چنین گفت که این فصل ثانی که ابوسعید گفته است:

«ثم یرد علیه حالة من اجلال الله ان یقرب مثله او یرضی عن مثله استحقاقاً لنفسه و اجلالاً لربه جل و عز». آن است که ابوسعید رحمه الله می گوید که حظ او نیز از حق برود. و معنی این سخن آن است که از بزرگداشت حق در او چیزی پدید آید و با خود گوید که او با ۵ چون منی نزدیکی کم کند، یا از چون منی خشنود کم گردد از خوار داشت نفس خود را و بزرگداشت خداوند خویش را. یعنی من فانی خدای باقی را کی شاید، و من محدث خدای قدیم را کی شاید، و من کذاب خدای صادق را کی شاید؛ و من فقیر خدای غنی را کی شاید؛ و من معیوب خدای پاک را کی شاید، و من لثیم خدای کریم را کی ۱۰ شاید؟! ۱۰

اینک از قرب بی‌حظ گردد به این معنی باز از رضا بی‌حظ گردد به آن معنی که گوید اعمال بر عیب و با تقصیر کی شاید که رضای او را سبب گردد که رضا او را صفت است و فعل مرا صفت است. و صفت من فانی است و صفت او باقی است. صفت من عرض است و صفت او قدیم است. عرض فانی علت کی گردد قدیم باقی را. و نیز ۱۵ بدانند که رضا و سخط حق سابق است فعل [۱۸۷ پ] بندگان را. اگر سخط پیش رفته است به هیچ علت رضا نگیرد، و اگر رضا پیش رفته است به هیچ علت سخط نگیرد. به این معنی نیز از او رضا برود تا آنچه او می‌کند کرده خویش نبیند. و آنچه حق خواهد کردن ۲۰ خبر ندارد. متحیر در میان هر دو بماند. اینک ذهاب حظ او به این معنی باشد.

«ثم یرد علیه حالة توفیه حق الله تبارک و تعالی». پس در او حالی پدید آید که حق خدا او را از همه بستاند.

«فینبیه عن رؤیة صفته التي هی رؤیة ذهاب حظه». تا غایب گرداند او را از صفت او، آن صفتی که بدید رفتن حظوظ خویش ۲۵ او را از این دیدار غایب گرداند.

«فلا یبقی فیه الا ما من الله عزوجل الیه و یقنی عنه ما منه الی الله سبحانه». نماند در او الا آنچه از خدا به او آید و فانی گردد از او آنچه از او به سوی حق رود. یعنی صنع و فعل خویش نبیند همه

صنع و فعل حق ببند در ماضی، نبینند که من چه کردم، لکن آن ببند که او یا من چه کرد، تا نظاره فعل حق باشد نه نظاره فعل خویش. و در مستقبل نبیند که من چه خواهم کردن، لکن آن ببند که حق در این با من چه پدید خواهد آوردن؛ تا نظاره قدرت و غنای خویش نباشد، لکن نظاره قدرت و غنای حق باشد. عجز خویش پیش قدرت ۵ حق برد و فقر خویش پیش غنای حق برد. تا عجز او به قدرت حق قدرت گردد، و فقر او به غنای حق غنا گردد.

«فیكون کماکان اذ کان فی علم الله قبل ان یوجد». گفت چون حال بنده این گردد در وقت چنان گردد که آن گاه بود در علم خدا در ازل، پیش از آنکه او را هست کرد. ۱۰

«سبق له منه ما سبق من غیر فعل کان منه». پیش رفت او را از حق آنچه پیش رفت بی آنکه از او فعلی بودی. معنی این سخن آن است که چون از نظاره خویش و از نظاره افعال خویش فانی گردد، صفت او در وقت که موجود است همچنان گردد که آن وقت که معدوم بود در ازل ببیند که در ازل فعل من نمی بایست تا با من چندین منت کرد؛ ۱۵ در اید نیز هم فعل من نمی باید تا با من منت کند نه به آن معنی که فعل نکند، لکن به آن معنی که فعل خویش علت نبیند، از بهر آنکه چو در مستقبل منت نعمت خواهد بودن و در ماضی آن منت دین بود. چون منت دین را فعل بنده علت نبایست، محال باشد که منت نعمت را فعل بنده علت باید. بسی اختیاری او در وقت و بسی صفتی او در وقت و ۲۰ نادیدن او خود را و فعل خود را در وقت او را چنان گرداند که گویی در ازل بود که حق هر چه خواست کرد بی او در مستقبل نیز هر چه خواهد کند بی او. باز گفت:

«و عبارة اخرى عن الفناء ان الفناء هو الغيبة عن صفات البشرية بالحمل الموله من نموت (الالهيه). و عبارتی دیگر است فنا را، و آن ۲۵ آنست که فنا فانی گشتن است، یعنی غایب گشتن است از صفات بشریت، بر آنکه بر او باری افتد از نموت [۱۸۸ الف] الهیت تا او را واله گرداند. باز این را تفسیر کرد و گفت:

«و هو ان یفنی عنه اوصاف البشرية التي هو الجمل والظلم». و

آن چنان باشد که فانی گردد از او اوصاف بشریت چون جهل و ظلم. «لقوله عزوجل و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً». مردم را ظلوم و جهول نام نهاد، و ظلوم و جهول فمول باشد از ظلم و جهل، و فمول صفت مبالغت باشد، چنانکه صفت ذات که نشاید که از او جدا گردد، چنانکه خدا را صفت غفور و شکور. باز گفت:

۵

«و من اوصافه الکنود و الکفور». و از اوصاف آدمی نیز کنود است و کفور. و این همه فمول اند از کفران و بغل. باز گفت: «و کل صفة ذمیمة تفنی عنه» و هر صفتی که آن نکوهیده است از او فانی گردد.

۱۰

«بمعنی آن یغلب علمه جهله و عدله ظلمه و شکره کفرانه و امثالها». به آن معنی که علم او جهل او را غلبه کند و عدل او ظلم را، و شکر او کفران را و آنچه به این ماند. این همه سخن به این درازی که یاد کرد یک معنی دارد و آن آنست که خلقت آدمی بر صفات مذمت است چون کفران و بغل و ظلم و جهل، چنانکه حق او را ظلم و جهول و کنود و کفور و هلوع و جزوع نام کرد، و این همه صفات مذمت است و خلقت او را اصل این است، و غیر این از او نیاید مگر به عنایت و توفیق الهی. چون عنایتی و توفیقی پدید آید آن همه صفات مذمت از او نیست گردد. بدل کفران شکر آید، و بدل جزع صبر آید، و دیگر صفات همچنین.

۲۰

آن صفات ندمت از او رفتن صفت فنا است، و آن صفات محمدمت در او پدید آمدن صفت بقا است. و این هنر او نیست چه عنایت الهی است. فانی گشتن از صفات بشریت چنین باشد که معانی مذموم از او برود. و باقی گشتن به صفات الهیت این باشد که صفات محمود در او قایم شود. و او را که گویند باقی شد به صفات الهیت از دو معنی گویند: یا از آن معنی که این از او به عنایت الهی پدید آمد، که اگر آن عنایت نبود آن دیگر صفات آمدی یا به آن معنی گویند که حق به همه صفات خود محمود است. و او را صفات مذمت روا نباشد.

۲۵

حقیقت را صفت این است. باز بر ضد این صفت خلق است.

بشریت همه مذمت است، چون حق تعالی او را محمود الصفات گرداند به مثل چنان است که گویی در او صفت بشریت نیستی و کسی که بر راه و خوی کسی رود گویند که راه او راه او است و خوی او خوی او است، یعنی مثل آن است. پس معنایش آن باشد که حق او را صفات محمود داد. پنداری که صفات الهیت است، و این چنان است که عایشه ۵ صدیقه را رضی الله عنها از خوی پیغمبر علیه السلام پرسیدند. قالت کان خلقه القرآن. خوی او را قرآن خواند، و قرآن کلام خدا است، و صفت قدیم او است ناآفریده، و صفت خدا خوی بنده نباشد، لکن معنایش آن است که خلق او چون قرآن بود. به آن معنی که او را خود خلقی نبود از اخلاق بشریت. لکن خلق او آن بود که در قرآن ۱۰ بود. [۱۸۸ ب] و هر چه قرآن مثال دادی خوی او آن بودی. یعنی قرآن همه به خیر فرماید و از شر منع کند. خلق او خیر بود و هیچ شر نبود.

و شاید که این سخن را از این نیکوتر معنی ای باشد، و آن آنست که چون از نعوت الهیت بر او حمل افتد او را واله گرداند؛ و واله ۱۵ بی خویشتن باشد. يك اشتقاق نام الله را این گفته اند که اشتقاق او از وله است و وله حیرت باشد؛ و بی پایان را وله خوانند به آن معنی که چشم در او خیره گردد و کناره او را در نیابد. و مادر بچه گم کرده را که سرگردان گشته باشد واله خوانند، چنانکه شاعر گوید:

فاصبعت والهها ثکلی علی عجل ۲۰

کل دهاها و کل عندها اجتماعا

و نیز در اخبار یعقوب پیغمبر آمده است که یوسف از جبریل علیه السلام پرسید که پدر مرا بر فراق من درد چه مایه است؟ گفت چندانکه هفتاد مادر بچه گم کرده را باشد. پس الله را معنی آن باشد که خلق را سرگردان کرده است و متعیر گردانیده در عظمت و جلال ۲۵ خود. و از این معنی بود که شبلی کاه گاه که این بیت گفتی واله گشتی:

قل تعیرت فیک خذ بیدی یا دلیلا لمن تعیر فیک

باز چون ولهش غالب گشتی گفتی یا دلیل المتعیرین زدن تعیرا.

پس چون بنده را صفات وله به این جای رسد از صفات خویش و از

صفات خلق غایب گردد تا هرچه گوید از حق گوید، آن همه غیبت او از صفات خلق فنا است، و آن شغل او به صفات حق بقا است و هرچند که او را وله به صفات ربوبیت بیش می‌گردد از صفات بشریت فانی تر می‌گردد. اینک فنا و بقا این باشد.

۵ «قال ابوالقاسم فارسی رحمه الله الفناء حالة من لا يشهد صفة بل يشهد بها منمورة بمفیبها». گفتم فنا حال کسی است که هیچ صفت نبیند یعنی صفات خلق از خلق نبیند، لکن صفات خلق را پوشیده بیند به آن کسی که غایب کننده صفات خلق است.

و معنی این سخن يك حرف است و آن آنست که اگرچه تغیر احوال خلق صفت خلق است در وقت اما چنان نیست که این صفتی است که با ابتداء از ایشان موجود آمده است به اختیار خویش، لکن بنایی است بر قضاء ازلی؛ و آن قضا را بنا بر ارادت؛ و آن ارادت را بنا بر علم همچنان موجود می‌آید در آن وقت که قضای ازلی بوده است. و آن قضا بر حسب ارادت است. چنان قضا کرده است که خواسته است. و آن ارادت بر حسب علم است، چنان خواسته است که دانسته است. يك ذره از جواهر و اجسام و يك حرکت یا يك سکون از اعراض در کون پدید نیاید الا بر موافقت قضا و ارادت و علم ازلی.

چنانکه دانسته است هم چنان می‌باشد. و کسی که نظاره وقت کند اختلاف احوال بیند. باز چون نظاره ازلی کند موافقت قضا و ارادت و علم بیند از گشتن تغیر و احوال خلق هرچند که متضاد آید و مختلف و از آنجا که علم حق است راست آید؛ و راست را راست دانسته بود راست آمد؛ [۱۸۹ الف] و کثر را کثر دانسته بود کثر آمد. از آنجا که علم است همه راست آمد.

۲۵ چون نظاره خلق کنی همه کژی بینی خصومت خیزد؛ و چون نظاره ازلی کنی همه راست بینی تسلیم پدید آید. اینک پوشیده گشتن صفات خلق به مغیب این باشد که آن کس که نظاره خلق کند تغیر احوال خلق بیند. و این نیز متغیر گردد، و آنکه نظاره حق کند تغیر خلق را به تغیر حق بیند، و با حق سبانه کس را خصومت نرسد، از بهر آنکه او خطا نکند و همه چیزی چنان کند که باید؛ و هر چیزی آنجا نهد که باید.

و از روی بودن کافر و مؤمن، عاصی و مطیع، حسن و قبیح متفاوت
اید و از روی نهادن راست آید. آنجا که قبیح نهاد جز آن نبایست، و
انجا که حسن نهاد جز آن نشایست. معنی راست نهادن این است.
پس نظارة این سر بباشد تا او را با خلق خصومت نماند و فانی
کردد به این معنی، و همه نظارة صنع حق تعالی گردد تا از او رضا و
تسلیم پدید آید و به این معنی باقی گردد. پس گفت:

«و قال: فناء البشرية ليس على معنى عدمها بل على معنى ان يفسر
بلذة توفى على رؤية الالم واللذة الجارية على العبد في الحال». گفت
فنائ بشریت نه آن باشد که بشریت معدوم گردد، لکن بر آن معنی
باشد که پوشیده گردد به لذتی دیگر که آن زیادت گردد بر لذتی و
الهی که بر بنده می‌رود در حال. معنی این سخن آن است که خلقت
بشریت بر طبعی است که تا حیات در او است از ملاذ لذت یابد و از
آلام الم یابد، و تا نمیرد این صفت از او خالی نگردد در حکم دنیا و
در حکم مرگ. شاید که نیز او را الم و لذت باشد به حکم آخرت.
چنانکه عذاب قبر. پس در هر دو حال هم در حکم دنیا و هم در حکم
آخرت بشریت از بنده برنخیزد. پس فنا برخاستن بشریت نباشد.
لکن تلذذ و تالم در بنده باقی باشد، و در بنده چیزی پدید آید از معنی
لذت چنانکه شادی مفرط که او را مفلوب گرداند از لذاتی و آلامی
که دون از لذت باشد یا در او غمی یا دردی مفرط پدید آید که او را
از دیگر لذات و از دیگر آلام غایب گرداند. این صفت را فنا خوانند
و این همه را مثال است.

فنائ جلال چنان باشد که کسی پیش ملکی ایستاده باشد و هیبت
ان ملك او را فرو گرفته باشد. در آن مجلس صد کار بکنند که او را
از آن خبر نباشد، و فنائ شادی چنان باشد که کسی را از ملکی
نواخت بسیار رسد و در میان آن عز و شادی او را زبانی رسد یا کسی
۲۵ با او بدی کند، در غلبه آن سرور از آن خبر ندارد. اما فنائ غم آن
باشد که اگر کسی را اندوهی بزرگ رسد یا مصیبتی بزرگ رسد یا
عزل ولایت افتد، شادیهی و غمهای خرد در آن وقت او را پدید
نیاید.

و مثال این بحقیقت آن است که چون کسی را سر درد کند، این الم و محنت است؛ و چون تبی مطبق پدید آید آن الم در جنب این تب فانی گردد. باز چون درد جان کندن پدید آید آن درد در جنب این راحت گردد. [۱۸۹ ب] و در جمله بیاید دانستن که همه نعمتها در جنب نعمت بهشت فانی است و همه بلاها در جنب بلای دوزخ فانی است. چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت: کل نعيم دون الجنة باطل و کل عذاب دون النار باطل. همه عذابها عذاب اند، لکن در جنب قیاس دوزخ فانی کردند، و همه نعمتها نعمت اند، لکن در جنب قیاس بهشت فانی کردند. اما به حکم شریعت همه نعمتها به جنب نعمت ایمان فانی اند و همه بلاها در جنب بلای کفر فانی اند. و در قیامت نیز آن همه بلای دوزخ در جنب بلای فراق فانی است، و آن همه نعمت بهشت در جنب نعمت دیدار فانی است. اینک فنای صفت بشریت به این معنی باشد.

باز بر این معنی دلیل آورد قصه آن زمانی که با زلیخا بودند و گفت:

«کصواحبات یوسف [علیه السلام]: قطمن ایدیهن، لفناء اوصافهن». و این چنان است که از آن زنان که ساعتی با یوسف صحبت کردند و دستهای خویش بیریدند و پاره پاره کردند، از آنکه از اوصاف خویش فانی گشته بودند. یعنی اوصاف بشریت درد یافتن است و نشان بقای این صفت دست خویش نابردن است. اگر این صفت در ایشان باقی بودی دست خویش نبریدندی.

«ولما ورد علی اسرار هن من لذة النظر الی یوسف». و از آنچه بر سر ایشان آمد از لذت نگریستن به یوسف. یعنی چون چشم نگرد یا دیگر حواس کاری کند علم آن به سر باز گردد. چشم نگرد و لکن سر داند که چه می بیند. گوش شنود و لکن سر داند که چه می شنود؛ و دیگر حواس هم بر این قیاس. چون چشم ایشان به جمال یوسف نظر کرد سر غایب آن جمال بدانست، و ظاهر به سر قایم است. چون سر در نظاره جمال یوسف مغلوب گشت ظاهر که تبع سر بود همه مغلوب گشت. آنچه بر او افتاد از الم قطع خبر نداشت. باز گفت:

- «ما غیبین عن الم ما یدخل علیہن من قطع ایدیهن». از لذت نظر یوسف بر سر ایشان چیزی پدید آمد که ایشان را غایب گردانید از دردی که به ایشان درآمد از بریدن دستها. معنی این سخن آن است که درد برجا است تا حیات باقی است. لکن سلطانی غالب پدید آمد که ایشان را از سلطان الم قطع غایب گردانید. این غیبت عدم نبود. ۵ لکن غیبت خبر نداشتن بود. پس چون حق در خلقت یوسف زیادت لطف عنایت کرد، آن زیادت لطف زیادت جمال واجب کرد. و آن زیادت جمال زیادت جلال واجب کرد که سر بیگانگان را چنان مغلوب گردانید که از صفات خویش غایب گشتند. چون جلالی که از جمالی خیزد در مخلوقی که آن جمال تأثیر لطفی باشد که از عنایت صانع پدید آید ۱۰ بیگانگان را چنان غایب گرداند؛ جلالی که حق پدید آید دوستان را چگونه گرداند؟! با آنکه اینجا جلال و جمال ظاهر بود و خلقی بود قوت او چنین بود. چون جلال و جمال یاعن باشد [۱۹۰ الف] و حقی باشد، قوت او چگونه باشد؟! پس بر این چند بیت حجت آورد و گفت:
- «قال بعض اهل العصر:

۱۵

غابت صفات القاطعات أکفها

فی شاهد هو فی البریة أبدع

- غایب گشت صفت آن زنائی که کفهای خویش بریدند در شاهی در میان خلق بدیع تر بود. به این سخن اشارت می کند که یوسف با آن همه جمال که داشت از جنس مخلوقان بود، و مخلوق همه ۲۰ از نطفه بود و مولود میان ذکر و انثی بود. و خلقت او همچنانکه خلقت سایر بشر بود، و در همه معانی بشریت با دیگران شبیه بود. و در او چیزی زیادت نبود جز آنکه خلقت او پاره ای بدیع تر بود؛ ناظران را آورد آنچه آورد. چون تجلی از مشاهدت آن کس پدید آید که نه مخلوق است و نه محدث و نه او را شبیه و نظیر و نه مثل است. ۲۵ اگر قوت مشاهدت او غایب گرداند چه عجب. باز گفت:

«ففتین عن اوصافهن فلم یکن

من نعمتهن تلذذ و توجع»

آن زنان از اوصاف خویش فانی گشتند، و نیز نمت ایشان نه ان

بود که لذت یافتند یعنی نظاره آن خلق بدیع به ایشان این کرد با آنکه ایشان را تقدم معرفت نبود، مشاهدت حق یا تقدم معرفت چگونه کند؟! «و قیام امرأة العزیز بیوسف

ید نفسه ما کان یوسف یقطع»

۵ باز زن عزیز به یوسف علیه السلام قایم بود دست خویش را به

یوسف کی بریدی؟! این بیت می آرد و فرق می کند میان زلیخا و میان زنان دیگر. آن زنان يك ساعت دیدند دستهای خویش بپریدند، باز زلیخا روزگار دراز با یوسف صحبت کرد دست خویش نبرید از چه معنی بود. چنین می گوید که ایشان یوسف را دوست نداشتند و به

۱۰ یوسف قایم نبودند. اگر بریدند دست خویش بریدند. باز زلیخا محبة یوسف بود و به یوسف قائم بود، یوسف دست خویش را کی بریدی؟! این سخن را چند تأویل است: یکی آن است که هر آن کس که محب

نیست مالك است؛ چون محب گردد مملوك گردد. پس آن زنان محب نبودند مالك بودند. دست خسویشتن را اگر بریدند آن خویشتن بریدند. باز زلیخا محبه بود و حکمش حکم مملوکان بود. اگر بریدی ۱۵ آن یوسف بریدی. او را بر ملك یوسف حکم نبود.

و گروهی چنین گفتند که همچنانکه زنده به جان زید، محب به محبت زید. نبینی که چون کافر عدو بود او را مرده خواند. و چون مؤمن دوست بود حق او را زنده خواند و گفت: او من کان میتا ۲۰ فاحییناه. و نیز گفت: تخرج الحی من الميت و تخرج الميت من الحی،

یعنی یخرج المؤمن من الکافر و الکافر من المؤمن. پس چون ایشان محبت یوسف نداشتند زنده به یوسف نبودند و قایم به یوسف نبودند. اگر بریدند به صفات خویش با خویشتن کار کردند. باز چون زلیخا محبه بود زنده به یوسف بود و قایم به یوسف بود. اگر دست بریدی ۲۵ به قوت یوسف بریدی؛ و در یوسف صفت دست بریدن نبود.

و نیز گفته اند آن زنان را حرمت خدمت و حق صحبت نبود از یوسف [۱۹۰ ب] ایشان را رعایت نیامد، با خود درماندند، در یلا افتادند. باز زلیخا را حق صحبت بود و حرمت خدمت بود، از یوسف رعایت آمد. سلامت باز یافت. و این اصلی بزرگ است که نظر

بزرگان کهپتران را نگاه دارد. و برخاستن نظر بزرگان از کهپتران به بلا درافگند. تا گفته‌اند که مردم بزرگت نه به آن گردد که بزرگان را ببند، لکن بزرگت به آن گردد که بزرگان او را ببینند. و این را در حقیقت اصلی است. خذلان از حق تعالی بنده را شقی گرداند؛ و توفیق از حق بنده را سعید گرداند.

۵

توفیق جز نظر نیست و خذلان جز رفع نظر نیست. نبینی که خدا گفت: و لا ينظر اليهم يوم القيامة. چون صفت اشقیا رفع نظر آمد صفت سعادا وجود نظر آمد. و میان خلق متعارف است که گویند فلان در کار ما نظر کن و به ما نظر کن و نظر خویش از ما باز مگیر. و چون کسی را نیکوی دنیا پدید آید گویند فلان در کار او نظر کرد. ۱۰ و چون دینی پدید آید گویند حق سبحانه در کار او نظر کرد. پس آنجا که نظر یوسف بود سلامت آمد، و اینجا که نظر نبود بلا آمد. و نیز گفتند که ایشان ناگاه پلایی دیدند که به آن بلا صحبت نکرده بودند. فانی گشتند.

۱۵

باز زلیخا صحبت کرده بود با بلا، و بلا او را غذا گشته بود. آنجا آمدن بلا بلا گشت. باز اینجا بلا غذا بود. برخاستن بلا بلا گشت. و نیز گفته‌اند که آن زنان را تقدیر آن نبود که یوسف را باشند، چون صحبت یوسف را نشایستند. حق ایشان را با بلا رها کرد تا زیر و زبر گشتند. باز تقدیر رفته بود که زلیخا یوسف را باید، حق او را نگاه داشت تا بر کسی که او دوست ما را باید بلا نرسد. و آنکه دوست بود و او را باید چنان نگاه دارد، آنکه او را باید چگونه نگاه دارد؟! ناپایسته و ناشایسته را باید که تباه کنند و نگوسار گردانند دلیل خواری او را. باز بایسته شایسته را در بالای بسیار نگاه دارند از بهر عزیزی او را. پس دو بیت آورد بر دلیل فنا و گفت:

۲۵

«ذكرنا و ما كنا لننسى فنذكر»

ولكن نسيم القرب يبدو فيبهر

فانسى به عنى و ابقى به له

اذا الحق منه مخبر و ممبر»

و این دو بیت در باب ذکر گذشته است و معنایش یاد کرده‌ایم، در تکرار کردن آن فایده‌ای نباشد.

«و منهم من جعل هذه الاحوال حالة واحدة». و از ایشان کس هست که این همه احوال را يك حال گرداند.

۵ «و ان اختلفت عباراتها». اگرچه عبارتهای او مختلف باشد.

«فجعل الضناء بقاء و الجمع تفرقة و كذلك الغيبة و الشهود و السكر و الصحو». فنا را بقا دارد و جمع را تفرقه، و هم چنین غیبت و شهود و سکر و صحو یکی دارند. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که این الفاظی اند متضاد. فنا با بقا و جمع با تفرقه و غیبت با شهود و صحو با سکر ضدین اند. و دو صفت که ضدین باشند وجود ایشان بر تعاقب باشد، و اجتماع هر دو ضد به يك وقت و در يك حال روا نباشد. چنانکه حرکت یا سکون و علم یا جهل و آنچه به این ماند. پس بیشتر این طایفه بر آن اند که در وقت بقا فانی نباشد، و در وقت فنا [۱۹۱ الف] باقی نباشد.

۱۵ باز گروهی چنین گویند که هر دو صفت به يك وقت مجتمع شایند، چنانکه وجود یکی عدم دیگر تقاضا کند یا وجود فنا از يك صفت بقا واجب کند به دیگر صفت فنا چنانکه به حرکت باقی باشد از سکون فانی باشد. و چون به سکون باقی باشد از حرکت فانی باشد، و دیگر صفات هم بر این قیاس. باز این را بیان کرد و گفت:

۲۰ «و ذلك ان الفاني عماله باق بما للحق و الباقي للحق فان عماله».

آنکه فانی باشد از آنکه او را است باقی باشد به آنچه حق را است. و باقی به آنچه حق را است فانی باشد از آنچه او را است، یعنی تا بنده به مراد خویش قایم است فانی است از موافقت حق. و چون باقی گردد به موافقت حق فانی گردد از مراد خویش. و این جمله آن است که خدا خواه خویشتن خواه نباشد. و خویشتن جوی خدا جوی نباشد.

«و الفانی مجموع لانه لا يشهد الا الحق». و فانی مجموع باشد از بهر آنکه جز حق نبیند، و چون صفت صفت فنا گردد مجموع گردد به آن معنی که همه مرادهای او يك مراد گردد، و همه دیدارهای او

يك دیدار گردد. یعنی مراد حق و دیدار حق همه او را بیند و مراد او جوید.

«والمجموع مفارق لانه لا يشهد اياه و لا الخلق» و مجموع مفارق باشد از بهر آنکه نه خویشستن بیند و نه خلق. پس هم در آن وقت که مفارق باشد مجتمع باشد، و هم در آن وقت که فانی باشد باقی باشد. ۵ نه به آن معنی که از آن چیز که فانی و مفارق باشد، هم به آن چیز مجتمع باشد و باقی باشد، که این اجتماع ضدین است و این محال باشد. و لکن مجتمع و باقی باشد به حق مفترق و فانی باشد از خلق. این جمع ضدین نباشد، از بهر آنکه هر چیز که آن را با چیزی اجتماع افتد از غیر آن چیز افتراق افتد، و لا محاله، و این ضرورت ۱۰ است.

و جمله این سخن آن است که تا مراد خویش و مراد خلق می جوید شغل او به مراد خویش و به مراد خلق او را از حق غایب گرداند، و تا مراد حق جوید او را از خلق و از خویشستن غایب گرداند، از بهر آنکه تا سر بنده به حق مشغول است غیر حق به آن سر راه نیابد، ۱۵ زیرا که چون سر به چیزی مشغول باشد به غیر آن چیز مشغول نتوان کردن. فان المشغول لا يشغل. فارغ باید تا شغل پذیرد و مشغول را مشغول کردن محال است. نبینی که يك مخلوق به دو مکان مشغول کردن روا نیست یا آنکه مخلوقین جنسین باشند، پس يك سر به حق و به خلق مشغول کردن کی روا باشد که حق و خلق جنسین ۲۰ نباشند.

و در زیر این سخنی است عجب، و آن آن است که چون سر بنده به حق مشغول گشت حق از آن بزرگتر است که با عظمت و جلال و هیبت او غیر حق بر آن سر گذر دارد کردن، و چون سر خویش به غیر حق مشغول کرد سر او آلوده گشت، و آلوده حق را نشاید. و ۲۵ تعظیم الحق يقتضي استصغار الخلق لا محالة. و بزرگداشت حق خلق را در چشم خرد گرداند. والمستعظم والمستحق لا يجتمعان. و چون سر خویش را به خلق مشغول کرد از دو بیرون نیست: یا حق را سبک داشت، یا در سر او [۱۹۱ ب] خلق را تعظیم آمد، و سبک دارنده

حق حق را نیابد. یا از حق اعراض کرد یا به خلق مشغول گشت، و معرض از حق حق را نبیند، از بهر آنکه معرض از خلق خلق را نبیند با قلت و خساست خلق؛ معرض از حق با جلال و عظمت حق حق را کی بیند؟! باز گفت:

۵ «و هو باق لدوامه مع الحق و هو جامعه به و هو فان عما سواه مفارق لهم». و این کس باقی باشد با آنکه دایم باشد با حق و جمع کننده او به خود حق باشد و فانی باشد از غیر حق و مفارق باشد او را. پس معنی باقی آن می‌نهد که او را با حق صحبتی باشد بر دوام. تفسیر بقا دوام می‌نهد، از بهر آنکه هرچه دوام آن بیشتر باشد در وضع لغت آن را باقی‌تر گویند، و این چنان است که خدا اهل بهشت را اصحاب الجنة خواند از بهر طول صحبت را؛ و اهل دوزخ را اصحاب النار خواند از بهر دوام صحبت را. و هردو را خالدان خواند، و خلد بقا باشد.

چون دایم آنجا پماندند صفتشان این آمد، و چون دنیا و آنچه در دنیا بود پایدار نبود صفت او فنا نهاد و گفت: کل من علیها فان، ما عندکم ینفد. و چون ثواب آن را نزدیک حق تعالی دوام بود صفت او بقا نهاد و گفت: و ما عندالله باق. پس چون بنده بر دوام با حق باشد به معنی نگاهداشت حدود او و به جای آوردن حقوق او آن را باقی گویند از بهر دوام صحبت یا از بهر آنکه این کس به این معاملات نجات باقی خواهد یافتن. باز گفت:

۲۰ «و هو جامعه به». گفت این کس از پراکندگی صحبت خلق مجموع گشت به صحبت حق نه به اختیار و هنر خویش گشت، لکن به آن گشت که حق او را جمع کرد سوی خود. یعنی او را از خلق نگاهداشت و خلق را از او دور داشت تا پراکنده صحبت ایشان نگشت و بر صحبت خویش او را نگاه داشت تا همه با او باشد. و چون جمع گشت با حق به این معنی که یاد کردیم فانی گشت از غیر حق و جدا گشت از ایشان. هم بر این معنی باز گفت:

۲۵ «و هو غایب سکران لزوال التمییز عنه». و این فانی را نیز غایب و سکران گویند از بهر آنکه تمییز از او زایل گشته باشد. و این از

آن معنی گفت که هر که از چیزی بظاهر غایب گردد از جدا کردن آن چیز از غیر او عاجز گردد. پس چون سر نیز از خلق غایب گردد نیز او را در خلق تمییز نمایند. و نیز چون کسی مست گردد از مسکر یا عقل او به سکر شراب مشغول گردد تمییز از او برخیزد، تا اگر در هلاک افتد یا در نجات خیر ندارد. پس آن کس که مست مشاهدت حق ۵ گردد اولیتر که تمییز از او زایل گردد. باز تفسیر کرد زوال تمییز را و گفت:

«و معنی زوال التمییز عنه هو ما قلناه ان لا یتمیز بین الامام و الملاذ». معنی زوال تمییز آن باشد که او را میان المها و لذتها تمییز نماند. و این چنان است که کودک طفل که او را آتش و یا شکر ۱۰ دهند او تمییز نداند کردن، اگرچه او را حاسه الم و لذت هست؛ و مست نیز مار به دست بگیرد و نداند؛ و دیوانه نیز همچنین. صفت سکران و غایب همچنین باشد. و نیز گفت: [۱۹۲ الف]

«و لمعنی ان الاشیاء يتوحد له فلا یشهد مخالفة». و دیگر معنی آن باشد که همه چیزها او را يك چیز گردد و نیز خلاف نبیند. یعنی ۱۵ تا او را صحبت با غیر حق است و پراگنده است گمراه از او موافقت آید و گمراه مخالفت، چون یگانه حق را گشت نیز از او جز موافقت نیاید. باز گفت:

«اذ لا یصرفه الحق الا فی موافقاته». از بهر آنکه حق او را نگرداند جز در موافقات خویش. یعنی چون با خلق باشد او را به وی ۲۰ باز گذارد، از او خلاف حق آید. باز چون با حق باشد حق تعالی او را با او باز نگذارد و نه به خلق جز موافقت از او نیاید. و این معروف است میان اهل اسلام که چون دعا کنند گویند خداوند ما را به ما باز مگذار، از بهر آنکه اگر حق يك ساعت بنده را به وی باز گذارد ایمان او کفر گردد و طاعت او معصیت و موافقت او خلاف ۲۵ گردد، و چون او را به وی باز نگذارد بر موافقت و بر طاعت و بر ایمان بماند، آنک او را به وی بساز گذاشتن از تفرق به جمع باز آوردن است.

«و انما یمیز بین الشیء و غیره فاذا صارت الاشیاء شیئاً واحداً

سقط التمييز». و تمییز میان چیزی و غیر آن چیز کند، چون همه چیزها يك چیز گشت تمییز ساقط گشت. معنی این سخن آن است که دو چیز باید تا تمییز توان کردن، صفت ظاهر این است، هر که دو چیز یابد تمییز کند که کدام بهتر است تا اختیار کند. چون يك چیز یابد نیز تمییز را به وی راه نماند، همچنین نیز تا سر بنده به دو چیز مخالف نگردد یا چیزهای مختلف بیند تمییز را در او راه باشد تا کدام اختیار کند. باز چون نظاره به يك چیز گردد تمییز را در او راه نماند. و شرح این آن است که شدت و نعمت شیئین اند تمییز کند. نعمت اختیار کند. دنیا و عقبی شیئین اند، [تمییز کند]، عقبی را از بهر بقا اختیار کند بر دنیا از بهر فنا و تا دو شیء بیند حال این است. باز چون نظاره حق گردد، حق سبحانه يك شیء است، دو روا نباشد، و با مشاهدت او مشاهدت غیر او روا نباشد، نیز تمییز را راه نماند.

«و عبر جماعة عن الفنا بأن قالوا يؤخذ العبد من كل رسم كان له و عن كل مرسوم». و معنی فنا آن باشد که بنده را بستانند از هر رسمی که او را بوده است، و از مرسومات او را جدا کنند. رسم خلق را است و حقیقت حق راه و رسم خلق گسردنده است، چنانکه خلق گسردنده است؛ و حقیقت حق ناگسردنده است، چنانکه حق ناگسردنده است. از آن گشتن احوال خلق او را جدا کنند به آن معنی که نه جر منفعت او را از جانب خلق از حق ببراند، و نه دفع مضرت از جانب خلق او را از حق مشغول گرداند. و نیز او را از رسم او جدا کنند که رسم خلق آن است که با نعمت آرام گیرند و از بلا اضطراب کنند. این صفت از او بستانند تا اگر نیم همه کون در پیش او نهند آرام نگیرد، و اگر بلای همه کون بر او نهند اضطراب نیارد. اینک اخذ عبد از رسم و مرسوم چنین باشد.

«فیبقى فی وقته بلا بقاء یعلمه و لا فناء یشمر به و لا وقت یقت علیه». چون صفت بنده این گردد که فانی [۱۹۲ ب] گردد از همه رسوم و از همه مرسومات، در آن وقت خویش باقی گردد بی بقایی که بداند و بی فنایی که آگاهی دارد و بی وقتی که بر آن وقت واقف

گردد. یعنی تا باقی باشد با تمییز باشد، بداند که چه می‌کند و به‌وی چه می‌رسد و با وی چه می‌کنند. باز چون فانی گشت نداند که چه می‌کند یا با او چه می‌کنند، هـا او کجا است. باز این را بیان کرد و گفت:

- «بل یکون خالقه عالما ببقائه و فناه و وقته و هو حافظ نه عن کل مذموم». و آفریدگار او عالم باشد به‌بقای او و فنائی او و وقت او، و نگاهدار او باشد از همه مذمتی. معنی این سخن آن است که چون او باقی باشد بداند که من چه کنم و به کدام مقام رسیدم. چه یافتم و چه گم کردم. باز چون فانی گردد تا او را رسم صفت نماند و بسا مرسومات صحبت نماند حق مصرف او گردد. از مخالقات و مذمات او را نگاه می‌دارد، و موافقات و محمادات او را آراسته می‌دارد. آنچه پدید می‌آید در او نه از او پدید می‌آید، لکن از حق پدید می‌آید که پدید آرنده او است، اگر او پدید آوردی بدانستی که من چه کنم. چون حق پدید می‌آرد حق داند نه او داند که متصرف از صفات خویش خبر دارد.

- ۱۵ باز مصرف از صفت خویش خبر ندارد. مصرف از صفت او خبر دارد. و این چنان است که چون مالک متصرف است داند که من مسافرم یا مقیم. آزادم و بنده نه‌ام. باز چون مملوک متصرف نیست لکن مصرف است. چون خداوند نیت اقامت کرد، او مقیم گشت و او را از اقامت خویش خبر نه. و اگر او را از شهر بیرون برد به نیت سفر، این بنده مسافر گردد، اگرچه از سفر خبر ندارد. اگر او را بخرد مملوک او گردد، اگرچه از خریدن خبر ندارد. و چون بفروشد از ملک او بیرون شود، اگرچه از فروختن خبر ندارد. و چون او را آزاد کند آزاد گردد، اگرچه از آزاد کردن خبر ندارد. و اگر آزاد نکند بنده باشد، اگرچه از بندگی خبر ندارد. اینک فنا را معنی این ۲۵ باشد که یاد کردیم.

الباب الثاني و الخمسون

قولهم في الاختلاف في الفاني

«اختلفوا في الفاني هل يرد الى بقاء الاوصاف أم لا». خلاف کرده‌اند مردمان این طایفه که کسی که فانی گشت از صفات خویش، به آن معنی که در باب اول یاد کردیم، از آنجا که اوست او را به بقای اوصاف باز برند یا نه.

«قال بعضهم يرد الفاني الى بقاء الاوصاف». فانی را به بقای اوصاف باز برند.

«و حالة الفناء لا تكون على الدوام». و حال فنا بر دوام نباشد. «لان دوامها يوجب تعطيل الجوارح عن اداء المفترضات». از بهر آنکه چون حال فنا بر دوام باشد اندامهای فانی را معطل گرداند از گزاردن فریضه‌ها.

۱۰ «و عن حرکاتها فی امر معاشها و معادها». و چون فنا را دوام باشد فرو ماند از جتبییدن در کار این جهان و آن جهان.

«و لابی العباس بن عطاء فی ذلك کتاب سماه کتاب عود الصفات و بدنها». و ابوالعباس بن عطا را در این مسأله کتابی است. | ۱۹۳

الف | که آن کتاب را نام این است که یاد کردیم؛ و معنی این سخن آن، ۱۵

باشد که صفات باز آید از پس آنکه بابتدا بوده باشد. یعنی این فانی پیش از فنا باقی بوده باشد به صفات خویش چون این صفت در او باقی گردد شاید که به همان بازگردد که اول بود. قول بعضی ایسن است که یاد کردیم که روا باشد که فانی به بقای اوصاف بازگردد. از بهر آنکه اول باقی بود به معنی تمییز و اختیار، تا او را تمییز بود اختیار دانست کردن.

باز فانی گشت به آن معنی که تمییز و اختیار از او برخاست. شاید که هم به آن حال باز رود که او را تمییز و اختیار پدید آید. از بهر آنکه اگر به نهایت روا نبود به بدایت هم روا نبود؛ که هرچه به ابتدا روا باشد به انتها روا باشد. نبینی که چون حق را قدم به ابتدا واجب است، بقا به انتها واجب است. و صفات او هم چنین. و تا ذات و صفات او را چون بدایت نیست نهایت هم نیست. باز محدث را چون حدث روا است فنا هم روا است. و چون بدایت روا است نهایت هم روا است.

از بهر آنکه نهایت او را هم آنجا پرد که بدایت آرد. بدایت او را از عدم بود به نهایت [باز] عدم بازگردد. به نهایت هم آن آمد که به بدایت آمد. درست شد که هرچه به بدایت روا باشد به نهایت هم روا باشد. و نیز صفت هر موصوفی درخور آن موصوف باشد، و موصوفاتی که مخلوقات اند عود او بعدالبدو روا است، چنانکه خدا گفت: و هو الذی یبدؤ الخلق ثم یعیده. چون اعادت موصوفات از پس فانی گشتن روا بود، همچنانکه وجودش به ابتدا روا بود، همچنین نیز اعادت اوصاف از پس فانی گشتن روا بود. همچنانکه بدایتش به ابتدا روا بود.

باز در این مسأله حجتی آرند که فنا سقوط تمییز است. اگر این فنا را بر دوام گوئیم تمییز برخیزد. چون تمییز برخیزد از گزاردن شریعت فرو ماند. امر و نهی برخیزد، تعطیل و اهمال لازم آید، و در دار امتحان مخاطب را ایسن روا نباشد؛ از بهر آنکه چون تمییز برخیزد میان خیر و شر فرق نتواند کردن. آنگاه تکلیف امر به خیر و نهی از شر درست نیاید، و خلاف نیست میان خلق که ممیز مختار

باید تا تکلیف و خطاب درست آید. نبینی که چون طفل را تمییز و اختیار نبود خطاب و تکلیف نبود. و مجنون را همچنین، و جهاد و میت را همچنین.

باز چون حی بود و بالغ و عاقل بود و ممیز و مختار بود، خطاب درست آید. و نیز چون فنا به معنی اوصاف باشد حکم اوصاف قویتر ۵ از حکم ذوات نباشد، و فنای ذوات از عود باز نمی‌دارد. اولیتر که فنای اوصاف از عود باز ندارد.

و نیز معنی فنا غیبت است و سکس و غلبه و قهر. و شاید که غایب حاضر گردد، و سکران صاحی گردد، و مغلوب نامغلوب، و مقهور نامقهور.

۱۰ و این همه دلیل است که شاید که به بقای اوصاف باز آید، چنانکه می‌شاید که ایمان که اصل همه چیزها است فانی گردد تا کافی گردد. [۱۹۲ ب] پس باقی گردد تا به ایمان باز آید، و همچنین سایر صفات چنانکه طاعت که دون ایمان است و معاصی که دون کفر است، اولیتر که فانی گردد پس باقی گردد. و معنی سخن این گروه که بقای ۱۵ اوصاف از پس فنا روا دارند این است که یاد کردیم. پس مذهب گروه دیگر یاد کرد که جواب این طایفه در کلام از دیگران یاد کنم. گفت:

«و اما الکبار منهم والمتحققون». اما آن گروه که بزرگان این طایفه‌اند و متحقق‌اند در این علم یعنی اهل حقیقت‌اند، و حقیقت ۲۰ این علم دانند سر ایشان و قول و عمل ایشان بنا بر حقیقت است نه بر مجاز.

«فلم یروا رد الفانی الی بقاء الاوصاف». روا نبینند که فانی را به بقای اوصاف برند.

۲۵ «منهم الجنید و الغراز و ابرو الحسین النوری رضی الله عنهم [و غیرهم]». از این گروه چند است و خراز و نوری و غیر ایشان، که ایشان روا داشتند که فانی به بقای اوصاف باز آید و علت این پیدا کرد و گفت:

«والفناء فضل من الله و موهبة من الله للعبد و اکرام منه له». فنا

فضل خداوند است و موهبتی و بخششی و کرامتی است از او بنده را. «و اختصاص له به». و خاصه گردانیدن او است بنده را به آن. و مراد از این آن است که چون صفت فنا موهبت باشد و عطا و فضل و اکرام و اختصاص باشد روا نباشد که او از فضل خویش رجوع آرد یا چیزی که فضل کرد و بداد باز ستاند. و در زیر این رمزی است و ۵ آن آنست که آن فریق اول پنداری که صفت فنا صفت قصور داشته اند تا گفته اند صفت فنا او را از گزارد شریعت باز دارد. و چون صفت قصور باشد از دوستان خویش صفت قصور بردارد و به کمال باز برد تحقیق محبت را.

باز این فریق دیگر فنا را صفت کمال داشته اند تا او را اکرام و ۱۰ موهبت نام نهاده اند و حق صفت کمال از دوستان باز نستانند تحقیق محبت را. پس اگر فنا صفت قصور است باتفال زوال او روا است، و اگر صفت کمال است باتفاق زوال او روا نیست، اختلاف در آن افتد که صفت قصور است یا صفت کمال. باز علتی دیگر آورد و گفت: ۱۵

«و لیس هو من الافعال المكتسبة». این فانی کشتن نه از ان افعال است که بنده او را کسب کند، از بهر آنکه فانی را خود صفت نبود فنای خویش را چگونه کسب کند.

«و انما هو شيء يفعل الله تعالى بمن اختصه لنفسه و اصططنه له». لکن این فنا چیزی است که حق بکند به آنکس که او را خاصه ۲۰ خویش گرداند. چنانکه در قصه موسی یاد کرد: و اصططنتك لنفسی. و نیز گفت: و انا اخترتك فاستمع لما یوحی. معنی این سخن آن است که این صفت فنا عطایی است و خلعتی، و ندهد آن را مگر به کسی که خاصه خویش و گزیده خویش گردانیده باشد، و لکن در زیر این سخن سری است که در بنده صفت فنا پدید آید پس برخیزد، لکن آن ۲۵ فنا حقیقی نباشد و عطا و خلعت نباشد. نمایش عطا باشد نه حقیقت عطا. از این معنی زوال روا باشد اما چون حقیقت عطا گشت زوال [۱۹۴ الف] نباشد. و این چنان است که ایمان عاریتی باشد و عطایی باشد عاریتی را زوال و عطایی را زوال نیاید.

- و نیز بیاید دانستن که اوصاف کسوت است و دوست را کسوت دشمن پوشانند و دشمن را کسوت دوست پوشانند تلبیس و مکر را.
- و نیز دشمن را کسوت دوست پوشانند و دوست را کسوت دشمن پوشانند تخصیص و حقیقت را. به زوال آمدن و به زوال نآمدن حقیقت از تلبیس پدید آید. پس آنکس که فانی گردد از مذمتها و ۵ مغالفتها، چون آن فنا حقیقت باشد، و حقیقت جز از حق نیاید، این عطا باشد که کریم داده باشد. و کریم در عطای خویش رجوع نکند. باز چون فنا بحقیقت نباشد اگر نهنده حق نباشد تلبیس باشد، و تلبیس را زوال زود آید. یا غرور شیطان باشد و غرور شیطان را بقا روا نباشد. یا خدای نفس باشد و مخادعات نفس را دوام نباشد. باز ۱۰ این علت را قوت کرد و گفت:

- «فلو رده الی صفة کان فی ذلک سلب ما أعطی و استرجاع ما وهب و هذا غیر لائق بالله تعالی». اگر او را به صفت بقا باز برد آنچه بداده باشد باز سفته [باشد] و در هبت خویش رجوع آورده، و این در صفت خدا روا نباشد از آن معنی که رجوع آوردن به داده صفت ۱۵ نیازمندی است و بر او نیاز روا نیست؛ یا لوم است و بر او لوم روا نیست. پس تأکید کرد این سخن را و گفت:

- «او یکون من جهة البداء والبداء صفة من استفاد العلم و هذا عن الله عزوجل منفي». یا باز ستدن از روی پشیمانی باشد؛ و پشیمانی صفت آنکس باشد که او را علمی نو پدید آید، و این صفت از خدا ۲۰ منفی است و بر او صفت بداء روا نباشد. و معنی این سخن آن است که پشیمانی از آن باشد که چیزی بدهد و پندارد که او را به کار نمی باید. پس پدید آید که او را به کار است از داده پشیمان شود و رجوع کند یا پندارد که این کس که به او داد اهل است. پس پدید آید که نااهل است، از داده پشیمان شود و رجوع کند. ۲۵

و جمله معنی بداء آن است که عاقبت کار نداند یا خیر پندارد شر آید؛ و یا شر پندارد خیر آید. و از آن کرده پشیمان شود و کرده خود را نقض کند. و چون حق سبحانه عالم بحقیقت است بوده داند، و آنچه هست داند و آنچه باشد داند؛ و بر علم او غلط روا نباشد و

بر او بداء محال باشد. پس رجوع او در عطا کی روا باشد؟! و نیز بداء صفت علمی است که آن علم محدث است، و چون آن علم برخیزد علمی دیگر پدید آید. و چون علم خدا قدیم است و بر قدیم فنا روا نباشد بداء کی روا باشد؟! و نیز بداء از جهل آید که چیزی داند و جز آن آید که او داند بداء پدید آید. و چون حق عالم است و علم از حقیقت است و بر او هیچ وقت صفت جهل روا نیست، بداء کی روا باشد؟! و نیز تاکید کرد این را و گفت:

«او یكون ذلك غرورا و خدا عا واللہ سبحانہ لایوصف بالغرور و لا یخادع المؤمنین و انما یخادع الکافرین و المنافقین». یا [این] ستدن دادة غرور و خداع باشد، و خدا به غرور موصوف نیست و با مؤمنان [۱۹۴ ب] خداع نکند و خداع با کافران و منافقان کند. اما غرور از خدا منفی است در همه حالها. اما خداع در شریعت آمده است لکن بر طریق مجاز آمده است، چنانکه خدا گفت: یخادعون الله و هو خادعهم. و نیز مکر همچنین گفت: و مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین. و چون بر طریق مجازات بود مکور و مخدوع باید که نخست از او مکر و خداع آید تا مکر و خداع حق او را جزا گردد. و مکر و خداع از مؤمن نیاید از حق با او هم روا نباشد از بهر آنکه چون بنده که صفت نقصان و عیب او را روا باشد از او مکر و خداع نیاید. پس حق سبحانہ که صفت او کمال و پاکی است محال باشد که از او صفت مکر و خداع آید.

و نیز مکر و خداع و غرور نیکو نمودن و بد کردن است. و این چنین همه با دشمنان کنند نه با دوستان. دشمن را نیکو نمایند و بد کنند اما دوست را بد نمایند و نیکو کنند که محبت اول بعاقبت پدید آید؛ و عداوت اول بعاقبت پدید آید. پس چون کافر و منافق دشمن اند، با ایشان مکر و خداع روا باشد، اما کسی که او دوست باشد آنچه به وی دهند بحقیقت عطا و هبت باشد. و عطا چون به دوست دادی سزا به سزا داده باشی و سزارا از سزا باز نستانند چنانکه نکاحی که بی کفایت باشد فسخ کنند و چون با کفایت باشد فسخ نکنند.

- و حق تعالی سزای این مؤمن و عطای او را به نص کتاب یاد کرد و گفت: و الزمهم كلمة التقوى و كانوا أحق بها و اهلها. و نیز عطا دادن اثبات محبت است و محبت حق حقیقت است و بر حقیقت تغیر و تبدل روا نیست، و چون بداد عطا باشد، و رجوع آوردن از آن رجوع باشد از محبت، آنگاه محبت عداوت گردد، و محبت حق نشاید که ۵ عداوت گردد و نه عداوت او شاید که محبت گردد که بر صفات او تغیر روا نباشد. باز گفت:
- «و ليس مقام الفناء يدرك بالاكْتِسَاب فيجوز أن يكتسب ضده».
- مقام فنا که بنده بیاید نه به کسب خویش باید یا بتواند کردن که ضد آن بیارد. و معنی این سخن آن است که هرکس که بر چیزی قادر ۱۰ باشد بر ضد آن چیز هم قادر باشد. نبینی که چون بنده بر حرکت قادر است بر سکون هم قادر است. و چون بر فعل قادر است بر ترك فعل هم قادر است. و چون بر جمع مال قادر است بر تفریق مال هم قادر است. پس چون بر نوم قادر نیست بر یقظت قادر نیست، و چون بر موت قادر نیست بر حیات قادر نیست. و چون بر ایجاد اجسام قادر ۱۵ نیست بر افنای اجسام قادر نیست. باز حق تعالی بر هر دو ضد قادر است. خواهد بمیراند و خواهد زنده کند. خواهد بخواهاند و خواهد بیدار کند. خواهد ایجاد کند و خواهد افنا کند. چون این اصل درست گشت بازگردیم به سخن کتاب.
- فانی گشتن بنده از اوصاف خویش صفت بنده نیست. اگر فانی ۲۰ گشتن او صفت بودی موجود گشتن او نیز هم صفت او بودی. چون او را قدرت نیست که خود را هست کند، خود را چگونه نیست کند؟! و چون او را [۱۹۵ الف] قدرت نیست که اوصاف خویش را در خویش هست کند، کی تواند کردن که اوصاف خویش را از خویش نیست کند؟! پس درست گشت که فانی کننده اوصاف او حق است، ۲۵ همچنین نیز اگر حق خواهد اوصاف را باقی گرداند، و اوصاف را بر ذات دلیل کند، و چون ذات بنده را نیست کرد دیگر باره هست تواند کردن، چنانکه خدا گفت: و هو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده. و چون بنده ذات خویش را نیست نتواند کردن هست نیز نتواند کردن. و

صفات هم بر این قیاس است. پس چون فانی گشتن صفت بنده نیامد
باقی گشتن نیز صفت بنده نباشد. پس بر این سؤالی آورد و گفت:

«فان عورض بالايمان والرجوع عنه و هو افضل المراتب و به
يدرك جميع المقامات». اگر ما را بر این سخن معارضه کنند به کفر
و ایمان که برترین مرتبه‌ها و مقامها است و همه مقامها به این توان
یافتن، یعنی اصل همه مقامها ایمان است، و تا ایمان مقدمه نباشد
بنده هیچ مقام نیابد، و سقوط همه مقامها کفر است که چون کفر
آمد همه مقامها ساقط گردد. و آنکه بنده بمی‌تواند کردن که ایمان
آرد و از ایمان رجوع آرد. چون بر اصل قادر بود پر فرغ چرا قادر
نباشد؟! جواب داد و گفت:

«أجيب عنه ان الايمان الذي يجوز الرجوع عنه هو الذي اكتسبه
المبد من اقرار بلسانه و عمل باركانه ولم يخامر الايمان حقيقة سره
من قبل الشهود و لا من صحة المقود و لكنه أقر بشيء و هو لا يدري
حقيقة ما أقر به». جواب این آن است که آن ایمان که از او رجوع
روا باشد آن است که کسب پنده است چون اقرار زبان و عمل ارکان.
و حقیقت ایمان با سر ناآمیخته از روی مشاهدت و صحت، لکن به
چیزی مقر آمده است و حقیقت آن چیز که به آن مقر آمده است
نشناسد.

و معنی این سخن آن است که از ایمان آن مقدار که بنده بر تحصیل
آن قادر است بر ترك آن قادر است، چنانکه اقرار زبان و تصدیق دل
و عمل ارکان. اما آنچه بر او قادر نیست بر ترك او قادر نیست، و
آن گشاده گشتن سر است تا او را حقیقت حق مشاهدت گردد و اعتقاد
او درست گردد. این فعل بنده نیست. چون تحصیل این فعل او نبود
ترك این هم فعل او نبود.

و از این معنی اهل اصول چنین گفته‌اند که همیشه مقلدان مرتد
کردند و مستدلان مرتد نگردند؛ از بهر آنکه مقلد به خبر راه دانسته
است، حقیقت مخبر عنه ندانسته است. و در خبر شاید که شبهت افتد
تا رجوع آرد. اما مستدل به دلیلی دانسته است که آن دلیل حق است،
و دلیل حق حق بود و دلیل باطل باطل. پس چون دلیل قایم گشت، حق

او را حقیقت گشت. و حق هرگز باطل نگردد. و مثال این پظاهر آن است که هرچه بشنوی بر او خلاف روا باشد، اما هرچه به حاست صحیح بینی بر او خلاف روا نباشد.

ایمان نیز همچنین باشد. آن مقدار که بنده کسب کند [۱۹۵ ب] ایمان را، چنانکه گفتار زبان و عمل ارکان و استوار داشتن دل از این نوع رجوع تواند آوردن. و چون فعل کسب او بود ترك آن فعل هم کسب او بود. باز دیدن حقیقت آن حق تا او را شبهت و شك برخیزد فعل او نیست، لکن مجرد فعل حق است، چنانکه گفت: افمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه. پس چون گشادن فعل او بود بستن هم فعل او بود.

۱۰ و اصل مذهب این طایفه این است که علت دیدن نگریستن نیست چه علت دیدن نمودن است؛ و علت یافتن جستن نیست چه علت یافتن دادن است. همه عالم حق می جویند. اگر علت یافتن جستن بودی همه بیافتندی. چون جستن عموم آمد و یافتن خصوصی، درست شد که علت یافتن جستن نیست، لکن علت یافتن دادن آمد. و دلیل بر فرق میان ایمان و میان مشاهدت آن است که بنده به ایمان مأمور است و از ترك ایمان منتهی.

اگر فعل او نبودی امر و نهی محال بودی. باز بنده به مشاهدت دل مأمور نیست. اگر مشاهدت دل فعل او بودی مأمور بودی. و از روی معنی دلیل آن است که دنیا خسیس ترین مخلوقات است. علت وجود او طلب بنده نیست، و علت عدم او ترك بنده نیست. بسیار طالب است که دنیا را نمی یابد؛ و بسیار ناطالب است که نمی یابد. و دلیل بر این قول خدا است که می گوید: و انه هو اغنى و اقنى. پس چون دنیای حاضر خسیس را علت وجود طلب نیامد چه دادن آمد حق عزیز غیب را: اعز من كل عزيز، محال باشد که وجود او را طلب علت باشد. باز بر این دلیل آورد و گفت:

و كما جاء في الحديث ان الملك يقول للمبدي اذا وضع في لحدده ما قولك في هذا الرجل فيقول سمعت الناس يقولون شيئا فقلت فهذا شك غير متيقن». این خبر دلیل می کند که رجوع آن کس آرد که

حقیقت نشناخته باشد. گفت او را در گور فرشته سؤال کند که چه گویی در این مرد، یعنی پیغامبر [صلی الله علیه وسلم]؟ گوید شنیدم که مردمان چیزی می گفتند، من نیز همان می گفتم. این خبر دلیل باشد که چنین مردم شك بود و متیقن نبود. باز جواب دیگر داد و گفت:

۵

«او یكون اقر بلسانه و انطوى على تكذيبه كالمنافق الذى اقر بلسانه و كذب بقلبه و اضر خلافة». یا این کس باشد که از ایمان رجوع آرد از بهر آنکه به زبان مقر آمده بود، و اعتقاد نکرده باشد تصدیق آن خبر را، لکن مکذب باشد. چنانکه منافق که به زبان مقر آید و به دل مکذب باشد و در ضمیر خلاف دارد.

۱۰

«و لکنه اقر بلسانه و لم یکذب بقلبه و لا اضر خلافة». لکن مقر به زبان آمده باشد و در دل دروغ نداشته باشد، و ضمیرش خلاف ظاهر نباشد.

«ولکن لم یقع له صحة ما اقر به اکتساباً و لا مشاهدة» [ولکن او را دوستی آنچه اقرار داد] [۱۹۶ الف] به وی تمام نگشته باشد نه به اکتساب و یا مشاهدت. می گوید این کس که از ایمان رجوع می آرد یا منافقی است مقر به زبان و منکر به دل، اگر رجوع آرد از اقرار زبان آرد، و آن اقرار فعل او بود، رجوع هم فعل او بود، اما به دل رجوع نیارد که خود نیافته است، نایافته چگونه رجوع آرد؟!

۱۵

یا این مردی باشد به زبان مقر آمده و به دل مکذب نه و خلاف اعتقاد ناکرده، لکن او را دوستی تمام ناکشته نه به اکتساب خویش و نه به مشاهدت دل، یعنی در مقام مقلدان است و از مقلد رجوع روا باشد. و چون یکی او را به حق خواند او اجابت کند و حق نادانسته! و یکی دیگر او را به باطل خواند و اجابت کند باطل نادانسته. از بهر آنکه مقلد را حق از باطل پدید نیامده باشد. باز یاد می کند که اگر او را حق درست گردد به دو چیز گردد: یکی به اکتساب و دیگر به مشاهدت. باز این را تفسیر کرد و گفت:

۲۰

۲۵

«لم یکتسب حقیقته من جهة العلم فيقوم له الدلائل على صحته». درست کردن این را که او گروهده است از روی علم کسب نکرد تا او

- را دلیلها قایم گشتی بر درستی آن، تا نیز رجوع نیاوردی. یعنی چون او را به این حق دعوت کردند گفت پذیرفتم، لکن دلیل آن باز نیست تا چون او را درستی حق به دلیل درست گشتی و بطلان باطل به آن دلیل هم درست گشتی، تا حق به جای نگذاشتی و سوی باطل نرفتی. لکن چون به کفتار کسی دانست حق را که حق است، چون دیگری او را گفت که حق آن نیست لکن این است، از حق سوی باطل رفت. و اگر به دلیل گرفته بودی هرگز دلیل حق باطل نگردد حق چرا باطل گردد. و کافران دلیل کفر خویش را تقلید آوردند و گفتند: انا وجدنا أباءنا علی امة و انا علی اثارهم مهتدون. و در آیت دیگر گفت: مقتدون. و اگر تقلید دلیل حق بودی مبطل همین بیافتی. باز مشاهدت ۱۰ را تفسیر کرد و گفت:

- «و لا شاهد بقلبه حالا ازال عنه الشكوك». و به دل نیز حالی ندیده است که شکها از او زایل گشتی. یعنی روا باشد که بنده بظاهر دلیل کسب نکند، لکن او را در سر چیزی دیدار افتد که حقیقت حق او را درست گردد، و این چیزی باشد نه اختیاری چنانکه او را در بلایسی ۱۵ افگند. پس بیرون آرد که داند که این فعل بندگان نیست و به ضرورت او را یقین شود که مرا کردگاری است که با من این کرد؛ یا چیزی جوید و ندهدش، یا چیزی دارد و بستاندش که آن در وسع بندگان ننگند، به ضرورت او را معلوم گردد که از من برتر قاهری است و قادری. چون از این دو معنی یکی حاصل گشته باشد رجوع نیارد یا ۲۰ کسب ظاهر و یا مشاهدت باطن. باز گفت:

- «فقد سبق له من الله الشقاء فاعترضت له شبهة من خاطر او ناظر ففتنته فانتقل عنه السی ضده فاما من سبق له من الله الحسنی فان الشبهات لا تقع له» اما چون کسی باشد که از آن دو معنی [۱۹۶ ب] او را یکی حاصل نگشته باشد، چون دلایل کسی یا مشاهدت ضروری ۲۵ از حق او را در سابق رفته باشد، چون او را شبهتی پیش آید از روی خاطر که بر خاطر او چیزی بگذرد یا از روی نظر با کسی مناظره کند یا خود در چیزی نظر کند، و دلایل این چیز نادانسته راه کم کند و غایب شود از آنچه او دارد. و از آن ایمان که آورده است سوی

ضد او افتد.

و این را مثال بظاهر آن است که هر که در بیابانی می رود اگر پی گرفته بیند راه گم نکند، و اگر پی نبیند چون علامات و دلایل ستارگان بداند راه برد، چنانکه خدا گفت: و علامات و بالنجم هم یهتدون. پس چون این هر دو نداند از صد هزار تن که در بیابان شوند یکی راه یابد، و آن یافتن هنر او نبود، اتفاق آسمانی بود. باز چون این هر دو بدانند از صد هزار تن یکی راه گم کند و آن گم کردن عیب او نبود اتفاق آسمانی بود.

همچنین نیز از بسیار مقلدان ایمان به آن سر یکی بود و آن هنر او نبود، عنایت ازلی بود، و از بسیار مستدلان یکی ایمان بگذارد، و آن عیب او نبود شقاوت ازلی بود. فاما آنکس که او را سابقت حسنی رفته باشد او را خود شبیهات نیفتد، یعنی اگر کسی باشد که او علم دلایل کسب نکرده باشد، و نیز او را مشاهدت نیفتاده است، غالب حال آن بود که به شبهتی که او را بیفتد ایمان بگذارد، مگر از حق سابقت سعادت و حسنی رفته باشد شبیهت نیفتد او را. و آن حسنی سابق او را نگاه دارد از شبیهات. فاما اگر حسنی سابق نبودی همه مقلدان از شبیهت ایمان بگذاشتندی. باز گفت:

«والموارض تزول عنه اما اكتساباً من علم الكتاب والسنة و دلائل العقل». و آن کس که او را به سابق حسنی رفته باشد عارضها از او زایل گردد، آنگاه علم کتاب و سنت و دلیل عقلی کسب کند. یعنی چون این علمها حاصل کرده باشد در شبیهت نیفتد، از بهر آنکه حقیقت علم آن باشد که چیزی را چنان داند که او است. پس چون بحقیقت عالم آمد محال باشد که نیز او را شبیهت افتد. از بهر آنکه شبیهت جاهل را افتد یا شک را.

«فیزیل خواطر السوء عنه». و چون او را علم حاصل آید خاطرهای بد از او زایل شود.

«و یرد شبیهات الناظر له». و اگر شبیهتی بر او بیارد آنکه بنا او مناظره کند از او باز دارد، یعنی خاطر بد. و شبیهت آنکس را افتد که او را حقیقت علم نباشد. و چون حقیقت علم حاصل آمد نیز خاطر

و شبهت نماند. باز این را بیان کرد و گفت:

«اذ لا يجوز ان يكون لما خالف الحق دلائل الحق». خلاف حق را دلیل حق نباشد، از بهر آنکه خلاف حق باطل باشد، و باطل را دلیل حق محال باشد، از بهر آنکه اگر باطل را دلیل حق باشد میان باطل و حق فرق نماند. آنگاه خدایی همه باطل گردد و این محال باشد. ۵

«فهذا لا يعترضه الشكوك». گفت چون دلیل حق او را ظاهر گشت نیز او را شك نیفتد، از بهر آنکه چون دلیل حق دانست هر جا که آن دلیل نباید داند که باطل است. باز معنی دیگر آورد زوال شبهت را [۱۹۷ الف] و گفت:

«او يكون ممن قد وقعت له صحة الايمان و يرد الله عنه خواطر النسوء باعتصامه بالجملة». یا آن کسی باشد که او را ایمان درست گشته باشد، خدا از او خاطره‌ای بد باز دارد به آنک دست به حبل ایمان درزده باشد. باز گفت:

«و يرد عنه الناظر المشكك له لطفًا به فلا يقابله فيسلم له صحة ايمانه و ان لم يكن عنده مما يعاج ناظره و لا مازين يل خاطره». و آن کس که او را در شك خواهد افکندن، سخن او را از او بازدارد به لطفی که با او کند تا از این خاطره‌ها و شبهتها او را چیزی پیش نیاید، درستی ایمان او به سلامت بماند. اگرچه نزدیک او چیزی نباشد که حجت آرد بر آنکه با او مناظره کند یا خاطر بد را از او بازدارد. ۲۰

و جمله سخن آن است که زوال شبهت و خاطر بد یا به علم باشد یا به دلیل. پس اگر این هر دو نباشد کسی باشد که ایمانی درست دارد و همیشه بی‌نیاز از خدا درمی‌خواهد تا او را نگاه می‌دارد تا در شبهتی یا در شکی نیفتد. چون حق با او نیکی خواهد کرد و داند که او را دلیلی و علمی نیست که شبهت از خویشتن دفع کند از بهر صحت ایمان او و درستی نیاز او اسباب شك و شبهت را از او بازدارد تا ایمان او درست بماند. و چون روا باشد که علم و استدلال بنده او را از شبهت و شك نگاه دارد عصمت حق اولیتر که او را نگاه دارد. باز گروهی دیگر یاء کرد و گفت:

«او یكون ممن وقع له صحة ما اقر به شهودا او كشوفاً». یا این کسی باشد درستی آنچه به آن اقرار آورده است به مشاهدت و مکاشفت پدید آمده باشد، یعنی آنکه غایب است از درستی یقین او او را چنان معاینه گشته باشد؛ و اگر چیزی چشم سر را معاینه گردد شبیهت شك را در او راه نماند. چون یقین باطن نیز مشاهدت گردد شك و شبیهت را جای نماند. باز این را دلیل آورد و گفت:

۵

«كما اخبر حارثة عن نفسه من شهود ما اقر به حتى حل ما غاب عنه من ذلك محل ما حضر [و اكش]». و این چنان است که حارثه خبر داد از خویشتن که می دید آن چیز را که به آن اقرار آورد تا آنچه غایب بود از او او را هم چون حاضر گشت و نیز بیشتر. یعنی چون اقرار او به قیامت یقین بود به عین یقین شاهد گشت قیامت را، تا قیامت غایب او را حاضر گشت، یا نیز بیشتر که دنیای حاضر او را غایب گشت، از بهر آنکه حقیقت غیب نادیدن است، چون دید غیب حضرت گشت. و حقیقت حضرت منفعت و مضرت است، چون منفعت و مضرت برخاست حضرت غیبت گشت.

۱۰

«لانه اخبر انه عزف عن الشاهد فصار الغيب له شهودا والشاهد غایباً». باز گفت از بهر آنکه او خبر داد که آنچه حاضر بود دور گشت تا غایب او را حاضر گشت و حاضر او را غایب گشت، و نیز دلیل آورد و گفت:

«و كما قال الداراني انفتحت عيون قلوبهم فانطبقت عيون رووسهم». ابوسلیمان دارانی رحمه الله گفت در صفت عارفان که چشم دلشان گشاده گشت و چشم سرشان بسته گشت، و معنی این سخن آن است که چشم ظاهر دیدار حاضر را است، و چشم باطن دیدار غایب را، از بهر آنکه دیدار ظاهر ظاهر را است و دیدار باطن باطن را. هر کس که دل [۱۹۷ ب] خویش را تبع چشم ظاهر گرداند همه حاضر بیند و از غایب نابینا گردد؛ و هر که چشم ظاهر را تبع چشم باطن گرداند همه غیب بیند و از حاضر نابینا گردد. باز گفت:

۲۰

۲۵

«فمن وقعت له صحة ما اقر به من هذه الجهة لم يرجع عن الاخرة»

- الى الدنيا ولا ترك الاولى للدني». و هر که اقرار از او درست گشت از این جهت از آخرت به دنیا نگردد، و اولی به ادنی به جای باز نگذارد؛ از بهر آنکه علامات بر سه قسمت اند: یا کار دنیا را کنند. یا عقبی را یا مولی را. دنیاجوی از عقبی محبوب باشد؛ و عقبی جوی از مولی محبوب باشد، اما مولی جوی از دنیا و عقبی محبوب باشد. ۵ دنیا جستن صفت منافقان و کافران است؛ و عقبی جستن صفت عامه مؤمنان است؛ و مولی جستن صفت عارفان است. دنیا فانی است و عقبی باقی. اما مولی خداوند هردو است. هر که فانی جوید باقی نیاید که فنا با بقا ضدین اند و دو ضد بیکجا جمع نیایند. باز هر که باقی جوید فانی را بنزد او قدری نماند. باز هر که مالک جوید منکر را ۱۰ بنزد او مقداری نباشد. پس گفت:

- «فہذہ کلہا اسباب العصمة من اللہ لہ و تصدیق ما وعد بقولہ [تعالی]: یثبت اللہ الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة». و این همه اسباب عصمت است از خدا بنده را، و راست کردن آن وعده است که گفت: من ہدایم آن کسان را کہ بگرویدند ۱۵ بر قول استوار در این جهان و در آن جهان. یعنی چون ایمان بنده درست آمد نگاه داشتن بر من است. و چو نگاهدارنده من باشم کسی او را کی تواند گردانیدن؟! به این سخن اشارت می کند کہ هر که از شبہت و شک سلامت یافت از عصمت خدا بود در حق او، نہ ہنر او بود. باز گفت: ۲۰

- «قد صح ان المؤمن الحقیقی لا ینتقل عن الایمان و من ثبتہ الحق لا یزعزع». درست گشت کہ مؤمن حقیقی از ایمان برنگردد، از بہر آنکہ مثبت او حق باشد. پس این را دلیل آورد و گفت: ۱۵ «لأنہ موبہ لہ من اللہ تعالی و عطاء و فضل و اختصاص». از بہر آنکہ چون ایمان حقیقتی باشد از خدا ہدیہ باشد و عطا و فضل و تخصیص. ۲۵

«و حاشا الحق ان یرجع فیما وہب او یسترد ما اعطی». و خدا پاک است و بیزار و دور است از آنکہ از ہبت خویش رجوع آرد یا عطاۃ دادہ بازستاند. یعنی چون ایمان حقیقی باشد عطا و ہبت باشد.

حق سبحانه از ما نپسندد یا نیازمندی ما در هبت و عطای خویش رجوع آوردن از خود جل و علا کی پسندد یا بی نیازی خود که در هبت و عطاء خود رجوع آرد. باز چون ایمان رسمی باشد عاریتی باشد. و حکم عاریت آن است که مردود باشد، چنانکه صاحب شرع گفت علیه السلام: العارية مردودة. باز چنین گفت:

«و صورة الايمان الحقيقي والرسمي في الظاهر صورة واحدة و حقايقها مختلفة». و صورت ایمان حقیقی و رسمی بظاهر یکی باشد، لکن حقیقتشان مختلف باشد، صورت آن است که به زبان اقرار دارد و به دل تصدیق آرد، و خاص و عام در آن یکسان اند، و انبیا و غیر انبیا و ملایکه در این یکسان اند؛ و نشان این آن است که همه [۱۹۸ الف] مخاطب اند به آوردن ایمان؛ و منهی اند از ترك آن. اتحاد صورت این است که یاد کردیم. باز اختلاف حقایق بزرگ است و سخن در او بسیار است، لکن رمزی از آن یاد کنیم.

رسم ایمان بنده چنان باشد کز ذره ای بترسد، و حقیقت ایمان یکی چنان باشد که چون او را به آتش اندازند گوید: انی ذاهب الی ربی. و جبریل را گوید: اما الیک فلا. و رسم ایمان یکی چنان باشد که از دریا بگذرد گوید: أجعل لنا الیها کما لهم الیها. و حقیقت ایمان یکی چنان باشد که آن موسی که گفت: رب ارنی انظر الیک. از غلبه مشاهدت او را صبر نماند. خواست تا همچنانکه باطن مشاهدت یافت ظاهرش نیز مشاهدت یابد. باز یکی را حقیقت ایمان چنان باشد که آن مصطفی علیه السلام که هر دو کون بر او عرض کردند باز ننگرست. پس ظاهر همه یکسان است؛ لکن تفاوت حقایق باطن را حد نیست.

تا در خبر آمده است که آن روز که دل مصطفی بشکافتند او را به ترازو برسنجند. جبریل گفت: او را به جای بگذارید که اگر او را با همه خلاق روی زمین برسنجید ایمان او چربتر آید. و اگر مراد ظاهر ایمان بودی یکسان بودی. درست شد که این تفاوت حقایق ایمان را بود، و حقیقت ایمان که چربتر از ایمان همه مخلق آید جز حق آن را نداند. از بهر آنکه کسی از او متحقق تر باید تا حقیقت او را

دریاید.

- «فاما الفناء و غيره من مقامات الاختصاص فان صورها مختلفة و حقایقها واحدة». اما فنا و غير فنا از آنچه مقام اختصاص اند صورت ایشان مختلف است اما حقیقت یکی است. و معنی این سخن والله اعلم، آن است که بنده ای که او را صفت فنا پدید آید از معانی مختلف ۵ پدید آید، باشد که از خوف باشد، و باشد که از منت باشد، و باشد که از جلال باشد، و باشد که از هیبت باشد، و باشد که از محبت و شوق باشد. و هر یکی را نشانی باشد. چون فنا از خوف باشد وحشت و نفرت صفت او گردد و از عالم رمان گردد و با هیچیز نیامیزد. و چون فنا از منت باشد حیا و تواضع صفت او گردد؛ و چون فنا از ۱۰ هیبت و جلال باشد صفت او خشوع و خضوع گردد. و چون فنا از محبت باشد ذل و انقیاد صفت او باشد. اینکه گفت صورتهاش مختلف باشد به این معنی گفت. پس گفت حقایقشان یکسان باشد از این معنی گفت که مراد و مقصود هر یکسی از مقامشان حق است، و حق یکی است و لکن طریق مختلف است؛ و مقصد یکی، و آن حق است. با ۱۵ هر کسی به صفتی تجلی کند و آثار آن صفت در او پدید آید، و از آن يك صفت که تجلی کند با ضعیفان با مقدار ضعف ایشان تجلی کند، و با قویان با مقدار قوت ایشان کند. تفاوت در مقام است. از این معنی گفته اند نه هرکس که طاقت دارد زخم را طاقت دارد کشتن را؛ و نه هرکس که طاقت دارد که درباری کند طاقت دارد که وزیری کند. آن کس که اهل مقام فروتر است اگر به مقام برتر برند هلاک گردد در غرور. [۱۹۸ ب] و هرکس که از اهل مقام برتر است اگر او را فروتر آرند هلاک گردد از بآس. و معنی خبر کنه گفت: ادب امور عبادی بعلمی بقلوبهم انی بهم علیم خبیر، این است. یکی ۲۵ را غذا بلا باید، چون به نعمت پروری هلاک شود؛ و دیگر را غذا نعمت باید، چون به بلا پروری هلاک شود. از این معنی صورتها مختلف آمد، لکن چون مقصود و مراد یکی بود حقیقت یکی آمد. باز در کتاب این را علت نهاد و گفت:
- «لانها لیست من جهة الاکتساب لکن من جهة الفضل». و این از

- بهر آن است که این مقامات از جهت کسب پندگان نیست، لکن از جهت فضل است. یعنی بر بنده بندگی کردن است. و این بندگی علت وجود مقام نیست، که وجود مقام به قرب حاصل آید؛ و علت قرب تقریب حق است بنده را نه فعل بنده؛ از بهر آنکه قرب کرامت است، و کرامت به اکرام توان یافتن. چون دهنده این مقام یکی است، و آن حق است، حقیقت یکی آمد. و لکن اهل مقام متفاوت آمدند. صفتشان مختلف آمد. و این چنان است که هر کس که روزی ملک خورد همه چاکر ملک اند و حشم ملک اند و لکن صفتشان مختلف است. یکی ستوربانی را شاید، و یکی خازنی را، و یکی وزیری را، و یکی ندیمی را. چون ایشان را احوال مختلف بود صورت مقامشان مختلف آمد. ۵
- باز چون همه را نام در دیوان يك ملك بود حقیقت یکی آمد. همه به پر ملک رستند؛ لکن هر یکی را عز به مقدار مقام او آمد. هر کس که حق آن مقام که یافته بود به جای آورد نزدیکتر گشت؛ و هر که درگزارد حق مقام خویش تقصیر آورد معزول گشت. باز گفت:
- «و قول من قال یرد الفانی الی اوصافه محال». گفتار آن کس که گفت هر که فانی گردد از اوصاف خویش باز برند، این محال است. باز علت این پیدا کرد و گفت:
- «لان القائل اذا اقر ان الله اختص عبدا و اصطنعه لنفسه». قایلی که مقرر آید که خدا بنده را خاصه و گزیده خویش گرداند. ۱۰
- «ثم قال انه پرده فکانه قال پختص ما لا یصطنع و یصطنع ما لا یصطنع و هذا محال». پس گوید او را همانجا باز برد چنان است که گویی خاصه گرداند آن را که خاصگی را نشاید؛ و بگزیند آن را که گزیدن را نشاید؛ و این محال است؛ از بهر آنکه چون بگزیند پس رد کند و بنوازد باز خوار گرداند، از دو بیرون نباشد؛ یا غرور باشد یا جاهل. و از حق سبانه در حق دوستان خود غرور نباشد، ۲۵
- و جاهل خود به هیچ معنی بر خدا روا نباشد. پس چون وقت گزیدن می داند که از او چه آید از دو بیرون نیست؛ یا بی عیب داندش، یا معیوب. اگر بی عیب داندش بی عیب را باز دادن چه معنی؟! و اگر معیوب داندش یا عیب گزید کسی که به عیب عالم باشد، او را به عیب

بازدادن نرسد.

- «و جواز من جهة التربية والحفظ عن الفتنة لا يصح أيضاً». و روا داشتن این از جهت پرورش و نگاه داشتن از فتنه درست نیاید. یعنی خود روا نباشد که چون او را خاصه خود گردانید باز [۱۹۹ الف] مفتون گرداند؛ یا چون به قرب پیرورد باز به بعد باز برسد. ۵ لان الله تعالى لا يحفظ على العبد ما آتاه من جهة السلب. از بهر آنکه خدا بر بنده نگاه ندارد آنچه او را داده است از جهت ربودن.
- «و لا بان پرده عن الارتفاع الى الا وضع». و نه به آن نیز که او را باز برد از برتری سوی فروتری. معنی این سخن آن است که در قدرت جایز است که حق هر چه خواهد کند، لکن اولیای خود را از مقام برتر به مقام فروتر باز نبرد. و این در صفت مخلوقان جایز باشد، لکن در صفت حق روا نبود، از بهر آنکه چون مخلوقی مخلوقی را بنوازد بر پنداشت نوازد نه بر حقیقت علم. ظن او چنان باشد که او این مقام را بشاید. والظن يغطي و يصيب. اگر او آن چنان آید که او ظن برد او را همچنان بدارد؛ و اگر جز آن آید که او ظن برد او را ۱۵ از آن مقام بیفکند. باز نواخت حق بنده را بر حقیقت علم باشد و از نواختن حق خود بی ادبی نیاید. و او را از آن مقام فروتر آوردن معنی ای نباشد. باز این را دلیل آورد و گفت:

- «ولو جاز هذا جاز ان لا يحفظ مواضع الفتن من الانبياء عليهم السلام بان يردهم من رتبة النبوة الى رتبة الولاية او مادونها و هذا ۲۰ غیر جایز». و اگر روا باشد که خاصه خود را از مقام خصوص بیفکند روا باشد که انبیا را مفتون گرداند، یا از مرتبت نبوت به مرتبت ولایت باز آرد، و از اینجا نیز فروتر آرد، و این روا نیست. از بهر آنکه چون از مرتبت نبوت به مرتبت ولایت باز آمد شاید کز مرتبت خصوص ولایت به مرتبت عموم ایمان باز آید. و اگر این روا باشد ۲۵ [شاید] کز مرتبت خصوص ساقط شود و به کفر باز آید. چون این محال است، درست شد که حق خاص خود را از مقام خصوص ساقط نگرداند، و این همه سخن با يك معنی گردد، و آن آنست که حق نوازد مگر آن را که اهل نواخت باشد؛ و اهل نواخت آن باشد که حرمت به

جای آرد؛ و با حفظ حرمت از مقام نواخت ساقط گردانیدن معنی‌ای ندارد. باز گفت:

«و لطائف الله قسی عصمة أنبيائه و حفظ اوليائه من الفتنة أكثر من أن تقع تحت الاحصاء و العد و قدرته أتم من أن تحصر على فعل دون غيره». و لطایف خدا در عصمت انبیای خود و نگاه‌داشت اولیای خود از فتنه بیش از آن است که زیر شمار درآید، و قدرت او از آن تمامتر است که بر فعلی باشد دون فعل. یعنی نگاه‌داشت او خاصگان خود را بی‌شمار است؛ و چون او نگاه دارد کس را قدرت نباشد که او را هلاک کند. و معنی این در قصه یوسف علیه‌السلام یاد کرد و گفت: ۵

كذلك لنصرف عنه السوء والفحشا. می‌گوید چون آن زن مکر و فتنه ساخت تا او در بلا افکند پرهانی ساختیم و او را نگاه داشتیم، پس چنین می‌گوید، كذلك، همچنان ما از او بازگردانیم زنا و قصد زنا. از بهر آنکه او از پندگان خالص ما بود.

باز می‌نماید که هر که خالص ما را باشد ما او را همچنان نگاه داریم. و میان خالص و خصوص فرقی نباشد، و آنکه [۱۹۹ ب] ۱۵

می‌گوید قدرت او تمامتر از آن است که بر فعلی افتد دون فعلی یعنی چنان نیست که اگر قادر است بر منع يك بلا عاجز است بر منع دیگر بلا، لکن منع يك بلا و صرف يك فتنه بر او همان است و صد هزار همان. چنانکه آفریدن یکی همان است و صد هزار همان. و چون معنی این باشد که عجز نباشد و لطف او را شمار نباشد خاصگان ۲۰

خود را تفریر کند، و این محال باشد که اگر چنین باشد خاص نباشد. باز گفت:

«فان عورض بالذی اتاه آیاته: فانسلخ منها، لم يعترض». اگر ما را با این سخن معارضه کنند، به آنکس که خدا او را آیات خود داده بود و خویشتن از آنجا بیرون آرد، این اعتراض درست نیاید. ۲۵

و این قصه بی‌علم بود با آن بر حسیصا. اگر کسی قصه ایشان سؤال آرد که ایشان از خواص بودند و از اولیا بودند باز ساقط گشتند، این سؤال درست نیست. جواب می‌دهد.

«لان الذی انسلخ لم یکن قط شاهد حالا و لا وجد مقاماً ولا كان

مختصاً قتل و لا مصطنعاً قتل». می گوید آن کس خود هرگز حالی ندیده بود و مقامی نیافته بود و خاصه و گزیده نبود.

«بل کان مستدرجاً مخدوعاً مکوراً به». لکن مستدرج بود یعنی درکشیده بود او را از آنجا که خبر نداشت، و آنکه با او کردند همه مکر و خداع بود. باز گفت:

۵

«و انما أجرى على ظاهره من أعلام المختصين و هو في الحقيقة من المردودين». و بر ظاهر او نشان خاصگان می راندند و او بحقیقت از رانندگان بود نه از خاصگان.

«و انما حلی ظاهره بالوظائف الحسنة و الاوراد الزكية». و ظاهر او آراسته بودند به وظایف نیکو و به وردهای پاکیزه.

۱۰

«و هو اعمى القلب محبوب السر». و او کور دل بود و محبوب سر. «لم يجد ملمم الخصوص و لا ذاق لذة الايمان و لا عرف الله تعالى قتل من جهة شهوده». و مزه خصوص نیافته بود و مزه ایمان نچشیده بود و خدا را بحقیقت نشناخته بود از جهت مشاهدت. و این سخنان

۱۵

که یاد کردیم جواب است آنکس را که بر ما اعتراض آرد که این از مقام خصوص ساقط گشت تا اصل ما را تباه کند و جواب می دهد که ما دعوی کردیم که هر که خاص حق گشت نیز از مقام خصوص ساقط نگردد به آن دلیلها که یاد کردیم. و اینکه بر ما سؤال آوردی این کس مقام خصوص نیافته بود، لکن او را آرایش ظاهر بود حقیقت باطن نبود، و هر کس که او از حقیقت باطن خبر ندارد و نداشته باشد به

۲۰

ادنی شهوت آن را بفروشد، چنانکه کسی جوهری دارد نفیس و ثمین و قیمت آن نداند آن را به ثمنی خسیس بفروشد. و اگر دیوانه ای را لباس فاخر بپوشاند یا بدرد و یا پلید گرداند، از بهر آنکه اهل آن لباس نیست.

۲۵

باز چون کسی را پوشانند که او قیمت آن داند نگاه دارد. پس چون به اهل دهند سزا از سزا باز نستانند. و ما از این مقام خبر نداریم. پس چون به نااهل دهند باز ستانند، چنانکه اولیا که بر عقد نکاح که با کفو باشد [۲۰۰ الف] اعتراض نکنند، اما چون عقد با ناکفو باشد فسخ کنند. هر دو عقد بظاهر عقداند لکن یکی

بقا یافت حقیقت سزاواری را، و یکی منفسخ گشت علت ناسزایی را. و جز حسرت و درد با او هیچ بنماند. باز در کتاب این سخن را دلیل می‌آورد و می‌گوید:

«کما أخبر الله [تعالی] بقوله: فكان من الفاوين، و کما أخبر عن ابليس بقوله: و كان من الکافرين». چنانکه خبر داد که این کس از پیراهان بود، و از ابلیس خبر داد که از کافران بود. و «کان» عبارت از ماضی است و اشارت «کان» اینجا به علم ازلی باشد. یعنی در ازل در علم ما بعلوم از غاویان بود، و ابلیس از کافران. و در وقت به لباس دوستان آراسته بود، لکن در ازل از جمله دشمنان بود، و این «کان» ازلی بود و وقتی را غلبه کند که وقتی محدث باشد و بر محدث تغیر روا باشد. اما ازلی قدیم باشد و بر قدیم تغیر روا نباشد.

پس آنکه در علم ازلی دشمن است لباس وقتی او را دوست نگرداند. و آنکه در ازل دوست است لباس وقتی او را دشمن نگرداند. آن لباس وقتی مکر و خداع باشد در خاتمت پدید آید، ما که اصل نهادیم در آن نهادیم که در وقت لباس دوستان دارد، و در ازل از دوستان باشد. بر این چنین کس تغیر روا نباشد، از بهر آنکه بر علم ازلی غلط و خطا روا نبود. و بنده را گرچه بیارایند هم بنده است؛ و فرزند را اگرچه برهنه دارند هم فرزند است. حلیت ظاهر سبب مخلوقان را تباه نمی‌کند. محال باشد که سبب ازلی را که حقیقت است تباه کند. باز گفت:

«قال الجنید رحمه الله ان ابليس لم يئل مشاهدته في طاعته و آدم لم يفقد مشاهدته في ممصيته». می‌گوید ابلیس علیه‌السلام مشاهدهت نمی‌کرد در طاعت حق تعالی، و باید دانستن که طاعت فرمان بردن است، و مشاهدهت تعظیم دیدن است؛ و فرمان بردن ظاهر را است، و تعظیم دیدن باطن را است. و تعظیم از حرمت خیزد.

و چون این دانسته آمد معنی سخن جنید رحمه‌الله آن است که ابلیس را بظاهر خدمت کردن و فرمان به‌جای آوردن بود، لکن تعظیم حرمت [باطن] بر جای نبود؛ و بقای صحبت و وصلت در تعظیم و

- حرمت است نه در خدمت و طاعت، که طاعت با ترك حرمت سود ندارد، و زلت بی قصد با حفظ حرمت زیان ندارد. و اما چون به قصد باشد آن خود ترك حرمت باشد. و دلیل بر فرق میان آدم علیه السلام و ابلیس [لعنة الله] در این معنی که جنید گفته است آن است که چون ابلیس را ملامت آمد به حجت مشغول گشت. گفت: انا خیر منه. و این سخن بر حق خطا روا داشتن بود، به آن معنی که چون من بهتر از ادم و تو مرا می فرمایی تواضع نمودن او را خطا می کنی، و کدام بی حرمتی بود از این بتر، و اگر در سر او تعظیم و حرمت حق اثر کرده بودی، خود را مصیّب [۲۰۰ ب] و حق را مغطی نداشتی. باز چون آدم را علیه السلام عتاب آمد بر خویشتن به خطا مقرر آمد و گفت:
- ۵ رینا ظلمنا انفسنا. عذر پیش نهاد نه حجت. و عذر پیش آوردن اقرار دادن است به آنکه من خطا کردم و تو صواب فرمودی، و این دلیل باشد که اگرچه بر ظاهر او زلت رفت باطن او از حرمت خالی نبود. باز گفت:

- ۱۵ «قال ابوسليمان رحمه الله والله ما رجع من رجع الا عن الطريق ولو وصلوا اليه ما رجعوا عنه». ابوسليمان می گوید به خدا که باز نکشت آنکه باز گشت مگر از راه، و اگر رسیده بودند باز نگشتندی. باز گشتن از طریق معنی ارادت است. یعنی چو باز گردیدند هنوز نیافته بودند. اگر یافته بودند باز نگشتندی. و از این معنی وصول به او نه آن است که از جای به جای انتقال کنند که حق را در آنجا بیابند، لکن معنی وصول به او چنان است که خلیل گفت: انی ذاهب الی ربی.

- و این از جای به جای انتقال کردن نبود، و لکن خویشتن به حکم تسلیم کردن بود یا رضای او جستن. پس چون بنده خویشتن به او سپرد یا رضای او یافت، به او رسید. اگر مراد تسلیم کردن است
- ۲۵ معنی این سخن آن است که خویشتن به او نسپرده اند اگر سپرده بودند باز نگشتندی. و معنی خویشتن به او سپردن آن باشد که نه او را موافقت نفس ماند و نه صحبت خلق. چون از این معنی جدا گشت نیز باز نگردد، و لکن تا جویان صحبت خلق باشد یا موافقت

نفس باشد یا مراد نفس.

چون مراد نفس بیاید با رضای خلق بازگردد، و اگر مراد از وصول رضای حق باشد، چون حق [تعالی] از او راضی گشت او را از خود راضی گردانند. چون مرضی گشت او را از همه چیزها حق به کارتر باشد و در همه چیزها حق جوید. چون طالب رضای او گشت از همه چیزها به وی رسید. و این چنان است که خدا گفت: ارجعی الی ربك راضیة مرضیة. چون راضی گشت باز نگردد، و چون مرضی گشت او را خود باز نگردانند.

و جمله معنی این سخن آن است که هرکس که چیزی را جویان باشد و آن ارادت و طلب درست بود از طلب فرو نه ایستد صحت ارادت را. و اگر از طلب فرو ایستد دلیل باشد که آن ارادت درست نبود. و چون آن مراد بیاید اگر ارادت درست باشد باز نگردد، و اگر بازگردد آن وسواس باشد نه ارادت. همچنین درستی حق جستن فرو نایستادن است از طلب، و درستی حق یافتن باز نگشتن است از حق. از چیزی بازگردند که مثل آن یابند یا بهتر از آن یابند. و خلق را مثل روا باشد، و بهتر از ایشان یافتن روا باشد و رجوع از خلق روا باشد؛ باز حق را نه مثل است و نه بهتر از او توان یافتن. پس واجد حق را از حق برگشتن محال باشد. باز گفت:

«والفانی یکون محفوظاً فی وظایف الحق». و دیگر آن است که هرکس که به مقام فنا رسد، و آن فنای او در حق باشد چنانکه یاد کردیم، در [۲۰۱ الف] وظایف حق محفوظ باشد. و معنی این سخن آن است که فنای درست آن باشد که در مشاهدت حق فانی گردد، لکن شیطان را و نفس را مکر بسیار است. شاید که غلبات وسواس شیطان یا غلبات هوا جس نفس بر بنده پدید آید و مغلوب گردد. خلق پندارند که آن مقام فنا است در حق نباشد و لکن فنا باشد از حق. و فنا از خلق باید به حق نه از حق به خلق.

و دلیل بر آنکه فنای او از حق است به خلق آن باشد که از وظایف حق فرو ماند. چون از حق فانی گشت وظایف چگونه نگاه دارد؟! باز فنای از خلق به حق دلیل او آن باشد که وظایف حق نگاه دارد، یعنی

آداب شریعت به جای آورد از نماز و غیر نماز. از بهر آنکه فنا از خلق به حق رسیدن باشد. و کسی که به حق رسید محال باشد که بی ادب باشد؛ که بی ادیان را به دار ملوک راه نباشد. و بر یسائط ملوک قدم نهادن نباشد الا اهل ادب را، و اگر او خود بی ادب بودی راه نیافتی. پس چون راه به ادب نگاه داشتن یافت، محال باشد که چون راه یافت بی ادبی کند. باز بر این معنی دلیل آورد و گفت:

«كما قال الجنید و قيل له ان أبا الحسين النوري قام فسي مسجد الشونيزية منذ ايام لا يأكل و لا يشرب و لا ينام و هو يقول الله الله و يصلي الصلوة لاوقاتها». جنید را رضی الله عنه گفتند که نوری در مسجد شونیزی از چند روز باز ایستاده است و طعام و شراب نمی خورد و نمی خسبد و می گوید الله الله. و نمازها به وقت می گزارد. این بیان معنی مقام فنا است که اگر به صفت بشریت قائم بودی بشر را از خواب و از شراب و طعام چاره نباشد. چون بی این همه بقا یافت درست گشت که از معانی بشریت فانی گشته بود. و آنکه بر زبانش می رفت که الله الله دلیل آن بود که فناش به حق بود، از بهر آنکه هر چیز که بر کس غالب گردد از شادی یا از غم یا از بیم تا مغلوب العقل گردد.

در حال زوال عقل بر زبانش همه آن چیز رود چنانکه به مستی همه آن گوید که به هشیاری در سر دارد؛ و چون دیوانه که بر زبانش همه ذکر آن چیز گذرد که به سبب آن دیوانه گشته باشد. پس چون نوری را تعظیم حق یا جلال حق یا هیبت حق یا خوف حق یا محبت حق یا شوق حق فانی گردانیده بود، بر زبانش همه ذکر الله می رفت. اگر فناش به غیر حق بودی نام الله بر زبانش نرفتی. اگر فناش درست نبود بی طعام و شراب و بی خواب بقا نیافتی. آنگاه در کتاب یاد کرد طمن بعضی در او. و گفت:

«فقال بعض من حضره انه صاح». گروهی از آن کسان که نزدیک جنید حاضر بودند گفتند او هشیار است و فانی نیست، از بهر آنکه اوقات نماز نمی داند و ادب نماز به جای آوردن می داند. پس این تکلف است نه فنا، که فانی از هیچیز خبر ندارد، باز جواب جنید

رحمه الله یاد کرد و گفت:

«فقال الجنید لا ولكن ارباب المواجید محفوظون بین یدی الله فی مواجیدهم». نه چنین است که شما می‌گویید که واجدان محفوظ باشند پیش خدا در آن وجد خویش. [۲۰۱ ب] و [از] ایسن وجد خویش مقام فنا می‌خواهد که فنا از او پدید می‌آید.

۵

پس جنید در جواب خویش چنین می‌گوید چون وجد به حق تعالی درست باشد، این‌بنده محفوظ باشد بر ادب به‌جای آوردن، و محفوظ باشد از بی‌ادبی کردن و این از بهر آن است که تا نخست او را ریاضت نکنند و از همه اوصاف بی‌ادبی پاک نگردانند تا شایسته‌گردد مقام قرب را به قرب نیارند. نبینی که ملوک ستوری را که مرکب خویش را خواهند کردن به ریاض دهند تا ریاضت کند، پس مرکب خویش گردانند تا در وقت رکوب ملک بی‌ادبی نکنند. و تا غلامی یا کنیزکی را به خادم نسپارند تا آداب صحبتش آموزد به صحبت خویش نیارند؛ و تا کسی را آن آلت که بی‌ادبی از او خیزد نبرند به‌سرای حرم راه ندهند.

۱۵

پس ستوری که بی‌ادب باشد مرکب مخلوقان را نشاید، و غلامی که بی‌ادب باشد صحبت مخلوقان را تشاید، و نفسی که آلت بی‌ادبی با او باشد نظاره حرم مخلوقان را نشاید. پس بی‌ادب تحمل معرفت حق را کی‌شاید، یا صحبت حق را کی‌شاید، یا نظاره حق را کی‌شاید؟! بی‌ادب نمی‌شاید که زن حایض را ببیند، کی‌شاید که حق را ببیند؟! پس چون درست گشت که پیش از آنکه به مقام وجد رسد چندین ریاضت باید تا از بی‌ادبی پاک شود تا مقام قرب را شاید، محال باشد کز پس وجود مقام قرب از او بی‌ادبی آید. باز گفت:

۲۰

«و ان الفانی رد الی الاوصاف لم یرد الی اوصاف نفسه ولكن یقام مقام البقاء باوصاف الحق تعالی». و اگر این فانی را به اوصاف باز آرند یعنی باقی گردانند و آن باقی گردانیدن نه آن باشد که او را به اوصاف نفس خویش باز آرند، لکن او را بر پای کنند به مقامی که باقی‌گردد به اوصاف حق تعالی. معنی این سخن آن است که کسی که از اوصاف خویش فانی گشت به آن معنی که در او نه شهوت و نه

۲۵

موافقت نفس و نه صحبت خلق ماند، و از پس این فنا بقا یابد. گفت
یابد نه به آن معنی که به سر شهوت و موافقت نفس و صحبت خلق
باز گردد. لکن به آن معنی بقا یابد که به اوصاف حق قایم گردد. و قایم
گشتن به اوصاف حق بر دو معنی باشد: یا آن باشد که همه آن جوید و
آن کند که رضای حق است.

۵

چون همه جویان رضای حق باشد به حق باقی باشد و چون صفت
این گردد از او بی ادبی نیاید، یا معنی این بقا به حق آن باشد که از
او تکلف برخیزد و بکلیت خود را به حق تسلیم کند تا هر چه در او
پدید آید تصرف او نباشد، لکن تصرف حق باشد در او. چون چنین
باشد هم بی ادبی روا نباشد؛ از بهر آنکه در افعال حق بی ادبی روا
نباشد. و چون متصرف حق باشد در طلب رضای حق از او بی ادبی
نیاید. با آنکه از خلق بی ادبی روا است، چون مصرف حق باشد؛ و
از حق بی ادبی روا نیست اولیتر کز او بی ادبی نیاید. باز گفت:

«و ليس الفانسی بالصعق و لا المعتوه والزایل عنه اوصاف

المشرية فيصير ملكا و روحانيا ولكن من فنى عن شهود حظوظه كما
۱۵ اخبرنا من قبل». فانی نه آن باشد که بیهوش گردد یا دیوانه [۲۰۲
الف] گردد، یا اوصاف بشریت از او زایل گردد یا فرشته گردد یا
روحانی گردد، لکن فانی آن باشد که از دیدن حظوظ خویش فانی
گردد، چنانکه در پیش یاد کردیم و خبر دادیم. و معنی این سخن آن
است که این مقام فنا که ما یاد کردیم که بنده از خویشتن فانی گردد
۲۰ نه آن است که دیوانه گردد یا بیهوش گردد، از بهر آنکه این هردو
زوال عقل است، و زوال عقل مقام نقصان است. از بهر آنکه با
زوال عقل نه خدمت ماند و نه معرفت. و بی خدمت و بی معرفت مذموم
و ناقص باشد نه محمود و کامل و ما از فنا مقام محمدمت و کمال
خواستیم نه مقام مذمت و نقصان.

۲۵

و نیز معنی فنا نه آن است که از اوصاف بشریت بیرون آید یا
اوصاف او اوصاف ملایکه گردد یا روحانی گردد که او را طعام و
شراب و خواب به کار نیاید که هر که چنین گردد خود بشر نباشد، و
بشر نابشر نگردد. اگر روا بودی که بشر ملک گشتی روا بودی که

ملك بشر گشتی و این محال است. و نیز حق تمالی ناخوردن صفت خود نهاد و گفت: و هو یطعم و لا یطعم. و الهیت از عیسی علیه السلام به خوردن نفی کرد و گفت: و امه صدیقه کانا یا کلان الطعام. و نیز خدا خود را به ناخفتن وصف کرد و گفت: لا تأخذه سنة و لا نوم. و خدا از خلق ناخفتن نفی کرد و گفت: و هو الذی یتوفیکم باللیل. پس اگر این صفات بشر گردد بشر حق گردد، و این محال است. پس درست شد که فنا از این دو معنی بیرون نیست که ما یاد کردیم. لکن فنا آن باشد که از دیدن حظوظ خویش فانی گردد.

یعنی هرچه کند به رای حق کند نه به رای خویش؛ و رضای حق بر رضای خویش اختیار کند، و مراد حق بر مراد خویش اختیار کند و خود را به حق سپارد تا هر چون که می‌دارد راضی باشد. چون صفتش این گردد همه صفات او و حرکات و سکونات او موافق حق گردد و مخالف نفس؛ و از مخالفت نفس فنا باشد و از موافقت حق بقا باشد. در يك حال فسانی باقی باشد فانی از خلق و باقی به حق.

«والفانی احد عینین اما عین لم ینصب اماماً و لا قدوة فیجوز أن یکون فناؤه غیبة عن اوصافه فیری بعین الفناء هیبة و زوال العقل لزوال تمییزه فی موافقة نفسه و طلب حظوظه». می‌گوید فانی بر دو گونه باشد: یکی کسی باشد که امام و پیشرو نباشد و مقتدای خلق نباشد، یعنی پیغمبر نباشد، این کس را جایز باشد که فانی او آن باشد که غایب گردد از اوصاف خویش؛ تا خلق او را به چشم دیوانگی و بیهوشی بینند و بیخرد شمرند، از بهر آنکه زایل گشته باشد از او تمییز کردن در موافقت تن خویش و طلب کردن حظوظ خویش.

و معنی این سخن آن است که کسی که او پیغمبر نباشد که او را خلق راست باید کردن و او را تنها شغل خویش باشد؛ روا باشد که در حال فنا به صفتی گردد که نه خلق را یا او صحبت ماند و نه او را با خلق آرام ماند؛ تا چون به این حال گردد با آنکه خلق از او موافقت خویش بینند، لکن او را از خویشتن نفور بینند صفت دیوانگی دهند و گویند دیوانه است و یا [۲۰۲ ب] بیهوش است. و در امت چنین

بسیار بوده‌اند چون بهلول مجنون که رشید را در بادیه پند داد که در سایه میل نشسته بود و گفت:

هب الدنيا تواتيك أليس الموت يأتيك

فما تصنع بالدنيا و ظل الميل يكفيك

و چون سمنون مجنون که گفت: واللّه ما جفوته منذ عرفته فقيل له متى عرفته قال منذ سموني مجنونا.

و این چنین بسیار بوده‌اند که از خلق برآمده‌اند و با خلق نیامیخته‌اند و نیز مراد نفس طلب نکردند؛ و هرچه در پیش ایشان آمد روا داشتند و فرهنگی و گرسنگی بکشیدند تا خلق ایشان را دیوانه نام نهادند. از بهر آنکه هرکه را عقل و تمییز بود با خلق صحبت کرد و راحت نفس بر الم اختیار کرد. چون در ایشان این وصف نیافتند نامشان دیوانه کردند. باز گفت:

«و هو على ذلك محفوظ في وظائف الحق عليه و قد كان في الأمة منهم كثير». و این کس که فتناس به این معنی باشد در وظایفی که

حق را بر او است محفوظ باشد. و در امت این چنین بسیار بوده است، یعنی از عقل خویش که غایب گشته‌اند به آن معنی غایب گشته‌اند که از صحبت خلق پیرآمده‌اند و از مراد نفس خویش جدا گشته‌اند. فاما هو حق، که خدا را بر ایشان است در آن عاقل‌ترین همه خلق‌اند، و حق خدا را تمام‌تر از همه خلق به‌جای آرند، از بهر آنکه عقل خویش را بکلیت مشغول گردانیده‌اند به فراغت صحبت خلق و از نفس ایشان را هیچ نمانده‌است و خلق ایشان را دیوانه‌پندارند. باز در کتاب یکی را از ایشان یاد کرد و گفت:

«منهم هلال رضي الله عنه عبد كسان للمغيرة بن شعبة فسی حيوه النبي عليه السلام». و از ایشان یکی هلال بود غلام مغیره در روزگار

پیغمبر علیه‌السلام همیشه مسی‌رفتی واله، دو چشم او سوی آسمان مانده، چنانکه کسی که در جان‌کندن باشد و فرشتگان را نظاره کند، و اگر کسی در راه پیش او آمدی نشناختی و با کس نیامیختی. و از رسول علیه‌السلام پرسیدند که هلال را همیشه چشم سوی آسمان مانده است. گفت از بهر آنکه دل او به عرش معلق است، لکن با این‌همه

والهی در شرایع او را هیچ نقصان نیامدی. باز گفت:

«و اویس القرنی فی ایام عمر نیه علیه عمر و علی علیهم
الرضوان». و دیگر اویس قرنی بود که به روزگار پیغمبر علیه السلام
ایمان آورده بود لکن به خدمت مادر مشغول بود، بنزدیک پیغامبر
علیه السلام نیامد. و حق جبریل را بفرستاد تا پیغامبر را صلوات الله
علیه از حال او آگاه کرد. و پیغمبر علیه السلام یاران را از حال او
خبر داد و عمر را رضی الله عنه بشارت داد که تو او را بینی. و
بفرمود که چون او را بینی یگوی تا مرا که پیغامبرم دعا کند. پس
چون عمر در روزگار ولایت خود حج کرد، مردمان یمن را به عرفات
پرسید که اویس قرنی کدام است؟ گفتند مردی آشفته است. بنزدیک
متوران ما است، ستوران را نگاه می دارد. عمر و علی رضی الله عنهما
برفتند و او را بدیدند و خلق او را دیوانه دانستندی. و پیغامبر
علیه السلام در حدیث او گفت که [۲۰۳ الف] مردی باشد در امت من
که به شفاعت او به شمار گوسپندان قبیله کلب خدا به بهشت درآرد،
و آن اویس قرنی باشد. نزدیک خلق دیوانه باشد اما بنزدیک حق
سبحانه او را محل چنین باشد.

«الی ان کان علیان [المجتون] و سعدون و غیرهما». تا آنگاه که
این دیگران پدید آمدند. باز گفت:

«او یکون اماما مقتدی به». و فانی دیگر آن باشد که امام و پیشرو
خلق باشد تا خلق به او اقتدا کنند.

«و ربط به غیره». و کسان دیگر را به وی باز بسته باشند.
«ممن یسوسه فاقیم مقام السیاسة و التأدب». و از آن کسان که
ایشان را نگاه دارد او را به پای کرده باشند به جای سیاست و ادب
آموختن؛ و این مقام پیغمبران است علیهم السلام، که پیغامبران همه
امام خلق باشند تا هر چه گویند و کنند از ایشان شریعت گردد تا خلق
به ایشان اقتدا کنند و از ایشان ادب آموزند. و بر ایشان واجب بود
راست کردن خلق و نگاه داشتن خلق چنانکه خدا در قصه خلیل علیه
السلام می گوید: انی جاعلك للناس اماماً. و نیز بعضی را از انبیا در
سورة الانعام یاد کرد، پس گفت: اولئك الذین هدی الله فیهدهم اقتده.

و نیز در قصه خلیل علیهم السلام گفت: ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا. و نیز گفت: لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة. و نیز گفت: قد كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه.

«فهدا ينفل الى حال البقاء فيكون تصرفه باوصاف الحق لا

- ۵ باوصاف نفسه». این را از حال فنا به حال بقا باز آرند تا تصرف او به اوصاف حق باشد نه به اوصاف خویش. یعنی هرچه گوید و کند به امر کند نه به هوا. چنانکه خدا گفت: و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى.

«والمتصرف باوصاف الحق هو ما ذكرناه قبل». و متصرف به

- ۱۰ اوصاف حق آن باشد که در پیش یاد کردیم، یعنی متصرف به اوصاف حق نه آن باشد که اوصاف حق اوصاف او گردد، از بهر آنکه دو ذات به يك صفت موصوف نباشد و نشاید. لکن موصوف به اوصاف حق معنائش آن باشد که هرچه کند به امر کند تا مراد حق بر مراد خویش اختیار کند تا در جنب رضای حق از خلق نیندیشد، چنانکه خدا گفت: ولا يخافون لومة لائم.

- ۱۵ و جمله این سخن که یاد کردیم معنائش آن است که چون پیغامبر باشد در مقام فنا روا نباشد که چنان گردد که معتوهان و مغلوبان، از بهر آنکه او راست کنندۀ خلق است. چون معتوه و مغلوب گردد از خلق نفرت گیرد و خلق ضایع مانند و شریعت ویران گردد. پس چون حق تعالی سر ایشان فانی دارد از اعتماد کردن بر خلق و آرام گرفتن ۲۰ با خلق ظاهر ایشان را برجای می‌دارد تا کار میزان می‌کنند تا خلق از ایشان آداب شریعت گیرند. لکن همان که کنند به امر کنند که شریعت بی‌امر درست نیاید. باز چون کسی پیغامبر نباشد و مقتدای خلق نباشد مغلوب و معتوه گردد و از خلق نفرت گیرد سلامت وقت خویش را. و شاید [۲۰۳ پ] که فرق میان نبی و غیر نبی آن باشد ۲۵ که عقل غیر نبی را آن قوت نباشد که در حال مشاهدت بر جای باشد مغلوب و معتوه گردد.

باز انبیا را علیهم السلام وفور عقل باشد بار مشاهدت بتوانند کشیدن با بقای عقل. و مشاهدت ایشان خود قویتر باشد، لکن با این

همه عقل ایشان را قوتی باشد که در حال مشاهدت مغلوب و معتوه
نگردد صلاح خلق را. و نیز غیر انبیا ذو طرف واحد باشند ظاهر ایشان
تبع باطن باشد، چون مغلوب گردد، ظاهر نیز مغلوب گردد. باز انبیا
ذو طرفین باشند، ظاهراً باطناً؛ ظاهر صحبت خلق را و باطن صحبت
حق را. و دلیل بر آنکه ظاهر ایشان قایم به صفات خلق باشد قول خدا
است که گفت: قل انما انا بشر مثلكم یوحى الی. و دلیل بر آنکه باطن
قایم به اوصاف حق باشد علیه سلام الله قول پیغمبر است: انا لست
کاحدکم. و در خبری دیگر هر دو معنی بیان کرد و گفت: تمام عینای
و لا ینام قلبی. چون عین با خسبندگان بود بغفت؛ و چون قلب به
ناخسبنده بود نخفت. و این فصل بتمامی در پیش گذشته است. باز
گفت:

«و سئل الجنید عن الفراسة فقال هو مصادفة الاصابة». جنید را
رحمه الله پرسیدند که فراست چه باشد؟ گفت یافتن اصابت باشد
یعنی فراست این طایفه که راست آید نه به آن معنی باشد که غیب
دانند، لکن به آن معنی باشد که هرچه ایشان اندیشند همه صواب
آید، یعنی ایشان خواص حق اند و حق نپسندد که بر خواص خود
بظاهر یا بباطن خطا راند.

«قلیل له فهو للمتفرس فی وقت المصادفة أو علی الاوقات قال لا
بل علی الاوقات». از او پرسیدند که این خداوند فراست را صدق
فراست در وقتی باشد دون وقتی یا همه وقتها باشد. جواب داد گفت:
نه که در همه اوقات باشد. باز این را علت نهاد و گفت:

«لأنها موهبة فیهی معه کائنة دائمة فاخبر أن المواهب تـکون
دائمة». از بهر آنکه این از خدا هبت و عطا است، و این هدیه حق
دایم با وی باشد. جنید دلیل می‌کند که هرچه از حق هدیه باشد آن
بی‌زوال باشد. و آنچه او را زوال باشد عاریت باشد نه هدیت. چنانکه
ایمان که عطایی باشد نه عاریتی، آن را زوال نیاید. و چون عاریتی
باشد زوال آید. باز شیخ گفت:

«و من تتبع کتب القوم و فهم اشاراتهم علم أن قولهم ما حکیناه».
می‌گویند که هر که تتبع کند کتابهای این قوم را و فهم کند اشارت

ایشان را بداند که قول ایشان این است که ما حکایت کردیم. و این از بهر آن گفت که مذهب هر قومی یا بصریح بیان توان دانستن یا به کتاب. و چون طایفه ای بیایی که مذهب ایشان ندانی بررسی و به کتب ایشان بازگردی تا مذهب ایشان بدانی، که هر کس کتب خویش را بنا بر اصل مذهب خویش کند.

۵

«فان هذه المسألة و امثالها ليست بمنصوصات و لا مفردات بل يعرف ذلك من قولهم بفهم رموزهم و درك اشاراتهم». از بهر آنکه ایشان را در این مساله و آنچه به این مانند [۲۰۴ الف] منصوصی نیست و جداگانه این را کتابی نیست؛ و اینکه دریابند از گفتار ایشان دریابند به فهم کردن رمزهای ایشان و دریافتن اشارات ایشان. ۱۰ و معنی سخن این طایفه بیشتر رموز است و اشارات از بهر آنکه خبر دادن است از غیب و از غیب خبر دادن جز به رموز و اشارات نباشد که اگر جز این باشد خود عین باشد نه غیب. و ایشان نیز که سخن رموز و اشارات گویند از بهر آن گویند تا اهل و محرم بدانند و نا اهل و نامحرم دریابند که چیزی عزیز را از نامحرم نگاه داشتن ۱۵ فریضه است.

و زن را که به نامحرم نمایی فساد خیزد. و رموز و حقیقت را چون به نامحرم دهی هم بر او و هم بر سخن ستم کرده باشی. پس چون سخن ایشان رمز و اشارت گشت هرکس که اشارت ایشان دریافت یا رموز ایشان فهم کرد مذهب ایشان بدانست. و این ۲۰ علوم خود ظاهر را است، چنانکه علم شریعت و غیر آن که فقها گویند: هذا للفظ يدل علی ان مذهب اصحابنا هكذا. چون چیزی را نص نیابند در مذهب به استدلال آن لفظی بازجویند. و چون نمی شاید علم ظاهر را بر استدلال بنا کردن علم باطن اولیتر.

الباب الثالث و الخمسون

قولهم في حقائق المعرفة

- «قال بعض الشيوخ المعرفة معرفتان: معرفة حق و معرفة حقيقة». می گوید معرفت دو است: معرفت حق است و معرفت حقیقت. و مراد از این سخن آن نیست که معرفت دو باشد، از بهر آنکه معروف دو باید تا معرفت دو باشد، چنانکه موحد دو باید تا توحید دو باشد. و معلوم دو باید تا علم دو باشد. چون موحد یکی است توحید یکی ۵ امد. همچنین چون معروف یکی است معرفت یکی باید. لکن معنی این سخن آن باشد که عارفان در معرفت بر دو مقام اند یا بر دو مرتبه. و يك گروه را معرفت حق است و يك گروه را معرفت حقیقت. یا معنایش آن است که معرفت را دو صفت است: یکی صفت حق و یکی صفت حقیقت. و يك شیء موصوف به دو صفت روا باشد. باز شیخ ۱۰ این هر دو را تفسیر کرد و گفت:
- «معرفة حق اثبات وحدانيته على ما أبرز من الصفات». معرفت حق اثبات کردن یگانگی خداوند است عز اسمه بر آنچه ظاهر کرد از صفات خود. یعنی چون در افعال او نگردد داند که این را فاعلی است که فعل بی فاعل روا نباشد. و نیز داند که فاعل قادر است، که از ۱۵

عاجز فعل روا نباشد. و نیز داند که حی است که از میت و جماد فعل روا نباشد. و چون بیند که افعال او محکم و متقن است داند که فاعل عالم است که از حواصل فعلی محکم و متقن نیاید. پس چون اتفاق تدبیر و نظام مدبیرات بیند داند که فاعل واحد است. از بهر آنکه چون فاعل دو باشد اختلاف تدبیر افتد و افعال منظوم و متسق نیاید. این اثبات کردن به این وجه نه ما یاد کردیم معرفت حق است که هر که حق را به این صفت بشناسد معرفت حق شناخته بود، از بهر آنکه حق راست است و صواب. یاز گفت:

«والحقیقة علی أن لا سبیل [۲۰۴ ب] الیها لا متناع الصمدیة و تحقق الربوبیة». و معرفت حقیقت آن باشد که عارف را راه نباشد به او از امتناع صمدیت و تحقق ربوبیت. و معنی امتناع صمدیت آن باشد که گفته اند: الصمد الذی لا طریق الیه الا من حیث الاثبات. صمد آن باشد که کس را به او راه نباشد جز هستی و تحقق. ربوبیت آن باشد که او را راه باشد و کس را بر او راه نباشد. به معنی سلطنت و قدرت و قهر و غلبه. باز بر این حجت آورد و گفت:

«قال الله عزوجل: و لا یحیطون به علما». علم بندگان به من محیط نگردد. و این از آن معنی گفت که احاطت علم آن باشد که از کل وجوه به کل معانی بداند. و این از بندگان در حق خدا روا نباشد. از بهر آنکه بندگان از خدا آن قدر دانند که اظهار کرد، و اظهار آن قدر کرد که ایشان تحمل توانند کردن. اما کمال صفات بر بندگان ظاهر نکرد از بهر آنکه اگر سطوت عدل خود بر بندگان ظاهر کند از یأس کافر گردند. و اگر سعت رحمت خود بر خلق ظاهر کند از امن کافر گردند. چندان ظاهر کرد که خلق تحمل توانستند کردن. نبینی که پیغمبر علیه السلام گفت آن روز که خدای تعالی آسمان و زمین آفرید صد رحمت بیافرید؛ یکی در میان خلق نهاد و نود و نه در خزانه خود پنهان کرد. همه خیر دینی و دنیاوی در این جهان از آن یک رحمت است.

اگر این همه به یک تن دهد طاقت ندارد. پس هر صد رحمت را که طاقت دارد آنگاه که قیامت گردد، این یک رحمت را از خلق بستاند

و به آن نود و نه جمع آرد تا صد گردد، و به آن صد رحمت بر مؤمنان رحمت کند. و آن سرای سرای بقا است. طاقت تحمل دارند. اما این سرای سرای فنا است طاقت تحمل ندارند. و چون تأثیر فضل بر این قیاس باشد تأثیر عدل در مقابله این هم بر این قیاس باشد.

- «لأن الصنف هو الذي لا تدرك حقایق نعمته و صفاته». از بهر ۵ آنکه صد آن باشد که حقایق نعمت و صفات او در نتوان یافتن. پس بر این معنی که در کتاب یاد کرده است محل معرفت حق سبحانه نهاده است. و محل معرفت حقیقت محل نفی نهاده است. یعنی تا آن حد که بندگان دریابند و اثبات کنند معرفت حق است، و آن هستی است و علم و قدرت و حیات و ارادت و دیگر صفات. و از آن سوی که بندگان ۱۰ دریابند معرفت حقیقت است.

- و معنی این سخن آن است که بندگان هستی دانند این معرفت حق است، و هستی او را کیفیت و مائیت و اینیت نیست. این معرفت حقیقت است و دانند که عالم است به علم. این معرفت حق است. لکن حقیقت يك علم که همه معلومات است از آن خارج نباشد این ندانند. ۱۵ و معرفت حقیقت این است. و نیز دانند که قادر است به قدرت، و این معرفت حق است، اما يك قدرت که هیچ مقدور از آن قدرت خارج نیست حقیقت این ندانند، و معرفت حقیقت این است. و دیگر صفات هم بر این قیاس بیاید. و شاید که فرقی دیگر باشد میان معرفت حق و معرفت حقیقت. معرفت [۲۰۵ الف] حق آن باشد که او را بشناسند ۲۰ به آن معنی که توحید درست آید معرفت حقیقت آن باشد که بدانند که ما عاجزیم از گزاردن حق معرفت او. آن اقرار حق باشد و این عجز حقیقت.

- و فرق دیگر آن است که به آن قدر که از صفات خود پیدا کرد مقر آیی، این معرفت حق است. و آنچه بر خلق پیدا نکرد مقر آیی ۲۵ به نادانستن خویش. و این معرفت حقیقت است. و دلیل بر این سخن آن است که عیسی علیه السلام گفت: تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسك. گفتن که: تعلم ما فی نفسی، اثبات کردن علم حق است، و این معرفت حق است؛ و گفتن که: ولا اعلم ما فی نفسك، اقرار وادن است

که ترا صفتی و سری هست که من آن نمی دانم. این معرفت حقیقت است. و در جمله بیاید دانستن که عبودیت از ربوبیت قاصر است: از بهر آنکه عبودیت لم یکن ثم کان است؛ و ربوبیت ازلی است و قدیم است و قاصر جز بر مقدار قصور خویش به جای نتواند آوردن. آنچه قصور عبودیت به جای آرد حق است؛ و آنچه عبودیت از او قاصر آید حقیقت است. و نیز معرفت حق آن است که بدانی که مرا چنان باید بودن که مراد او است. و معرفت حقیقت آن است که بدانی او ان کند که مراد او است، و خلق زیر مراد او یاند و او زیر مراد کس در نیاید. و خلق را زیر مراد حق بودن حق است. و حق را تحت مراد خلق نابودن حقیقت است.

۵

۱۰

و نیز بیاید دانستن که حق آن است که خلق را بر مقدار طاقت ایشان تکلیف کرد، و حقیقت آن است که اگر افزون از این تکلیف کردی او را رسیدی، لکن نکرد، و این حقیقت است. و نیز حق آن است که هر چه بنده را فرمود به جای آوردن آن حق است، و لکن قضای ازلی بر آن کرد بنده گماشتن و کرد او را ویران کردن حقیقت است. چنانکه خدمت ابلیس طاعت بود، و طاعت حق است؛ لکن شقاوت ازلی بر او غالب گشت و همه ویران گشت. این حقیقت است. و چنانکه کفر جادوان فرعون که هر آینه بود حق است، لکن سعادت ازلی بر او غالب گشت و همه تباه کرد. و این حقیقت است. و بر این معنی گروهی گفتند که حق عبودیت است و حقیقت ربوبیت. و این چنان است که کسی ملک خویش بیاراید پس ویران کند. آن آراستن شریعت است، و شریعت حق است. و ویران کردن ربوبیت است و ربوبیت حقیقت است.

۱۵

۲۰

«و قال بعض الکبراء المعرفة احضار السر بصنوف الفکر فی مراعاة مواجید الاذکار علی حسب توالی اعلام الکشف». گفت معرفت حاضر کردن سر است به گونه گونه اندیشه ها در نگاهداشت وجدی که از ذکر پدید آید بر آن اندازه که نشانه های کشف پیوسته گردد. و معنی این سخن آن است که تا در سر بنده کشف پدید نیاید یعنی تا خدا بر دل او پیدا نگرداند نبیند؛ از بهر آنکه دل را همچنان دیدار

۲۵

است که عین را. لکن عین هر چند نگردد در حجاب نبیند، و چون حجاب از پیش برخیزد ببیند. دل نیز همچنین است تا حجابهایی که مانع اوست از معرفت حق از پیش دل برنخیزد، دل [۲۰۵ ب] به معرفت بینا نگردد. چون کشاده گشت و بدید یاد کردن سازد آن معانی را که شاهد گردد و فکرت خویش آنجا افگند و سر خویش را حاضر گرداند، به آن معنی که از غیر حق نیندیشد که تا در سر فکرت غیر حق است آن سر از حق غایب است، و چون جز فکرت حق نماند آنگاه حاضر گردد. معنی معرفت حقیقت این است. باز شیخ این را تفسیر کرد و گفت:

- «معناه ان يشاهد السر من عظمة الله و تعظيم حقه و اجلال قدره ۱۰
ما تعجز عنه العبارة». و معنی این سخن آن است که سر از عظمت خدا و بزرگی حق او و بزرگداشت قدر او چیزی بیند که از عبارت آن عاجز آید یعنی عظمت خدا داند. این معرفت حق است و تعظیم حق او واجب است؛ این معرفت حق است و اجلال قدر او واجب است؛ این معرفت حق است، لکن خلق عاجزاند از به جای آوردن این حقوق، و ۱۵
این معرفت حقیقت است تا شاید که معنایش آن باشد که از تعظیم و اجلال حق تا آنجا که عبارت راه یابد عبارت کند، و این حق است. و از آنجا که عبارت راه نیابد آن حقیقت است، یا شاید آنچه خلق از او دانند، همچنانکه او از خود دانسته است آن حق است، و آنچه حق از خود دانسته است و خلق از او ندانسته اند، آن حقیقت است. ۲۰

- «و سئل الجنید عن المعرفة فقال هو تردد السر بين تعظيم الحق عن الاحاطة و اجلاله عن الدرك». می گوید معرفت گشتن سر است میان تعظیم حق از احاطت و اجلال از درک آن. و تعظیم و اجلال هر دو بزرگداشت باشد، لکن فرق میان تعظیم و اجلال آن باشد که تعظیم بزرگداشت باشد به معنی حرمت و اجلال بزرگداشت باشد به معنی ۲۵
هیبت. پس تعظیم از احاطت آن باشد که بداند که حق را به کل معانی و به کل صفات بتوانیم شناختن که اگر فهم همه خلق جمله کنی و همه را يك فهم گردانی کمال تعظیم حق را در نیابند. از بهر آنکه حق را نهایت نیست و متناهی باید تا احاطت بر او روا باشد. و چون او

را حد و نهایت نباشد احاطت محال باشد، که هر چند طلب کند تا به کمال دریابد فهم را نهایت آید و تعظیم حق را نهایت نیاید.

و شاید که بی نهایت محیط گردد بر با نهایت. لکن نشاید که با نهایت محیط گردد بر بی نهایت. این است معنی قول خدا که گفت: ۵
ولا یحیطون به علما. و اما اجلال از درك آن باشد که بدانند که هر چون که در فهم خویش حق را صورت بدهد حق جز آن است. از بهر آنکه نخست مثالی می باید غایب را به شاهد تا غایب را بر مثال شاهد و قیاس دریابد، و حق را مثل و شبه روا نیست. پس ادراك محال است. این است معنی قول امیرالمؤمنین علی بوطالب کرم الله وجهه که: ۱۰

«سئل عن المعرفة فقال أن تعلم أن ما تصور فی قلبك فالحق بخلافه». باز گفت:

«فیالها حیرة لا له حظ من احدو لا لاحد منه حظ». یا لها کلمة تعجب است و به معنی تعظیم می گوید: ای بزرگ حیرتا که او را از کس بهره نه و کس را از او بهره نه. اما آنکه می گوید که او را از کس بهره نه، به معنی بی نیازی است که او را به کس نیاز نیست. و بهره [۲۰۶ الف] در چیزی نیازمندان را باشد. پس او را به خلق نیاز نیست و در موافقت کس منفعت نیست و از خلاف کس مضرت نیست. امر به آن است تا خلق را منفعت باشد؛ و نهی به آن است تا خلق را زیان نباشد، و حق سبحانه از هر دو بری. و شاید که او را از کس حظ نباشد، به آن معنی که نه وجود خلق او را زیادت کند و نه عدم خلق او را زیان کند. و از پس ایجاد خلق هم بر آن وصف است که پیش از ایجاد خلق بود و پس از افنای خلق هم بر آن وصف باشد که پیش از افنای خلق بود. ۲۰

و دلیل بر این آن است که اگر وجود خلق زیادت کند پیش از وجود خلق ناقص بوده باشد. و بر حق نقصان روا نیست. اما آنکه گفت کس را از او حظ نیست معنایش آن است که خلق هر چند طلب کنند چون به اثبات راه بیابند هست گویند و حقایق هستی درنیابند. و دیگر صفات هم بر این معنی. و دیگر معنی آن است که فعل خلق بر ۲۵

دو معنا است: یا موافقت است یا مخالفت. و فایده موافقت راجع به خلق است نه به حق؛ و مضرت مخالفت راجع به خلق است نه به حق. چنانکه خدا گفت: ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها. پس چون همه خلق آنچه کردند نصیب خود طلب کردند کس را در او حظ نماند.

۵

و دیگر معنی آن است که آنچه خلق از صفات او اثبات کردند پیش از اثبات خود منفی بود چه حظ ماند خلق را از او اگر او را یکی گفتند و پاک گفتند بی گفت ایشان یکی بود و پاک بود. به یکی گفتن ایشان موحد آمدند و به پاک گفتن ایشان پاک آمدند. و اگر دو گفتند و عیب کردند مشرک و معیوب ایشان آمدند. پس هر چه کردند به ایشان راجع آمد.

۱۰

«و اذا هو وجود يتردد في المدم لا يتهيأ العبارة عنه». و گفت چون درمی نگرم هستی ای می بینم گردنده در میان نیستی کز او عبارت نمی توان کرد. و معنی هستی اثبات وجود است، و معنی نیستی نفی کیفیت است. یعنی بپاید گفتن که هست و هستی او را چگونگی نیست. و یکی است و یگانگی او را چگونگی نیست. موجود است لا عن ایجاد؛ واحد است لا عن عدد؛ عالم است لا عن تعلم؛ غنی است لا عن کثرة؛ و دیگر صفات هم بر این معنی اثبات کردن وجود چگونگی نداشتن نفی از او. و از این نیکوتر است اگر پرسند که هست گو

۱۵

هست، اگر گویند هستیش به چه معنا است معنی نیایی. و چون هستی اثبات کنی عبارت پدید آید؛ و چون معنی هستی طلب کنی عبارت قاصر گردد. و از این نیکوتر آن است که به هر چه درنگری دلیل کند بر هستی او، و همان دلیل هستی دلیل کند بر نفی و مثل و شبه از او. این دلیل هستی وجود است، و آن دلیل نفی شبه و مثل و عدم است. و چون همه چیز بر او دلیل است لاجرم از همه ظاهرها ظاهرتر آمد. و چون همه چیزها دلیل است بر نفی شبه و مثل از او، لاجرم از همه باطنها و غایبها باطن تر آمد. اذکار هستی رو نه، و اسرار طلب کردن روی نه.

۲۵

و عارفان در میان این هر دو متعیر مانده اند. و چون به هستی

می‌نگرند می‌بینند، و چون [۲۰۶ ب] به شبه و مثل نگرند نیابند. عاجز فرو مانند که نتوانند وجود را منکر گشتن. و غایب را مثل نیابند در شاهد تا اثبات کنند. میان نفی و اثبات و میان عدم و وجود متعیر فرو مانند. عین آن حیرت معرفت ایشان گردد. باز این را علت نهاد و گفت:

۵

«لان المخلوق مسبوق و المسبوق غیر محیط بالسابق». از بهر آنکه مخلوق مسبوق باشد، و هرگز مسبوق سابق را محیط نگیرد، از بهر آنکه وجود مخلوق را نهایت است و وجود خالق را نهایت نیست. با نهایت بی نهایت را چگونه محیط گردد. علم مخلوق را نهایت است و علم خالق را نهایت نیست، و دیگر صفات هم بر این معنا است. و اگر به افعال بازگردی افعال پندگان خدمت است و افعال حق منت، و خدمت را نهایت است و منت را نهایت نیست. چنانکه گفت و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها. و آنکه در زیر احصاء در نیاید بر او محیط گشتن محال باشد.

۱۰

پس چون حق به ذات سابق است و به صفات و افعال سابق، و خلق به ذات و صفات و افعال مسبوق؛ و اگر روا باشد که مسبوق به سابق محیط گردد، شاید که بر سابق سابق گردد؛ و اگر شاید که مسبوق بر سابق سابق گردد، شاید که سابق مسبوق را مسبوق گردد تا مسبوق سابق گردد و سابق مسبوق گردد. و چون این نشاید که خلق حق گردد و حق خلق گردد؛ این نیز محال است. باز شیخ این سخن را تفسیر کرد و گفت:

۱۵

۲۰

«معنی هو وجود پتردد فی العدم یعنی صاحب الحال یقول هو موجود عیانا و شخصا و کانه معدوم صفة و نعتا». و معنی این سخن که می‌گوید وجودی است که می‌گردد میان عدم آن است که خداوند حال موجود است به عیان و شخص. و چنان است که گویی معدوم است به صفت و نعت. و شیخ رحمه الله این سخن را به صاحب حال باز برد نه به حق تعالی؛ و گفت چون عارف را معرفت حال گسرد شخص و عیان با خلق موجود باشد لکن به صفت؛ و معنی معدوم باشد یعنی ظاهرش میان خلق باشد و سرش با حق باشد بظاهر حاضر باشد و

۲۵

به سر غایب. خلق پندارند با ایشان است و او با ایشان نه. به چشم به خلق می نگرد لکن خلق را نبیند؛ و آواز خلق به سمع او آید لکن از خلق نشنود. هر جا که نگرد همه حق ببیند، و هر چه شنود از حق شنود. به این معنی موجود معدوم باشد. و از این معناست که ابو یزید رحمه الله گوید چهل سال است تا خلق پندارند که من با ایشان‌ام، با ایشان نه‌ام. هر چه شنیدم از حق شنیدم و هر چه گفتم ب حق گفتم.

«و عن الجنید قال المعرفة هی شهود الخواطر بمواقب المصیر و ان لا یتصرف العارف بسرف و لا تقصیر» گفت معرفت آن است که عاقبت بازگشتن به خاطر خویش ببیند و در تصرفی که کند اسراف نکند و تقصیر نکند. اما آنکه گفت به خاطر سرانجام بازگشتن ببیند معنائش آن است که بازگشت همه چیزها با او است، و مقصود از همه معانی او است. چنانکه گفت: [۲۰۷ الف] و ان الی ربك المنتهی. چون نهایت او آمد به بدایت خویش همان طلب کند که نهایت است. و آنکه گفت سرف و تقصیر نیارد معنائش آن است که از حد امر و نهی پای بیرون نهد، که پای از نهی بیرون نهادن سرف است و امر به جای نآوردن تقصیر است. باز شیخ این را تفسیر کرد و گفت: «معناه لا یشهد حاله و انما یشهد سابق علم الحق فیه» معنائش آن است که حال خویش نبیند لکن سابق علم حق ببیند در خویشستن. «و ان مصیره الی ماسبق له منه». و بداند که بازگشت او به آنجا است که از حق تعالی در سابق در حق او رفته است.

«و یکون مصروفا فی الخدمة والتقصیر». و مصروف باشد نه متصرف در خدمت کردن و تقصیر آوردن. اما آنکه گفت حال خویش نبیند یعنی نبیند که من به این مقام به حال خویش رسیدم، لکن بداند که حق تعالی در ازل در حق من دانسته بود و از فضل و علم او بود که مرا اینجا آورد نه هنر من. و نیز بداند که هر چه در سابق او دانسته است بازگشت من آنجا خواهد بودن، و علم سابق او فعل مرا غلبه خواهد کردن. و چون این ببیند اگر خدمت هر دو کون آورده باشد باز ننگرد. و چیزی که او را بخواهد گذاشتن اعتماد بر او چگونه

کند و موافقت بیارد تحقیق عبودیت را؛ و بر موافقت خویش اعتماد نکند تحقیق بی نیازی حق را. و تقصیر نیارد کردن تا امر ضایع نکند. و از نظاره علم سابق به فعل خویش نگرستن تا اسراف نکند. و آنکه گفت مصرف باشد معنایش آن است که داند که مرا قدرت نیست که برخلاف او کاری کنم پس آنچه می کنم ظهور علم سابق است در من نه ابتدای تصرفی از من.

پس چون بحقیقت بنگری بنده به ذات خویش متصرف نیست و لذت مصرف علم سابق است. هرچه در سابق دانسته است پدید می آید موافقت همان و خلاف همان. و از آن کس که موافقت دانسته باشد در ازل خلاف نیاید تحقیق علم او را. و از آن کس که خلاف دانسته باشد موافقت نیاید تحقیق علم او را، و بنده را از آن علم خبر نه. اسیر علم او و از علم خبر نه؛ مقهور قضای او و از قضا خبر نه؛ مغلوب ارادت او و از ارادت خبر نه. کدام حیرت باشد از این عظیم تر؟! باز گفت:

«قال بعضهم المعرفة اذا وردت على السرخ ضاق السرخ عن حمئها كالشمس يمنع شعاعها عن ادراك نهايتها وجوهرها». بعضی از ایشان گفتند که معرفت چون به سر فرو آید آن سر تنگ شود از کشیدن بار معرفت. همچنانکه آفتاب که شعاع او باز دارد از دریافتن نهایت و جوهر او. و معنی این سخن آن است که شعاع آفتاب را به نور معرفت قیاس می کند، لکن عجز ادراك مخلوق دلیل می آرد بر عجز ادراك حق که چشم سر را دیدار انوار ظاهر است و چشم سر را ادراك انوار باطن است. چشم ظاهر ستاره و ماه و آفتاب ببیند و به چشم باطن توحید [۲۰ ب] و معرفت و ایمان ببیند.

آن نوری که ظاهر است یا او را حد است، چشم ظاهر او را ببیند؛ چنانکه آفتاب که به نور او همه چیزها ببیند و عین او نتواند دیدن، و اگر به وی درنگرد از دیدن عین او فروماند و عین او را مدرک نگردد، و از نظر بی نظر گردد و از بصر بی بصر گردد. و چون نوری که مخلوق است و متناهی و محدود است چون لختی قوت و غلبه گرفت ابصار خلق از نظاره او عاجز آمد؛ نور حقیقت حق که همواره

غالب است و همیشه غالب باشد و محدود و متناهی نیست اسرار خلق او را تحمل چگونه تواند کرد؟!۱

- پس این سخن که می‌گوید سر تنگ گسرد، از این ضیق عجز می‌خواهد. کسی که از کاری عاجز آید گوید کار بر ما تنگ گشت. یعنی همچنانکه چشم عاجز است از نظاره آفتاب و آفتاب متناهی و محدود و مخلوق، سر نیز معجوب است از نظاره حق نامخلوق نامتناهی نامحدود. و چون از مخلوق عاجز است از قدیم عاجز تر.
- «قال ابن الفرغانی من عرف الرسم تجبر و من عرف الوسم تحیر و من عرف السیق تعطل و من عرف الحق تمکن و من عرف التولی تمسکن».
- می‌گوید هرکه رسم بیند جبار گردد؛ و هرکه نشان بیند سرگردان گردد؛ و هرکه سابقت بیند بیکار گردد، و هرکه حق بیند آرام گیرد؛ و هرکه پذیرفتن کار بیند ذلیل گردد. باز شیخ رحمه الله این را تفسیر کرد و گفت:

- «معناه من شاهد نفسه قائما بوظائف الحق أعجب». معنی این سخن که هرکه رسم بیند جبار گردد آن است که هرکه خویشتن را ایستاده بیند به گزاردن وظایف حق عجب آرد. و معنی رسم نهاد خلق است، یعنی نهاد خویش بر آن بیند که آنچه حق بر من نهاده است من به جای می‌آرم. و اورادهای خویشتن بیند و به آن اورادها عجب آرد و جبار گردد؛ به آن معنی که جبار خویشتن بین و گردنکش باشد. و هرکه را صفت این بود ایمان بر او زوال آید. از بهر آنکه منت فراموش کند و خویشتن بین منت بین نباشد و منت بین خویشتن بین نباشد.
- و دلیل بر این قصه ابلیس است که چون نظاره افعال خویش کرد خویشتن بین گشت تا گفت: انا خیر، لاجرم لعنت جاودانه او را بار آورد. تا بزرگان چنین گفته‌اند که خویشتن دیدن در معصیت بهتر از خویشتن دیدن در طاعت. از بهر آنکه آدم علیه السلام خویشتن در ۲۵ خطا بدید ذل پیش برد، به خطا مقرر آمد و گفت: رینا ظلمنا انفسنا. خلافت و رحمت یافت. باز ابلیس در طاعت خویشتن دید عز و عجب پیش برد و گفت: انا خیر، لعنت و قطیعت یافت. باز گفت
- «من شاهد ما سبق له من الله تحیر لانه لا یدری ما علم الحق سبحانه

فیه بماذا جرى له القلم». هر که ببیند که در سابق او را از خدا چه رفته است متعیر گردد. مراد نه آن است که سابق ببیند و بداند، لکن نظاره گردد و سر خویش را مشغول گرداند به خوف سابق که کاشکی بدانستمی بر من چه رانده اند. متعیر فروماند از بهر [۲۰۸ الف] آنکه نداند که حق در او چه دانسته است که از او چه خواهد آمدن. و این حیرت همه را بوده است. چنانکه عیسی علیه السلام گفت: تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک.

تا گفته اند که خوف انبیا و صدیقان از این باشد که اگر چه امن باشند از خوف خاتمت امن نباشند از خویشتن که نباید که از ما بی حرمتی ای آید تا مستحق عتاب و ملامت گردیم که عتاب و ملامت در مقام قرب صغیر از عقوبت در مقام بعد. و نیز نداند که قلم بر من به چه رفته است. و این خوف نیز بندگان را روا باشد، چنانکه یوسف علیه السلام گفت: توفنی مسلما و الحقنی بالصالحین. و ابراهیم علیه السلام گفت: و اجتنبی و بنی ان نعبد الاصلنام. و نیز در خبر آورده اند که جبریل با مصطفی گفت علیهما السلام من چه دادم اگر حق در سابق از من آن دانسته است که از ابلیس دانست، و این حیرتی عظیم است. باز گفت:

«و من عرف ان ما سبق له من القسمة لا يتقدم و لا يتأخر تعطل عن الطلب». و هر که بشناسد که آنچه او را در سابق قسمت رفته است از روزی پیشتر و پستر نرود از طلب کردن فرو ماند. و این از بهر آن است که روزی مضمون حق است، و خدمت مضمون بنده است. چنانکه خدا گفت: و امر اهلك بالصلوة و اصطبر عليها لا نسلك رزقا نحن نرزقك. گفت خدمت بر تو است و روزی بر ما. و محال باشد که بنده آنچه بر او است به جای بگذارد و آنچه بر او نیست طلب کند. و چون بداند که قسمت نیفزاید و نکاهد از طلب کردن فرو ماند. و نیز خدمت کردن پندگی کردن است و روزی دادن خدایی کردن است. و بنده را با پندگی کار است نه با خدایی. و چون بنده پندگی به جای آورد خدا او را ضایع نگذارد، چنانکه در خبر آمده است: الناس فی مساجدهم واللہ فی حوایجهم. و نیز چون ببیند که

روزی از دشمن باز نمی‌دارد داند که دوست را ضایع نکند، از جستن فرو ماند.

«و من عرف الله سبحانه بالقدرة عليه والكفاية له تمكن فلا يضطرب عند المخوفات ولا عند الحاجات». و هر که قدرت خدا بر خویشتن بشناسد و کفایت خدا ببیند در حق خویشتن، آرام گیرد. ۵ به هیچ بیم و به هیچ حاجت نجنبید و اضطراب نکنید، یعنی چون بداند که هر جا که باشد قدرت حق به او رسد، خدا از گرفتن او عاجز نیاید. از آنجا که هست نجنبید. و نیز چون داند که چون او با من بدی کند کس از من باز نتواند داشتن هم بر جای بماند.

و معنی این جمله سخن آن است که فاعل بعقیقت حق را داند و ۱۰ حق را مسبب فعل داند، و اسباب را در جنب مسبب عاجز داند و مسلوب الاختیار داند، و خود را با همه خلق در قبضه قدرت او داند. چنانکه می‌گوید: والارض جميعا قبضته يوم القيمة. و آن کس که در قبضه باشد هر چون که گردد او را اضطراب چه سود دارد، که از قبضه بیرون نتواند آمد. مرغ وحشی را در قفس اضطراب چه سود ۱۵ دارد؟! زندانی را در مطموره اضطراب چه سود دارد؟! و چون [۲۸۰

ب] کفایت حق ببیند یعنی داند که حق او را از همه خیرها و شرها کفایت است، به آن معنی که اگر او را باشد همه خیرها خود او را باشد و هیچ شر او را زیان ندارد، و اگر او مرا نباشد همه شرها نصیب من گردد و هیچ خیر مرا سود ندارد. در حاجتها آرام گیرد و ۲۰ از کس هیچ حاجت نخواهد، چنانکه خدا گفت: و من يتوكل على الله فهو حسبه. هر که بر ما توکل کرد ما او را بسنده ایم. یعنی چون ما را یافت جز ما او را چه به کار است. و از این نیکوتر است ببیند اگر حق او را است او را خود به کس حاجت نیست که چون حق او را باشد او را خود همه مراد حاصل باشد، و اگر او مرا نباشد مرا از او ۲۵ حاجت خواستن نرسد. بیگانگان را گستاخی نرسد. چون این معنی ببیند داند که اگر حق مرا است مرا خود طلب کند حاجت به کار نیست. باز گفت:

«و من عرف ان الله متولى اموره تدلل له فى احكامه و اقصيته».

و هر که بداند که خدا سازنده و راننده کار او است تذلل آرد، یعنی نرم گردد در حکمها و قضاهای او. یعنی چون بداند که ذره‌ای در هر دو کون ساکن نگردد یا متحرک نگردد بی حکم و قضای او، گردن بنهد حکم و قضا را. و به‌یافته راضی باشد و نایافته را طلب نکند. که اگر جز این کند ساخت حکم او گردد. و هر که حکم حق را ساخت باشد ۵
بیم زوال ایمان باشد، تا چون بداند که خدا صلاح او بهتر از او داند، اگر صلاح ایمان او جز این بودی آن کردی. پس تهمت از دل او بیرون رود و حکم او را تسلیم آرد و قضای او را منقاد گردد. و دلیل بر آنکه خیر دنیا و عقبی در اصل این است آن است که ابراهیم خلیل را با وجود خلت و نبوت خطاب این آمد که: اسلم، تا گفت: ۱۰
اسلمت. باز گفت:

«قال بعض الکبار اذا عرفه الحق اياه أوقف المعرف حیث لا يشهد محبة ولا خوفا ولا رجاء ولا فقرا ولا غناء لانها دون الغایات والحق وراء النهایات». و چون حق بنده را به خود شناسا گرداند او را به مقامی برپای کند که در آن مقام نه محبت بیند و نه خوف و نه رجا و فقر و نه غنا، از بهر آنکه این همه چیزها دون غایت است، و حق سبحانه از پس همه نهایتها است، یعنی از همه مقامها مراد حق است نه مقام. و تا بنده خود را مقامی می‌بیند هنوز به حق نرسیده است. و چون به حق رسید در نظاره حق خود طاققت نظاره مقام ندارد: ۱۵
از بهر آنکه مقام دیدن با خویشتن بودن است. و حق دیدن بی خویشتن بودن است، و چون محال است با خویشتن بی خویشتن، محال است حق بین مقام بین گردد. ۲۰

باز شیخ این سخن را تفسیر کرد و گفت:

«معناه لا يشهد هذه الاحوال لانها اوصافه و اوصافه اقصر من أن يبلغ ما يستحقه الحق من ذلك». و معنی این سخن آن است که او این احوال نبیند. یعنی محبت و خوف و رجا و فقر و غنا و آنچه به این ماند، از بهر آنکه این احوال صفت بنده است و صفات بنده از آن قاصرتر است [۲۰۹ الف] که به محلی رسد که استحقاق حقیقت حق است. یعنی از محبت مراد عین محبت نیست چه مراد یافتن دوست ۲۵۰

است؛ و از خوف مراد عین خوف نیست لکن رستن از قطیعت است؛ و از رجا مراد عین رجا نیست لکن مراد به وصال رسیدن است؛ و بنده از این اوصاف چندان به جای نتواند آوردن که استحقاق حق است، از بهر آنکه چندان دوست دارد که طاقت او است نه چندانکه سزای حق است، از بهر آنکه خوف فزون از طاقت بنده گردد و هر دو کون ۵ طاقت تحمل آن خوف ندارد، و دیگر صفات هم بر این معنی. پس چون ببیند قصور صفت خویش در گزاردن حق خدا بداند که این محبت که من آوردم هیچ نیست، و خوف و رجا و فقر و غنا همان.

«انشدونا لبعض الکبار

راعیتنی بالحفاظ حتی حمیت عن مرتع و بی» ۱۰
گفت نگاهداشتی مرا به حفاظ تا نگاهداشتی مرا از چراگاه هلاک کننده. به این چراگاه هلاک کننده کفر می خواهد. یعنی نگاهداشت تو بود مرا که من هلاک نگشتم و این بر معنی دیدار منت باشد. باز گفت:

«فانت عند الخصام عذری و فی ظمائی فانت ریی» ۱۵
می گوید وقت خصومت عذر من توای و در تشنگی سیرابی من توای. و این بر طریق مثل است. یعنی اگر مرا خصومت پیش آید به گزاردن حق تو که چرا در حق ما تقصیر آوردی اعتماد من بر کرد من نیست، اعتماد من بر فضل تو است. مگر تو به فضل خود عذر من بپذیری و اگر نه مرا عذر نیست. و شاید که معنایش آن باشد که عذر ۲۰ من توای، به آن معنی که من خیر بی توفیق تو نتوانستم کردن. چون از تو مایه نیافتم بی مایه سود نتوانستم کردن هم ترا به تو شفیع می آرم. و آنکه گفت در تشنگی سیرابی من توای. یعنی چون درمانم دستگیر من توای. باز گفت:

«إذا امتطیسی المعارف المملی سرأ الی منظر علی» ۲۵
چون عارفی که او را بلند برکشیده باشند به سر به سوی منظر بلند این علو نفس نمی خواهد، لکن علو سر می خواهد. چنانکه گویند فلان عالی همت است، یعنی چون سر او بلند گردد تا او را جز حق به کار نیاید که علو همت در علو مراد توان دانستن. باز گفت:

- «وغاص فی ابهر غزار یفیض بالخاطر الوحي»
و غواصی کند در دریاهاى بسیار آب. و به این دریاها غیب
می‌خواهد، یعنی چون سر را به غیب درافکند و در غیوب حق آغاز
خاطر گردانیدن کند تا جواهر فواید حقیقت حق باز یابد، باز گفت:
«فض ختام الغیوب عما یحیی فؤاد الشجی الولی» ۵
و چون به این معانی که گفتیم غواصی کند مهرهای غیب بشکند
از آن چیز که دل اندوهگن دوست را زنده گرداند.
- و در جمله این سه بیت آخرین آن است که چون عارف را به سر
بلند برآرند تا عالی همت گردد، و نیز او را جز حق به کار نیاید و به
صحبت خلق باز نگردد و در دریاهاى غیب غواصی کند، یعنی چنانکه ۱۰
غواصان در دریاهاى خطر غواصی [۲۰۹ ب] کنند تا گوهر یابند، او
نیز در دریای غیب غواصی کند تا فواید حقیقت یابد که هر فایده‌ای
از آن برتر باشد، از آنکه هفت آسمان و هفت زمین پر گوهر شود.
چون حال او به این مقام رسید آن غیبی که کس ندیده‌است و نشناخته
است او را گشاده گردد. و چون غیب او گشاده گشت زنده گردد، از ۱۵
بهر آنکه همچنانکه کفر بظاهر موت است ایمان حیات است، چنانکه
خدا گفت: او من کان میتا فاحیناه. همچنین نیز سری که به خلق
مشغول است مرده است، و سری که به حق مشغول است زنده است. از
بهر آنکه حق تعالی حی است و خلق میت. با میت صحبت میت کند و
با حی صحبت حی کند. باز بیت آخرین چنین گفت: ۲۰
- «من حار فی دهشة التلاقی أبصرته میتا کحی»
می‌گوید هرکس که او سرگردان گردد در حیرت رسیدن به دوست
او را مرده می‌بینی همچنانکه زنده. باز شیخ این را تفسیر می‌کند و
می‌گوید:
- «یعنی من حيرة دهشة ما یبدو له من شاهد تعظیم الله تمالی و ۲۵
اجلاله أبصرته حیا کمیت یفنی عن رؤیة ما منه و لا یجد له متقدما و
لا متاخرا». هرکس که او را سرگردان گردانند آنچه از حق پدید آید
در سر او از تعظیم حق و اجلال او، و چون او را زنده بینی گویی که
همچون مرده است یعنی فانی گردد از دیدار آنچه از او است و خود

را از پیش و پس راهی نبیند، یعنی بنده خویشتن را آنگاه بیند که از حق تابینا گردد. و چون نظاره جلال و عظمت حق گردد او را آن نظاره حق چنان مشغول گرداند که نیز خود را نبیند. پس اگرچه او زنده باشد به صفت مردگان گسردد، از بهر آنکه فرق میان مرده و زنده آن است که از زنده چیزی بیاید و از مرده هیچ نیاید: و چون ۵ هیچ خویشتن را نبیند به شمار مردگان باشد. و آنکه خویشتن را از پیش و پس راه نیاید معنایش آن است که از حق بازگشتن روی نیست. و از حق از آن سوی راه نیست. و چون به حق رسید به معنی دیدن حق نه گذشتن روی ماند و نه بازگشتن روی ماند.

الباب الرابع و الخمسون

قولهم فى التوحيد

- «اركان التوحيد سبعة افراد القدم من الحدث و تنزيه القديم عن ادراك المحدث له و ترك التساوى بين النعوت و ازالة العلة عن الربوبية و اجلال الحق عن أن تجرى قدرة الحدث عليه فتلونه و تنزيهه عن التمييز و التأمل و تبرئته عن القياس». مى گوید اركان توحيد هفت‌اند: جدا کردن قدم از محدث همه معانی جدا دازد. از ۵ بهر آنکه هرچه به چیزی ماند در حکم مشارکت باشد او را. پس اگر قدیم به محدث مانیدی، یا قدیم محدث بایستی یا محدث قدیم. آنگاه لازم آمدی يك ذات هم محدث و هم قدیم. و این محال است از بهر آنکه قدیم لم یزل باشد و محدث لم یکن ثم کان. محال باشد که شیء هم لم یزل و هم لم یکن [۲۱۰ الف] ثم کان باشد. و دیگر پاک دانستن ۱۰ قدیم را از دریافتن محدث او را یعنی بدانند که حق از آن پاکتر است که محدثات او را دریابند، از بهر آنکه ادراك کیفیت تقاضا کند، و چون حق را و صفات حق را کیفیت نیست ادراك روا نباشد. و سدیگر آنکه به جای بگذارد یکسان داشتن میان نعوت و صفات.
- این را دو معنی باشد: یکی آنکه صفات و نعوت حق را با صفات ۱۵

و نموت مخلوقان برابر ندارد و همچنانکه ذات او به ذات مخلوقان
نماید، صفات او به صفات ایشان نماند. و دیگر معنی آن باشد که
صفات حق را يك صفت ندارد، چنانکه معتزلیان دارند و گویند معنی
رؤیت حق و سمع و بصر همه علم است. مرئی به علم است و سمیع و
بصیر به معنی عالم باشد. باز نزدیک اهل سنت و جماعت صفت سمع
صفت علم نیست، و صفت علم صفت بصر نیست. سمیع است
مسموعات را، و بصیر است مرئیات را، و عالم است موجودات و
معدومات را. چهارم گفت:

«و ازالة العلة عن الربوبية». علت از ربوبیت جدا داشتن: یعنی
بداند که خدا را علت نیست، از بهر آنکه هر چه که آن را علت باشد
ان چیز معلول باشد. و معلول به زوال علت زایل گردد. اگر علت قدیم
باشد، معلولات قدیم بایند. و این مذهب دهر است. و اگر علت محدث
باشد آن علت را علتی باید الی ما لا یتناهی. و محدث ما لا یتناهی محال
است. پنجم گفت:

«و اجلال الحق عن ان تجرى قدرة الحدث عليه فتلونه». بزرگ
داشتن حق از آنکه قدرت محدث بر او برود یا او را یگرداند. و معنی
این سخن آن باشد که طاعت علت رضای او نگردد، و معصیت علت
سخط او نگردد، و خدمت علت وصال او نگردد، و جفا علت قطیعت
او نگردد. اگر چنین باشد قدیم متلون گردد، و تلون بر قدیم محال
باشد. ششم گفت:

«و تنزيهه عن التمييز و التأمل» و پاک داشتن او از تمییز کردن،
و از تأمل کردن یعنی او را به تمییز و تأمل حاجت نیاید، از بهر آنکه
تمییز صفت نیازمندان است و تأمل صفت جاهلان؛ و هر که را به خیر
نیاز باشد و از شر مضرت باشد تمییز کند میان خیر و شر جر منفعت
را و دفع مضرت را. و چون حق را به خلق نیاز نیست تمییز محال
است، و تأمل در چیزی باید که پوشیده باشد تا پدید آید. و چون بر
حق هیچ پوشیده نیست او را تأمل محال است. و نیز تأمل در عواقب
امور باید. و چون حق عواقب امور را ناپوده می داند او را تأمل به کار
نیاید. هفتم می گوید:

- «و تبرئته عن القياس». و بیزار داشتن او را از قیاس. این را دو
 معنی باشد: یکی آنکه در قیاس پندگان درنیاید، از بهر آنکه قیاس را
 دو پاره است و هر دو مثلین تا مثل را بر مثل به قیاس کنند، و
 چون حق یکی است و دو نیست، و او را مثل نیست باطل گشت که به
 قیاس درآید. و دیگر معنی آن باشد که او را به قیاس [۲۱۰ ب] ۵
 حاجت نیاید. از بهر آنکه به قیاس کسی را حاجت آید که چیزی از
 علم او غایب باشد، و آن غایب او را معلوم نباشد. قیاس کند آن غایب
 را بر چیزی که او را معلوم است و حاضر است تا او را غایب معلوم
 گردد. و چون حق را هیچیز مجهول نیست نه موجود و نه معدوم و
 هیچیز از علم او غایب نیست، او را به قیاس حاجت نیست. ۱۰
- «قال محمد بن موسى جملة التوحيد ان كل ما يتسع به اللسان و
 يشير اليه البيان من تعظيم او تجريد او تفريد فهو معلول و الحقيقة
 و راء ذلك». گفت جملة توحيد آن است که هرچه در زبان گنجد یا
 بیان به او اشارت کند از بزرگداشت حق یا مجرد گشتن از دون حق
 یا مفرد گشتن به حق همه معلول است، و حقیقت وراء آن است. و ۱۵
 معنی این سخن آن است که آنچه بنده بر زبان گذراند عبارت است،
 و آنچه بیان به او اشارت کند وصف است، و عبارت صفت معبر است
 و وصف صفت و اصف، و محال باشد که صفت مخلوقان حق باشد. و
 نیز مراد از وصف و عبارت معنی عبارت است؛ و معنی وصف نه
 عین عبارت و عین وصف است، و آن معنی در وصف و عبارت نیاید. و ۲۰
 نیز هرچه معبران عبارت کنند یا واصفان وصف کنند ذو نهایت
 است. از بهر آنکه عبارت و وصف متناهی است و حق را نهایت نیست.
 و نیز معبران و واصفان به مقدار فهم و وهم خویش عبارت کنند و
 فهم و وهم کمال حقیقت درنیابد. پس لسان و بیان چگونه عبارت
 کنند چیزی را که فهم و وهم درنیابد. و شیخ این را تفسیر کرد و ۲۵
 گفت:

«معناه ان كل ذلك من اوصافك محدثة و معلولة مثلك و حقيقة
 الحق هو وصف له». عبارت معبران و وصف واصفان صفت ایشان
 است، و صفت ایشان محدث است و معلول. هم چنانکه ایشان و حقیقت

حق وصف کردن او است خود را. و معنی این سخن آن است که صفت حق آن است که خود را وصف کرد، از بهر آنکه صفت او قدیم است و وصف او خود را قدیم. پس او موصوف به صفت خود است و وصف کردن او را حکایت است، و عبارت از آن وصفی است که خود را کرد. و حکایت چیزی آن چیز نباشد. و عبارت از آن وصفی است که خود را کرد. و حکایت چیزی آن چیز نباشد، و عبارت از چیزی عین آن چیز نباشد. پس درست گشت که وصف مخلوقان صفت او نیست و او موصوف به صفت خود است نه به صفت مخلوقان.

«قال بعض الکبراء التوحید افرادک متوحداً و هو ان لا یشهدک الحق ایاک». گفت توحید فرد گردانیدن تو است در توحید. و این چنان باشد که حق را به تو ننماید. و معنی این سخن آن است که توحید از واحد گرفته اند. پس تفسیر توحید یکی گفتن و یکی دانستن باشد. و یکی دانستن آن باشد که جز او را نبینی که اگر جز او را [۲۱۱ الف] بینی توحید نباشد. پس باید که در توحید فرد باشی به آن معنی که جز او را نبینی و متوحد باشی، یعنی یگانه او را باشی و جز او را نباشی.

و نیز معنی متوحد بودن آن است که خویشتن نبینی که اگر در توحید خویشتن بینی حق دو دیده باشی. و دو دیدن توحید نباشد. و معنی خویشتن نادیدن آن باشد که چون توحید آری بدانی که نه تو آوردی علم سابق آورد. یعنی علم سابق بود که ترا به توحید آورد یا ارادت حق بود که ترا به حق رسانید، یا قضای ازلی بود که ترا در وقت از عیب کفر پاک گردانید تا نظاره منت فعل حق کردی نه نظاره فعل خویش. و نیز در وقت بدانی که توحید را به توفیق او توانستم آوردن و به عصمت او کفر را به جای بتوانستم گذاشتن، تا نظاره حق باشی به نظاره خویش. و نیز بدانی که به این توحید که آوردم او را بر من منت است، و مرا بر او هیچ منت نیست تا ترا به عقبی نیز طمع نماید و طمع به فضل او داری نه به فعل خویش تا به کل معانی نظاره حق

- باشی نه نظاره خویش. ترا به تو نمودن این باشد.
- «قال فارس لا یصح التوحید ما بقیت علیک علقه من التجرید و الموحد بالقول لا یشهد السر منفردا به والموحد بالحال غایب بحاله عن الاقوال و رؤیة الحق حال لا یشهده الا کل ما له و لا سبیل الی توحیده بلا قال و لا حال». فارس رحمه الله گفت توحید درست نیاید تا از تجرید ترا علقتی مانده است یعنی موحد آنگاه موحد گردد که با او هیچ علاقه نماند، از بهر آنکه تا در هر دو کون او را به چیزی تعلق است یگانه حق را نیست، از بهر آنکه نظاره توحید خویش است تا عبارت می کند اگر نظاره حق استی از توحید خویش خبر ندادی، و از چیزی که خبر ندارد عبارت چگوته کنی. باز گفت آنکه به جمال متوحد است غایب است به آن حال خویش از اقوال. یعنی چون توحید او را به سر حال گشت از قول غایب گردد و او را طاقت نماند که آن را به قول وصف کند، از بهر آنکه وصف غایبان را کنند، چون حال گشت حاضر گشت، و حاضر را وصف به کار نیاید.
- باز گفت: و دیدن حق حال است که در آن حال نبیند مگر آنچه همه حق را است. یعنی هرکس که به سر حق دیدنشان حق دیدن آن است که همه از حق بیند نه از خویشتن که چون از خویشتن بیند خویشتن بین باشد نه حق بین. و توحید و عبارت و قول همه صفات موحد است، و تا چیزی از این چیزها می بیند هنوز حق ندیده است.
- باز گفت: و به توحید راه نیست بی قال و بی حال. یعنی تا به قول واحد نگوید و به سر وحدانیت اعتقاد نکند موحد نگردد. معنی این سخن آن است که آن معنی که خلق توحید می دانند توحید نه آن است از بهر آنکه اعتقاد صفت سر است و قول صفت زیان؛ و خلق خویشتن [۲۱۱ ب] را موحد به این دانند. و این هر دو صفت مخلوقان است و هر که صفت خویش بیند موحد نباشد؛ موحد آن باشد که حق و صفت حق بیند. پس بی قول ظاهر و بی حال باطن توحید نبود، و این هر دو بحقیقت خود توحید نبود. باز گفت:
- «التوحید هو الخروج عن جمیع بشرط استیفاء ما علیک و أن لا یمود علیک ما یقطمک عنه». توحید آن است که از همگی خویش بیرون

آیی به شرط آنکه هرچه بر تو است بتمامی به جای آری و چیزی به تو بازنگردد که ترا از او ببراند. شرط توحید سه چیز نهاد از همگی خویش بیرون آمدن. و از همگی خویش بیرون آمدن آن باشد که خویش را هیچ صفت و فعل نبینی. جنبیدن به تحریک او بینی و سکون به تسکین او بینی، چنانکه چون از همگی خویش خارج گشتی وجود به ایجاد او بینی و بقا با بقای او بینی. شرط دیگر آن است نگویی که چون به من هیچیز نیست مرا چیزی نباید کردن، لکن جان بذل کنی در گزاردن حق او، و بتمامی حق به جای آری. و آنگاه چنان دانی که هیچ حق به جای نیاورده ای. *س دیگر آنکه چیزی به تو بازنگردد که ترا از او ببراند.

معنی این سخن بزرگ است لکن رمزی از او بگوئیم، و آن آنست که اگر جز او را دوست داری از محبت او بریده گشتی؛ و اگر جز به او طمع داری از رجای او بریده گشتی. و اگر بر غیر او اعتماد کنی از توکل کردن بر او بریده گشتی؛ و اگر جز به او نگری از دیدار او بریده گشتی؛ و اگر جز او را خواهی از او روی بگردانیدی. اینک بریدن از او چنین باشد. باز شیخ این را تفسیر کرد و گفت:

«معناه ان تبدل مجهودك فی أداء حق الله ثم تتبرأ من رؤیة أداء حقه و يستوفيك التوحيد عن اوصافك فلا يعود عليك منها شيء فانه قاطع لك عنه». معنی این سخن آن است که جهد و طاقت خود را کار بندی در گزاردن حق خدای تعالی. پس بیزاری ستانی از دیدن گزاردن حق او، یعنی چنان دانی که هیچ حق به جای نیاورده ای تا عمل عمل صدیقان آری و خوف خوف کذابان تا موحد باشی. نه عمل زندیقان آری و خویش را صدیق دانی. و به فعل توانگر باشی و به نادیدن فعل درویش؛ یعنی بکنی و لکن نبینی. باز گفت:

و توحید تو ترا از اوصاف تو بجملگی بستاند یعنی در توحید هیچ اوصاف خویش نبینی، نه قول خویش و نه فعل و نه حال خویش. یعنی راست گویی و چنان دانی که راست نگفته ای؛ و پاک باشی و چنان دانی که پاک نبوده ای. و سر نگاه داری و چنان دانی که نگاه نداشته ای. و اگر چیزی از این معنی به تو بازگردد ترا از او ببراند،

از بهر آنکه چون راستی و پاکی خویش بینی در نظاره خویش نظاره منت گم کنی. و چون نظاره منت گم کنی از حق بریده گردی. بساز گفت:

- «قال الشبلی لا يتحقق العبد با لتوحيد حتی يستوحش من سره وحشة لظهور الحق عليه». [۲۱۲ الف] شبلی رحمه الله گفت بنده در توحید متحقق نگردد تا او را از سر خویش وحشت نگیرد از بهر ظاهر گشتن حق بر او، یعنی چون حق سبعمانه بر سر او غالب گردد حال او به جایگاهی رسد که از وقت خویش خبر دارد. پس سر او بکلیت مستوفای حق نگشته باشد. وحشت او به این معنی باشد که گوید اگر توحید من تمام استی جز از حق تعالی مرا خبر نیستی، و چون از سر خویش خبر دارد از چیزی دون حق خبر داشته باشد، و هرکس که او را دون حق خبر باشد در توحید متحقق نباشد.

- «و قال بمضهم الموحد من حال الله بينه وبين الدارين جميعا لان الله تعالى يحصى حريمه». می گوید موحد آن است که خدای تعالی جدایی افکنده باشد میان او و میان هر دو سرای، یعنی دنیا و عقبی. و معنی این آن باشد که چون او توحید یافت نیز در او مرادی دیگر نماند نه در دنیا و نه در عقبی، از بهر آنکه دنیا و عقبی غیر حق اند، و اشتغال به غیر حق از فراغ حق افتد. و چون خدا را یسافت در او مراد غیر خدا نماند. پس در کتاب علت می گوید، از بهر آنکه حق حریم خود را نگاه دارد.

- و حریم به پارسی بازداشت باشد کسی را یا چیزی را، و آن را حریم خوانند. و حریم النهر گویند آن مقدار جایگاه را که خاک جوی بر او افکنند، چون غیر او را در آن حق نباشد. پس چنین می گوید آن دل که در او توحید باشد حریم حق است و حق در حریم خود کس را جای ندهد، و هر دل که جز حق در او راه یابد آن دل حریم حق نیست، تا در مثل چنین گفته اند: مرغزاری که در آن مرغزار شیری وطن گیرد هیچ نخچیر را در آن مرغزار راه ندهد. پس محال باشد که حق دلی را که وطن خود سازد، پس غیر خود را در آن دل راه دهد. باز بر این معنی کتاب خدا دلیل آورد و گفت:

«قوله تعالى: نحن اولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة، فلا تردكم الى معنى سوانا في الدنيا والآخرة». معنی این که خدا گفت ما اولیای شما ایم در این جهان و در آن جهان آن است که ما شما را به چیزی جز خود باز نگذاریم در این جهان و در آن جهان. از بهر آنکه ولی بر دو معنی باشد: یا دوست باشد یا متولی اسباب. اگر دوست باشد شرط دوستی نیست دوست به کسی دیگر باز گذاشتن: و هر چند دوستی مؤکدتر غیرت او قویتر. و اگر معنی ولی متولی اسباب باشد به غیر باز گذاشتن نیز محال باشد از بهر دو معنی را: یا از بهر صدق وعده را که بر او کذب روا نیست، یا از بهر قدرت را که به غیر باز گذاشتن عجز باشد، و بر او عجز روا نیست. و شاید که از آن معنی باشد که چون تولى وعده کرد ضمان کرد نگاه داشتن را. و ضمان حق را خلاف روا نباشد. و در زیر این سری از این نیکوتر هست و آن آنست که ولی ولیة خویش را به ناکفؤ ندهد. پس چون حق بنده را توحید کرامت کرد سزاوار صحبت خود [۲۱۲ ب] گردانید: و چون اهل صحبت او گشت نگذارد که با غیر او صحبت کند. باز گفت:

«علامة الموحّد أن لا یجری علیه ذکر اخطار مالا حقیقة له عند الحق». علامت موحّد آن باشد که بر سر او نرود یاد کرد خاطری و چیزی که آن چیز را نزدیک حق حقیقت نیست. و معنی این سخن آن است که محدثات را چندان حقیقت است که با یکدیگر قیاس کنند، چنانکه اگر باقی را با فانی قیاس کنی باقی در جنب فانی حقیقت آید و فانی در جنب باقی مجاز آید. اما باقی و فانی از محدثات در جنب حق نهی حقیقت حق را باشد و آن دیگر همه مجاز گردد: و مجاز در جنب حقیقت قدر ندارد. پس بر این قیاس که ما یاد کردیم همه کون را در جنب حق حقیقت نیست، و آن چیز که او را حقیقت نیست او را خطری نیست، و چون توحید بنده درست گردد و حقیقت حق بیاید نیز او را یاد بی خطران نماند، و این خود در شاهد بیاید که اگر کسی درمی دارد و جز آنش نباشد و بر آن سخت ظنین باشد چون بدره ای دیشار بیاید هرگز بر خاطر او ذکر آن درم نگذرد، و چندان

خطر بود آن درم را که بدرهائی دینار پدید نیامده بود، چون پدید آمد بی خطر گشت. پس کون را نیز در سر بنده چندان خطر باشد که حق در سر او پدید نیاید. چون حق پدید آمد نیز کون را در سر او خطر نماند. باز گفت:

«فالشواهد عن سره مصروفة والاعواض عن قلبه مطرودة». ۵
شاهد‌ها از سر او مصروف گرداند و عوض‌ها از دل او مطرود گرداند. به شواهد دنیا می‌خواهد و به اعواض عقبی. یعنی چون توحید در سر او قوت گرفت نیز از دنیای حاضر نیندیشد و بر سر او دنیای حاضر نگذرد. و چون حال این گشت عوض نیز از دل او مطرود گردد به آنکه به ترك دنیا عوض عقبی طلب نکند، از بهر آنکه فارغ گشتن به سر او ۱۰ از ذکر به نایافتن توحید بود، و توحید یسافته است بهتر از عقبی. عقبی چرا خواهد؟! باز گفت:

«و لا شاهد يشهده» و نیز هیچ حاضر نبیند از بهر آنکه شغل او همه غایب گردد، و چون غایب شغل او گردد آن غایب او را حاضر کرد. و چون غایب او را حاضر گردد حاضر از او غایب گردد. ۱۵
«و لا عوضا يعبد» و نه عوض را بنده خویش گرداند، یعنی هرکس که حق را پرستد از بهر آنکه تا از او عوض طلب کند به معنی چنان است که گویی عوض می‌پرستد، و موحد جز حق نپرستد که اگر جز حق تعالی پرستد مشرك باشد نه موحد. چنانکه خدا گفت: و لا یشرك بعبادة ربه احدا، باز گفت: ۲۰

«و لا سرا يطالعه». و هیچ سر نبیند؛ به آن معنی که سر عزیز به آن معنا است که در او نهاده‌اند و او نظاره آن معنا است که در سر مودع است نه نظاره سر که چون مال از کیسه بیرون کنی کیسه را خطری نباند، و چون گوهر از حقه بیرون کنی حقه را قدری نباشد. و عزیز داشتن حقه نه از بهر حقه است از بهر آن جوهر است که در ۲۵ حقه مودع است. [۲۱۳ الف] پس عارف را نیز نظر به سر نه از بهر سر است از بهر آن معنی است که در سر مودع است و آن توحید و معرفت است. باز گفت:

«و لا برا يلاحظه» و هیچ بر نبیند؛ یعنی نظاره بر کننده او را

از بر مشغول گرداند، و این چنان است که چون همه دنیا بر مصطفی عرض کردند ابا کرد نه خرد داشتن بر دوست را، لکن شغل او به دوست او را از بر منع کرد. و نیز از دوست بر طلب کردن چیز دوست خواستن است، و از دوست جز دوست خواستن و هن محبت است. باز گفت:

۵

«هو فی حقه عن حقه محبوب» او در حق دوست از حق دوست محبوب است. یعنی مادام در حق دوست است به معنی گزاردن حق دوست، لکن با این همه محبوب است از حق دوست به معنی نا دیدن که من حق دوست به جای آوردم، یعنی چنان داند که هیچ حق نیاورده ام. «و فی حظه عن حظه مسلوب». و در حظ خویش از حظ خویش ربوده باشد. یعنی همه حظهای او به او می رسد، لکن او از حق حظ خویش طلب نکند که از دوست حظ خویش طلب کردن، خویشتن خواستن است نه دوست خواستن.

۱۰

«فلا نصیب له فی نصیب و هو مأسور فی اوفر النصیب». و او را در هیچ نصیب نصیب نیست، یعنی هر نصیبی که خلق از حق می جویند او را در آنجا نصیب نیست و او اسیر حق است و در تمامترین نصیبها است. و او را اسیر به آن معنی گفت که اسیر را مراد و اختیار نباشد. عارف را مراد و اختیار نباشد و در تمامترین نصیب او را به آن معنی گفت که نصیب همه خلق غیر حق آمده است و نصیب او حق آمده است.

۲۰

«والحق أوفر نصیب». از بهر آنکه هر که غیر حق نصیب گیرد حق را بگذاشت و هر که حق را بگذاشت او را هیچ نصیب نیست، و هر که همه نصیبها بگذارد حق نصیب او آید. و هر که را حق نصیب آمد همه نصیبها او را باشد.

«من فاته الحق فلیس له شیء و ان ملک الکون و من وجد الحق فله کل شیء فان لم یملک ذرة». یاز شیخ رحمه الله این را تفسیر کرد و گفت:

۲۵

«معناه هو قائم بعقه محبوب عن رؤیة قیامه بعقه». او ایستاده است به حق خدا، لکن محبوب است از دیدن قیام خویش به حق او.

«و هو مسلوب عن حظوظه و هو یری نفسه قائمة بحظوظها». و او را از حظوظ ربوده‌اند یعنی سر او را چنان از خلق جدا کرده‌اند که او خویشتن را در هیچ حظ نییند و تن خویش را می‌بیند قایم به حظوظ، یعنی آنچه حظ او است به او می‌رساند، لکن سر او را از طلب حظ فارغ می‌دارند هم به آن مقدار که بنده سر خویش از خلق فارغ گرداند. و حق تعالی خلق را اسیر او می‌گرداند. و تفسیر این سخن پیغمبر است علیه‌السلام که گفت: یقول الله تعالی من شغله ذکری عن مسئلتی اعطيته افضل ما اعطى السائلین. می‌گوید هر که خویشتن را مشغول ما گرداند از غیر ما آنچه او را دهیم همه سایلان عالم ندانند خواستن [باز مر] این را بیان کرد و گفت:

«و نصیبه من الحق و جود الحق». و نصیب او از حق یافتن حق [۲۱۳ ب] است و پس. یعنی درستی توحید بنده آن باشد که او را از حق جز حق به‌کار نیاید و از حق جز حق نخواهد. و اگر جز حق بر او عرضه کنند نپذیرد از بیم آنکه چون جز حق قبول کند حق را بگذارد. باز گفت:

«و هو فیه مأسور لیس فیه متقدم و لا متأخر». و او در آنجا اسیر باشد و او را نه در پیش رفتن راه باشد و نه با پس آمدن، یعنی صفتش صفت اسیران باشد به آن معنی که او را مراد و اختیار نباشد. اسیر مخلوقان را مراد و اختیار نباشد، اسیر حق را مراد و اختیار کی باشد؟! و هر که اسیر گشت اگر او را پیش برند یا پس آمدن روی نباشد، و اگر با پس برند فرا پیش رفتن روی نباشد؛ و مأسور حق را صفت این باشد؛ از آن معنی که مأسور مشدود باشد، و اسر در کلام عرب شد باشد و بسته را جنبیدن نباشد. و مرغی که در زیر چنگال باز اسیر گردد او را اختیار و اضطراب نماند ذره‌ای. پس دلی که اسیر قبضه حق گردد او را اضطراب و اختیار کی ماند؟! »

الباب الخامس و الخمسون

قولهم في صفة العارف

- «سئل الحسن بن علي [بن یزدان‌نار] رحمة الله عليه متى يكون العارف بمشهد الحق سبحانه فقال اذا بدأ الشاهد و فنى الشواهد و ذهب الحواس و اضمحل الاخلاص». حسن بن علي بن یزدان‌نار را رحمة الله عليه پرسیدند که عارف به مشهد حق کی عارف شود، یعنی به آن مقام که حق را بیند کی رسد، و در آن مقام او را صفت چه باشد؟ گفت: چون شاهد پدید آید و شواهد فانی گردد. به این شاهد حق را می‌خواهد و شواهد خلق را. یعنی چون حق او را پدید آید خلق از او فانی گردد. یعنی چون سر شاهد گردد حق را خلق از سر او فرو افتد تا او را در حال مشاهدت خلق یاد نیاید.
- ۱۰ «و ذهب الحواس» حواس او برود، و معنی ذهب حواس نه آن است که بی‌حاست گردد، لکن منفعت حواس از او برود به آن معنی که مراد از حاسة بصر دیدن است و مراد از دیدن تمییز کردن است، و مراد از تمییز کردن لذت برداشتن است. چون سر او به مشاهدت حق مستوفی گردد نیز بصر او از دیدن هیچ لذت نیابد، و چون لذت نیابد چنان باشد که گویی او را بصر نیست. و دیگر حواس هم بر
- ۱۵

این قیاس باشد. و دلیل این جمله آن است که خدا گفت: صم بکم عمی فهم لا یعقلون. و کافران را این حواس بود لکن مسلوب المنفعه بود، حق ایشان را بی حاسه خواند. و دلیل فوات حواس در مشاهدت قصه صواحبات یوسف است علیه السلام. دگر گفت:

۵ «و اضمحل الاخلاص». و اخلاص باطل گردد. و معنی باطل گشتن اخلاص نه آن باشد که منافق شود یا مشرک، چه او از همه مخلصان مخلص تر باشد. لکن اخلاص خویش نبیند و چنان ترسان باشد در حال اخلاص که گویی او را اخلاص نیستی. باز شیخ این را تفسیر کرد و گفت:

۱۰ «معنی بدأ الشاهد یعنی شاهد الحق و هو افعاله بك مما سبق منه اليك من بره بك و اکرامه اياك بمعرفته و توحیده و الايمان به». و معنی این سخن که شاهد پدید آید به شاهد حق را می خواهد، و آن افعال او است که با تو کرده است [۲۱۴ الف] از آنچه بسابق از او به تو آمده است از بر او با تو، و اکرام او ترا به معرفت دادن و توحید و ایمان دادن.

۱۵ «یعنی رؤیة ذلك منك رؤیة افعالك و برك و طاعتك فتری كثير ما منك مستغرقا فی قليل ما منه و ما منه فلیس بقلیل و ما منك فلیس بكثیر». گفت چون در سر تو پدید آید سابق بر و اکرام و منت های دیگر فانی گرداند از دیدار افعال تو ترا و بر ترا و طاعت های ترا. شاهد حق منت حق می نهد و شواهد افعال بنده می نهد. یعنی افعال خویش آن کس بیند که منت حق فراموش کند، فاما چون منت حق یاد دارد فعل خویش فراموش کند. این دهن را معنی یادداشت باشد.

۲۵ باز چنین گفت چون بنده به این مقام رسید بسیاری خویش را مستغرق داند در اندکی حق. یعنی يك منت حق که او بیند و یاد دارد همه افعال خویش فراموش گرداند، اگرچه بسیار باشد، از بهر آنکه منت سابق است و خدمت لاحق، و لاحق اگرچه بسیار باشد مستغرق سابق باشد، از بهر آنکه سابق متبوع است و لاحق تبع. اگرچه تبع بسیار باشد به متبوع قایم گردد، چنانکه شهادت نسا با رجال. و نیز سابق اصل است و لاحق فرع. و فرع اگرچه بسیار باشد قیامش هم

به اصل و متبوع باشد، و اصل از تبع و فرع مستغنی باشد، اما تبع و فرع از متبوع و اصل مستغنی نباشد.

باز گفت و آنچه از او باشد خود اندك نباشد و آنچه از تو باشد

خود بسیار نباشد، از بهر آنکه آنچه از حق به بنده آید بنده به وی

نیکبخت گردد. و آنچه از بنده به حق تعالی رود حق از آن بی نیاز ۵

است. و بی نیاز چون با نیازمند بر کند بر او بسیار باشد. و نیازمند

که بر نیاز خویش خدمت کند آن خدمت را قیمت نباشد. و به اندك

نظر حق مرده زنده گردد و بدبخت نیکبخت گردد و دشمن دوست گردد

و دور نزدیک گردد و بیگانه آشنا گردد. و چیزی را که صفت این

باشد اندکی او کی اندك باشد؟! و شاعر از این معنی گوید: ۱۰

قليل منك يغنيني ولكن قليلك لا يقال له قليل

و نیز فنای شواهد را معنی ای دیگر گفت:

«و فناء الشواهد سقوط رؤية الخلق عنك بمعنى النفع والضرر و

الذم والمدح». و معنی فنای شواهد آن است که دیدار خلق از تو

فرو افتد به آن معنی که از خلق نه مضرت بینی و نه منفعت و نه ۱۵

نکوهش و نه ستایش، و دلیل نفع و ضرر نادیدن قول خدا است: و ان

يمسك الله بضر فلا كاشف له الا هو و ان پردك بغير فلا راد لفضله.

و دلیل مدح و ذم نادیدن هم قول خدا است: و لا يخافون لومة لائم.

باز گفت:

«و ذهاب الحواس و هو معنى قوله: فبي ينطق و بي يبصر الخبر ۲۰

الى آخره». معنی ذهاب حواس آن است که در خبر آمده است که به من

گوید و به من بیند تا آخر خبر. یعنی تا بنده به حواس خویش مراد

خویش طلب می کند چنان است گویی که حواس او را راستی باز

[چون] او را از مرادها خالی کنند تا همه حواس را به موافقت حق

مشغول گرداند، چنان گردد که گویی که حواس او حق را است و او ۲۵

را حواس نیست.

«و معنى اسمحل الاخلاص ان لا يراك [۲۱۴ ب] مخلصاً و ما

خلص من أفعالك ان خلص ولن يخلص أبدا إذا رأيتك صفتك فان

أوصافك معلولة مثلك». و معنی باطل گشتن اخلاص آن باشد که

- خویشتن را مخلص نبینی، و آنچه از افعال تو خالص گردد هم اخلاص نبینی. یعنی اگر چه اخلاص آری به دل خویشتن را مخلص ندانی به آن معنی که اخلاص آنگاه اخلاص باشد که خالص حق را باشی. چون از اخلاص نجات خویش طلب کنی، و هر که از حق غیر حق طلب کند خالص حق را کی باشد؟! و افعال نیز همچنین، از بهر آنکه افعال تو نیز از تقصیر خالی نباشد، و با تقصیر خالص حق را کی شاید؟! و نیز از افعال عوض و ثواب طمع داری، و آن عمل که عوض طمع داری خالص حق را کی باشد؟! باز علت این پدید کرد و گفت اخلاص تو و افعال تو خالص نگردد هرگز حق را تا صفت خویش بینی: از بهر آنکه اوصاف تو معلول است همچون تو، یعنی چون خویشتن بینی مخلص نباشی. پس چون صفات خویش بینی مخلص کی باشی؟! «سئل ذوالنون رحمه الله عن نهاية العارف فقال اذا كان كما كان حيث كان قبل ان يكون». ذوالنون را رحمه الله پرسیدند که نهایت حال عارف چیست؟ گفت آنکه چنان باشد که هست پیش از آنکه بود، یعنی پیش از آنکه او را بیافریدند او را نه فعل بود و نه اختیار. اکنون که آفریدند باید که خویشتن را بی فعل و بی اختیار داند تا صفتش در حال وجود صفت عدم باشد. باز شیخ این را تفسیر کرد و گفت:
- «معناه يشاهد الله تعالى و افعاله دون شاهده و افعاله». معنایش آن است که همه خدا را و افعال خدا را ببیند نه خویشتن را، و افعال خویشتن را یعنی پیش از آنکه او موجود آمد خدا بود و او نبود، اکنون که او موجود آمد حق همچنان بی نیاز است که پیش از آنکه او موجود آمدی چون به این معنی بی نیازی حق تعالی از خویشتن ببیند خود را فراموش کند. و نیز افعال حق در ازل ببیند از پر و احسان و اکرام او که بود بی خدمت و طاعت، او فعل خویش فراموش کند، داند که سابقّت را فعل نمی بایست، مستقبل را نیز هم به فعل من نیاز نباشد.
- «و قال بعضهم اعرف الخلق بالله اشدّهم تحيراً فيه». گفت عارفترین کسی به خدا آن باشد که او در خدا متعیرتر باشد. و در

- زیر این سخنی بزرگ است و بسیار رفته است در پیش، لکن اینجا رمزی بگوییم. چون بنده ینگردد هر چند که خواهد تا حق خدای به جای آرد نتواند آوردن. در گزارد حق متعیر گردد و چندانکه خدمت پیش آرد خویشتن عاجزتر بیند. حیرت زیادت گردد. پس به منت های خداوند نظاره کند منت ها را شمار نبیند. متعیر فروماند و منتی که از دانستن متعیر گردد از گزارد شکر او متعیرتر گردد. پس به طلب کردن معرفت صفات و ذات بازگردد. نه وجود ذات را نهایت یابد نه کمال صفات را. در معرفت متعیر گردد. و هر چند که جوید جستن را نهایت آید و [۲۱۵ الف] مطلوب را نهایت نیاید. حیرت زیادت گردد. از این معنی گفت که هر که متعیرتر عارف تر.
- ۱۰ «قيل لذی النون ما اول درجة يبلغها العارف قال التحير ثم الافتقار ثم الاتصال ثم الحيرة». ذوالنون را گفتند اول درجه کدام است که عارف به وی رسد؟ گفت: حیرت، پس افتقار، پس حیرت. حیرت اول در نعمت و منت باشد، چنانکه کسی کسی را بنوازد به بسیاری نواخت از شرم سرگردان گردد. باز افتقار، و افتقار نیاز نمودن باشد، و ۱۵ نیازمند بودن یعنی چون ببیند که من در گزارد حق او عاجزم ضرورت و بیچارگی پیش برد. کسی که او را به چیزی چاره نماند جز عجز پیش بردن چاره نبود. و این چنان است که موسی علیه السلام گفت: رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر. باز اتصال و اتصال پیوستن باشد، و این نه پیوستن ملازقت باشد، لکن پیوستن انقطاع باشد از ۲۰ دون حق. یعنی چون خویشتن را به او نیازمند بیند غیر خویشتن را هم نیازمند بیند، داند که اگر نیاز خویش بنزدیک نیازمند برد او را از نیازمند جز بی نیازی حاصل نیاید. پس نیاز خویش به آنکس برد که نیاز همه نیازمندان به او است.
- ۲۵ و اصل آن است که به کسی وصلت جوید به چیزی جوید که صفت او است، و صفت عبودیت جز فقر نیست؛ و صفت حق جز غنا نیست؛ و هر که پیش غنی غنا برد فقر یابد، و چون پیش غنی فقر برد غنا یابد. یعنی فقیر را به غنی جز به فقر پیوستن محال است؛ و ذلیل را به عزیز جز به ذل پیوستن محال است. و چون نیازمند نیاز خویش را

سوی نیازمندان برد بی نیاز او را به نیازمندان باز گذارد و فقر او زیادت گردد.

باز چون نیاز خویش را از نیازمندان بازگیرد بی نیاز او را به بی نیازی خویش بی نیاز گرداند. و اصل این قصه خلیل است علیه السلام که گفت: اما اليك فلا، از آن گفت که جبریل را همچون خویشتن نیازمند دهد، گفت تا بی نیاز بر جای باشد از نیازمند حاجت خواستن محال باشد. و این حیرت آخر آن است که داند که اگرچه من نیاز بیش برم نیاز من علت نگردد وصال را، از بهر آنکه حق را به علت یافتن محال است. چون حق معلول نیست او را به علت یافتن محال باشد. اولش حیرت باشد و آخرش هم حیرت. باز شیخ در کتاب حیرت اول را تفسیر کرد و گفت:

«الحيرة الاولى في افعاله به و نعمة عنده». حیرت اول عارف را در افعال حق باشد با او و نعمتهای حق نزدیک او. باز این حیرت را در افعال و نعمت او بیان کرد:

«فلا يرى شكره يوازي نعمة و هو يعلم انه مطالب بشكرها». گفت شکر خویش برابر نعمتهای او نبیند و داند که از او شکران نعمت درمی خواهند. یعنی چون نعمتهای حق بر خویشتن بیند و خویشتن را زهین شکر منت بیند و داند که من از گزارد شکر نعمت عاجزم، از بهر آنکه شکر من برابر نعمتهای او نباید متعیر فروماند. باز گفت:

[۲۱۵ ب]

«و ان شكر كان شكره نعمة يجب عليه شكرها». و اگر شکری بیارد آن شکر آوردن هم نعمتی باشد از خداوند بر او که توفیق یافت تا شکر توانست گزاردن. و بر او از بهر این شکر شکری دیگر واجب گردد الی ما لا یتناهی. از شکر يك نعمت عاجز آید و دیگر نعمتها بر او حاصل ماند. باز گفت:

«و لا يرى افعاله اهلا ان يقابله بها استحقاقا لها و يراها واجبة عليه لا يجوز [له] التخلف عنها». و افعال خویش را سزاوار نبیند که با منت های او مقابله کند از حقیری فعلها که نزدیک او باشد. و این افعال آوردن بر خویشتن واجب بیند و روا نباشد او را تخلف

کردن از آن. و این را معنی آن باشد که افعال خویش را محدود و محدود بیند و منت‌های حق را بی‌نهایت و بی‌حد و بی‌عد بیند. داند که اینها مقابله آن را نشاید، و نیز افعال خویش یا تقصیر بیند. و مقصر جافی باشد، و جفا شکر منت نباشد. از این معنی متحیر فرو ماند. باز دلیل این را حکایتی بیاورد و گفت:

۵

«قيل قام الشبلي يوماً ليصلي فبقي طويلاً ثم صلى فلما انفلت من صلوته قال واويلاه ان صليت جعدت و ان لم اصل كفرت». گویند شبلی رحمه‌الله روزی برخاست تا نماز کند. دیری بیستاد. پس تکبیر کرد و نماز کرد. چون از نماز فارغ گشت گفت: «واويلاه».

۱۰

و این کلمه‌ای است که مردم در حال حیرت به‌کار دارد. از حیرت خویش بنالید. گفت اگر نماز کنم متکر گردم، و اگر نماز نکنم کافر گردم. و معنی این سخن خبر دادن است از مقام حیرت. یعنی نماز بر من واجب است، ناکردن روی نه. و اگر نماز به جای بگذارم و نبینم کافر گردم؛ و اگر به جای آرام سزاوار او نمی‌بینم، شکر منت او

۱۵

نگردد، و چون شکر منت او نگردد اگر گویم کردم منت را منکر گشتم؛ از بهر آنکه شکر منت به‌جای نآورده منت برنخیزد. چون گویی شکر کردم دعوی کردی که منت فرو نهادم، و این محور باشد منت را. «ثم انشد:

الحمد لله على أننى
ان هي فاهت ملأت فاهها
كضفدع يسكن فى اليم
أو سكنت ماتت من الغم»

۲۰

می‌گوید سپاس خدا را که مرا چون بزغی گردانید در دریا. اگر دهن باز کند دهنش پر آب گردد؛ و اگر دهن فراز کند از غم بمیرد. این اشارت می‌کند به‌مقام حیرت که شکر واجب است و نآوردن روی نیست، و اگر بیارم شکر من سزای منت او نیست. در این دو میان

۲۵

متحیر فرو مانده‌ام. پس بر این معنی حمد آورد از بهر آنکه چون از شکر آوردن عاجز باشد و پندارد که شکر آوردم کفر گردد. باز چون عاجز نباشد و عجز خویش بدانند و متحیر باشد و حیرت خویش ببیند، آن دانستن عجز و دادن حیرت از او ایمان گردد. چون توفیق این دانستن و این دادن بیافت بر این حمد آورد. باز گفت:

«والحیرة الاخیرة ان یتحیر فی متاهات التوحید فیضل فهمه و یخنس عقله [۲۱۶ الف] فی عظم قدرة الله و هیبته و جلاله». و حیرت آخرین آن باشد که متحیر گردد در متاهات توحید و گم شود فهم او و کند شود عقل او در بزرگی قدرت خداوند و هیبت و جلال او. متاهات جای سرگردان گشتن باشد. از تیه گرفته‌اند، و تیه بیابانی باشد که در او راه گم شود؛ آن بیابان را تیه خوانند. و کسی که در کاری سرگردان گشته باشد او را تیه خوانند، و چون قوم موسی صنوات الله علیه در آن بیابان سرگردان گشتند و راه باز نیافتند و خدای تعالی گفت:

۱۰ یتیهون فی الارض، پس متاهات توحید آن باشد که اگر حق تعالی بنده را به بنده باز گذارد تا به فهم خویش و یا به عقل خویش توحید باز جوید راه گم کند، از بهر آنکه هرچند که در عظمت خدا و در هیبت و جلال و دیگر صفات او عقل و فهم را کار بندد تمامی نهایت آن را در نیابد، مخاطره باشد که از عجز در نیافتن به جای بگذارد، و این ظاهر است که کسی که چیزی جوید، چون از یافتن عاجز آید طلب به جای بگذارد. و عقل و فهم نیز چون چیزی طلب کنند و از ادراک آن عاجز آیند طلب به جای بگذارند. پس خلق در طلب توحید متحیراند؛ و از آنجایی که ایشان اند جز آن روی ندارد که نیاز و عجز پیش برند و حسرت و ذل عرضه کنند تا مگر راه یابند، که هر که قدرت دعوی کند او را به او باز گذارند، و هر که عجز پیش برد او را دست گیرند. نبینی که حق تعالی گفت: امن یجیب المضطر اذا دعاه، و مضطر متحیر باشد، و این خود میان خلق متعارف است که بینا را بگذارند تا هر جا که خواهد رود، و نابینا را دست گیرند تا در بلا نیفتد. و کودک تا از قدرت خویش عاجز است پدر و مادر کار او را راست می‌دارند. چون قادر گشت او را به او باز گذارند.

«و قد قیل دون التوحید متاهات تضل فیها الافکار». گفت پیش از آنکه به توحید رسی متاهات است که فکر آنها در آنجا گم شود. و تفسیر متاهات بگفتیم. یعنی اگر بنده به فکر توحید خویش خواهد که به

توحید رسد راه گم کند. و این چنان است که متهافت مثال است دریا را، و فکرت مثال است سیاحت را، و یاد که کشتی براند مثال است دریا را، و فکرت مثال است سیاحت را، و یاد که کشتی براند مثال است توفیق را. و هر که خواهد که به شناو بگذرد غرقه شود و هلاک گردد. باز چون باد برآمد، بادبان کشتی برکشید، آن بر کشیدن بادبان تسلیم کردن است و توکل کردن، و آن بار توفیق حق است. چون توکل و تسلیم درست گشت زود به مراد رسد. باز گفت:

«سأل ابوالسوداء بعض الكبار فقال هل للعارف وقت قال لا قال لم قال لان الوقت فرجة تتنفس عن الكربة والمعرفة امواج تغط وترفع و تحط فالعارف وقته أسود مظلم». ابوالسوداء از حسین منصور پرسید که عارف را وقت باشد، و وقت به زبان این طایفه عبارت باشد از حالی که بنده را در سر پدید آید که او را به آن حال آرام باشد. اکنون حسین را سؤال می‌کند که شاید که عارف را وقتی باشد که به آن وقت آرامی گیرد. گفت نه، از بهر [۲۱۶ ب] آنکه وقت صفت صاحب وقت است، و هر که با صفت خویش آرام گیرد او را صحبت با خویشتن است؛ و هر که را صحبت با خویشتن باشد او را با حق صحبت نباشد. و نیز وقت غیر حق است و عارف را با غیر حق آرام نباشد، و نیز هر که آرام گرفت طلب به جای بگذاشت، و به جای گذاشتن طلب اعراض است از حق. و معرض از حق بنزدیک این طایفه برابر بت پرست است.

و عجب نه این است عجب آن است که از طلب فروایستادن روی نیست، و طلب علت وجود نیست، و وجود مطلوب را نهایت نیست. کدام حیرت باشد از این عظیم تر؟! پس ابوالسوداء سؤال کرد از حسین منصور که چرا چنین است؟ جواب داد و گفت از بهر آنکه وقت فرجتی است که صاحب وقت در آن فرجت نفسی برآرد از اندوهان خویش. و این چنان است که کسی خداوند مصیبت باشد، و یکی او را در میانه پندی دهد. آن ساعت راحتی بیاید. پس به سر مصیبت خویش بازگردد. و یا کسی را در عقابین کشند و تازیانه می‌زنند، از ضربتی تا ضربتی نفسی نیاید. عارف را وقت همچنین

باشد از اندوه طلب و از نایافتن مطلوب او را قرار و آرام نباشد و چون خواهد که از عظیمی بلا هلاک گردد حق تعالی در سر او چیزی پدید آرد که مشغول گشتن سر او به آن چیز او را از بلا غایب گرداند. آن تنفس سر باشد. و این چنان است که ناله در بلا خداوند بلا را راحت باشد.

۵

اکنون چنین می گوید که چون معرفت درست باشد عارف را این وقت روا نباشد. از بهر آنکه تنفس در معرفت اعراض است از معرفت. و اعراض از معرفت اعراض است از معروف. و من اعرض عن الحق طرفة عين لم يهتد اليه ابدا. باز بیان کرد که چرا روا نباشد که عارف را وقت باشد. گفت:

۱۰

«والمعرفة امواج تطف و ترفع و تحط». معرفت موجها است که بپوشاند و برارد و فرو برد، و این بر طریق مثل است که کسی که در دریا غرق گردد و موج برخاسته باشد و آن موج را تابع باشد که این غریق را به سر آب برآرد و باز به قعر دریا فروبرد، و هیچ جای آرام و کنار پدید نه، و خوردن و خفتن نه، و چشم باز کردن روی نه، و دهان باز کردن که دم زند روی نه. و شنا کردن روی نه، و به چیزی تعلق کردن روی نه، و طاقت صبر کردن نه، و بانگ داشتن روی نه. آن امواج که در دریا خیزد به این غریق آن نیارد که امواج عظمت و جلال و هیبت بر سر عارف آرد. پس عارف در حیرت عاجز تر از آن باشد که آن غریق در امواج. و لکن آنکه او معرفت می پندارد نکرت است، و چون نفس یا امواج دریا طاقت ندارد، سر با امواج عظمت و جلال و هیبت چگونه طاقت دارد؟! باز گفت:

۲۰

«والمارف وقته اسود مظلم». عارف را وقت سیاه باشد و تاریک. و این به آن معنی گفت که سواد و ظلمت مانع اندازد دیدار کسی که او در کاری راه نیابد گویند فلان در تاریکی مانده است. باز چون راه یابد گویند روشنایی پدید آمد. و این در قرآن است [۲۱۷ الف] که خدا می گوید: كلما اضاء لهم مشوا فيه و اذا اظلم عليهم قاموا. و نیز گفت: او کظلمات فی بحر لجبی ینشاء موج من فوقه موج من فوقه سحب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج مده لم یكدیر بها. و این

۲۵

ظلمات ظلمت لیل و ظلمت بحر و ظلمت موج و ظلمت سحاب بود. حق سبحانه آن ظلمات را: بعضها فوق بعض، خواند و آنکه در ظلمات گرفتار گشت چون دست خویش بیرون کرد ندید. هزار هزار ظلمات از این ظلمات که یاد کردیم آن حیرت نکند که ظلمات جلال و هیبت کند. و اگر عارف از هر دو کون يك ذره می بیند هنوز متعیر امواج جلال و عظمت نگشته است؛ و تا چنان نگردد که نیز او را صفت نماند مستحق صفت معرفت نگردد. باز بر این بیستی دلیل آورد و گفت:

«شرط التعارف محو الكل منك اذا

۱۰ ابدی المرید بلحظ غیر مطلع»
شرط معرفت آن است که همه از تو محو گردد، آنگاه که مرید بنگرد نگرستنی که به آن نگرستن بر هیچیز مطلع نگردد. مقام ارادت بدایت است و مقام معرفت نهایت. تا در حد طلب است او را مرید خوانند، چون به مطلوب رسید او را عارف خوانند. اکنون به معنی بیت باز آییم. چنین می گوید که مرید در حال ارادت چنان باید که ۱۵ هیچیز نبیند و به هیچیز ننگرد که نگرستن التفات است و صحت ارادت از التفات منع کند.

و این چنان است که پیغمبر علیه السلام گفت: الالتفات فی الصلوة خلصة تخلصها الشیطان من صلوة المبد. نماز خدمت است و خدمت صفت نفس است و معرفت مشاهدت است، و مشاهدت صفت سر ۲۰ است. التفات نفسی در خدمت صحبت شیطان بار آرد؛ و صحبت شیطان بار آرد؛ و صحبت شیطان خدمت حق را نشاید. التفات سر در مشاهدت خذلان باز آرد که هر دو کون نیز او را سود ندارد. این خود حال التفات است در ابتدای حال مریدان. باز نهایت حال که معرفت باشد خود هرچه جز حق است از سر او پاک بسترده تا سر او ۲۵ هیچ جای ننگرد.

پس جمله این سخن آن است که نه بابتداء و نه بانتهاء به غیر حق نظر کردن روی نیست. بابتدا در حال ارادت باشی مقبل باشی صحت ارادت را، که اگر التفات آری مدبر گردی؛ و چون به نهایت

رسیدی خود نتوانی که جای دیگر نگری. و این چنان است که خدا عزوجل گفت: *یمحو الله ما یشاء و یثبت، یمحو الباطل و یثبت الحق او یمحو الحق و یثبت الباطل.* و نیز گفت: *فذلکم الله ربکم الحق* فاما بعد الحق الا الضلال. پس ضلال با حق ضدین اند. و الضدان لا یجتمعان. هر دل که در او یاطل قرار گرفت حق را به آن دل کار نیست: و کما ان الکفر و الایمان فی قلب واحد لا یجتمعان كذلك الخلق و الحق فی سر واحد لا یجتمعان.

«قال الفارس العارف من كان علمه حالة و كانت حركاته غلبة». گفت عارف آن باشد که علم او حال او باشد و حرکات او غلبه بود. اما آنکه گفت علم او حال او باشد از آن گفت که با دانستن علم شناختن حق علم بیاید، و آن [۲۱۷ ب] کس که حق علم شناسد چنان است که گویی او را علم نیست؛ و شناختن حق علم به جای آوردن علم است. و این میان خلق متعارف است که هرکس که حق کسی به جای نیارد گویند فلان را نشناخته است. و چون جهودان علم تورات را دانستند لکن استعمال نکردند، حق تعالی ایشان را به خر ماننده کرد که کتب بر پشت یار دارند. گفت: *مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یعملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا.*

پس بر این اصل که یاد کردیم عارف آن باشد که عمل او علم او را خلاف نکند تا علم او حال او گردد. آنگاه حال او علم او گردد. و او را عبارت کردن از علم او حاجت نیاید. و آنکه گفت حرکات او غلبه گردد یعنی در حرکات خویش مختار نباشد و مغلوب باشد. و مغلوبی بر دو معنی باشد: مغلوب شریعت باشد و مغلوب مشاهدت باشد. و مغلوب شریعت آن باشد که حد امر و نهی نگاه دارد؛ و مغلوب مشاهدت آن باشد که چنان باشد که دارندش. و جز آنکه پدید آید اختیار نکند و او را بر اختیار حق اختیار نباشد، چنانکه خدا گفت: *و ربك یخلق ما یشاء و یختار.* در خلقت کس را اختیار نبود در اختیار حق هم اختیار نباشد.

«سئل الجنید عن العارف قال لون الماء لون الاناء» جنید را رحمه الله پرسیدند که عارف کیست؟ گفت: گونه آب گونه خنور آب باشد.

شیخ این را تفسیر کرد و گفت:

«یعنی انه یکون فی کل حال بما هو اولی فتختلف احواله». یعنی در همه حال چنان باشد که اولتر است، از بهر این احوال او مختلف باشد، یعنی عارف را اختیار نباشد، لکن اختیار او اختیار حق باشد، و حق بنده را بر يك حال ندارد، لکن از حال به حال می‌گرداند که ناگردنده جز حق نیست. پس چون او را می‌گردانند در آن گشتن چنان نماید که می‌گردانند. نبینی که چون آب را به جام سیاه در کنند سیاه نماید و در سپید سپید و در سرخ سرخ و دیگر الوان همچنین. او نیز حال خویش را می‌نماید که بر آن لون ام، و نه بر آن لون باشد.

۱۰

عارف را صفت و وقت و حال همچنین باشد و با حق راست باشد. لکن چندانکه حق تعالی در سر او حالی نو یا وقتی نو پدید می‌آرد و ظاهر او همچنان نماید که حال و وقت واجب کند و اصل بر جای خویش، همچنانکه آب بر لون جام نماید و اصل بر جای خویش.

۱۵

و وقت باشد که عارف را سکون واجب کند؛ و وقت باشد که اضطراب و حرکت واجب کند؛ و وقت باشد که شکر واجب کند؛ و وقت باشد که شکایت واجب کند؛ و وقت باشد که صبر واجب کند؛ و وقت باشد که جزع واجب کند؛ و وقت باشد که فنا واجب کند؛ و وقت باشد که بقا واجب کند؛ و وقت باشد که نطق واجب کند؛ و وقت باشد که خاموشی واجب کند. ظاهرش بر موافقت وقت می‌نماید و باطنش بر حال خویش. گاه وقت او صحبت خلق واجب کند، و گاه وقت او [۲۱۸ الف] عزلت و نفرت واجب کند. باز شیخ بر این دو معنی دلیل آورد و گفت:

«و لذلك قيل هو ابن وقته». از ایسن معنی گفته‌اند که عارف

۲۵

فرزند وقت خویش باشد از آنکه فرزند تبع مادر و پدر خویش باشد، و چون عرقش پاک باشد بر راه و خلق پدر باشد، تا در مثل گفته‌اند: من ا شبه اباء فما ظلم. همچنین نیز عارف ظاهرش تبع باطن باشد و باطنش تبع حق باشد؛ و برحسب آنکه حق باطن او را می‌جنباند یا می‌آراماند ظاهرش می‌جنبند و می‌آرامد. اینک مقتضی سخن شیخ این

است که یاد کردیم.

پس شیخ رضی الله عنه گفت که ابوبکر و راق ترمذی را دیدم که گفت چون خدا خواست که آب را بیافریند از همه الوان لون او کرد و از همه طعم و طعم او کرد. چون همه الوان را بیامیخت تا لون آب گشت، از این معنی کس لون آب ندانست؛ و چون همه طعم را بیامیخت تا طعم آب گشت، از این معنی کس طعم آب ندانست. از خوردن او لذت و حیات یابند. کس را از کیفیت لذت او خبر نه؛ و کس را از معنی ای که در آب است که آن موجب حیات است خبر نه. چنانکه گفت: و جعلنا من الماء کل شیء حی. و نیز گفت: فاحینا به الارض بعد موتها. و نیز چون در آب نگرد از آن نظر لذت یابد و لون در نیابد و نه وجود لذت. و پیغمبر گفت: النظر الى ثلاثة اشياء یجلی البصر الى الماء الجاری والغضرة والوجه الحسن.

اینک مخلوقی محدودی مرکبی مولفی جسمی مریی ای محسوسی مذوقی، قیام خلق به او و حیات خلق به او، و کس را از لون و طعم او خبر نه. بینند و ندانند که چه می بینند؛ و چشند و ندانند که چه می چشند؛ با هیچ لون لون او را قیاس نیابد. اینک عجز خلق از ادراک مخلوقی گویی چگونه باشد عجز ایشان از ادراک حق! پس چون آب را از همه لونها لون دادند، همه لونها از او بیابند؛ و چون او را از همه طعمها طعم دادند، همه طعمها از او بیابند؛ و چون او را از همه رایحتها رایحه دادند همه رایحتها از او بیابند. طعم و همه ثمار از آب، و الوان همه چیزها از آب، و رایحه همه چیزها از آب؛ و او را خود در ذات خویش لون و طعم و رایحه پدید نه. اینک تأثیر مخلوقی در اشیا و او را با اشیا مشابیهت نه، و حق را با خلق مشابیهت نه تا تأثیر حق بدانی.

و نیز آب را اصلی است که هر چه در او افگنی لون آن چیز فرا گیرد از آنکه او را لون خویش نیست؛ عارف را نیز اختیار خویش نیست. هر چون که بداری بیاشد. و نیز چون آب از هر لونی و هر طعمی که بیاید بسازد عارف نیز با هر کسی بسازد. از سازش او نمایش باشد و او بر حال خود، چنانکه آب بر لون انا می نماید و آب

بر حال خویش. و نیز همه متفرقه‌ها به آب جمع کنند چسبون معرفت قوی گردد احوال متفرق يك حال گردد و اوقات پراگنده يك وقت گردد.

- و نیز چون آب از آسمان به زمین بارد زمین مرده زنده گردد.
- ۵ چون تأثیر معرفت به جوارح تعدی کند موت خلاف حیات است با حیات موافقت [۲۱۸ ب] کند. و نیز پلید را به آب بشویند تا پاک گردد. چون معرفت در سر اثر کند نفس را از پلیدی هواجس و وسواس پاک بشوید، و چون پلید را به آب بشویند پلیدی به خویشتن کشد و آن چیز را پاک گردانند. عارف نیز با هر که صحبت کند پاکی به آنکس دهد و عیب او به خود کشد. همه خلق را پاک داند و خود را معیوب.
- ۱۰ و نیز در خبر آمده است که حق سبحانه به اول گوهری بیافرید. به آن گوهر به هیبت نظر کرد. بگذاخت و آب گشت. از آن هیبت چنان گشت که تا او را در بند نکنند نیارامد. عارف نیز از مشاهدت جلال آرام نیابد تا او را به بند لطف نبندند. و نیز آب بسیار به قطره‌ای پدید پلید گردد. نه خوردن را شاید و نه طهارت کردن به وی روا باشد. همچنین سری پاک به معرفت به ادنی غفلت یا به دانی جفوت آلوده گردد، و نیز قریت و صحبت را نشاید.

«سئل ذالنون عن العارف فقال كانها هنا فذهب». پرسیدند ذوالنون را که عارف کیست؟ گفت اینجا بود و برفت. شیخ این را تفسیر کرد و گفت:

«یعنی انك لا تراه في وقتين في حالة واحدة». معنی این سخن آن است که او را در دو وقت به يك حال نیابی. باز علت این پدید کرد و گفت:

«لانه مصرفه غیره». از بهر آنکه گرداننده او غیر او است. و

- ۲۵ معنی این سخن آن است که او را اختیار نیست و تصرف خویش نیست. مصرف حق است نه متصرف خویش. و چون او را قرار نباشد بر يك حال او را وصف کردن درست نیاید. از بهر آنکه هر حالی که از احوال عارف که وصف خواهی کردن پیش از آنکه وصف کنی از آن حال گشته باشد، که اگر در وقت او را به آن صفت وصف کنی دروغ

باشد. و اگر از وصف خبر کنی فایده نباشد. پس بحقیقت بی وصفی صفت او باشد. و چون عارف را به حق صفت این باشد، صفت حق خود چگونه باشد؟! و احوال عارف چون اعراض باشد که اعراض را به دو وقت بقا نباشد، و تا از بقای او خبر دهی فانی گشته باشد. و مثال وقت عارف در بی اختیاری مثال چنینش فلک است که او می گردد. ۵

گاه عالیش سافل گردد، و گاه سافلش عالی گردد. و چون حرکات او بر دوام بود او را قرار نبود به آن معنی که متصرف نبود، لکن مصرف غیر بود، و او را از هیچ مکان خبر دادن درست نیاید تا هر جا که نشانش کنی که آنجا است. و تا تو اشارت کنی او از آنجا گذشته است. ۱۰

تا در اخبار آمده است که چون آفتاب در فلک راست بیستاد، جبریل مصطفی را گفت نگاه کن. مصطفی علیه السلام نگاه کرد. جبریل گفت علیه السلام تا نگاه کردی هفتاد هزار ساله راه بگذشت. پس چون حرکات فلک را تأثیر چنین باشد تقلب و حرکات سر عارف را تأثیر بیش از این باشد که روزی بباید که آفتاب از مشرق تا به مغرب برود. پس به لحظتی سر عارف از ثری به عرش رود، و نیز از عرش بگذرد. پس بحقیقت کون عالم صغری آمد و قلب عارف عالم کبری آمد. و از این معنی [۲۱۹ الف] او را قلب خوانند که متقلب است و بی قرار. پس دو بیت بر این معنی از ابن عطاء دلیل آورد و گفت: ۲۰

«انشدونا لابن عطاء رضی الله عنه:

«قلو نطقت فی ألسن الدهر خبرت

یأنی فی ثوب الصبابة أرفل

و ما ان لها علم بقدری و موضعی

و ما ذاك موهوم لانی انقل» ۲۵

بیت اول چنین می گوید که اگر زفان همه عالم به سخن آیدی تا از وقت من خبر دهندی، یا زفان همه عالم مراستی تا سخن گویمی، آن سخن باشدی که همه زفانها خبر دهند که من در جامه دوستی می خرامم و این مثل است از غلبات وقت محبت و صبايت. یعنی در

من چندانی غلبات محبت است که اگر زبان همه خلق از آنجا خبر دهند عاجز آیند؛ از آن معنی که یاد کردیم که آن را نهایت نیست و بر يك وصف و بر يك حال قرار نیست. و چیزی را که بر يك وصف و بر يك حال قرار نباشد، از او خبر دادن محال باشد. و نیز خبر دادن از متناهی درست آید، از بی نهایت خبر دادن درست نیاید، از ۵ بهر آنکه چون مغیر عنه را نهایت نباشد از هر جا که خبر دهی او را دورتر یابی، خبر از او قاصر گردد.

و دیگر بیت چنین گفت که دهر را و زبانهای دهر را از قدر من و از جای من خبر نیست، یعنی خود ندانند که سر من از کجا است و مقدار سر من چیست. و چیزی را که موضع و مقدارش ندانند از او ۱۰ خبر چگونه دهند؟! باز نیم بیت آخر گفت:

«و ما ذاك موهوم» گفت و آن خود موهوم نیست که شاید کسی وقت عارف را و موضع عارف را دریابدی تا از او خبر دهی. باز علت این پدید آمدن و گفت: «لانی انقل» از بهر آنکه مرا می گردانند؛ و چون مرا بگردانند بر يك حال نباشم و گرونده را قرار و آرام ۱۵ نباشد. پس چون مرا بر يك موضع قرار نباشد از موضع من چگونه خبر دهد؟!

و دلیل این سخن که یاد کردیم آن است که چون حق تعالی مصطفی را به معراج برد گفت: اسری بمعبده. برده بود نه رفته. و بردن صفت او نبود، و هیچ خلق آن مقام را که او را بردند دریافت. باز ۲۰ چون در قصه موسی علیه السلام گفت: ولما جاء موسی لمیقاتنا، گفت بیامد؛ و آمدن صفت او بود، خلق مقام او دریافتند. نفسی که حق برد کس موضع آن نفس دریابد. سری که با حق صحبت کند کس موضع آن سر را کی دریابد؟! خلق را مکان و مقام است. پس هر که با خلق صحبت کند او را مکان و مقام باشد. و هر که را مکان و مقام ۲۵ باشد موضع او دریافتن روا باشد. باز حق را مکان و مقام نیست. سری را نیز که با حق صحبت کند مکان و مقام نباشد. چون مکان و مقام نباشد موضع او دریافتن محال باشد.

«قال سهل بن عبدالله اول مقام من المعرفة أن يعطى العبد في سره

یغینا تسکن به جوارحه و توکلا فی جوارحه یسلم به فی دنیا و حیره
فی قلبه یقوم به فی عقباه». گفت اول [۲۱۹ ب] مقام از معرفت آن
است که بنده را یقینی دهند در سر او که اندامهایش به آن یقین
بیارند.

۵ یعنی اضطراب کردن در طلب از ضعف یقین است. چون
بنده یقین یداند که به طلب کردن مقدر بیش نگردد و به طلب ناکردن
کمتر نگردد، از شغل سر و اضطراب جوارح فارغ ماند. و این چنان
است که پیغمبر علیه السلام گفت: و اعلم ان ما اصابك لم یكن لیخطیک
و ما اخطاك لم یکن لیصیبك. و توکلی دهند او را در جوارح که به
آن توکل در دنیا سلامت یابد. از آن معنی که توکل به حق درست
۱۰ گردد نگاهدار او حق گردد، چنانکه خدا گفت: و من یتوکل علی الله
فهو حسبه. و آن را که نگاهدار حق گردد او را جز سلامت نباشد. و
توکل خویشتن به وی سپردن باشد. و نشان خویشتن به وی سپردن
تدبیر خویش از خویشتن بازداشتن باشد.

۱۵ و مثال این در شریعت عقد بیع است که چون فروختگار با خریدار
بیع بست تا آخریان نسپارد در ضمان او باشد. اگرچه ملك مشتری
را است ضمان بر بایع است. باز چون به وی سپرد از ضمان بیزار
گشت. ایمان آوردن نیز عقد یستن است و توکل خویشتن سپردن.
نیز اگرچه عقد بندد تا نسپارد از ضمان بیرون نیاید. سیم گفت و
۲۰ حیرتش دهند در دل که به آن حیرت در آن جهان رستگاری یابد. و
معنی این حیرت آن باشد که در دنیا هیچیز او را آرام نماند جز با
حق. و محال باشد که در سرای محنت با حق باشد، و در سرای راحت
از حق جدا ماند.

و این تفسیر آن خبر است که پیغمبر علیه السلام گفت: یقول الله
۲۵ تمالی و عزتی و جلالی لا اجمع علی عبدی خوفین و لا امنین فسن
خوفنه فی الدنيا امنتہ فی الآخرة و من امنتہ فی الدنيا خوفته فی الآخرة.
همچنین نیز هرکه در دنیا با آرام باشد در آخرت متحیر بماند و هرکه
در دنیا متحیر باشد در عقبی آرام یابد. باز شیخ رحمه الله گفت:
«قلنا العارف الذی بذل مجبوه فیما لله تعالی و تحقق معرفته بما

من الله و صبح رجوعه من الاشياء الى الله». عارف آن باشد که همه جهد های خویش را کار بندد در گزاردن حقهای خدا، از بهر آنکه هر چند در باطن معرفت قوی تر باشد ظاهر به خدمت با نشاط تر باشد. و دیگر بحقیقت بشناسد که از خدا به او چه آمده است. و این بر دو معنی باشد: یا نعمت باشد یا محنت. از نعمت به شکر خدا باز گردد ۵ چون سلیمان، و از محنت به صبر به حق باز گردد، چنانکه ایوب علیهما السلام. باز در کتاب آیت دلیل آورد و گفت:

«قال الله تعالى: ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق». تو بینی چشمهای ایشان که آب از او فرو می آید و اشک می بارد از آنکه بشناختند. از حق این آیت در شان وفد نجران آمد، و ایشان ۱۰ ترسایان بودند. بنزدیک پیغمبر علیه السلام آمدند و چون ایشان را حق پدید آمد گریان گشتند و ایمان آوردند. چون معرفت حق بنده را از کفر به ایمان آرد باید که هر چند معرفت قوی تر گردد او را از همه [۲۲۰ الف] چیزها به حق باز آرد. باز شیخ رحمه الله را تأویلی نهاد و گفت:

۱۵ «يجوز ان يكون ما عرفوا من الله من برة و احسانه بقصده اليهم و اقباله عليهم و اختصاصه اياهم من بين ذويهم». تواند بود که این معرفت ایشان از خدای تعالی باشد که آن بشناختند از بر و احسان او به آنکه قصد ایشان کرد به نواختن و بر ایشان اقبال کرد به عنایت کردن، و ایشان را مخصوص گردانید از میان اشکال و اقران خویش. ۲۰ یعنی چون آن وفد بیامدند و با پیغمبر علیه السلام سخن گفتند، و ایشان را حق پدید آمد و منت مولا بر خویشان بدیدند که ما را از جمله اهل نجران عزیز گردانید تا حق بر ما روشن گردانید در دیدن این منت و تقصیر گزاردن شکر این منت از شرم گریان گشتند. لکن آیت اگرچه در نزول خاص است معناش عام است، و هر که منت مولا ۲۵ شناسد و تقصیر خویش بیند صفتش همین صفت باید. پس بر این معنی حجت آورد و گفت:

و كما قال أبي بن كعب رضي الله عنه حين قال له النبي عليه السلام ان الله تبارك و تعالی امرني ان اقرأ عليك فقال يا رسول الله او

ذکرت هناك قال نعم فبکی ابی رحمه الله». چنانکه ابی کعب گفت که چون پیغمبر علیه السلام گفت که خدای عزوجل فرموده است مرا که قرآن بر تو خوانم. ابی گفت: و مرا آنجا یاد کردند؟ پیغمبر علیه السلام گفت: آری. ابی در گریستن ایستاد. شیخ این گریستن را تفسیر کرد و گفت:

۵

«لم یر حالا یقابله بها و لا شکراً یوازی نعمه و لا ذکراً کما یرتفعه فانقطع فبکی». چون ابی رضی الله عنه این بشنید که خدا او را یاد کرد در خویشتن حالی و خدمتی ندید که با آن مقابله کردی. و نیز در خود شکری ندید که برابر نعمتهای حق آمدی. و نیز از خویشتن ذکری ندید که برابر ذکر ایزد سبحانه آمدی. امید او از همه معانی خود بریده گشت و چون عاجزان در گریستن آمد. اینک رجوع الی الله را معنی این باشد که هرچند می‌جوید تا در خویشتن چیزی یابد که مکافات منت حق گردد نیابد. از همه افعال خویش تبرا کند و به عجز و تضرع به درگاه حق بازگردد.

۱۵

«و قال النبی علیه السلام لحارثه رحمه الله اصبت فالزم». یافتی استوار باش. و به روایتی دیگر: «عرفت فالزم»، شناختی نگاه‌دار. اکنون شیخ می‌گوید:

«نسبه الی المعرفة والزمه ایاها و لم یدله علی عمل». که پیغمبر علیه السلام حارثه را به معرفت منسوب کرد و معرفت در حق او درست کرد و به عملش راه ننمود، و آنکه می‌گوید او را به معرفت منسوب کرد آن است که گفت: «اصبت» یا «عرفت». و خبر پیغامبر علیه السلام جز راست نبود و نگفت که چه کن، از بهر آنکه از بنده هیچ عمل نباید که مکافات این منت باشد، لکن او را گفت استوار باش. یعنی اینکه تو یافته‌ای بزرگ است. و نعمت بزرگ را خطر بزرگ باشد. گفت استوار باش تا بی‌ادبی نکنی که آنگاه بگذاری.

۲۵

«سئل ذا النون عن [۲۲۰ ب] العارف فقال هو رجل مهمم باین منہم». پرسیدند ذوالنون را که عارف که باشد؟ گفت که مردی باشد با ایشان جدا از ایشان، یعنی بظاهر با خلق باشد و به سر از خلق جدا باشد. بظاهر با خلق بودن چنان بود که خدا در صفت مصطفی

عليه السلام گفت: قل انما انا بشر مثلكم. و به سر از خلق جدا چنان باشد که مصطفی گفت: انا لست كاحدكم. ظاهر را حکم شریعت است و باطن را حکم حقیقت. شریعت به خلق قایم است و حقیقت به حق قایم است. در شریعت مشارکت روا باشد، اما در حقیقت مشارکت روا نباشد.

۵

از بهر آنکه شریعت راست کردن بشریت است. کژی باید تا راست کنند. باز حقیقت خود راست است، بر او کژی روا نیست. و چون شریعت راست کردن بشریت است، و بشریت را مثل روا باشد، و مخالطت و مشارکت روا باشد؛ پس چون حق را مثل روا نیست، اهل حقیقت را مشارکت و مخالطت روا نیست. باشد که شریعت نباشد ۱۰ و حقیقت باشد؛ و بود که شریعت نبود و حقیقت بود؛ و باشد که شریعت برخیزد و حقیقت برنخیزد. و در گور شریعت نباشد و حقیقت باشد؛ و در قیامت شریعت نباشد و حقیقت باشد؛ و در بهشت شریعت نباشد و حقیقت باشد. پس شریعت بظاهر با خلق باشد و بباطن از خلق جدا باشد.

۱۵

«و قال سهل اهل المعرفة بالله اصحاب الاعراف يعرفون كلا بسيماهم أقامهم مقاماً اشرف بهم على الدارين و عرفهم الملكين». سهل رضی الله عنه گفت که اهل معرفت خدا اهل اعراف اند، همه را به نشان روی بشناسند. و حق سبحانه ایشان را به مقامی برپای کرده است که بر هر دو سرای مشرف اند: یعنی سرای فنا و سرای بقا. و ۲۰ هر دو ملک را بشناسند؛ یعنی ملک دنیا و ملک عقبی. و اصحاب اعراف قومی اند که ایشان را میان بهشت و میان دوزخ بر جای یلند برپای کنند تا اهل سعادت را در بهشت می بینند و اهل شقاوت را در دوزخ می بینند. و قصه این از تفسیر بیاید آموختن.

۲۵

اکنون سهل رحمه الله این مثل می آرد و می گوید چنانکه اصحاب اعراف به آن جهان بر هر دو سرای مشرف باشند و معاینه بینند. اهل معرفت به این جهان هم مشرف باشند بر دنیا و عقبی. دنیا را به عین فنا بینند و عقبی را به عین بقا بینند. و نیز مشرف باشند بر ظاهر و باطن. خلق ظاهر ایشان را در شریعت بینند و باطن ایشان

را در حقیقت به نشان ظاهر. و این در هر صنعتی بیاید که کسی در صنعتی سخت استاد نباشد و معرفت او به آن صنعت بر کمال نباشد، هر چند که خبر دهند او را از حقیقت آن صنعت در نیاید.

باز کسی که او را معرفت بر کمال باشد باید که نشان دریابد تا چون کسی باشد که در بزازی استاد باشد. چون چشم بر جامه ای افکند ۵ بگوید که این صنعت کدام شهر است [۲۲۱ الف] و در آن شهر صنعت کدام مرد است. و آن نشان که او داند غیر او نداند. عارف نیز همچنین باشد. به سیمای خلق درنگرد بداند که سر او چیست. تا ار شبلی حکایت آورده اند که گفت چون من به بازار بگذرم بر پیشانی ۱۰ خلق سمید و شقی نبشته بینم. باز بر این دو بیت دلیل آورد و گفت:

«یالیه نفسی علی قوم مضوا و قضا

لم أقض منهم و ان طاولتهم و طری

هم المضافیت فی کبر الملوك اذا

أبصرتهم قلت اضمار بلا صور»

کسی که بر چیزی دریغ خورد گوید یالیه نفسی. اکنون چنین ۱۵ می گوید در بیت اول که ای دریغ بر گروهی که رفتند و حاجتهای خویش بگزاردند، و من اگرچه در آن با ایشان بیودم حاجت خویش تمام از ایشان نیافتم. و این دریغ است که بر دوستان مرده می خورد که رفتند و از این جهان مراد خویش بیردند. لکن من با طول صحبت مراد از ایشان نیافتم. و نایافتن مراد به آن معنی باشد که خواستم که ۲۰ در دل ایشان مرا جای باشد و نیافتم، که دل ایشان به حق مشغول بود به من نپرداخت. یا معنی آن باشد که هر چند که خواستم تا به ایشان در رسم نرسیدم، و کسی که به مراد خویش نرسد عرب گوید: لم أقض منهم و طری.

دیگر بیت چنین می گوید که ایشان پوشیدگازانند و در کبر ۲۵ ملکان اند. یعنی بنزدیک خلق در شمار نیایند و کس از ایشان نداند. لکن کبر ملکان دارند. و همچنان که ملکان به چیزی خسیس باز ننگرند. ایشان نیز به دنیا و خلق باز ننگرند از بزرگی آن کس که ایشان را با او صحبت است. بزرگ همت گشته اند که همت در خور

صحبت باشد. خلق ایشان را به نظر نیرزد، و چون به نظر نیرزد به صحبت کی ارزد؟! باز نیم بیت آخر گفت: چون ایشان را بینی همه ضمیراند بی صور، یعنی صور را در توان یافتن و ضمیر را در نتوان یافتن. و کس ایشان را در نیابد. پنداری همه ضمیراند. و نیز صورتها پر عیب باشد و ضمیر بی عیب. از پاکی صورت ایشان است ۵ که پنداری صورت ایشان ضمیر است. و نیز چون ظاهر را راست کرده اند بر ضمیر چنان است که گویی ظاهر ایشان هم ضمیر است. و نیز چون از خلق گریزاناند و با کس نیارامند، چنان است که گویی ضمیراند که این صفت ضمیر باشد.

الباب السادس والخمسون

قولهم في المرید والمراد

- «المرید مراد في الحقيقة والمراد مرید». گفت بحقیقت مرید مراد باشد و مراد مرید. مرید خواهنده باشد و مراد خواسته. و مرید و مراد هر دو صفت بنده می‌خواهد. یعنی در این بنده صفت ارادت حق پدید آید که او خواهنده و جوینده حق شود تا حق بخواسته بود که او جوینده و خواهنده حق باشد. پس هر وقت که مرید حق باشد لامحاله به مراد حق باشد، و این چنان است که خدا گفت: و ما تشاءون الا ان یشاء الله. بندگان را مشیت اثبات کرد، لکن مشیت ایشان مشیت خود نهاد. باز در کتاب این را بیان کرد و گفت:
- «لان المرید لله لایرید الا بارادة من الله [۲۲۱ ب] تعالی تقدیم له». از بهر آنکه خواهنده خدا را نتواند خواستن تا ارادتی از خدا پیش نرفته باشد. و این بر دو معنی باشد: یا آن باشد که خواسته باشد در ازل که این بنده مرید من باشد و دوست من باشد. تا چون او موجود آید بتواند مرید خدا بودن. یا به ازل مرید بوده است ارادت او را تا در این صفت ارادت در او پدید آید. و در جمله مراد آن است که ارادت صفتی است حق را ازلی، و او مرید بوده است
- ۵
- ۱۰
- ۱۵

همه چیزها را برحسب آنکه می باشد در وقت آنچه خواسته است که
بباشد، لامحاله بباشد. و خواسته است وقت بودن هر چیزی در آن وقت
باشد، لایتقدم و لایتأخر.

و نیز همچنانکه خواسته است وجود ذات ایشان خواسته است. نیز
در ازل وجود صفات ایشان بعضی از آن صفات متغیر و بعضی
نامتغیر برحسب ارادت او می باشد. و مرید ذاتها و صفاتها ذره ای
در هر دو کون موجود نباشد و معدوم نگردد و متحرك و ساكن نگردد
مگر برحسب ارادت ازلی. پس همه خلق با ارادت ایشان اسیر
ارادت اند، تا آنکه او را خواسته است از آن خواسته است که او
خواسته بود که مرا خواهد. و آنکه او را نخواسته است از آن نخواسته
است که او خواسته بود که مرا نخواهد. باز این را نظایر کرد و
گفت:

«قال الله تعالى: يحبهم و يعبونه». خدا ایشان را دوست دارد و
ایشان خدا را دوست دارند. محبت خود ایشان را مقدم گردانید بر
محبت ایشان خود را. یعنی از آن مرا دوست داشتند که من ایشان را
دوست داشتم، و در این دو فایده است: یکی آنکه بدانند که علت
دوست داشتن ایشان خداوند را دوست داشتن خداوند است ایشان را.
حق تعالی باید که بنده را دوست دارد تا بنده او را دوست دارد، نه
آنکه بنده حق را دوست دارد تا باز حق او را دوست دارد. و چون
این بدانست دیگر بدانند که هم به آن مقدار که در من محبت حق است.
محبت حق است مرا. و این حدیثی هایل است.

و در خبر آمده است که مردی بتزدیک پیغامبر علیه السلام آمد و
گفت: یا رسول الله هل يعلم العبد ما منزلته عند الله قال بلى ينظر ما
منزلة الله عنده فان الله ينزل العبد من نفسه حيث ينزل العبد
من نفسه.

«قال الله تعالى: رضى الله عنهم و رضوا عنه». گفت خدا از ایشان
خشنود است و ایشان از خدا خشنود. رضای خود از بندگان
مقدم کرد بر رضای بندگان از او تا بدانند که علت رضای
بندگان از او رضای او است از بندگان. و تا او از بندگان راضی

نباشد، رضای ازلی؛ بنده از او راضی نباشد، رضای وقتی. و نیز بدانند که هم به آن مقدار که بنده را به قضای او رضا باشد او را به افعال بنده رضا باشد، چنانکه خدای تعالی گفت:

«ثم تاب عليهم ليتوبوا». ایشان را باز آوردم تا باز آمدند. باز آوردن خویش بر باز آمدن ایشان مقدم کرد تا بدانند هنر باز آمدن ۵ بندگان نبود، فضل باز آوردن [۲۲۲ الف] او بود. باز گفت:

«فكانت ارادته لهم سبب ارادتهم له اذ علة كل شيء صنعه و لا علة لصنعه». تا سبب ارادت ایشان حق را ارادت حق بود ایشان را از بهر آنکه علت همه چیزها صنع او است و صنع او را علت نیست. باز می‌نماید که خدایی سبب و علت بندگی است؛ نه بندگی سبب و ۱۰ علت خدایی.

و این از بهر آن است که ارادت بندگان صفت بندگان است، و ارادت حق صفت حق است. و بنده محدث است و صفات او محدث است. و حق قدیم است و صفات او قدیم. و بر محدث تغیر روا باشد و بر قدیم تغیر روا نباشد. پس روا باشد که قدیم سبب گردد محدث را، ۱۵ که حدوث خود تغیر است از عدم به وجود آمدن. و چون اصلش تغیر بود بر او تغیر روا بود. باز روا نباشد که محدث قدیم را متغیر گرداند که بر قدیم تغیر روا نیست. و از این معنی گفت که ارادت حق سابق باید بنده را تا باز بنده مرید حق آید. باز گفت:

«و من آراه الحق فمحال أن لا يریده المبد». درست گشت که مرید ۲۰ مراد است و مراد مرید. و درست گشت که ارادت حق بنده را مقدم است بر ارادت بنده حق را. اکنون چون حق خواست که بنده او را خواهد، محال باشد که بنده او را نخواهد. از بهر آنکه روا نباشد که برخلاف ارادت حق چیزی پدید آید، از بهر آنکه هرگاه که برخلاف ارادت او چیزی پدید آید مقهور و مجبور باشد. و بر حق سبحانه ۲۵ قهر و جبر روا نباشد. باز گفت:

«فجعل المرید مرادا والمراد مریدا غیر أن المرید هو الذی سبق اجتهاده كشوفه والمراد هو الذی سبق كشوفه اجتهاده». چون مرید را مراد گردانند و مراد را مرید فرق می‌کند میان صفت مرید و مراد و

می‌گوید مرید مراد است و مراد مرید. پس فایدهٔ اختلاف اسمین چیست. گفت آن کس که او را اجتهاد و ریاضت پیش افتد و پس کشف سر پدید آید، این را مرید خوانند. و این از بهر آن است که مرید چیزی جویندهٔ آن چیز باشد. و جوینده آن باشد که نیافته باشد. باید جستن تا بیابد. ۵

و جستن جز بلا و تعب نیست، و قدر رنج و طلب بر مقدار مطلوب باشد. هر چند مطلوب خوارتر رنج طلب کردن او آسان تر. و هر چند مطلوب عزیزتر. رنج طلب کردن او صعبتر و دشوارتر. و این خود در عرف خلق ظاهر است. پس هیچ عزیز از حق عزیزتر نیست. که همه عزیزان در جنب عز او ذلیل‌اند. محال باشد جویندهٔ او را آسانی و راحت، جز به‌چندی که صد هزار جان در آن بذل کنند، و جز به‌بلا کشیدن که همه کون از آن بلا عاجز آیند کس به‌او راه نیابد. اینک صفت مریدان این باشد. ۱۰

و باز آنکه او مراد باشد صفت او آن است که اول او را کشف باشد، باز اجتهاد و ریاضت. و بالای اجتهاد و ریاضت به قوت کشف و مشاهدت به کشف به آن معنی که قوت لذت از موجود کشیدن بلا بر او آسان گردد. پس به هر دو حال مرید را و [۲۲۲ ب] مراد را از بلا چاره نیست، الا آن است که بالای مرید پیش از وجود است، و بالای مراد از پس وجود. فاما جمله حق یافتن بی بلا روی نیست، لکن میان این دو بلا فرقی افتد که چون مرید آن باشد که بالای او پیش از وجود باشد، از بلا خبر دارد. از بهر آنکه بلا می‌کشد هنوز مراد نایافته. ۱۵

و این: بلا علی‌بلاء. باشد. اگر صحت ارادت نیستی خود در بلا هلاک‌گرددی. باز چون مراد آن باشد که بالای او از پس وجود باشد، لذت وجود او را از بلا چنان غایب گرداند که از بلا خبر ندارد. این را کار آسان‌تر باشد. و مریدان را: بلاء فی بلاء، باشد؛ و مرادان را، بلاء فی نعمه. باشد. باز دلیل آورد بر آنکه مریدان را اجتهاد پیش از کشف باشد؛ و گفت: ۲۵

«والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا». مجاهدت در پیش نهاد و

هدایت از پس. این صفت مریدان است. جهد کنند تا بیابند، لکن با این همه بیان کرد که این مرید هم مراد است، از بهر آنکه مراد کشف او باشد و بلا از پس کشف. هر دو به ارادت حق بود؛ و این مرید بلای او از اول و کشف او به آخر هم به ارادت حق بود. پس مرید مراد آمد و مراد مرید. باز در کتاب این را بیان کرد و گفت:

۵

«و هو الذی یریده الله تعالی». این مرید که بلای او پیش از کشف است که خدا خواسته است که او را به خود رساند.

«فیقبل بقلبه الیه». دل او را از خلق روی سوی خود گرداند تا پشت بر خلق آرد به معنی ترک؛ و روی به حق آرد به معنی طلب. که همه تارکان را معرض گویند و همه طالبان را مقبل.

۱۰

«و یحدث فیہ لطفاً یشیر منه الاجتهاد فیہ و الاقبال علیہ و الارادة له». گفت چون دلیل او را از خلق بگردانید و روی به حق آورد در او لطفی نهد که او را برانگیزد، تا به طلب کردن جهد سازد و روی به جستن آرد و خواهای او گردد. و این از آن گفت که طلب بر مقدار غیبت باشد و اجتهاد بر مقدار طلب؛ و هر چند ارادت صحیح تر طلب فویتر. و هر چند طلب قویتر بر اجتهاد به انبساط تر و تحمل بلای طلب خوشتر. باز گفت:

«ثم یکاشفه مکاشفة الاحوال». باز در باطنش حالی پدید آید که آنچه می جوید او را کشف گردد. اینک صفت مریدان چنین نهاد که یاد کردیم. باز حدیث حارثه به دلیل آورد و گفت:

۲۰

«كما قال حارثة عزفت نفسی عن الدنيا فاضلمت نهاری و اسهرت لیلئی ثم قال و کانی انظر الی عرش ربی بارزا». نفس خویش را از دنیا دور گردانیدم، و روز خویش را تشنه گردانیدم و شب را بیدار گردانیدم. باز گفت چنان است گویی به عرش خدا می نگرم آشکارا.

۲۵

«فاخبر ان کشف احوال الغیب کان له عقیب عزوفه عن الدنيا». خبر داد که کشاده گشتن احوال غیب او را پس از آن بود که از دنیا دور گشته بود. حارثه را محل مریدان نهاد که او را بلا و ترسنگی و بیداری در پیش بود تا غیبت قیامت او را کشف گشت. درست گشت که مریدان را بلا بیش باشد و کشف [۲۲۳ الف] از پس، و آنکه او

را باید تا غیب قیامت کشف گردد چندین بلا به مقدمه بیاید آنکه او را باید تا غیب حق کشف گردد بی بلا کی باشد؟! و چون صفت مریدان بیان کرد صفت مرادان ساختن گرفت و گفت:

«والمراد هو الذى يجذبه الحق جذبة القدرة و يكشفه الاحوال».

گفت مراد نام آن کس باشد که حق ناگاه او را به قدرت بکشد و از خلق بر باید هیچ بلا نادیده و ناآزموده، و احوالی در سر او پدید آرد که او را غیب کشف گردد. باز گفت:

«فیشير قوة الشهود منه اجتهاداً فيه و اقبالا عليه و تحملاً لاثقاله».

قوت آن مشاهدت که در سر پدید آید در او اجتهادی و نشاطی برانگیزد و دل او را روی به آن چیز آرد که یافته است و بلای آن را کشیدن سازد و پاک ندارد و پیر وی سبک گردد. و این خود متعارف است که کسی را که امیدی باشد که ملک او را خلعتی دهد در روز جنگ خویشتن را پیش شمشیر افکند با خطر هلاک امید خلعت را و باز چون خلعت بیاید خویشتن هم پیش افکند گزاردن شکرمنت را. باز بر این دلیل آورد قصه جادوان فرعون و گفت:

«كسحرة فرعون لما كوشفوا بالخال فى الوقت سهل عليهم تحمل ما توعدهم به فرعون». چنانکه جادوان فرعون که ایشان را در باطن کشف حال در وقت پدید آمد آسان گشت بر ایشان کشیدن آنچه فرعون ایشان را وعید می کرد، چنانکه خدا گفت:

«قالوا: لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذى فطرنا فاقض

ما أنت قاض». گفتند ترا نگزینیم بر آنچه ما را پدید آمد و بر آنکه ما را بیافزید. هر چه خواهی کردن بکن این جادوان را. محل مرادان نهاد ایشان را. پیش از مشاهدت هیچ بلا نبود، چون آثار قدرت بدیدند که چوب پاره که حق او را غالب گردانید همه مقدرات خلق در او نیست گردانید. سلطان و قدرت حق بدیدند و بدانستند که

آن کس که او را قدرت چنین باشد بلای همه خلق از ما دفع تواند کردن. و نیز بدیدند که ملک چنین باید که بنده را یاری دهد؛ نه چون فرعون کز بندگان خویش یاری خواهد. و نیز بدیدند که آنکس که باطلی سحر ما را در حقى عصا پنهان تواند کردن باطلی جفاهای

ما را در حقی فضل و رحمت خود پنهان تواند کردن. چون این معانی ایشان را کشف گشت دست و پای بریدن فرعون و بر درخت کردن ایشان را خوش گشت. کشف از پیش بود و بلا از پس. لکن کشیدن بلا در جنب کشف آسان گشت. و نیز قصه عمر خطاب رضی الله عنه دلیل آورد و گفت:

۵

«و كما فعل عمر بن الخطاب أقبل يريد قتل رسول الله صلى الله عليه فأسره الحق قسى سبيله». و این نیز چنان است که با عمر کرد که بیامد تا پیغمبر را بکشد. حق او را در راه اسیر کرد که به خانه خواهر درآمد و سوره طه می خواندند. مصحف بخواست و برخواند که: طه ما اتزلنا عليك القرآن لتشقى. این لطف حق با بنده خود ۱۰ [۲۲۲ ب] بدید که می گوید پای بر زمین نه و بیاسای که ما را رنج تو نمی باید. عجب آمدش. با خود گفت: من چیزی را می پرستم که از حال من خبر ندارد. خداوند چنین باید که از حال بندگان خبر دارد، و نیز معبود من از من عذر نخواهد و مرا ننوازد. خداوند چنین باید که بنده را بنوازد و عذر نماید. و نیز هر چند که من معبود خویش را خدمت کنم مرا نگوید بس که رنج گشتی. معبود چنین می باید که با بنده خود چنین لطف کند. به این معانی او را کشف افتاد. ناگاه به حق رسید اجتهاد و ریاضت پیش نرفته؛ والقصة بطولها. [آنگاه] از پس کشف ریاضت و اجتهاد او به جایگاهی رسید که به بیان آن حاجت نیاید. و نیز در قصه ابراهیم ادهم رحمة الله عنیه ۲۰ حجت آورد و گفت:

«و كقصه ابراهيم بن ادهم خرج يطلب الصيد [متلهيا] فنودي ما لهذا خلقت ولا بهذا أمرت مرتين و نودي في الثالثة من قربوس سرجه فقال والله ما عصيت الله بعد يومى هذا ما عصمتى ربى». و این نیز چون قصه ابراهیم بن ادهم است که به صید بیرون شد تا لهو و بازی ۲۵ کند. هیچ مقدمه ریاضت نداشت. ندایی شنید که ترا نه از بهر این آفریده اند و نه به این فرموده اند. و سیم بار از پیش کوه زین آواز آمد و گفت: والله که در خدا عاصی نگردم پس از امروز تا خدا مرا معصوم دارد.

و در حکایت او چنین است که اسپ در پی صید بتاخت. ان صید روی از پس کرد و گفت: «ما لهذا خلقت و لا بهذا امرت». بترسید. روی بازگردانید و بازگشت. و چون حق تعالی خواست که یکبارگی او را ببرد و از خلق ببراند، دیگر باره از پیش کوه زین آواز آمد که:

۵

«ما لهذا خلقت و لا بهذا امرت». فزع او بیشتر گشت و کشف زیادت گشت. چون حق خواست که منت تمام کند، سیم بار از گوی گریبان آواز آمد: «ما لهذا خلقت و لا بهذا امرت». کشف تمام گشت. سلطان حق بدید صید را به سخن آوردن و زین را به سخن آوردن و گوی گریبان به سخن آوردن. و نیز لطف حق بدید و یا خود گفت که من از بهر لہو و بازی می‌دوم و او مرا سوی خود می‌خواند. و نیز بدید که من نیازمند از او بی‌نیاز می‌گیریم؛ و او بی‌نیاز با من نیازمند آشتی می‌جوید. چون این معانی او را کشف گشت، اسب به جای بگذاشت و نزدیک شانی آمد و آن لباس خود به‌وی داد و گلیمینه او بخواست و درپوشید؛ و از خلق و مال و اهل اعراض کرد و روی به حق تعالی آورد. و ریاضت او از پس کشف در حکایت او خود بیامد. باز شیخ چنین می‌گوید:

۱۰

۱۵

«هذه جذبة القدرة كوشفوا بالاحوال فاسقطوا عن النفوس و الاموال». کشیدن قدرت حق بنده را چنین باشد. اول ایشان را احوال باطن کشف گردد. از نفس و از مال ساقط گردند، چنانکه جادوان فرعون از نفس ساقط کشتند، تا هر بلایی که بر نفس آمد باک نداشتند.

۲۰

و عمر رضی‌الله عنه از نفس مال و جاه ساقط گشت تا عز تعظیم کفار او را از دل او چنان ساقط گشت [۲۲۴ الف] که دل بندگی کردن مصطفی را بر آن عز اختیار کرد. و چون ولایت همه اسلام او را گشت به مرقعی قناعت کرد. و ابراهیم ادهم را رحمة‌الله علیه چون کشف پدید آمد مال و اهل و اولاد و وطن فراموش کرد و انس حق بدل فرزندان او را انس گشت؛ و دل بندل عز او را عز گشت؛ و فقر بدل مال او را غنا گشت؛ و غربت به بدل وطن او را

۲۵

وطن گشت. اینک مراد را صفت این باشد.

و جمله سخن آن است که مرید را و مراد را هیچ ارادت نباشد، و مرید تا همه ارادتها از خویشتن ساقط نکند ارادت او به حق درست نگردد. و مراد چون به حق رسید همه ارادتها از او ساقط گردد. پس در جمله هر که را حق باید جز حق او را به کار نیاید. و هر که را ۵ حق باید حق خود او را به هیچ کس باز نگذارد. پس بر این معنی چهار بیت یاد کرد از ابو عبدالله البرقی و گفت:

«انشدونا لابی عبدالله البرقی الفقیه لنفسه رضی الله عنه:

مرید صفا منہ سر الفؤاد فہام بہ السر فی کل واد»

گفت: مریدی که صافی گشت از او سر دل او، و آن سر او را ۱۰ سرگشته و سرگردان کند در هر وادی. یعنی سر او چون از دوست صافی گشت جز دوست در سر او هیچیز نماند تا با کس او را انس نماند. از ارزوی دوست به هر وادی می‌دود تا مگر اثر دوست یابد تا پیار آمد. باز گفت:

«ففی ای واد سعی لم یجد له ملجأ غیر مولی العباد» ۱۵
می‌گوید: در هر وادی که می‌گردد و می‌دود خویشتن را پناهگاه نمی‌یابد جز خداوند بندگان یعنی او را خداوند به کار است و با کس اثر خداوند نباید تا آرام گیرد در تگک و پوی مانده است. باز گفت:

«صفا بالوفاء وفی بالصفا و نورالصفا فی سراج الفؤاد» ۲۰
به وفا صافی گشت، یعنی وفا بیاورد صافی بی جفا و وفا صفا به جای آورد. یعنی صفا را تیره نگردانید به جفا یا به آمیختن جز با دوست. و نور دوستی چراغ دل است و دوستی را به آن معنی صفا خوانند که چون دوستی مؤکد گردد دل از غیر دوست صافی گردد. و این را چراغ دل دوستی به آن خوانند که چون محبت در دل قرار گیرد ۲۵ دل همه دوست ببند. آلت کردد دوستی دیدن دوست را؛ چون چراغ که آلت گردد دیدن اشخاص را. باز گفت:

«اراد و ماکان حتی أرید فطوبیٰ له من مرید مراد»

او دوست خویش را خواست و نتوانست خواستن تا او را

۱۷۰۸ ————— شرح تعرف

نخواستند؛ یعنی تا دوست او را نخواست او دوست را نتواند خواستن.
خك اين كس را كه هم مرید است و هم مراد. یعنی او خواهان
دوست و دوست خواهان او.

الباب السابع و الخمسون

قولهم في المجاهدات و المعاملات

- «قال بعض الكبراء التعمد اتيان ما وظف الحق على شرط الواجب».
- می گوید تعمد بندگی به جای آوردن است که آنچه حق بر تو وظیفه نهاد آن را به جای آری بر آن شرط که واجب است. و شرط واجب آن است که نه تقصیر کنی و نه از حد درگذری: [۲۲۴ پ] و نه امر ۵ او را ضایع کنی. باز شرط واجب را در کتاب تفسیر کرد و گفت:
- «و شرط الواجب الاتیان به علی غیر مطالعة عوض و ان شهیدته فصلا».
- گفت شرط واجب آن است که وظایف حق به جای آری بی آنکه خویشتن را عوض طمع کنی. اگرچه آن را فضل بینی. یعنی امر حق را که به جای آری که حق خداوند سببانه بر بنده واجب است. هر چند ۱۰ که خدمت را عوض باشد یا نباشد. و آنکه گفت آن را فضل بینی. یعنی عوض از او فضل دانی نه وجوب، که اگر واجب دانی اعتماد بر فعل خویش دانی هلاک گسردی. و چون فضل دانی امید داری و نیازمندوار پیش روی رهایی یابی.
- ۱۵ شاید که معنی فضل دیدن آن باشد که اینک ترا سزای خدمت خود کردانید. از او فضل دانی که بر تو بر این فضل شکر واجب آید

- و عوض دیگر طمع نداری! از بهر آنکه چون در وقت بر میان خود ز نار نبینی و بر گردن عملی نبینی و بر سر کلاه مغان نبینی. و خویشتن را پیش بت ساجد نبینی، و در دل خویش توحید و ایمان بینی و بر زبان خویش شهادت و ذکر بینی، و از خویشتن به مقدمه هنری نداری و شفيعی نبینی که این به آن سبب یافته باشی. دانی که ۵
- این محض فضل خداوند است یا تو، که اگر همه خلق را با خویشتن به شکر این یار کنی شکر این فضل به جای نتوانی آوردن. و نیز طمع عوض داشتن محال باشد. باز این را تفسیری دیگر کرد و گفت:
- «بل يستوفيك عن روية الفضل والموض ما لله عزوجل عليك في العمل». و ترا از تو بتمامی بستاند از دیدن فضل و عوض آنچه خداوند را است بر تو در عمل. یعنی وجوب حق او بر تو در آن عمل و بیم تقصیر افتادن در حق او و دیدن منت و فضل او و به جای آوردن شکر منت او ترا چنان مشغول گرداند که نه عوض یاد آید و نه طمع فضل، از بهر آنکه طمع کردن به فضل و عوض نصیب تو است، و به جای آوردن امر حق و گزاردن شکر او نصیب حق است از تو چنان مشغول نصیب او باشی که نصیب خویش فراموش کنی. و اگر بنده خویشتن را مشغول گرداند به گزاردن حقهای خدا هرگز حقهای او را نهایت نیاید؛ فراغ طلب خویش کی باشد؟! با آنکه بنده را خود بر خدا هیچ حقی نباشد، باز بر این معنی دلیل آورد و گفت:
- ۲۰ «فی قوله تعالى: ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم: قال ليمبدوه بالرق لا بالطمع». اینکه خدا گفت من از مؤمنان تنها و مالهایشان بخریدم، و مالها خود آن او بود، و آن خویشتن را نباید خریدن، لکن معنی در این شرا آن است که چون بدانند که آن او است او را به حکم بندگی پرستند نه به حکم طمع، که آزاد آزاد را خدمت به طمع کند، باز بنده خداوند را به وجوب خدمت کند نه به طمع.
- ۲۵ «قيل لابی بکر الواسطی بسای شاهد ینبغی ان یکون العبد فی حرکات ما یسمی». ابوبکر واسطی را رحمه الله گفتند چه چیز باید که بنده ببیند در آن وقت که می‌جنبید در خدمت خداوند خویش، یعنی آن خدمت که بیارد در وقت چه باید که ببیند. گفت:

«شاهد الفناء عن حرکاته التي هي كائنة بغيره». باید که شاهد
 او یعنی جایگاه دیدار او فنا باشد از حرکات او که آن [۲۲۵ الف]
 حرکات هست به غیر او گشته است. معنی این سخن آن است که حرکات
 و افعال پندگان را خالق حق است، تا اگر اندامهاشان به خدمت
 حرکات می آرد خالق آن حرکات خدمت حق است؛ و اگر زفانشان به
 ۵ شهادت می جنبد خالق آن حرکات شهادت حق است. چون خالق همه او
 را بیند داند که اگر در دل نظر توفیق او نبودی توحید و ایمان و
 معرفت نبودی، و اگر بر زفان توفیق و تحریک او نبودی ذکر شهادت
 نبودی؛ و اگر بر اندامها توفیق و فضل او نبودی خدمت و طاعت
 نبودی. ببیند که همه او کرده است، اگر او اصل و مایه از من باز
 ۱۰ ستدی این فرع و سود از من موجود نیامدی، همه از او بیند و از
 خویشتن هیچ نبیند. شاهد فنا آن حرکات که غیر او باشد چنین
 باشد.

«قال ابو عبدالله النباحي استعلاء الطاعة ثمرة الوحشة من الحق
 تعالى» گفت خوش آمدن و شیرین آمدن طاعت در دل بنده ثمرة ان
 ۱۵ است که او را از حق تعالی وحشت است. معنی این سخن آن است که
 طاعت صفت بنده است و هرکه را با صفت خویش انس باشد از حق
 وحشت باشد. باز هرکه را با حق انس باشد از خویشتن و از فعل
 خویشتن و از همه خلق وحشت باشد، و معنی این وحشت از فعل
 خویش نه آن باشد که فعل نکند، فعل کند و لکن فعل را سزای حق
 ۲۰ نبیند. و نیز بنده هرچند که به خدمت کردن جهد کند هم مقصر
 باشد، و مقصر را جای شرم و خشیت باشد نه جای انس و آرام. و
 نیز هرچند بنده خدمت به جای آرد از حق او بیرون نیاید. نظارة
 وجوب حق او را چنان مشغول گرداند که فعل خویش یاد نیاید، فعلی
 که یاد نیاید به آن فعل انس چگونه گیرد؟!
 ۲۵

و نیز منت بر خدمت مقدم است، تا نظارة منت باشد به نظارة
 خدمت نرسد، انس چگونه گیرد؟! و اگر ابلیس را طاعتهای خویش
 خوش نیامده بودی، انسا خیر، نگفتی، جاودان شقی نگشتی. ابلیس
 طاعت کرد و طاعت دید تا خویشتن یاد کرد، بدبخت گشت. باز آدم

عليه السلام زلت کرد چون خويشتن را آلوده دید به زلت خویش نظر کرد خدا را دید گفت: ربنا ظلمنا انفسنا، تا جاودان نيك بخت گشت، تا جہانپایان بدانند که عاصی خدا بین بهتر که مطیع خويشتن بین. باز در کتاب این را تفسیر کرد و گفت:

۵ «اذ لا يواصل الحق بها ولا يواصل». از بهر آنکه به طاعت حق نتوان پیوستن و نه از حق به وی توان بریدن. از بهر آنکه وصال و فصال تأثیر حکم ازلی است نه تأثیر فعل وقتی. و مراد از طاعت وصال است و نجات از فصال. چون وصال و فصال به وی نباشد استعلائی او محال باشد.

۱۰ «و لا يعتمد عليها اعتماد معول و لا يتركها ترك معاند». و بر طاعتهای خویش اعتماد نکند، اعتمادی که پشت به آن باز نهد. و نیز به جای بنگذارد به جای گذاشتنی که حق را معاند و مخالف گردد. یعنی امر به جای آرد تا مخالف حق نباشد و بر گزارد امر اعتماد نکند، تا نجات خویش از غیر حق نیبند تا پیش از کردن و پس از کردن نظاره حق باشد به نظاره خویش.

۱۵ این است تفسیر قول پیغمبر علیه السلام چون جبریل علیه سلام الله او را گفت: ما الاحسان. جواب داد گفت: ان تعبد الله كانك تراه. یعنی چنان پرست که او را بینی، نه چنانکه عبادت خویش بیسی یا در طاعت [۲۲۵ ب] خود نگری. باز گفت:

۲۰ «بل يقيم وظائف الحق رقاً و عبودية و يكون الاعتماد على ما في الازل». و تفسیر این آن باشد که وظیفه‌های حق را به جای آرد به حکم بندگی و مملوکی که بنده و مملوک ساعتی از حق خدا خالی نیست. و اعتماد بر فعل خویش نکند لکن بر قضای ازلی کند و همیشه ترسان باشد که من این همه رنج می‌برم چه کنم اگر در ازل نایسته او نبوده باشم. باز گفت:

۲۵ «يريد باستعلاء الطاعة رؤيتها من نفسك دون مشاهدة فضل الله عليك في التوفيق». این خوش آمدن طاعت بدل آن باشد که طاعت از خويشتن بینی و از فضل خدا که مرا توفیق داد. نبینی که طاعت به دو معنی طاعت گردد، به توفیق اول و قبول آخر. و تا توفیق سابق نباشد

فعل موجود نیاید. و تا این فعل مقبول نگردد طاعت نگردد، که بنده به او نجات یابد، اول و آخر فراموش کردن و در میانه خویشتن دیدن محال است. باز گفت:

«فی قوله سبحانه: ولذكر الله اکبر». یاد کرد خدا بزرگتر. یعنی یاد کرد چون منی ترا بزرگتر از یاد کردن چون توی مرا، که اگر ۵ ذلیلی ضعیفی عاجزی حقیری درویشی عزیزی قسوی ای قادر توانگری بی نیاز را یاد کند چه عجب باشد؟! عجب آن باشد که بی نیاز توانگر قادر قوی عزیز ضعیف ذلیل حقیر فقیر را یاد کند. پس چون مرا یاد کنی یاد من ترا هیچ فراموش نگردد. باز در کتاب این را تفسیر کرد و گفت:

۱۰ «اکبر من ان یبلغه افهامکم و یعویه عقولکم و یجری علی السنتکم». یاد من از آن بزرگتر است که فهم شما به وی رسد یا عقل شما آن را دریابد یا بر زبان شما بگذرد. یعنی اگر فضل من نیستی زبان شما سزای یاد من نیستی؛ و عقل شما سزای شناخت من نیستی؛ و فهم شما سزای دریافتن من نیستی که من از آن بزرگترم که کسی مرا ۱۵ بیاید تا من نخواهم. باز گفت:

«و حقیقة [الذکر هو] نسیان ما سواه فیه لقوله تعالی: و اذکر ربک اذا نسیت». و حقیقت یاد کردن من آن است که هر چه جز من است همه فراموش کنی در یاد من چنانکه خدا گفت: یاد کن خداوند خویش را چون فراموش کردی. یعنی: و اذکر ربک اذا نسیت، غیر ۲۰ ربک. یاد کن خداوند را آنگاه که فراموش کنی غیر خداوند را. و این از بهر آن است که صفت حق آن است که: لایشغله شیء عن شیء. پس او تواند که همه را بیکبار یاد کند، از بهر آنکه غفلت و نسیان صفت او نیست. باز بنده را نسیان و غفلت صفت است یا از دون ۲۵ حق غافل و ناسی باید تا حق را یاد تواند کردن، یا از حق غافل و ناسی باید تا غیر حق را یاد تواند کردن. باز گفت:

«و فی قوله سبحانه: کلوا و اشربوا هنئاً بما أسلفتم فی الايام الخالیة». چون بهشتیان را به بهشت فرو آرند فرمان آید که بخورید و بیاشامید که گوارنده تان باد به آنکه پیش بفرستاده اید از آن

روزهای خالی. شاید که این خالیه ماضیه باشد. گویند: خلا اذا مضی، یعنی روزگارتان گذشت و مکافات یافتید نعمت ناگذران را. باز در کتاب جز این می‌گوید:

«ای الخالیه عن ذکر الله تعالی لتعلموا أنکم بفضلہ نلتُم ما نلتُم لا بأعمالکم». می‌گوید آن روزگارتان خالی بود از ذکر من، و این همه نیکوی شما را دادم [۲۲۶ الف] تا بدانید که هرچه یافتید به فضل یافتید نه به عمل خویش. روزگارا نه بر ذکر من گذاشتید. اگر با شما درخور شما کار کردمی و درخور شما مکافات کردمی، شما را به شما باز گذاشتمی لکن نه درخور شما مکافات کردم به فضل خویش با شما مکافات کردم، شما در دنیا از من اعراض کردید و من در عقبی به فضل خود از شما اعراض نکردم.

«قال ابوبکر القحطبی نفوس الموحدين نفوس سمئت من جميع مظهر من نعمتها و صفاتها و استقيحت كل باد بدانمها و انقطعت عن الشواهد و الموائد و الفوائد و عجزت عن اظهار الدعاوى بين يديه لما سمعت قوله تعالى: و لا يشارك بعبادة ربه احدا». ابوبکر قحطبی رحمه الله گوید که تنهای موحدان تنهایی است که او را سیری گرفته است از هرچه پدید آید نعوت و صفات او. یعنی هر فعلی که بیارد از آن فعل او را ملالت و سامت خیزد. و سامت گسرفتن را معنی آن باشد که به آن افعال آرام نگیرد و بر وی اعتماد نکند، از بهر آنکه عادت آن است میان خلق که هرچه خوش آید با او آرام و انس گیرد. و هرچه ناخوش آید از آن ملالت و نفرت گیرد. و موحدا را هیچ فعل خود خوش و بسنده نیاید به این معنی او را از افعال خویش سامت گیرد، یا به آن معنی که چون داند که نجات او به فعل او نیست چیزی کز او خیر و شر نبیند با او آرام نگیرد.

باز گفت: و زشت دارد هر چیزی که از او پدید آید، به آن معنی که هر چند آنکه پدید آید طاعت باشد یا تقصیر بیند و تقصیر در عمل عیب باشد و معیوب زشت باشد. و شرم داشتن از طاعت از بهر تقصیر اصلی است مؤکد میان بزرگان. نبینی که هیچ کس را عمل پاکتر از عمل مصطفی نبود علیه السلام. و بسا این همه در دعای

خویشتن گفت: اللهم هذه يدای و ما جنیت بها علی نفسی فاغفر الذنب العظيم انه لا یغفر الذنب العظيم الا الرب العظيم. و ما دانیم که جنایت او از گناهان نبود، لکن خویشتن را مقصر دانست در حق خداوند خویش و جانی و مذنب خواند خویشتن را و معنی استغفار او بدروزی صد بار یا هفتاد بار هم این است.

- ۵ و معنی امر خدا او را که به آخر عمر گفت: و استغفره انه کان توابا، همین است. باز گفت: خویشتن بیراند از شواهد و عواید و فواید. و شیخ در کتاب شواهد خلق می نهد و عواید اعراض می نهد و فواید اعراض. یعنی در آنچه می کند خلق را نبیند تا ریا به فعل او در نیاید. و نیز فعل خویش را فایده نبیند تا عجب به او در نیاید. و ۱۵ نیز خویشتن را مستوجب عوض نبیند تا طمع به فعل او در نیاید. چون اعمال او از طمع و از عجب و از ریا خالی گردد خالص گردد. و خالص آن باشد که با او هیچیز نیامیزد.

- باز گفت: و عاجز گشته باشد از ظاهر کردن دعوی پیش خدا از آنکه شنیده است قول خداوند تعالی که چنین می گوید که در عبادت ۱۵ خداوند شرك نباید آوردن. و شرك نسا آوردن آن باشد که پیش از آوردن همه از او بیند و وقت [۲۲۶ ب] آوردن همه او را آرد و خویشتن از میانه بیرون آرد. پس دعوی کردن چگونه درست آید چون خویشتن را هیچیز نبیند؟! از بهر آنکه هر مدعی که چیزی دعوی کند پیش از آنکه چیزی به خویشتن اضافه کند نخست خویشتن ببیند ۲۰ تا دعویش درست آید که آن چیز آن من است. پس همه مدعیان خویشتن بین باشند، و عارفان را خویشتن دیدن حجاب باشد. چون او خود آن خویش نباشد محال باشد که فعل او آن او باشد. و لامحاله اصل همه بندگی است و بنده را خود ملك نباشد، و نیز منافع او مستحق مولی باشد، پس با تحقیق عبودیت دعوی محال است. ۲۵

«و قال ابوبکر الواسطی معنی التکبیر فی الصلوة کانک تقول جللت عن ان توصل بها او تفاصل یترکها اذ الفصل و الوصل لیس بالحرکات بل هو بما سبق فی الازل». و معنی تکبیر کردن به اول نماز آن است که بنده گوید: الله اکبر یعنی خدا از آن بزرگتر است که به

او به این فعل توان پیوستن یا به ترك این فعل از او توان بریدن، از بهر آنکه پیوستن و بریدن با او به حرکات نیست، لکن به قضای سابق ازلی است.

و اینکه می گوید به حرکات نتوان پیوستن و نتوان بریدن از آن می گوید که هر وصلی و فصلی که به حرکات باشد میان جوهرین و جسمین باشد. و انتقال باید هر دو را تا موصول گردند یا مفصول. اگر موصول گردند انتقال باید از بعد به قرب یا ملازقت تا موصولی پدید آید. و اگر مفصول گردند انتقال باید از قرب به بعد از پس مابینت. و از این معنی بر قدیم هیچیز روا نباشد. شاید که موصلت جنسین را باشد و مابینت ضدین را، و حق را نه جنس روا باشد نه ضد.

لکن معنی حکایت نه این است، معنایش آن است که وصال با تو اکرام تست بنده را، و فصال از تو اهانت تست بنده را. و علت این هر دو حرکات وقتی نیست که از بنده موجود آید، لکن علت این هر دو قضای ازلی است، چنانکه گفت: و هؤلاء في الجنة و لا ابالي و هؤلاء في النار و لا ابالي. باز قسمت موصول و مفصول گشتند، موصول به بر و کرامت نه به ذات و مفصول از بر و رحمت نه از ذات. پس وصل و فصل پدید آمد پیش از فعل من اکنون که نماز خواهم کردن می گویم: الله اکبر، تو از آن بزرگتری که این طاعت علت گردد وصال ترا، یا ترك این طاعت علت گردد فصال ترا. باز گفت:

«قال الجنيد لا يكونن همك في صلاتك اقامتها دون الفرح و السرور بالاتصال بمن لا وسيلة اليه الا به». جنید گفت نباید که همت تو در نماز گزاردن نماز باشد و بس، لکن همت تو در نماز شاد بودن تو باید به پیوستن با آن کسی که نزدیکی نیایی به وی الا به وی.

معنی این سخن آن باشد که در نماز نشان وصال است، از بهر آنکه وصال بنده به حق به انفصال باشد از دون حق. هرچند بنده از خلق منفصل تر به حق تعالی متصل تر؛ و کمال این معنی در هیچ عبادت نیابد مگر در نماز، از بهر آنکه در هر عبارتی خلق را نصیب است

[۲۲۷ الف] مگر در نماز، که چون بنده در نماز آمد از همه خلق به همه معانی بریده گردد، هفت اندام و دلش در پند گردد، نظر و کلام و سماع و حرکات و افعال همه بر او حرام گردد. پس چون از خلق بکلیت منقطع گردد نشان اتصال باشد به حق.

- ۵ اکنون چنین می گوید جنید اگرچه نماز را معنی این است باید که در نماز دلت با نماز نباشد که نماز خویش بینی یا شادی به فعل خویش بینی یا فعل خویش را علت وصال بینی، لکن شاد به آن باشی که او مرا سزای خدمت خود گردانید تا من خدمت را شایستم، و نیز شاد باشی به آنچه هیچ وسیلت نیست میان بنده و حق مگر هم حق. اگر او بنده را به خود رساند بی علتی تواند. و اگر بنده را از خود ۱۵ ببراند بی علت تواند؛ تا نظر به هر حالی به حق باشد نه به خود و افعال خود.

- «و قال ابن عطاء لا یكونن همك في صلواتك اقامتها دون الهیبه والاجلال لمن رآك فیها»، می گوید نباید که هم و اندیشه تو در نماز کردن گزاردن نماز باشد و بس. لکن باید که در نماز همت تو هیبت و اجلال آن کس باشد که او ترا در نماز می بیند. معنی این سخن آن ۱۵ است که پیغامبر جبریل را علیهما السلام جواب داد و گفت: و ان لم تكن تراه فهو یراك. گفت او را چنان پرست که گویی می بینی که هر که دوست را می بیند در آن حال مشاهدت دوست غیر دوست یابد نیاید او را.

- ۲۰ پس اگر ترا قوت این مشاهدت نیست که او را بینی، باری بیقین بدان که او ترا می بیند. ادب نگاه دار که کسی که خداوند او به او می نگرد و او را می بیند بی ادبی نیارد کردن؛ و کسی که مخلوق او را می بیند پیش آن مخلوق بی حرمتی نیارد کردن. اگر دیدن حق را ۲۵ حشمت از مخلوقان بیش نباشد باری برابر مخلوقان باید. اکنون ابن عطا چنین می گوید که همت بنده در نماز هیبت و بزرگداشت خداوند باید که بداند که او مرا می بیند تا حواس و نفس و دل به جای دارد. «و قال غیره معنی الصلوة التجرید عن العلائق و التفرید بالعقائق». گفت معنی نماز برهنه گشتن است از همه علاقتها و

یگانه گشتن است به همه حقیقتها. باز شیخ تفسیر کرد علایق و حقایق را.

«قال العلیق ما سوی الله والحقایق ما لله و من الله». گفت هرچه جز خدا است همه علایق است و آنچه خدا را است و از خدا است حقایق است. اکنون معنی حکایت آن است که چون نماز خواهد کردن باید که بریده و برهنه گردد از هرچه جز خدا است تا یگانه خدا را تواند گشتن؛ از بهر آنکه چون نماز بستی به تن خویشتن، از همه خلق و از همه افعال بریدی. و حق را نظر به نفس نیست که: ان الله تعالی لا ینظر الی صورکم و لا الی اعمالکم. پس آن بریدی از خلق که نظاره گاه خلق است نه نظاره گاه حق؛ و آنکه نظاره گاه حق است، و آن دل است. چنانکه گفت: ولكن ینظر الی قلوبکم، از خلق بریدی ولكن با خلق می داری آنچه آن حق است سوی خلق برده ای؛ و آنچه آن خلق است سوی حق آورده ای؛ این نماز نباشد. دلت با حق بردی و تن نه در نماز بهتر از آنکه [۲۲۷ پ] دلت با خلق است و تن در نماز.

«و قال غیره الصلوة وصل». گفت نماز پیوستن است به حق. و بنده چون به نماز درآید چنین نماید که از خلق بریدم تا به تو پیوندم. اگر چنان است که دلت در نماز با حق است نه با خلق، این نماز وصل است؛ و اگر دلت در نمازش با خلق است نه با حق این نماز قطع است، نماز وصل را باید. چون قطع گردد فایده نیابد، از بهر آنکه از وصل رحمت آید و از قطع لعنت. جایی که رحمت باید لعنت آید مخاطره باشد. باز گفت:

«و سمعت فارسا یقول معنی الصوم الفیة عن رؤیة الخلق برؤیة الحق». معنی روزه غایب گشتن است از دیدار خلق به دیدار حق. از اینجا روزه سر می خواهد نه روزه ظاهر. و این از آن معنا است که روزه در وضع لغت خود امساک است. چون ظاهر را از شهوت و مراد بازداري به حکم شریعت روزه دار باشی. و نیز روزه سری است میان بنده و میان حق تعالی. چون آن روزه که ظاهر است به حکم شریعت سر است، و خلق بر او مطلع نگردد مگر خدا، پس آن روزه که در

باطن باشد اولیتر که سر باشد و خلق بر او مطلع نگردد. و چون باطن به مشاهدت حق مشغول گرداند به خلق یاز ننگرد باطن صایم گردد. باز بر این حجت آورد و گفت:

- «لقوله سبعانه فی قصة مریم: انی نذرت للرحمن صوماً فلن اکلم الیوم انسیاء». مریم گفت من نذر کرده‌ام با خدا که روزه دارم و با هیچ آدمی سخن نگویم. روزه خود را باز ایستادن دانست از صحبت خلق. باز شیخ می‌گوید:

- «لفیبتی عنهم برؤية الحق فلا استعیز فی صومی ان یشغلنی عنه شاغل او یقطعنی [عنه] قاطع». گفت در این روزه که من نذر کردم خویشتن به حق مشغول گردانیدم و از خلق غایب گشته‌ام؛ روا ندارم که در روزه با کس سخن گویم تا مرا از حق مشغول گرداند یا از حق بپراند. و این به آن معنی گفت که روزه تنها ناخوردن نبود، لکن ظاهر و باطن خویش روزه‌دار گردانیده بود، زبانش نیز روزه‌دار بود به آنکه از خلق بریده بود و به ذکر مشغول گشته، و ذکر او با مشاهدت سر بود. اگر زبان از یاد حق به سخن گفتن مغلوقان باز آوردی سرش از شغل حق به شغل خلق بازآمدی و روزه سر او را قدح افتادی. باز گفت:

- «و یدل علیه قول النبی علیه السلام: الصوم جنة ای حجاب عما دون الله تعالی». روزه سپر است یعنی حجاب امت از هرچه دون خدا است. سپر را جنة خوانند از آنکه مردم از پس او پنهان گردد تا سلاح دشمن به او راه نیابد، و اصل او پوشیدن باشد. چون شب تاریک شود گویند: جن اللیل، از بهر آنکه همه چیزها را به تاریکی بپوشاند. و نیز پریان را جن خوانند از آنکه از چشم خلق پوشیده‌اند و خلق ایشان را نبینند. پس روزه را جنة خواند بر این معنی که او پوشش گردد بنده را. و در این پوشش خلاف کرده‌اند. گروهی گفته‌اند سپر گردد از غیبت کردن و دروغ گفتن و محال اندیشیدن. و گروهی گفتند که سپر گردد از آتش دوزخ. و گروهی گفتند سپر گردد دل [۲۲۸ الف] بنده را از هر چه جز حق است تا ایشان را نبیند. باز گفت:

«فی قوله علیه السلام الصوم لی و انا اجزی به». گفت روزه مرا است و پاداش روزه من دهم.

«قال بعض الکبار یعنی انا الجزاء به». گفت پاداش روزه منم. یعنی به هر طاعتی بنده ثواب و درجات یابد تا روزه دارد. و چون روزه چنان دارد که باید مرا بیاید. باز گفت:

۵

«قال ابوالحسن بن ابی ذر ای معرفتی هی الجزاء به». اینکه گفت جزای آن من دهم معنایش آن است که معرفت من جزای روزه داران است. و این به آن معنی گفت که همه طاعتها که بنده بکند خلق بر او مطلع گردد مگر روزه که سر است و جز خدا نداند. چون بنده روزه دارد و حق روزه به جای آرد سر خویش نگاه داشته باشد با خدا؛ و سر خویش با خدا نگاه داشتن دلیل صحت معرفت باشد. باز چنین گوید:

۱۰

«قال و حسبہ ذلک جزاء فما یبلغها شیء و لا یدانیه». اینکه معرفت خود جزای روزه دار کرد بسنده است جزای روزه دار را، که هیچ چیز ورای معرفت و برآیر معرفت نباشد. باز گفت:

۱۵

«و سمعت ابا الحسن الحسینی الهمدانی یقول معنی قوله الصوم لی کی ینقطع عنه الاطماع طمع العدو أن یفسده لان ما لله فلا یطمع العدو فیه و طمع النفس أن تعجب به فانها انما تعجب بمالها و طمع الخصوم فی الاخرة فانهم یأخذون ما للعبد دون ما لله تعالی هذا معنی ما فهمت».

۲۰

می‌گساید از علوی همدانی شنیدم که اینکه پیغمبر گفت و از خدا خبر داد که روزه آن من است از بهر آن گفت تا طمعها از روزه ببراند و ابلیس را طمع نیفتد از تباه کردن او که آن چیز که آن خدا باشد او را در آن چیز طمع نیفتد. این چنین است که خدا گفت: ان عبادی لیس لك علیهم سلطان. ترا بر بندگان من پادشاهی نیست. همچنین نیز باید که او را بر هر چیز که آن خدا باشد پادشاهی نباشد. و نیز طمع نفس از او بپرید تا عجب نیارد. از بهر آنکه نفس به چیزی عجب آرد که آن او باشد چیزی که آن خدا باشد او را به آن عجب آوردن محال باشد. و نیز طمع خصمان به آن جهان بپرید

۲۵

که ایشان در آن جهان چیزی بستانند که آن بنده باشد نه آنکه آن خدا باشد. نبینی که ایمان در جزای آن خصومت نیاید، از بهر آنکه ایمان خالص خدا را است نه بنده را. روزه نیز همچنین است.

و گروهی چنین گفتند که هرکس از بنده چیزی طمع دارند:

- وارث قصد مال کند؛ ملك الموت قصد جان کند؛ و خصمان قصد طاعت او کنند. بنده مفلس بماند. و خدا خواست که بنده او به قیامت مفلس نگردد. يك طاعت از او بستد و داغ خود بر آن نهاد و گفت: روزه آن من است تا خصمان طمع ببرند و بنده مفلس نماند. و در این سری است. مرده ای که او را وام باشد و از او مالی بازماند چون وارث ترک متع کند وام گزاردن بر او آید. و نیز چون بنده ای جنایت کند، اگر خداوند خواهد که بنده او را باشد، بنده را از اولیای جنایت به خدا باز باید [۲۲۸ ب] خریدن.

و این اشارت است به کمال کرم مولا جل جلاله، که چون بنده را

طاعتها بستانند و جز روزه نماند، و خصم افزون آید و خصمان

- آهنگ روزه کنند فرمان آید از رب العزه که روزه آن من است و او محتاج روزه نه. منع کند تا بر او آید. چون خصمان را به فضل خویش خشنود کند روزه به بنده باز دهد، خصم خشنود گردد و بنده مفلس نگردد.

«قال بعضهم جهد البلاء النظر الى النفوس والاعتماد على الاعمال

- و ان وكله اليها فهو درك الشقاء و في درك الشقاء شماعة الاعداء». ۲۰
این تفسیر است که می کند دعایی را که در خبر آمده است از رسول علیه السلام که گفتی: اللهم انی اعوذ بك من جهد البلاء و سوء القضاء و درك الشقاء و شماعة الاعداء. پس پیغامبر علیه السلام در دعای خویش فریاد خواستی به خدای تعالی تا او را از جهد بلا نگاه دارد. و از قضای بد و از دریافتن بدبختی و از شادکامی دشمنان.

- ۲۵ اکنون شیخ رحمه الله جهد بلا را تفسیر چنین می کند که جهد بلا خویشتن دیدن است و بر افعال خویش اعتماد کردن. از بهر آنکه چون بنده خویش را نبیند و بر افعال خویش اعتماد نکند افعال او به اخلاص گردد. و عجب و اعتماد از افعال او برخیزد. و آن افعال

مقبول گردد و آن جهد نعمت گردد. باز چون خویشتن ببیند و بر افعال اعتماد کند، عجب آرد و افعال مردود گردد و آن جهد بلا و محنت گردد، چنانکه ابلیس که خویشتن دید و بر افعال اعتماد کرد تا بر او بلا گشت. و گفت: درك الشقاء آن باشد که او را به افعال او باز گذارد و فضل را با او کار نیندد و بدبخت شود.

۵

نبینی که هیچ فعل خالص تر از فعل پیغامبر نبود علیه السلام. و با این همه می گفت: لن ینجی احدکم عمله قیل و لا انت قال و لا انا او یتفمدنی الله برحمة منه و فضل. و نیز خدا گفت: و لو لا فضل الله عليك و رحمته لهت طایفة منهم ان یضلوك. و نیز گفت: لو لا ان ثبتناك لقد کدت ترکن الیهם شیئاً قليلاً. اگر فضل و رحمت ما نبودى با تو ترا گمراه گردانیدندى. و نیز گفت: اگر ما ترا استوار نداشتیم با ایشان میل کردی. درست گشت که نجات بنده در فضل است نه در فعل. چون او را به فعل او باز گذارد بدبخت گردد. باز شادی دشمنان آن است که چون او را به فعل او باز گذاشتند بدبخت گشت، دشمن شاد گشت، از بهر آنکه مراد خویش در او بیاید که مراد ابلیس بدبخت گردانیدن بنده است. چنانکه گفت: و لاضلنهم و لامنینهم. و نیز گفت: لاغوينهم. و نیز گفت: لازین لهم. و نیز گفت: ثم لاتینهم من بین ایدیم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم، الایة.

۱۵

«انشدونا للنوری:

۲۰

اقول اکاد اليوم أن أبلغ المدى

فیبعد عنی ما اقول اکاد

فمالی جهاد غیر انی مقصر

و عجزی عن طول الجهاد جهاد

و ان رجائی عودة منك بالرضا

۲۵

و الا فحظی فی المعاد بعدا»

بیت اول چنین می گوید که من می خواهم که هر روزی حق خداوند خویش بغایت به جای آرم، [۲۲۹ الف] لکن دور است از من آنچه می خواهم، یعنی قصد من درست است لکن عاجز و نجات بنده خود در

این است که در گزارد حق خداوند قصد درست دارد، لکن به عجز و بیچارگی مقرر آید.

چنانکه در اخبار آمده است که وحی آمد به داود پیغامبر علیه السلام که شکر من به جای آر. سه روز مهلت خواست. امر آمد که چه کردی؟ گفت الهی نتوانستم شکر گزاردن. امر آمد که چرا، و خدا دانای تو. گفت: الهی خواستم که يك نعمت را شکر گزارم، توفیق تو می بایست، و به دادن توفیق شکر دیگر بر من واجب آمد، آن شکر را نیز توفیق تو می بایست. در گزارد شکر يك نعمت عاجز آمدم به دیگر نرسیدم. امر آمد که: الان شکر تری حین عرفت عجزك عن شکری.

۱۰

و دیگر بیت چنین می گوید که مرا جهدی و کرداری نیست بجز آنکه من مقصرم در حق خداوند خویش، و عجز من از به جای آوردن جهد من نیست. یعنی طاعتی ندارم که به حضرت خداوند برم جز عجز خویش که بر او عرضه کنم. و اصل این آن است که همه خلق از گزاردن شکر نعمت خدا عاجزاند و از گزارد حق او عاجزتر، چنانکه گفت: ما قدر والله حق قدره ای ما عرفوا الله حق معرفته یعنی ما قضوا حق معرفته. و دلیل بر این خبر فرشتگان است که گویند: ما عبدناك حق عبادتك.

بیت سیم چنین می گوید که امید من به آنست که خشنودی تو مرا دریابد و اگر چنین نباشد در قیامت بهره من دوری آید. یعنی اگر خشنود باشی از من رهایی یابم در قیامت؛ و اگر خشنود نباشی از من اگرچه طاعت دارم دور گردم. باز می نماید که علت رستگاری من خدمت و طاعت من نیست، لکن علت رستگاری من فضل و رحمت تو است.

۲۵

«انشدونا لفیره

هینی أراعیك بالاذکار ملتصاً

ما یبتغیه ذوالالتلوین بالفیر.

فکیف لی بشهود منك یحملنی

عن فتنة الوقت بل عن حجة الاثر»

همان انگار مرا که پیوسته ترا نگاه می‌دارم و یاد می‌کنم، و از یاد کردن مراعات کردن می‌جویم آنچه گزیدگان بجویند به گشتن. یعنی خلق گردانند از خیر به شر و از شر به خیر؛ در این گشتها که می‌گردند ترا می‌جویند. گیرم که من این همه به جای آوردم چیزی دیگر که به دست من نیست از کجا آرم.

۵

و در بیت ثانی گفته است: کیست که مرا مشاهدت به سر دهد با آن قوت مشاهدت مرا از فتنه وقت نگاه دارد یا مرا از چیزی که در سر من اثر کند که به آن از تو محبوب گردم مرا از او نگاه دارد. یعنی جهد و گشتن و کار کردن و امر به‌جای آوردن این همه پندگی کردن است و بندگی کردن به دست من است، لکن گشاده کردن سر و حجاب از پیش برداشتن و مرا از حجابها نگاه داشتن، تادر من اثر نکند و مرا از تو محبوب نگرداند، این همه خدایی است. به دست بندگان نیست به حکم تو است، من آن را چگونه توانم کردن؟! باز شیخ رحمه‌الله این را تفسیر می‌کند و می‌گوید: [۲۲۹ ب]

۱۵

«يقول ان طالعت في افعالي و مجاهداتي ثوابك عليها و هو الذي يطلبه ارباب المجاهدات و اصحاب المعاملات فكيف اطالع شهود ما يعملني عن خوف العاقبة من تنفير الاحوال و الاوقات و عن النظر الى حركاتي و مجاهداتي و هي التي تعجبنى عنك». می‌گوید اگر من در افعال و مجاهدات و معاملات خویش آن ثواب بینم که تو مرا وعده کرده‌ای و همه خداوندان مجاهدات و معاملات خود این جویند چیزی دیگر هست که نمی‌توانم دیدن آن را چه کنم؛ و آن خوف عاقبت است که باشد که حال یا وقت بر من بگردانی و از من بیزار گردی؛ یعنی من می‌دانم که مرا چه فرموده‌ای و چه ثواب وعده کرده‌ای و آنچه نهی کرده‌ای چه عقاب وعید کرده‌ای. فرمان می‌گذارم و ثواب طمع می‌دارم و از نهی دور می‌باشم و از عقاب می‌ترسم. این همه می‌توانم کردن، لکن بلایی دیگر مانده است و آن آن است که نمی‌دانم که به اول سر من چه قضا رانده‌ای، شقاوت یا سمادت؛ و به آخر چه خواهی راندن، فراق یا وصال، آن می‌دانم لکن از بلای این آرام نمی‌یابم.

۲۵

و نیز هر آن وقت که من چیزی بینم جز تو از تو محبوب گردم.

افعال و مجاهدات به جای می آرم حکم بندگی را، لکن نمی توانم کردن که این فعل خویش نبینم. به نظاره فعل خویش از تو محبوب مانده ام. من این را حیلتي نمی توانم کردن مگر تو این حجاب را از پیش من برداری که بندگی کردن کار من است، لکن حجاب برداشتن کار من نیست.

الباب الثامن و الخمسون

قولهم فى احوال القوم فى الكلام على الناس

«قيل للنورى متى يستحق [الانسان] الكلام على الناس قال اذا فهم عن الله صلح أن يفهم عبادالله و اذا لم يفهم عن الله كان بلاؤه عاما فى بلاده و على عباده». نورى را رحمه الله گفتند که مردم کی سزاوار آن گردد که خلق را پند دهد. گفت چون از خدای تعالی فهم کند شاید که بندگان را تفهیم کند، و چون او از خداوند فهم نکند ۵
بلاى او عام گردد در شهرهای خدا و بر بندگان خدای. شاید که معنی این سخن آن باشد که معانی فرمان خداوند فهم کند، از بهر آنکه چون معانی سخن پدید آید، سخن به جایگاه خود نهد. و اگر اشکالی بیفتد آن اشکال را حل کند و او نجات یابد و مستمعان نیز نجات یابند.

۱۰

پس چون سخن ظاهر بگیرد و معنی نداند سخن به جایگاه خود ننهد و اشکال را حل نتواند کردن. خطا تعلیم دهد خود هلاک شود و خلق را نیز هلاک کند. پس بر این قول معنی فهم کردن علم خواهد. و بیان این خبر پیغامبر است علیه السلام که گفت: ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه عن الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا ۱۵

لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فاستلوا فافتوا بنير علم فضلوا واضلوا.

و شاید که از این فهم کردن مراد استعمال کردن است. و این مجازی است متعارف میان خلق که چون کسی را کاری فرمایند و او ان کار بتامی به جای آرد. گویند بدانستی و واقف گشتی. و چون ۵ تقصیر کند گویند ندانستی و به سر نیفتادی. اگر مراد از این فهم این است معنی سخن آن باشد که عالم عامل باید تا او را حلال باشد علم گفتن تا چون او را آن علم منفعت [۲۳۰ الف] کند خلق را نیز منفعت کند که برکات علم در عمل است، و اگر از بهر عمل نبودی خود علم از آسمان نیامدی. و از این معنی گفته اند: علم لا ینفع ۱۰ صاحبه کیف ینفع غیره.

«قال السری السقطی [اضی] اذکر مجیء الناس الی فاقول اللهم هب لهم من العلم ما یشفلهم عنی فانی لا احب مجیشهم الی». سری سقطی رحمه الله گفت چون خبر یابم که مردمان بنزدیک من خواهند آمدن تا از من علم آموزند دعا کنم و گویم: یا رب، ایشان را علمی عطا گردان که مشغول گردند از من تا من ایشان را به کار نیایم که ۱۵ من دوست نمی دارم که ایشان بنزدیک من آیند. و در این حکایت بسیار فواید است: یکی آن است که خلق را نیکو خواهند چنانکه خویشتن را که تا عالم را صفت این نباشد او را علم گفتن حرام باشد. و از این معنا است که خدای تعالی در هر عصری پیغمبری به خلق فرستاد، و ۲۰ مشفق ترین خلق فرستاد. و چون شفقت مصطفی علیه السلام از آن همه خلق بیشتر بود لاجرم دنیا و عقبی در شغل خلق بگذاشت و حق تعالی او را بر همه پیغمبران فضل و مزیت نهاد تا بدانند که هرکه بر خلق خدا مشفق تر او را فضل بیشتر.

پس چون سری رحمه الله دعا کردی گفتی: یا رب، ایشان را ۲۵ چندانی علم عطا گردان که ایشان را به من حاجت نیاید. درست شد که او را بر خلق همچنان شفقت بود که بر خویشتن. و نیز در این دعا کردن دلیل بود که همه خلق را همچون خویشتن دانست یا بهتر از خویشتن که ایشان را همین روا داشت. و عالم چنین باید که

خویشتن بین نباشد و همه خلق را بهتر از خویشتن داند. و نیز ایشان را از خدا علم خواست. و این دلیل است بر آنکه آن علم که یافته بود از منت خداوند می دانست نه از جهد خویش که اگر از جهد خویشتن دانستی ایشان را تعلم فرمودی نه به دعا از بهر ایشان علم خواستی و عالم منت بین باید. و نیز چون ایشان را از خدا علم خواست از بهر ۵ آن خواست تا ایشان را به او حاجت نیاید.

و در اینجا دو سخن نیکو است: یکی آنکه دانست که حق بر تعلیم ایشان از من قادرتر است به عجز خویش مقرر آمد و بقا در حوالت کرد، و این دلیل است که عالم تا از خویشتن عالمتر یابد او را سخن گفتن حرام است. ۱۰

و دیگر دانست که شفقت خدا بر ایشان بیش از آن من است؛ و تا کسی یابی گز تو مشفق تر باشد کار به او باز باید گذاشتن و خویشتن در میان نباید افگندن. و آنکه گفت من دوست ندارم که بنزدیک من آیند از آن گفت که بنده را مشغول گشتن به خلق از حق محبوب گرداند. بر وقت خویش غیرت آورد بترسید که نباید ۱۵ که مرا مشغول کنند و از گزارد حق خداوند فرومانم. و نیز آمدن خلق پیش عالم عز است و طلب عز دنیا بیم ذل آخرت است. ترسید که نباید که چون خلق پیش من آیند دلم به آن عز نگردد و شومی طلب عز دنیا برکت علم از من پستانند. و نیز چون کسی نزدیک عالم آید به تعلم بر او فریضه گردد شفقت و نصیحت و استادی تمام به جای آوردن که اگر نیارد مؤاخذ گردد؛ و شاگرد را نیز تعظیم و حرمت استاد به جای باید آورد؛ و استاد را بیاید ترسیدن که نباید که ایشان تعظیم و حرمت من به جای نیارند و ایشان را بد آید. [۲۳۰ ب]

و جمله این سخن که ما یاد کردیم در یک سخن است: تعظیم و حرمت شاگردان و شفقت و نصیحت استادان که چون هر دو پدید آید ۲۵ برکت پدید آید. و چون هر دو نباشد برکات از میانه برخیزد و اندکی علم با برکت بهتر از بسیاری بی برکت. و حقیقت سخن سری آن است که ایشان را تو بهتر از منی و مرا تو بهتر از ایشانی. اگر خیر ما هر دو می خواهی ایشان را بنزدیک من میفکن و مرا بنزدیک

ایشان میفکن.

«قال سهل بن عبدالله انما منذ ثلاثين سنة أكلتم الله و الناس يتوهمون اني أكلهم». سهل بن عبدالله می گوید من از مدت سی سال باز با خدا سخن می گویم و مردمان می پندارند که من با ایشان سخن می گویم. و معنی این سخن يك حرف است و آن آنست که آینده نبیند ۵
آرنده بیند. و آنچه شنود از آرنده شنود نه از آینده. و آنچه گوید با آرنده گوید نه با آینده. و این را تفسیر آن است که چون آینده بیند به استخفاف و جهل به وی نظاره کند، برکات از شنیدن و گفتن برخیزد. و چون آرنده را بیند تعظیم آرنده او را به حرمت آرد و برکات در گفتن و شنیدن پدید آید. و آنکه گفت من با خدا می گویم: ۱۰
با خدا آن کس گوید که از خدا شنود؛ از بهر آنکه جواب آن را دهند که سایل باشد و مغاطبت با آن کنند که او با تو مغاطبت کند. فاما خطاب از کسی و جواب کسی دیگر را دادن محال باشد.

پس معنی سخن سهل آن است که سر من چنان مستوفی حق گشته است که جز او کسی را نمی بینم، و هر که با من سخن گوید آن گوینده ۱۵
را سبب و آلت دانم، و گوینده حق تعالی دانم، لاجرم جواب حق را دهم. و این چنان است که اگر رسولی از ملکی پیغامی گزارد جواب آن رسول را نباشد ملك را باشد؛ و رسول در میان سبب و واسطه باشد. نبینی که چون رسول نکاح را اجابت کند عقل مرسل بندد نه رسول را. و اگر رسول بیع اجابت کند ملك مرسل را اقتد نه رسول ۲۰
را. این است معنی قول خدا که می گوید: من يطع الرسول فقد اطاع الله. طاعت رسول طاعت مرسل آمد از بهر آنکه رسول سبب بود و حکم مسبب را باشد نه سبب را.

«و قال الجنيد للشبلي رضي الله عنهما نحن حبرنا هذا العلم تحبيرا ثم خبناؤه فسي السراذيب فجنّت انت فاطهرته علسی رؤوس الغلايق فقال انا اقول و انما أسمع فهل في الدارين غيري». و در ۲۵
روایتی دیگر آورده اند که جنید شبلی را بر اثر این سخن گفت: لا بارك الله فيك.

گفت یا بابکر، ما این علم را بیاراستیم یعنی پیاموختیم

- و راست کردیم و کار بستیم. تزیین علم این باشد. پس این علم را در سردایها پنهان کردیم و تو بیامدی و این را بنزدیک خلق ظاهر گردانیدی. شبلی رحمه الله جواب داد که من می گویم و من می شنوم: در دو سرای جز من کیست. اما سخن جنید رحمه الله از مقام غیرت بود که هرکس که او را بر چیزی غیرت باشد آن چیز را پنهان دارد. ۵
- و سخن شبلی از مقام غلبات بود؛ و مغلوب همه چیزی گوید. پس شبلی را مقام غلبه بود و جنید را مقام تمکین. و مقام غلبه چنانکه مقام موسی بود علیه سلام الله که چون مناجات یافت به گفتار آمد [۲۳۱ الف] و گفت: ارنی انظر اليك.
- ۱۰ و مقام تمکین چنانکه مقام مصطفی صلوات الله علیه بود که چو به قاب قوسین بردند تا نگفتند: حی ريك، سخن نگفت. و مقام تمکین برتر از مقام غلبات بود که تمکین صفت قویان باشد و غلبه صفت ضعیفان. پس جنید از مقام غلبه گذشته بود و به مقام تمکین رسیده و آرمیده و از گفتن باز ایستاده. از این سبب شبلی را ملامت کرد.
- ۱۵ اما شبلی در مقام غلبات بود از این معنی به جواب و عذر مشغول گشت. و صاحب تمکین از گفتن عاجز باشد و صاحب غلبات از خاموش بودن عاجز باشد. پس مقام جنید سکوت واجب کرد و مقام شبلی گفتار؛ و هر يك از ایشان در مقام خویش معذور. اکنون معنی مقام هر دو بگوییم.
- ۲۰ جنید رحمه الله چون با تمکین و آرام بود با خلق نظاره کرد بیشتر نامحرم دید. غیرت آورد به نامحرمان سخن گفتن. اما شبلی رحمه الله مغلوب بود و از خلق مست بود. هیچ خبر نداشت. هرچه می یافت می گفت. و مست را در بسیار چیزها معذور دارند که هشیار را ندارند. و آنکه شبلی گفت من می گویم و من می شنوم، این نه به معنی خویشتن دیدن بود که خویشتن بین بنزدیک این طایفه خود مؤمن نباشد. ۲۵ لکن این خبر دادن باشد که من از خلق فارغ ام نه به ایشان می گویم، هرچه می گویم خویشتن را می گویم. آن گفتار من از سر وقت من است نه تسوق و بازار جستن.
- «قال بمض الكبار لجنید رحمه الله و هو يتكلم على الناس يا ابا

القسم ان الله لا يرضى عن العالم بالعلم حتى يجده في العلم». این گوینده ابوالحسین نوری بود. جنید را دید که بر منبر سخن می‌گفت بسا او گفت خدای تعالی از عالم به علم راضی نشود تا او را در علم نیابد، یعنی عامل نباشد آن علم را تا در آن علم راست نباشد، به آن معنی که آن کند که مقتضی علم است نه آنکه مراد او باشد؛ یا معنایش آن باشد که از علم گفتن یا خلق رضای حق طلب کند نه جاه خلق. و علم را مکسبه نباشد و به علم عز دنیا نجوید و کبر و تعیر نیارد؛ یا معنی در علم بودن آن باشد که شفقت و نصیحت به جای آرد. و در بعضی روایتها چنین است که گفت:

۵

«فان كنت في العلم فالزم مكانك و الا فانزل فنزل جنيد و لم يتكلم على الناس شهرا». جنید رحمه الله در خود نظر کرد آن راستی در علم گفتن نیافت که نوری به او اشارت کرده بود. از منبر فرو آمد و به خانه درآمد و یک ماه با کس سخن نگفت.

۱۰

«ثم خرج فقال لو لا انه بلفني عن النبي عليه السلام انه قال: في آخر الزمان يكون زعيم القوم اردلهم ما تكلمت اليكم». در حکایت چنان است که مردمان جمع آمدند و به اکراه او را از سرای بیرون آوردند تا به منبر برآمد و گفت اگر نه از بهر خیر پیغامبر بودی علیه السلام که گفته است چون آخر زمان گردد پیشرو و مهتر قوم حقیرترین و ناکس‌ترین ایشان باشد، اگر نه از بهر این خیر بودی هرگز نه از بهر این خیر بودی هرگز از بهر شما سخن نگفتمی.

۱۵

اردل حقیرتر باشد یعنی حقیرتر و بی‌شمارتر و ناکس‌ترین قوم مزام. از بهر این سخن می‌گویم. و از او این اقرار دادن بود که من آن کس نیستم که به استحقاق فضل و علم سخن می‌گویم لکن به بی‌حرمتی [۲۳۱ ب] و بی ادبی می‌گویم تا باری اگر در مراعات حق علم راست نباشم در اقرار دادن به تقصیر راست باشم.

۲۵

آخر حکایت چنین است که نوری را خبر دادند که جنید دیگر باره بیرون آمد. نوری بیامد و بر کنار مجلس بیستاد و گفت: السلام عليك يا بالقاسم. جنید گفت: «و عليك السلام يا امير القلوب». و او را امیر القلوب به آن خواندندی که از دل خلق سخن گفتی و بر اسرار

خلق مشرف بودی.

«فقال يا ابا القاسم غششتهم فأجلسوك على المنابر و نصحتهم فرمونی فی المزابل». گفت خیانت کردی با ایشان تا ترا بر منبر نشانند و من نصیحت کردم تا مرا در سرگین دانه‌ها انداختند. و تا دنیا بوده است بر این بوده است که همیشه خائنان عزیز بوده‌اند و امینان و ناصحان خوار. چنانکه خدا گفت در خبر پیغمبران که: ۵ و نصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين. جنید رحمه الله او را گفت: ما غشی و ما نصيحتك. خیانت من چیست و نصیحت تو کدام؟ فقال غشك انك دخلت بين الله و بين خلقه و نصيحتي انسى و كلتهم الى ربى.

گفت خیانت تو با ایشان آن است که میان خلق و میان خدا درآمدی، و نصیحت من آن است که ایشان را به خدا باز گذاشتم: یعنی خود را آن محل ندیدم که کسی را به خدا توأم رسانیدن، و خود از رسانیدن خویشتن عاجز بودم. به غیرى نپرداختم و دانستم که خدا آن را که با درگاه باید آوردن باز آرد و من به کار نیایم؛ و آنکه نباید آوردن دعوت من او را سود ندارد. فضول خویش از میانه بیرون بروم. اما تو با این معانی خویشتن را پدید آوردی و خویشتن بین گشتی. ۱۵ و از این نیکوتر هست. میان خلق و میان حق حجاب نیست، راه گشاده است. هر که خواهد راه یابد. من خویشتن را حجاب نکردم در میانه؛ و تو راه بگرفتی و خویشتن را حجاب کردی. ۲۰

«و قال الجنيد لم اتكلم على الناس حتى اشاراتى و على ثلثون من البداء انك تصلح ان تدعوا الى الله عزوجل». جنید می‌گوید رحمه الله از بهر مردمان سخن نگفتم تا سی تن از ابدال به من اشارت کردند که تو آن را شاهی که خلق را با خدا خوانی. و ابدالان راست ترین خلق‌اند. جنید رحمه الله چنین می‌گوید که خویشتن را بر راستان ۲۵ عرضه کردم تا راستان مرا قبول نکردند و به شایستگی من گواهی ندادند و نفرمودند که سخن گوی من سخن نگفتم، از بهر آنکه قبول کژان قبول نباشد، اندک مایه راستی بس باشد تا کژان آن را قبول کنند، اما تا تمام راستی نباشد راستان قبول نکنند.

و موحد را خویشتن با کژان راست نباید کردن که چون خویشتنش راست نماید راه گم نکند، لکن خویشتن را با راستان قیاس باید کردن تا خویشتنش کژ نماید و به راه باز آید. و نیز مردم به عیب خویش نابینا باشد. عیب خویش از پاکان باید پرسید تا او را به عیب او بینا گردانند. و نیز این دلیل است که تنها علم پسند نباشد دعوت را، لکن شایستگی علم در دعوت بیاید. پس جنید با این صفت ابوالحسن نوری او را طعن می‌کرد، و او به آن طعن مقرر می‌آمد. گویی حال ما علما چگونه خواهد بود!

«قیل لبعض الکبار لم لا تتکلم علی الناس فقال هذا عالم قد ادبر و تولى والمقبل [۲۳۲ الف] علی المدبر ادبر من المدبر». یکی را از بزرگان گفتند علم نمی‌گویی و پند نمی‌دهی. گفت این عالمی است روی گردانیده و مدبر گشته، یعنی روی به نقصان نهاده و باشکوه گشته و از چیزها دور گشته، و هر که بر مدبر اقبال کند از آن مدبر مدبرتر باشد. و این از آن است که هر گروهی با جنس خویش سازند چنانکه گفته‌اند: الناس اجناس کاجناس الطیر کل طایر یطیر الی شکله. پس مقبل با مقبل سازد و مدبر با مدبر.

اکنون به حکایت بازگردیم. مراد از علم اهل علم است نه نفس علم. و چون عالم مقبل باشد هر مدبر که روی به او آرد مقبل گردد به برکت صحبت او؛ چنانکه در خبر آمده است که: هؤلاء قوم لا یسقی بهم جلیسهم. و چون عالم مدبر باشد هر مقبل که روی به او آرد همچون او مدبر گردد چنانکه در خبر آمده است: من کثر سواد قوم فهو منهم. پس چون کسی خلقی بیند کژ در حال خویش و روی به ایشان آرد و خواهد که ایشان را راست گرداند، مغالطه باشد که تا او ایشان را راست گردانیدن ایشان او را کژ گردانند. اگر داند که او ایشان را راست تواند گردانیدن بر ایشان اقبال باید کرد و به ناکردن معذور نباشد.

و اگر داند که ایشان راست نگردند و او کژ خواهد گشت واجب چنان کند او را که از ایشان بگریزد و خویشتن نگاه دارد، چنانکه خدای می‌گوید: یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل

اذا اهتديتم. و نیز خبر پیغمبر است علیه السلام که چون فساد خلق یاد می کرد در آخر زمان گفت: فالزم بیتک. و نیز گفت: من تمسک بسنتی عند فساد امتی فله اجر سبعین شهیدا. و در روایتی دیگر: سبعین پدریا. باز گفت:

- «قال ابو منصور التجيني لابي القاسم الحكيم باي نية اتكلم على الناس فقال لا اعلم للمعصية نية غير الترك». می گوید به کدام نیت مردمان را سخن گویم. پس گفت معصیت را نیتی ندانم جز به جای بگذاشتن. و ابوالقاسم حکیم این سخن گفتن را معصیت می خواند. و نزدیک من نه از بهر آن معصیت می خواند که پند دادن معصیت باشد، از بهر آنکه انبیا علیهم السلام به این کار آمده اند و انبیا به معصیت فرمودن نیابند، چنانکه خدا گفت: و ذکر فان الذکری تنفع المؤمنین. و نیز گفت: فذكر انما انت مذکر. لکن تواند بود که ابوالقاسم حکیم رحمه الله در ابومنصور راستی آن ندانست که سخن گوید و در او می دید که او از آن سخن گفتن بازار خویش طلب می کند نه نیک آمد خلق.

- ۱۵ و هر که در علم آموزانیدن نیک آمد خلق طلب کند نه بازار خویش و قبول خلق این برترین همه طاعتها باشد، از بهر آنکه این درجه پیغامبران است علیهم السلام. و همه پیغامبران چنین گفته اند و خدا ایشان را چنین فرمود: قل لا اسألكم عليه اجرا. پس چون به علم آموزانیدن بازار خویش طلب کند این بزرگترین معاصی باشد، ۲۰ از بهر آنکه دین اسلام را و خدا را و پیغامبر را دام دنیا ساخته باشد. و از این بتر چه باشد که خدا را و رسول او را دام دنیا سازد. [۲۳۲ ب] پس گفت:

- «استاذن ابو عثمان سعيد بن اسماعيل الرازي رحمه الله اباحفص الحداد و كان تلميذه في الكلام على الناس فقال له ابو حفص و ما يدعوك اليه فقال ابو عثمان الشفقة عليهم و النصيحة لهم فقال فما بلغ من شفقتك [عليهم] فقال لو علمت ان الله يعذبني بدل جميع من آمن به و يدخلهم الجنة وجدت من قلبي الرضا به فاذن له فشهد ابو حفص مجلسه فلما قضى ابو عثمان كلامه قام سائل فسبق ابو عثمان

فأعطاه ثوبا كان عليه فقال ابو حفص يا كذاب اياك ان تتكلم على الناس وفيك هذا الشره فقال ابو عثمان و ما ذاك يا استاذ قال اما كان فيك من النصيحة لهم والشفقة عليهم ان تؤثرهم على نفسك بثواب السابق ثم تلوهم».

۵

و ابو عثمان فقيه بود و او را سبب مرد شاگرد بود، و ابو حفص حداد عارف بود، شبی با ابو حفص جایی مهمان افتاد. سخنان ابو حفص بشنید؛ و خویشان را اهل شریعت یافت و ابو حفص را اهل حقیقت؛ و دانست که شریعت بی حقیقت نیکو نباشد. به شاگردی ابو حفص آمد و در شاگردی او چنان با حرمت صحبت کرد که وقتی ابو حفص بر او متغیر گشت او را گفت نخواهم که نیز پیش من آیی. و برابر دکان ابو حفص مردی را متوضایی بود هر ماهی به پنج درم به مزد بستد و سوراخی در دیوار کرد، چندانکه به يك چشم روی استاد بتوانستی دیدن. و هر روز پیش از صبح در آنجا آمدی و پس از نماز شام بیرون آمدی. يك سال چنین می کرد و روی استاد می دید تا برکت دیدن استاد او را دریابد. و خویشان را در این يك سال به استاد ننمود تا امر استاد نگاه داشته باشد. تا بعد از سالی ابو حفص از او خشنود گشت و او را بنزد يك خویش خواند. چون حرمت چنین نگاه داشت برکت آن صحبت در او پدید آمد. از استاد دستوری خواست تا خلق را پند دهد و مجلس دارد.

۲۰

و این دلیل است که شاگرد را بی دستوری استاد کاری نباید کرد. ابو حفص او را گفت: ترا چه بر این می دارد که مجلس داری؟ و این دلیل است که نشاید که استاد شاگرد را بگذارد که تصدیر جوید تا آنگاه که او را نیازماید و بندانند که او اهلیت و شایستگی آن دارد تا نصیحت استادی به جای آورده باشد، که اگر پیش از وقت بگذارد که او صدر گیرد پرده او دریده گردد و رسوا شود، آنگاه با شاگرد خیانت کرده باشد؛ و خائن استادی را نشاید.

۲۵

و از این معنی گفته اند در مثل که: من تصدیر فی غیر اوانه نزل من ابانه. ابو عثمان گفت: شفقت و نصیحت مرا به این آورده است، و این دو اصل اند در استادی. دعوی کرد که این دو اصل به جای آورده ام.

ابوحفص او را گفت شفقت تو بر خلق به چه حد رسیده است؛ و این دلیل است بر آنکه مدعیان را حجت خواهند و به دعوی باز نگذارند، و به دعوی حبه‌ای به کس ندهند تا حجت نباشد. پس بنده به دعوی مجرد بی‌حقیقت حقیقت کی یابد؟! [۲۳۳ الف]

- و این چنان است که پیغمبر علیه‌السلام گفت: لو ترك الناس و دعواهم لادعی ناس دماء قوم و اموالهم ولكن البينة على المدعى و اليمين على من انكر.

- و اصل خود در این آن است که هرکس دارد به دعوی حاجت نیابد و دعوی آن کند که ندارد؛ و صاحب دعوی بی‌معنی باشد، و صاحب معنی بی‌دعوی باشد. چون او را حجت دعوی بخواست ۱۰ گفت راستی من به جایگاهی رسیده است که اگر خدای تعالی به بدل همه مؤمنان مرا عذاب کند و به دوزخ فرستد و ایشان را به بهشت برد من راضی باشم؛ و این کمال شفقت است. و اگر عالم را چندینی شفقت بیاید تا روا باشد او را پند خلق دادن و علم گفتن. هلاک از ما علماء مزور کذاب برآمد لکن در این نیز سخنی است. نگفت مرا به ۱۵ بدل همه خلق عذاب کند که آنگاه کافر نیز درآمدی. و عذاب کافر با شقاوت و قطیعت مؤبد باشد، و رضا دادن به این معنی روا نباشد. لکن عذاب مؤمنان روا است که بی‌قطیعت و بی‌شقاوت باشد. و نیز مؤبد نباشد تا آن لذت وصال با امید نجات او را قوت دهد به تحمل آن عذاب. و نیز هرکس که نیک آمد خویش در بلای خلق جوید او در ۲۰ بلا بماند و خلق برهند. و هرکس که نیک آمد خلق در بلای خویش جوید هم او را نیک افتد و هم خلق را.

- ابوحفص او را دستوری داد و به مجلس او ظاهر گشت و پنهان بنشست. حاضر گشتن به آن معنی بود تا دعوی او را تجربت کند تا او را در آن راست یابد یا نه. به آن معنی بود که او را به سر قوت ۲۵ دهد تا رسوا نگردد، چنانکه شفقت استادی واجب کند. و بر قویان واجب باشد ضعیفان را یاری دادن. لکن پنهان بنشست تا او را نبیند و خجل نگردد. چون مجلس به آخر آورد، سائلی برخاست و چیزی بخواست. ابوعثمان شفقت برد و ردای خویش به او داد. ابوحفص

آواز داد که یا کذاب، بر حذر باش تا نیز خلق را سخن نگویی به این حرص که من در تو دیدم.

و این دلیل است که حق هیچ جای باز نباید داشتن، چنانکه خدا می‌گوید: یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم اوالوالدین و الاقربین. و نیز پیغمبر علیه السلام گفت: ۵ قولوا الحق و ان کان مرا. ابو عثمان گفت: یا استاد آن شره من کدام است؟ گفت: آنکه در تو چندین شفقت نبود که ایشان را بر خویشتر بگزیده‌ای به سبقت ثواب تا تو تبع ایشان بودی. یعنی به اول دعوی کردی که شفقت و نصیحت مرا به سخن گفتن می‌آرد. پس به صدقه دادن سبقت یسری تا ثواب سابقان ترا باشد، و خویشتر را بهتر از آن خواستی که ایشان را؛ و این شفقت و نصیحت نباشد. و تو کذابی، و کذاب را سخن گفتن نرسد.

و نزدیک ما چنان است که ابو عثمان در دعوی صادق بود که به بزرگان جز گمان نیکو نباید بردن، اما دعوی کرد در پیش استاد خویش. و دعوی کردن شوم بود خاصه در پیش کسی که تو بزرگتر ۱۵ باشد. لاجرم حق پرده او بدرانید تا مدعیان را پند گردد و بدانند که بنده را دعوی نرسد. [۲۳۳ ب] و از این معنی گفته‌اند: من ادعی افترض. و نیز گفته‌اند: ما زالت الدعاوی مشوئة علی اربابها.

«سمعت فارسا يقول سمعت ابا عمر و الانماطی يقول کنا عند الجنید اذ مر به النوری فسلم فقال جنید و عليك السلام یا امیر ۲۰ القلوب تکلم. فقال النوری یا ابا القاسم غششتهم فاجلسوک علی المنابر و نصحتهم فرمونی فی المزابل فقال جنید ما رایت قلبی احزن منه فی تلك الوقت ثم خرج علینا فی الجمعة الاخری فقال اذا رأیتهم الصوفی یتکلم علی الناس فاعلموا انه فارغ». اول حکایت گذشته است الا حرفی. ۲۵

و آن آنست که جنید او را گفت: تکلم، و این دلیل است بر حرمت داشتن نوری جنید را که سخن نگفت تا از او درخواست. و دلیل است بر نیازمندی جنید که فایده طلب می‌کرد از نوری، و این هر دو اساس دهن است: فایده جستن و حرمت نگاه داشتن. و آنکه

گفت که هرگز دل خویش را از آن وقت غمناکتر ندیدم از آن بود که آنچه نوری او را گفت در خویشتن اثر آن نیافت. پس به ادینه دیگر بیرون آمد و گفت: چون صوفی را بینند که مردمان را علم می‌گوید و پند می‌دهد بدانید که فارغ است. یعنی از معنی آنچه می‌گوید فارغ است که اگر مشغول بودی فراغت گفتار نیافتی. و نیز گفته‌اند:

۵

«فاعلموا انه فارغ من الحق فلذلك اشتغل بالخلق». از بهر آنکه هر که به حق مشغول باشد به خلق نپردازد.

«قال ابن عطا فی قوله: و قل لهم فی انفسهم قولاً بلیغاً». می‌گوید با ایشان که سخن گویی قول بلیغ گویی. گفته‌اند که قول بلیغ بسنده و رستنده باشد. یعنی از حد سخن درمگذران و کم مگردان تا تمامی معنی دریابند و بررسند. و از حد مگذر تا سخن فزونی گفته نیاید. باز ابن عطا قول بلیغ را می‌گوید:

«علی مقدار فهمهم و مبلغ عقولهم». چندان گوی که فهم ایشان به آن رسد و عقل ایشان آن را درپسابد. یعنی چندان مگوی که ندانی، چندان گوی که ایشان طاقت شنیدن آن دارند. و این از بهر آن است که سمع حامل عبارت است و فهم حامل معنی عبارت. و همچنانکه ظاهر را بار بیش از طاقت او بر نمی‌هلاک شود؛ فهم را نیز چون بار معانی فزونتر از طاقت او نمی‌هلاک شود، تا این را به غذا برند و گویند شخص را که غذا یابد تا حیات یابد. اگر کم از مقدار یابد ضعیف گردد و هلاک شود، و معانی و حقایق غذاست. معانی غذای فهم است؛ و حقایق غذای سر. چون غذای ایشان منع کنی هلاک گردند. و اگر فزون از طاقت نبی هلاک گردند. معنی قول بلیغ این باشد.

«و قال غیره فی قوله: ولو تقول علينا بعض الاقاویل، ای لو نطق بالمواجید الی اهل الرسوم». و اینکه خدا گفت که اگر بر ما ناگفتنی‌ای بگویند هفت اندامش ببریم و رکت جانش ببریم. معنی این آن است که اگر مواجید با اهل رسوم بگویند با او این بکنیم. و مواجید اهل حقیقت را است و رسوم اهل ظاهر را و عام را. و سخن خاص با عام گفتن روا نباشد. گفت اگر آن سر که با خاص باید

۲۵

۲۰

۱۵

گفتن با عام بگوید با او عقوبت کنیم، از بهر آنکه به نااهل سر گفتن هم بر سر ظلم [۲۳۴ الف] باشد و هم بر آنکس که با او سر گفته باشد و ظلم بر سر آن باشد که نه به جایگاه نهی و ظلم بر آن کس باشد که چیزی نهادی که او طاقت آن ندارد. باز بر این دلیل آورد و گفت:

۵

«یدل علیه قوله تعالى: بلغ ما انزل اليك من ربك، ولم يقل ما تعرفنا به اليك». دلیل بر این قول خدا است که پیغمبر گفت علیه السلام برسان آنچه بر تو فرو می‌آورد از خداوند تو. و نگفت برسان آنچه ما ترا به آن شناسا گردانیده‌ایم. و این از بهر آن است که آنچه بظاهر به او فرستادند خلق طاقت سماع آن داشتند. ثبیتی که جبریل در میان گنجید، اما آنچه در سر او را کشف می‌افتاد جبریل در میان ننگجید. چیزی که جبریل طاقت سماع آن ندارد غیر او طاقت چگونه دارد؟!

۱۰

«رأى الحسين المفاضلى روى بن محمد و هو يتكلم فى الفقر على الناس». حسین مفاضلی رحمه الله روى را دید که با یاران در فقر سخن می‌گفت:

۱۵

«فوقف عليه فقال:

و ما تصنع بالسيف اذا لم تك قتالا
هلا ابتعت بما حلي ت هذا السيف خلخلا

بیستاد و گفت: چه خواهی کرد به شمشیر، چون مرد کارزار نیستی چرا به آن پیرایه شمشیر پای ورنجن نخری. و این بر طریق مثل است که کسی که مرد باشد و از او فعل مردان نیاید میان او و زن فرق نکنند. اکنون چون حسین مفاضلی روى را دید که سخن فقر می‌گفت، و مگر او را در مقام فقر راست نیافت، این بیت مثل آورد. یعنی نخست فقیر باش. آنگاه سخن فقر گوی. و این از آن معنی بود که فقر مقامی بزرگ است؛ و به زبان شریعت فقر دیگر است، و به زبان حقیقت دیگر. و فقر در شریعت آن باشد که او را غنیه نباشد و صدقه بر او حلال باشد. اما فقر به زبان حقیقت آن باشد که در هر دو کون او را علاقه نباشد. نه با موجودات او را صحبت باشد و نه

۲۰

۲۵

یا معدومات او را طمع باشد. و نه در این فقر او را از حق نصیب باشد. به آن معنی که ظن نبرد که من به این فقر به حق رسیدم، از بهر آنکه چون به حق رسید غنی باشد نه فقیر.

و ببايد دانستن که فقر بحقیقت غنا باشد از آن معنی که فقر او

- به حق باشد نه به خلق. و هر که را فقر به حق درست گردد از خلق ۵ غنی گردد. باز هر که به خلق محتاج گردد از حق فقیر ماند. چون فقر حقیقت گشت فقرش غنا گردد. از بهر آنکه چون فقرش به حق درست گردد هر دو کون او را غنی نتواند گردانیدن. از بهر آنکه از هر دو کون او را چیزی به کار نیاید. پس غنی نه آن باشد که دارد. غنی آن باشد که او را نیاید. پس در شریعت فقر نداشتن است و غنا ۱۰ داشتن است. هر که ندارد فقیر است و هر که دارد غنی. اما فقر بحقیقت بایست است و غنا نایاست. و نزدیک اهل حقیقت اگر کسی هر دو کون دارد و بایدهش فقیر است، و اگر ذره‌ای ندارد و نبایدهش غنی است. مگر حسین در رویم این راستی ندید، از بهر این معنی این بیت به مثل آورد.

- ۱۵ «عیره بمبارته عن حال لیس هو فیها». و او را سرزنش کرد به عبارت کردن از حالی که او در آن حال نبود. یعنی اگر تو فقیر بودی ای [۲۳۴ ب] بحقیقت صحبت خلق ترا به کار نیامدی. و نیز فقیر حقیقی را فقر حال باشد چون فقر حال گشت نیز عبارت و بیان ۲۰ نماند. پس تو عبارت می‌کنی از مقامی که آنجا نیستی.

«قال بعض الکبار من تکلم عن غیر معناه فقد تحمر فی دعواه». می‌گوید هر آن کس که سخن نه از معنی خویش گوید در آن دعوی خویشتن را خر گردانیده باشد؛ و دلیل آورد بر این قول خدای تعالی: «قال الله تعالی: کمثل العمار یعمل اسفارا». چون جهودان را

- عبارت علم بود، و آن دانستن تورات بود و معنی نبود به معنی استعمال ۲۵ کردن و حق تورات نگاه داشتن، حق تعالی ایشان را مانده کرد به خری که بار کتاب بر پشت دارد. و این دلیل است که هر که عبارت ظاهر دارد بی حقیقت باطن دعوی او را معنی نباشد. و همچنان است که آن ستور که بار کتاب بر پشت دارد. پس می‌گوید آن کس که

عبارت کند از چیزی که در باطن او نیست. همچنان است که آن خر که کتاب بر پشت دارد یعنی او را از آن علم منفعت نیست. و کاشکی چنانستی از بهر آنکه آن کتب بر آن ستور حجت نیست. و این علم بر این گوینده ناکنده حجت است. و بالله التوفیق.

الباب التاسع و الخمسون

قولهم في توقي القوم و مجاهداتهم

- «ورث حارث المحاسبي من ابيه اكثر من ثلثين الف ديناراً فلم يأخذ منه شيئاً فقال انه كان يرى القدر». این باب برای آن معنی آورده است که باز می‌نماید که این طایفه از نایاست خویشان را چگونه نگاه داشته‌اند. و این خود کمترین مقام است؛ از بهر آنکه مقام زهد اول مقام است، و زهد به جای بگذاشتن حلال است نه به ۵ جای بگذاشتن حرام، که به جای بگذاشتن حرام خود فریضه است و گیرنده آن در خدا عاصی است؛ و عاصی را نه مقام زهد باشد و نه مقام ولایت. و بیاید دانستن که شر هر دو کون در دنیا است. هر که به دنیا تعلق کرد نه از خلق سلامت یابد و نه از شیطان و نه از نفس. با خلق به خصومت افتد و با نفس به شهوت افتد و با شیطان به ۱۰ صحبت و چون دنیا به جای بگذاشتن نه خلق را به او شغل ماند و نه نفس را و نه شیطان را. از این معنی گفت پیغمبر علیه السلام که: حب الدنيا رأس كل خطيئة. پس چون اول مقام حلال به جای بگذاشتن است کی روا باشد که به اول مقام حلال بگذارند، و به آخر مقام حرام یا شبیهت بگیرند.

اکنون بیان می‌کند پرهیز کردن حارث محاسبی را رحمه الله که او سنی و جماعتی بود و پدرش قدری بود. چون پدرش بمرد زیادت از سی هزار دینار از او باز ماند به میراث. برنگرفت و گفت او قدری بود و بنزدیک من قدری کافر است و من سنی و موحد و مسلمان‌ام؛ و پیغامبر علیه السلام گفته است: لا یتوارث اهل ملتین شتی. و سلطان را بفرمود تا آن مال برداشت. او را گفتند اگر ترا نمی‌بایست چرا به یاران خویش ندادی. جواب داد که: لا اطمعهم ما لا اکل. چیزی که خود نخورم ایشان را چگونه خورانم؟! توقی و شفقت بر یاران خویش چنین بود.

۱۰ «و قال ابو عثمان کنا فی دار ابی بکر بن ابی حنیفة مع ابی حفص [۲۳۵ الف] فجری ذکر صدیق غائب عنا فقال ابو حفص لو کان کاغذ عندنا کتبنا الیه قلت هاهنا کاغذ و قد کان ابوبکر خرج الی السوق فقال ابو حفص رحمه الله لعل ابوبکر قدمات ولم نعلم و صار الکاغذ للورثة فترك الکتاب». ابو عثمان گفت یا ابو حفص به خانه ابوبکر ابوحنیفه بودیم به مهمان، دوستی را یاد کردیم و گفتیم کاشکی با ما بودی. ابو حفص گفت اگر کاغذ بودی رقه نبشتمانی و او را بخواندمانی. گفتیم اینجا کاغذ هست. گفت باشد که خداوند خانه چون به بازار رفت آنجا مرده باشد، و این کاغذ از آن وارث باشد، و شاید ما را چیزی بر آن نبستن.

۲۰ و تواند بود که او را از خداوند خانه دستوری بود به برداشتن کاغذ، لکن چون او را در مرگت او شبهت افتاد توقی کرد. و تواند بود که بر دل خداوند خانه ثقت داشت و بر دل وارث او اعتماد نداشت. ترسید که نباید که آن کاغذ وارث را گشته باشد و تناول آن بر او حرام باشد. و این اصلی است این طایفه را که چون از دل دوست خویش آگاه گشته باشند به مال او انبساط کنند، و چون آگاه نگشته باشند بی دستوری او انبساط نکنند.

۲۵ «و قال ابو عثمان کنت عند ابی حفص و بین یدیه زبیب فاخذت زبیبه واحدة و وضعتها فی فمی فاخذ بخلقی و قال یا خائن تاکل زبیبی فقلت لثقتی بزهادتک فی الدنیا و علمی بایثارک اخذت الزبیبه

فقال يا جاهل تثق بقلب لا يملك صاحبه». ابو عثمان می‌گویند در نزدك ابوحنفص بودم و پیش او میویز نهاده بود. یکی برداشتم و در دهان نهادم. دست دراز کرد و حلق من بگرفت و مرا گفت: یا خائن، میویز من می‌خوری. گفتم از بهر آنکه من در دنیا زهد تو دانسته‌ام، و نیز دانسته‌ام که تو به همه دنیا بخل نکنی و هرچه داری بر اغیار ایثار کنی. به این گستاخی این میویز برداشتم. مرا گفت: یا جاهل، بر دل اعتماد چرا می‌کنی که خداوندان دل را بر دل خود پادشاهی نیست.

در این حکایت فایده‌های بسیار است: یکی آن است که نشاید دست به مال دراز کردن، و اگرچه اندک است، که در قیامت به‌ذره‌ای شمار خواهد بود. و خدا می‌گوید: فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و من يعمل مثقال ذرة شرا يره.

و آورده‌اند که روزی عیسی علیه السلام به گوری بگذشت. مرده‌ای را دید که عذابش می‌کردند. از سبب عذاب کردن او پرسید. از خدا درخواست تا آن مرده را با او به‌آواز آورد؛ و گفت: یا روح الله. ۱۵ روزی طعام خورده بودم و چیزی از آن در دندان من مانده بود، حمالی بگذشت با پشته‌ای هیمة. خللکی از آن هیمة او یگرفتم و دندان خویش به آن پاك کردم. هشت سال است تا یمرده‌ام هنوز در آن عذابم.

عیسی علیه السلام گریان گشت و گفت: چون خداوندان خلال را حال چنین است خداوندان درختها و ستونها را حال چگونه خواهد بودن؟! ۲۰

و آنکه ابوحنفص حلق او بگرفت نه از بخل گرفت که همه دنیا را [۲۳۵ ب] بنزدك ابوحنفص رحمه الله قدر نبود، به میویزی او را کی خصومت افتادی؟! لکن از این شفقت و تأدیب می‌خواست تا ۲۵ شاگرد خویش را راستی و ادب بیاموزد. در کودکی با او چنین کرد تا به بزرگی گستاخی نکنند. و این چنان است که خدا گفت: فلا تقل لهما اف و لا تنهرهما. پدر و مادر را حرام گردانید اف کردن تا فرزند بداند که این قدر آزار مادر و پدر بر من خدا حرام کرده

است، پس بیشتر چگونه باشد؟! و این بر معنی تنبیه باشد و این درستی کردن و خائن خواندن هم از این معنی بود، تا آن علف یاد دارد و دیگر باره چنین بی ادبی نکند.

و آن عذر که ابوعثمان آورد عذر ظاهر بود، که چون از دل کسی آگاه باشی و احوال او بدانسته باشی گستاخی روا باشد، لکن با این همه ابوحفص بر او انکار کرد و او را جاهل خواند. از بهر آنکه اعتماد بر دل کرد؛ و احوال دلها جز خدا هیچکس نداند. وقتی چنان باشد که به همه دنیا سخاوت کند و باشد که حال او وقتی دیگر چنان باشد که به ذره ای بخیلی کند. از بهر آنکه دل گردنده است، و او را از این معنی قلب خوانند. پس کسی که بر چیزی یا بر حالی اعتماد کند که از آن چیز خبر ندارد جاهل باشد. از این سبب او را جاهل خواند. و این عذر او نزدیک استاد عظیم تر از آن جرم بود. لاجرم شمتش عظیم تر از آن شمت اول آمد.

و اینکه ابوحفص گفت که ترا بر دلی وثوق نمودن که خداوند آن دل پادشاه نباشد بر آن دل محال باشد؛ از آن گفت که دل به دست بنده نیست و دارنده دل خدا است. چنانکه گفت: و اعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه. و پیغمبر علیه السلام گفت: ان القلوب بيد الله یقلبها کیف یشاء. پس ابوحفص چنین می گوید من که خداوند دلم و مرا بر دل خویش اعتماد نیست و من دل خویش را چنان نمی توانم داشتن که مرا آرزو است، ترا بر دل من اعتماد کردن محال باشد!

«سمعت كثيراً من مشائعتنا يقولون كان الشيوخ يهجون الفقير لثلاث اذا حج عن غيره بمال و اذا اتى خراسان و اذا دخل اليمن قالوا من أتى خراسان لم يأت إلا للرفق و ليس بها مباح فيطيب مطعمه و اما اليمن ففيه طرق إلى الفسق كثيرة». می گوید از بسیاری مشایخ شنیدم که گفتند پیران فقیر را مهجور گردانیدندی به سه کار. چون حج کردی از بهر دیگران به مال ایشان. از بهر آنکه عمر خویش و طاعت خویش به دنیا و مال بفروختی. و طریق این طایفه آن است که يك نفس به همه دنیا بدل کردن روا نباشد، از بهر آنکه دنیا را بنزدیک خدا قیمت نیست، و نفس را قیمت بزرگ است. به يك نفس

شقی شود و به يك نفس سعيد گردد. و چون به خراسان رفتی او را مهجور گردانیدندی به آن معنی که خراسان جای تقرب نیست. رفتنش جز رفق دنیا را نبود. و چون به خراسان مباحات نیست چنانکه به شام، لامعاله ایشان را دست به محظور دراز بایستی کرد. و طرق این طایفه از حلال توقی کردن است، چون به حرام دست دراز کند چگونه باشد؟! ۵

و نیز طریق این طایفه پریدن طمع است از خلق و ترك دنیا است. چون از بهر [۲۳۶ الف] دنیا سفر کنند چگونه باشد؟! و سیم به یمن رفتن او را مهجور گردانیدندی، از بهر آنکه یمن زمین فسق است و تقریبی نیست در دیار یمن. یا رفتن از بهر طلب فسق بودی. ۱۰ و اگر از بهر فسق نبود تقریبی حاصل نیامدی و نیز آمن نبود: که چون بنزدیک ایشان افتادی به ایشان میل کردی، و میل به اهل معصیت هم معصیت باشد. و اگر رضا نبود چون معصیت بسیار دیدی در چشم او خوار و سبک آمدی؛ و سبک داشتن معصیت معصیت باشد. و این همه دلیل است که تا از یار بد و از اسباب بد دور نباشی ۱۵ سلامت نیابی.

و از این معنی گفت پیغامبر علیه السلام: من یصحب صاحب السوء لا یسلم و من لا یحفظ لسانه یندم و من یدخل مداخل السوء یتهم. و نیز گفته اند: عن المرء لا تستل و ابصر قرینه فان القرین بالمقارن یقتدی. ۲۰

و گفته اند سه چیز دلیل است بر سه چیز: نفقه کردن بر کسب دلیل است هم آنجا رود که آورده است خیر به خیر و شر به شر: و قرین دلیل معاملت بنده است با هر گروه که صحبت کند همان کند که ایشان کنند؛ و عاقبت دلیل اعتقاد است، هر چه عمر بر آن گذشته باشد خاتمت هم بر آن باشد. ۲۵

«كان ابوالمغیث لا یستند و لا ینام علی جنبه و كان یقوم اللیل كله فاذا غلبته عینیه قعد و وضع خدییه علی ركبتيه فیقفوا غفوة فقیل له ارفق بنفسك فقال والله ما رفق بی رفقا فرحت به اما سمعت سید المرسلین علیه سلام الله یقول اشد الناس بلاء الانبیاء ثم الصدیقون

ثم الامثل فالامثل».

ابوالمخيث مردی بزرگ بود و هرگز پشت به ديوار باز ننهد.
بود. چون نفس را بر ديوار اعتماد روا نداشتی، سر را بر خلق اعتماد
کی روا داشتی؟! و لامحاله سر از نفس عزيزتر است. و نیز هرگز
بر پهلو نخفته بود از بهر راحت نفس را، که عارفان را با نفس
خلاف باشد و با حق موافقت باشد، نه چون ما که با نفس موافقت
باشد و با حق خلاف.

و نیز شاید که ناخفتن او از بهر آن بود که خواب غفلت است:
و بنزدیک اهل معرفت از حق سبحانه غافل بودن جرمی عظیم است. و
نواند بود که ناخفتن او از آن معنی بود که نباید که خفته مانم و حق
از آن خدا از من فوت گردد. و تواند بود که نخفتن متابعت رسول بود
که گفت: تمام عینای و لا ینام قلبی. و همه شب بر پای بودی و نماز
کردی موافقت مصطفی را علیه السلام که او را امر آمد: قم اللیل الا
قلیلاً. و نیز امر آمد: و من اللیل فتصجد به نافله لك. یا از آن معنی
بود که شب وقت خلوت کردن دوستان است.

نبینی که چون موسی را علیه السلام به مناجات بردند فرمان
اربعین لیلۃ آمد نه اربعین یوماً. و نیز چون مصطفی را علیه السلام به
معراج بردند شب بود. چنانکه خدا گفت: سبحان الذی اسری بعبده
لیلاً. و نیز به شب از خلق فراغت بیشتر باشد و به مناجات حق نیکوتر
رسد. نبینی که خدا گفت: و بالاسحار هم یستغفرون. و نیز شب
پوشیده تر و از ریا و نفاق دورتر باشد. و عبادت هرچند از ریا دورتر
خالص تر [۲۲۶ ب] و به اخلاص نزدیکتر. باز چون خواب بر او
غلبه کردی سر بر زانو نهادی و پاره ای بفتودی.

و این دلیل است که خواب او نه از بهر طلب راحت نفس بود تا
آن خواب غفلت و معصیت گشتی، لکن خواب او آسودن را بود تا نفس
دیگر باره قوت خدمت یافتی تا آن خواب او هم نماز گشتی؛ که هر
کس که خورد و خسید از بهر نهیت و شهوت، خواب و خورد و
معصیت گردد؛ و هر که خورد و خسید از بهر قوت طاعت را، آن خواب
و خورد او طاعت گردد. نبینی که شریعت سحر را بستوده است و

ثواب عظیم بر آن وعده کرده است. از بهر آنکه قوت طاعت را خورد
نه شهوت نفس را. تا بزرگان چنین گفته اند که متقدمان ما خوردندی
تا بزیستندی و ما می‌زییم تا بخوریم، طاعت خود به کار نیست.

چون او خویشتن را چنین ریاضت کرد گفتند با خویشتن مدارا
کن. گفت: والله که خدای تعالی با من رفیق نکرده است، من بسا
خویشتن چگونه کنم؟! و این خبر حجت آورد بر این که گفت نشنیدی
که سید پیغمبران علیهم السلام گفت سخت‌ترین بلا پیغامبران را باشد
پس صدیقان را! پس هرکه به ایشان مانده‌تر بلای او صعب‌تر. و
این سخن که ابوالمغیث گفت رحمه الله نه به آن گفت که خویشتن را
ایشان رسد.

۱۰ چنانکه مصطفی علیه السلام گفت: من تشبه بقوم فهو منهم.
و چون محب این طایفه بود بر راه ایشان می‌رفت و بلا را بر
نعمت اختیار می‌کرد تحقیق محبت خویش را، که هر که کسی را
دوست دارد متابع او باشد. چنانکه خدا گفت: قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله. اما آنکه گفت هرکه را بنزدیک حق محل عظیم‌تر
۱۵ بلای او بزرگتر، از آن است که دار دنیا خود دار محبت است؛ و ولی
را در دار محنت نعمت جستن محال است، و دنیا دار فنا است و عقبی
دار بقا. و فنا با بقا ضدین‌اند، و هرگز دو ضد به یکدیگر جمع
نگردند. یا در دار فنا محنت باید و در دار بقا نعمت، یا در دار فنا
نعمت باید و در دار بقا محنت. و از این معنی گفته است پیغمبر
۲۰ علیه سلام الله که: الدنيا سجن المؤمن و القبر روضته و الجنة مأواه
و الدنيا جنة الكافر و القبر حفرة و النار مأواه.

«قالوا ان ابا عمرو الزجاجي اقام بمكة سنين كثيرة لم يحدث في
الحرم كان يخرج من الحرم للحدث ثم يعود و هو على الطهارة». و
خلق این را بظاهر آسان دانند، و این عظیم است، از بهر آنکه نفس
۲۵ را صحبت با حرم است و سر را صحبت با خداوند حرم. و کسی که
در صحبت کردن نفس با حرم ادب چنین نگاه دارد، در صحبت کردن
سر با حق ادب چگونه نگاه ندارد! و بیاید دانستن که هرکه را سر با
حقیقت راست‌تر ظاهرش با شریعت راست‌تر. و هرکه را سر با

حقیقت ویران تر ظاهرش با شریعت خراب تر. و اینچه بزرگان بر سر
اسرار خلق مطلع بوده اند از اینجا بوده اند که ظاهر آینه سر است.
بظاهر خلق نگاه کرده اند، در حرکات ظاهر بدانسته اند که سر از کجا
می جنبد. [۲۳۷ الف]

۵ «قال سمعت فارسا يقول كان أبو عبدالله المعروف بشكّال لا يكلم
الناس و كان ياوی الخرابات فی سواد الكوفة و كان لا يأكل الا المباح
و القمامات فلقيته يوما فتملقت به و قلت سألتك بالله ألا أخبرتنی
ما الذى يمنك عن الكلام فقال يا هذا! الكون توهم فى الحقيقة و لا
تصح المباراة عما لا حقيقة له. و الحق تقصر الاقوال دونه فما وجه
الكلام؟ و تركنى و مر». فارس رحمه الله گفت که ابو عبدالله شكّال
با کس سخن نگفتی و شب در ویرانه های سواد کوفه بودی و طعام
چیزی خوردی که آن در اصل مباح بودی، چنانکه گیاه و مانند آن یا
از خاکدانه ها نان ریزه برچیدی و بخوردی. اما آنکه با کس سخن
نگفتی از کمال انسی بود که او را با حق بود و از خلق او را وحشت
گرفت. ۱۵

و تا بنده را از حق وحشت نباشد با خلق انس نگیرد. و چون او
را با حق انس پدید آمد از خلق وحشت گیرد. و آنکه در خرابه ها
بودی از بهر خلوت و عزلت بودی که سلامت دین در خلوت و عزلت
است. اما آنکه جز مباح و نان ریزه خاکدان نخوردی از آن بود که او
را خلق به طمع و سؤال نیرزیدندی. و نیز گفتی که می ترسم که اگر
دست پیش خلق به سؤال بردارم مرا چیزی دهند که در آن چیز شبهت
باشد، اما در مباحات شبهت نیست. و مصطفی علیه السلام می گوید:
دع ما یریبك الی ما لا یریبك.

و نیز آنچه خلق را بایستی به خلق باز گذاشتی؛ و آنچه خلق را
نبایستی به آن قناعت کردی قطع خصومت را، تا او را با خلق
خصومت نماند. و نیز آنچه خلق داشتی به آن طمع نکردی، از بهر
آنکه ترسیدی که اگر روی به خلق آرد باشد که خدای عزوجل او را
هم به خلق باز گذارد، چنانکه می گوید: نوله ما تولی و نصله جهنم
و ساءت مصیرا. هر که چیزی گزیند و اختیار کند ما که خداوندیم او

را به آن چیز باز گذاریم.

فارس گفت روزی او را دیدم. در او آویختم و به خدا بر او سوگند دادم که چه چیز ترا از سخن گفتن با خلق بازداشته است. و طریق این طایفه آن است که یا هرکه اثری یا چیزی بینند او را از آن چیز باز جویند تا مگر ایشان نیز آن چیز را باز یابند. گفت مرا ۵ جواب داد که این همه دنیا که تو می بینی در جنب حقیقت وهمی است؛ و چیزی که آن را حقیقت نباشد از آن عبارت کردن راست نیاید. اما حق که حقیقت صفت او است قولها از او قاصر است. از او عبارت نتوان کردن. پس روی سخن چه باشد. و مرا بگذاشت و برفت.

۱۰

و شك نیست که خلق محدث و فانی اند. و حق قدیم و باقی است. و محدث و فانی در جنب قدیم باقی لاشیء باشد. پس کسی که او اهل حقیقت است او را به لاشیء مشغول گشتن محال باشد. اما اهل حقیقت را از حقیقت خبر دادن روی نباشد، که خبر دادن صفت غایبان است و اهل حقیقت اهل مشاهدت باشند. و در حال حضرت و ۱۵ مشاهدت خبر دادن روا نباشد و درست نیاید. اکنون چنین می گوید که سخن از کجا گویم. از خلق گویم یا از حق. اگر از خلق گویم خلق به گفتار [۲۳۷ ب] نیرزند. و اگر از حق گویم حق در عبارت من نگنجد. پس جز خاموشی روی ندارد.

«قال و سمعته يقول سمعت الحسين المفاذلي يقول رایت ابا ۲۰ عبدالله القشاع ليلة قائما على شط دجلة و هو يقول يا سیدی انا عطشان حتی اصبح قال واویلاه تبیح لی شیئا و یعول بینی و بینة و تعظر علی شیئا و تغلی بینة و بینی فأیش اصنع فرجع ولم یشرّب». حسین مفاذلی گفت که ابو عبدالله قشاع را دیدم شبی بر کنار دجله ایستاده و می گفت: یا سیدی، مرا تشنه است. و تا روز چنین می گفت. ۲۵ پس گفت: واویلاه. چیزی بر من حلال می گردانی و مرا از آن باز می داری؛ و چیزی بر من حرام می گردانی و مرا به آن باز می گذاری. چه کنم! و آب نخورد و باز گشت. تواند بود که این سخن که می گفت در حال مشاهدت می گفت و

غلبات وقت او او را چنان مشغول گردانیده بود که فراغت آب خوردن نمی یافت. و آن گفتن که من تشنه ام از آن بود که در حال مشاهدت جز با دوست روی ندارد. پس معنی حظر نه منع قهر است؛ و معنی اباحت نه تخییر است، لکن در آن وقت که مشغول مشاهدت بودی، اگر چه آن چیز او را در شریعت مباح بودی، چون قدرت آن نداشتی چنان گشتی که گویی ممنوع است. پس چون نه در حال مشاهدت بودی به حکم شریعت آن چیز بر او حرام بودی. لکن در او بایست و قدرت آن چیز بودی. از این معنی بودی او را آن چیز به جای بگذاشتن.

و شاید که معنائش آن باشد که وقت بودی که به صفات خویش قائم بودی تا نفس او جوین بودی آن چیز را اگر چه آن چیز بر او حرام بودی، تا او را و قهر نفس را از آن چیز دور می بایستی بودن. و او بر آن چیز قادر. پس وقت بودی که او را با نفس چنان خلاف پدید آمدی که اگر چه آن چیز او را به حکم شریعت حلال بودی روا نداشتی مراد نفس حاصل کردن. منع برای این معنی بودی. پس در حال تمییز محرمات از نفس یازداشتی حکم شریعت را. و در حال غلبات مباحات از نفس یازداشتی قهر نفس را. و قهر کردن نفس این طایفه را اصل است. چنانکه پیغمبر گفت علیه السلام: من مقت نفسه فی ذات الله آمنه الله من عقابه یوم القيامة. گفته اند: المقت اشد العداوة.

«قال و سمعته یقول سمعت بعض الفقراء قال كنت سنة الهبیر مع الناس فانفلت ثم رجعت فكننت اطوف بین الجرحی قال فرأیت ابا محمد الجریری و كان قد نیف علی المائة فقلت یا شیخ الا تدعو فیکشف ما ترى فقال قد قلت فقال انی افعل ما اشاء فاعدت علیه فقال یا اخی لیس هذا وقت الدعا هذا وقت الرضی والتسلیم فقلت ألك حاجة فقال انا عطشان فیحثه بماء فاخذه فاراد أن یشرب فنظر الی فقال هؤلاء عطاش و انا اشرب لا هذا شره! و رده علی و مات من ساعته». این سنة الهبیر سال سیصد و پانزده بود که قرامطه آن سال حاجیان را بکشتند و غارت کردند، و شانزده سال راه بسته گشت.

این درویش چنین می گوید که آن سال من با آن مردمان [۲۳۸ الف] بودم. از دست قرامطه بچستم. چون ایشان برفتند باز آمدم و بنزدیک قافله رفتم شفقت اسلام را، تا مگر خسته ای را آب دهم و بنگرم تا حال ایشان چيست. در میان خستگان می گشتم. ابو محمد جریری را دیدم در میان خستگان افتاده، و سال او از صد در گذشته بود. گفتم یا شیخ، دعا نکنی تا خدا این بلا را کشف کند. مرا گفت که بگفتمش. مرا چنین جواب داد که من هرچه خواهم کنم، و آن کنم که خود خواهم. و این نه بر معنی گفتن و جواب شنیدن باشد، لکن بر معنی مشاهدت سر باشد که دیدی که خدا آن باشد که هرچه خواهد کند؛ و بنده را بر کرد خدا اعتراض نرسد، که آنکس که به اول ۵ سعادت و شقاوت قسمت کرد بی علت، و کس را بر وی اعتراض نرسید که چرا کردی؛ امروز ملک همان ملک است و سلطان همان سلطان، کس را بر او اعتراض نرسد.

باز چون بدید که حق تعالی کافران را دست داد تا انبیا را علیهم السلام بکشند و بر او اعتراض نرسید. اگر قرامطه نیز بر ما ۱۵ گمارد، بر او اعتراض کی رسد؟! و اگر اعتراض کردن روا بودی در وقت بلا انبیا دعا کردند که دعای ایشان مستجاب تر بودی.

این درویش گفت دیگر باره این سخن را بر او عرضه کردم. مرا گفت: یا برادر، این وقت دعا نیست، این وقت رضا و تسلیم و گردن نهادن است. یعنی دعا پیش از نزول بلا باید. چون بلا آمد رضا باید. ۲۰ و اصل این از قصه ایوب است که چون او را بلا پیش آمد صبوری پیش برد. و نیز قصه خلیل صلوات الله علیهم که چون او را به آتش انداختند رضا پیش برد و دانست که اگر او را بایستی که مرا به آتش بیندازند از اسباب آتش ایشان را عاجز گردانیدی. چون نگردانید از دو بیرون نیست، یا مرا خواهد سوختن یا نخواهد ۲۵ سوختن. اگر نخواهد تا عز خلت من به اعدا نماید خود به دعا کردن حاجت نیست، و اگر خواهد سوختن خواست خود به گفتار من به جای بگذارد. در هر دو حال رضا و تسلیم نیکوتر.

و نیز شاید که در وقت آمدن بلا بنده ببیند و بداند که این یا

عقوبت جنایت من است یا کفارت معصیت من، و در هر دو حال تسلیم باید. جنایت نَبایست کردن تا مستوجب عقوبت نگشتی ای؛ یا معصیت نَبایست کردن تا کفارت نَبایستی. و نیز شاید که بلا یا کفارت است یا درجت. اگر کفارت است رضا و تسلیم بهتر که بلا ی این سرِ بهتر از بلا ی آن سر. و اگر درجت است این خود جای شکر است نه جای ناله. و در جمله آن است که با دعوی محبتِ محب را بر اختیار دوست اختیار ترسد.

او را گفتم که ترا حاجتی هست؟ گفت مرا تشنه است. برفتم و آب طلب کردم و بیاوردم. از من بستد و خواست که بخورد. پس به من درنگرست و مرا گفت این خستگان تشنه‌اند و من آب خورم؟! نکنم که این شره باشد. به من باز داد و در ساعت بمرد. یا مساعدت باشد این دوستان خویش را که در حکم دوستی و محبت مساعدت کردن شرط است؛ یا نخواست که ایشان با ثواب تشنگی بروند و او محروم گردد. و این چنان است که چون مصطفی علیه السلام از کافران [۲۳۸ ب] جفا بسیار دید خواست که بنالد. امر آمد که: فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل. و نیز شاید که این بر معنی شفقت اسلام باشد که حکم شفقت اسلام واجب چنان کند که به همه مسلمانان بهتر از خویشتن خواهد، یا همان خواهد که بخود ترسید که اگر من آب خورم و ایشان تشنه، خویش را بهتر خواسته باشم و شفقت اسلام به جای نیاورده باشم. آنگاه در اسلام من ضعف و وهن افتد.

«قال سمعته يقول سمعت بعض اصحاب الجریری يقول سمعت الجریری يقول مكثت عشرین سنة لا یخطر لی ذكر الطعام حتی یحضر و مكثت عشرین سنة اصلی الفجر علی طهر المشاء الاخرة و مكثت عشرین سنة لا اعقد مع الله عقداً مخافة ان یكذبنی علی لسانی و مكثت عشرین سنة لا یسمع لسانی الا من قلبی ثم حالت الحال فمكثت عشرین سنة لا یسمع قلبی الا من لسانی». می‌گوید از یکی از یاران جریری شنیدم که او گفت از جریری رضی الله عنه شنیدم که گفت بیست سال بی‌بوم که بر خاطر من ذکر طعام نگذشت تا آنگاه که حاضر گشت.

و این از آن بود که از نفس فارغ بود. و طعام نصیب نفس است، چون او را نفس یاد نیامد طعام نیز یاد نیامد. و چون پدید آمد رد نکرد تا بر حق اعتراض نکند تا ته در حال عدم اعتراض طلب باشد؛ و نه در حال وجود اعتراض رد باشد؛ و بسی تهمتی حق در صلاح خود دانسته باشد. و می دانست که چون بپاید پدید آرد. و هنوز بایست درست نگشته است، از این معنی از طعام نه اندیشیدی، و چون پدید آمدی دانستی که صلاح وقت او این است. قبول کردی تا در هر دو حال حق را متهم نداشته بودی.

و نیز چون حق تعالی راستی سر او بدانست او را ضایع نگذارد. پس گفت بیست سال بیبوم که نماز بامداد بر طهارت نماز خفتن گزاردم. و این در معنی مجاهدت و ریاضت است. و او را به طهارت حاجت به آن نیامدی که لذت مناجات دوست او را چنان غلبه کردی که نه از خواب خیر داشتی و نه از نفس. و هم در این معنی امام ابو حنیفه رضی الله عنه مدت چهل سال هر شب ختم قرآن کردی، و نماز بامداد بر طهارت نماز خفتن گزاردی. و عثمان عفان رضی الله عنه ۱۵ هم چنین کردی. و تمیم دارانی رحمة الله علیه هم چنین کردی.

و نیز گفت که بیست سال بر اعتقاد دلم جز خدا نگذشت از بیم آنکه مرا دروغزن گرداند به زبان. یعنی چون من دعوی کرده بودم که مرا جز حق سبحانه به کار نیست، ترسیدم که اگر غیر او را در دل راه دهم مرا در آن دعوی دروغزن گرداند. و در حکایت عقد می گوید ۲۰ خاطر نمی گوید که بر خاطر من جز خدا نگذشتی، لکن می گوید اعتقاد نکردمی، از بهر آنکه بنده به خاطر مؤاخذ نیست به اعتقاد مؤاخذ است. بر دلش گذشتی بی مراد او تا عجز بندگی پدید آمدی، لکن آن خاطر نفی کردی و اعتقاد نکردی تحقیق دعوی محبت را تا دروغزن نگردد.

۲۵

پس گفت: و بیست سال بیبوم که زبان من جز از دل من سخن نگفت، یعنی آنچه بر دل من بود بر زبان راندم تا ظاهرم باطن را مخالف نگشت، [۲۳۹ الف] تا به نفاق موصوف نگردم. پس گفت: و بیست سال بودم که دل من جز از زبان من سخن نشنید؛ یعنی دلم

چنان مستوفای حق شد که از هیچ کس خبر نداشتیم. اگر پیش من بودند ندیدیم، و اگر با من سخن گفتند نشنیدیم. و تواند بود که معنی این سخن آن باشد که ظاهر و باطن من هر دو یکی گشت. زبان دل گشت و دل زبان. هر چه گفتم شنیدم و هر چه شنیدم گفتم. مرا میان دل و زبان فرقی نماند. گوشم آن شنید که دل خواست و چشمم آن دید که دل خواست و پایم آنجا رفت که دل خواست. دلم اسیر دوست گشت و جوارح اسیر دل.

«قال و سمعت بعض اصحابنا يقول سمعت محمد بن سمدان يقول خدمت آبا المفیث عشرين سنة فما رايته أسف على شيء فاته او طلب شيئاً ففداه». می گوید بیست سال او را خدمت کردم. ندیدم او را که اندوه خورد بر چیزی کز او فایست گشت: یا طلب چیزی کرد که نیافت. و این از کمال حسن الظن باشد به خدای تعالی که داند منع او صلاح من است و عطای او صلاح من است. و چون اعتقادش این باشد با خدا او را نه بر فایست تأسف باشید و نه طالب مفقود باشد، که خدا صلاح او بهتر از او داند.

و اصل این قصه یعقوب است علیه السلام، که او را چهل سال آرزوی و بایست یوسف بود طلب نکرد. و نیز مصطفی علیه السلام نماز سوی بیت المقدس کرد و او را آرزو و بایست کعبه بود و سؤال نکرد. و این را دو معنا است: یا حسن ظن به مصلحت بندگان، چنانکه یاد کردیم، یا داند که او سر من همچنان داند که آشکارا. من یعلم السر و اخفی، انه یعلم الجهر من القول و یعلم ما تکتمون، سواء منکم من اسر القول و من جهر به. چون این معانی بداند داند که او حال سر من می داند، او را به گفتار من چه حاجت آید. و لا محاله محل قلب برتر از محل لسان است. و چون نیاز قلب مراد حاصل نمی کند، سؤال زبان هم حاصل نکند.

«قیل ان ابا السوءاء کان وقف ستین وقفه و جعفر بن محمد الخلدی وقف خمسين وقفه». از اینجا مراد او آن است که بنماید که این طایفه در تگ و پوی بوده اند. مادام گاه به حرم دویندی که مقام حضرت است تا مگر آنجا اثر دوست یابند. باز چون بر رفتندی اثر

نیافتندی، باز گشتندی و پنداشتندی که شومی و مجرمی ایشان است. پس برفتندی تا نفس را به پیاده رفتن قهر کنند. چون آنجا رسیدندی نفس سر برآوردی به دیدن آن؛ حج او را باز آوردندی قهر او را تا عجب نیاورد. و در جمله آن است که این طایفه را پیوسته با نفس بلا بوده است از آنکه نفس خیر را کاره بوده است و شر را راغب، چنانکه خدا گفت: ان النفس لامارة بالسوء. او را به قهر از شر منع کردند و به خیر کشیدندی.

چون نفس با ایشان بر نیامدی به این معنی نوعی دیگر ساختندی که من زاهدم از معاصی دور می باشم و به خیرات راغب می باشم، تا قصه ابلیس گشتی که: انا خیر. گفت از بیم زنا برترسیدندی از آن چیز که او را زنا خواستی گشتن [۲۳۹ ب] منع کردند که به اول خیر ناکردن معصیت بودی و به آخر خیر دیدن شرك. و معصیت کمتر از شرك است.

و در جمله آن است که کعبه حضرت نفس است، نفس تا آنجا رود و او را از کعبه از آن سوی راه نبود، و عرش حضرت قلب است؛ دل تا آنجا رود و پیشتر از آن سوی راه نیرد. نفس تا کعبه دوید امید یافتن خداوند کعبه را؛ و دل تا عرش دوید امید یافتن خداوند عرش را نه نفس خداوند کعبه را در کعبه یافت و نه دل خداوند عرش را بر عرش یافت. نفس متعیر گشت و خانه را طواف ساخت. و مراد نفس خداوند کعبه نه کعبه، و مراد دل خداوند عرش نه عرش، چنانکه محبان را باشد. گاه در غلیات شوق جویان گردند، و گاه در نومیدی نایافتن فرو ایستند. باز گفت:

«و كان بعض المشايخ و اكثر ظني أنه ابو حمزة حج عشر حجج عن النبي عليه السلام و حج عن العشرة من اصحاب النبي عشر حجج ثم حج عن نفسه حجة يتوسل بتلك الحجج الى الله في قبول حجته». و این ظاهر است که هر کس که او را به ملوک حاجتی باشد و خویشتر را آن جاه نبیند که ملک حاجت او روا کند بنزدیکان آن ملک تقرب کند تا او را وسیلت گردند تا حاجت او روا کند. پس ابو حمزه پیغامبر را علیه السلام و این ده یار را از یاران علیهم الرضوان وسیلت می کرد.

می‌دانست که آنچه به نیت ایشان باشد مقبول باشد لامحاله. آنگاه باشد که به طفیل ایشان مقصود او روا گردد، و این چنان است که حق گفت مصطفی را علیه السلام. و استغفر لذنیک و للمؤمنین و المؤمنات. این را معنی نه آن بود که او را ذنب بود تا استغفار بایست کردن، لکن او را پیشرو عاصیان کرد لامحاله که او را بار باشد. چون او را بار باشد عاصیان نیز به طفیل او بار یابند.

و این حکایت دلیل است که نزدیک ابو حمزه ابو حمزه را هیچ مقدار نبود و خویشتن را نزدیک حق تعالی هیچ محل ندانست که چمدین وسیلت می‌بایست تا یک خدمت او مقبول گردد. و اصل مسلمانی خود این است که هر که داند که او کسی است هلاک شد. همچنانکه ابلیس. و هر که بر خویشتن مقرر آید که من هیچکس نه‌ام نواخت یابد. همچنانکه آدم علیه السلام.

الباب الستون

قولهم في لطايف الله للقوم و تنبيهه اياهم بالهاتف

- این بابی است که آورده است بیان آن معانی را که بزرگان را به وی بیداری افتاده است؛ و بیدار گردانیدن خلق از غفلت کاری است معروف و همه پیغمبران به این کار آمده‌اند تا خلق را از محالات و آنچه به ایشان درآید آگاه کنند، تا بیدار گردند و محال را به جای بگذارند؛ و نیز ایشان را به حق راه نمایند تا از غفلت و ناشناختن حق بیرون آیند و حق طلب کنند. و همه امرها و نهیها را معنی این است. و چون به امر و نهی تنبیه نیفتد، وعد و وعید را به امر و نهی قرین کنند. و چون به این معنی نیز تنبیه نیفتد قصه‌های امتان ماضیه به ایشان یاد دارند که چون خلاف کردند ایشان را [۲۴۰ الف] چه پیش آید. و قصه‌های آنها که موافقت کردند ایشان را چه پیش آمد. مخالفان را خزی و لعنت و انواع عذاب؛ و موافقان را ظفر و نصرت و علو و کرامات. چون به این معانی تنبیه نیفتاد بلاها فرستاد، و نیز بهانه نماند و عذر نماند جز عذاب و بس و عذر ایشان نزدیک خدا بریده گشت. این است معنی قول خدا: لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل.

و این همه که یاد کردیم تنبیه عام است تا از کفر به ایمان باز آیند و از معصیت به طاعت آیند و از خلاف به موافقت آیند. یاز تنبیه خاص نوعی دیگر، از آنکه ایشان خود کفر و معصیت تیارند، لکن تنبیه ایشان از سهو و غفلت بود. ایشان را تنبیه به سر افتد و عام را بظاهر. و این خود میان خلق متعارف است که ملوک تنبیه خواص خویش خلاف آن کنند که تنبیه عوام کنند. و خواص را به ادنی زلت زجر کنند و از عام محالات بسیار در گذارند. اکنون این باب در کتاب از بهر تنبیه خاص آورده است؛ و این همه که گفتیم دلیل صحت تنبیه را است. اکنون به کتاب بازگردیم.

«قال ابوسعید الخراز بینا انا عشیة عرفة فقطعنی قرب الله عزوجل عن سؤال الله ثم نازعتنی نفسی بأن أسأل الله تعالی فسمعت هاتفا یقول أبعد وجود الله تسأل غیر الله تعالی». می گوید شبانگاه عرفه به موقف ایستاده بودم. و موقف جای تجرید و تفرید است. به اول احرام مجرد کردند و مراد از مجردی تجرید ظاهر نیست، لکن در شریعت فرمان آمده است تا بظاهر از لباس مجرد گردند، تا دلیل کند که چون ظاهر ما از خلق مجرد می باید باطن ما اولیتر که مجرد باشد. ظاهر از لباس [مجرد] گردانند و باطن از همه کون مجرد کنند. پس چون به موقف آیند مقام تفرید است. تنها با حق بمانند و از همه علایق بریده گردند و همه رغبات و رهیات خویش با حق افکنند. پس عام به اول تجرید ظاهر بینند و قوف به نفس آرند. باز خاص به اول تجرید باطن بینند و قوف به سر آرند.

پس ابوسعید خراز رحمه الله از جمله خواص بود، همچنانکه به نفس مجرد بود به سر هم مجرد بود. به نفس به موقف و قوف آورده بود و سر را با حق واقف کرده بود. اکنون چنین می گوید که آن قرب سر من مرا از سؤال ببریده بود. از آن معنی که مشغول حق بودم و مرا خود سؤال یاد نیامد. و چون بی سؤال خود حق تعالی را یافته بودم غیر حق را چه خواستم کردن؛ تا هیبت قرب خود مرا زبان گنگ گردانیده بود، طاعت سؤال نداشتم؛ تا چون سر را با حق قرب افتاده بود کون را در میان سر و حق راه نمانده بود؛ نفس را راه کی بودی

تا از بهر او سؤال کردی.

یا نیز سؤال خواستن است، و خواستن بر مقدار همت باشد. همت او از آن عالیت بود که جز حق به کار آید. چون به کار نیاید سؤال چه به کار آید. و معنی سؤال ناکردن این بود، لکن گفت نفس من با من منازعت کرد که اگر ترا که سری آنچه باید یافته‌ای، من که نفسم نیافته‌ام، و مرا به رحمت طمع [۲۴۰ ب] است و از عذاب بیم. ۵ از بهر من سؤال کن.

و این دلیل است که بزرگان همیشه در بالای نفس مانده‌اند. گفت: اهنگك سؤال کردم نه اعراض را از حق لکن شفقت را بر نفس که انبیاء با بزرگی محل ایشان از بهر خلق و نفس سؤال کرده‌اند؛ و لامحاله قرب ایشان از قرب من قریب‌تر بوده است. چون سؤال خواستم ۱۰ کردن آوازی شنیدم که ای آنکه خدا را جل ذکره یافته‌ای، از خدا چیزی دیگر می‌خواهی جز خدا. و این تنبیه است به آن معنی که آنچه خواهی ملك است.

ممالك یافته‌ای و چون مالك ترا گشت خود ملك ترا باشد، و به چیزی که حاصل آمده است سؤال کردن حاجت نیست. ۱۵ و این از آن است که سؤال در حال مشاهدت حجاب است. یا غایب باید که سؤال کند؛ و غایب محبوب باشد پس اگر محبوب نباشد چون سؤال کنند محبوب گردد، از بهر آنکه اگر به آن سؤال حق را می‌خواهد خود یافته است؛ و اگر نیافته است حق خود زیر سؤال در نیاید. نماند سؤال مگر به غیر حق. و از حق سببانه غیر حق ۲۰ خواستن خویشتن محبوب کردن است. والله اعلم.

«قال ابو حمزة الخراسانی رحمه الله حجبت سنة من السنين فكنت أمشي فوقع في بئر فنازعني نفسي بان استغيث فقلت لا والله لا استغيث فما استتممت هذا الغاطر حتى مر برأس البئر رجلان فقال أحدهما للآخر تعال حتى نظم رأس البئر من الطريق فاتوا بقصب و ۲۵ بارية و هممت ان أصيح فقلت يا من هو اقرب الي منه و سكت حتى طموا و مضوا فاذا أنا بشيء قد دلى رجليه في البئر و هو يقول تعلق بي فتعلقت به فاذا سبع و اذا هاتف يهتف بي و يقول [لی] یا با حمزة

اليس هذا بحسن نجيناك من التلف بالتلف يعنى من البئر بالسبع». ابو حمزه خراسانى رحمه الله عليه مى گويد من سالى به حج رفته بودم. در باريه مى رفتم، در چاهى افتادم. و آن افتادن او از آن بود که ایشان را سر به حق مشغول باشد و فراغ آن نباشد که خود را نگاه دارند: و چون حق تعالى ایشان را به چنین بلا مبتلا کند از آن باشد که سر ایشان را با چیزی علاقتى و پیوندی داند خواهد که سر ایشان را از آن علایق ببرد.

گفت نفس با من منازعت کرد که فریاد کن. و تواند بسود که افگندن او به چاه از آن سبب بود تا از بلای نفس آگاه شود و از نفس اعراض کند که گفته اند: من لم يتجرد عن الملايق لم يتفرد بالعقايق. ۱۰ ابو حمزه را این تنبيه بيفتاد. گفت با خود گفتم والله که فریاد نکنم. يعنى ترا که نفسى نزديك من چندان قدر نیست که مرا از بهر تو فریاد باید خواستن.

و اصل این قصه خليل است عليه السلام، که چون او را به آتش انداختند جبریل در پيش آمد که: هل من حاجة قال اما اليك فلا. و تواند بود که این حاجت ناخواستن از آن معنی بود که آن آتش بلای نفس بود نه بلای سر. چون سر با حق راست بود منازعت کردن نفس با حق روی نبود. گفت آنکه حق را است خود با حق است. این بلا از بهر نفس ساخته اند و تو به پاری نفس آمده ای سر را [۲۴۱ الف] خود به تو حاجت نیست؛ و مرا از بهر نفس منازعت نیست. و آنکس که سر با او است او را خود پاره کار نیست. گفت هنوز این خاطر بر دلم تمام نگذشته بود که دو مرد بر سر چاه بگذشتند. یکی به آن دیگر گفت بیا تا سر این چاه استوار کنیم که بر سر راه است تا کسی در او نیفتد.

و این نیز گماشته حق بود هم تمامی تنبيه بود که چون از نفس تقاضای فریاد خواستن بود بلا زیادت کردند، تا نیز بی ادبی نکند. گفت: نی و بوریا بیاورند. قصد کردم که آواز دهم. با خود گفتم ای آن کسی کز ایشان به من نزدیکتری، يعنى تو خود مى دانی و مى بینی و به علم حاضری، به گفتار حاجت نیست. خاموش گشتم تا

سر چاه پیوشانیدند و برفتند.

- آن آهنگ با ننگ کردن هم تقاضای نفس بود که نفس به هیچ حال از مکر خالی نیست مگر که بنده را حق از بلای نفس نگاه دارد. و آن خاموش گشتن او از آن بود که چون از حق تعالی فریاد نخواست بود از بهر نفس محال بودی کز مخلوقان فریاد خواستی، که از حق به ۵ مخلوقان باز آمدن و هم آن دارد که مگر حق را از خلق عاجز تر می داند، مگر به حق سببانه راه نیافته است از خلق یاری می خواهد. اما چون به حق راه یافت از قادر سوی عاجزان باز آمدن محال است. گفت چون به این معنی نفس را قهر کردم و خصومت با یکسو نهادم و از علایق بیریدم مجرد با حق بماندم. و شرط اجابت دعا این است. ۱۰ چنانکه خدا گفت: امن یحبیب المضطر اذا دعاه.

- بزرگان چنین گفته اند که مضطر آن باشد که خویشتن را در هر دو کون به هیچیز تعلق نیندند. ابو حمزه گفت چون حالم به اینجا رسید فرج پدید آمد. ناگاه چیزی بیامد و دو پای به چاه فرو بگذاشت و مرا گفت از من در آویز. در او آویختم. پای شیر بود. مرا از چاه برکشید، ۱۵ و آوازی پدید آمد که ای با حمزه، این نیکوی نیست که با تو کردیم، ترا از هلاک به هلاک رها نیدیم، یعنی از چاه به شیر خلاص دادیم. این دلیل است که خلق را با بنده جنگ چندانست که او را با خدا جنگ است. چون او را با خدا آشتی پدید آمد خلق را نیز با او آشتی باشد. و نیز بلا را سبب نجات گردانیدن و نعمت را سبب بلا گردانیدن ۲۰ از حق عجب نیست. از بهر آنکه خلق با خلق نیکوی به نعمت کنند و بدی به بلا کنند. قدرت مخلوقان بیشتر از این نیست. باز حق چون خواهد که نعمت بلا گرداند، چنانکه بهشت بر آدم؛ و بلا نعمت گرداند، چنانکه آتش بر ابراهیم خلیل علیهما السلام؛ تا قدرت حق از قدرت مخلوقان پیدا گردد. ۲۵

«قال سمعت بعض اصحابنا يقول قال الوليد السقا قدم الي اصحابنا يوماً لبنا فقلت ذا يضرنی فلما كان يوم من الايام دعوت الله فقلت اللهم اغفر لي فانك تعلم اني ما اشرکت بك طرفه عين فسمعت هاتفا يهتف بي و يقول و لا يوم اللين؟» وليد سقا می گوید که روزی

از روزها یاران من شیر پیش من آوردند. گفتم مرا این زیان دارد، و مضرت از غیر حق دادن یه معنی شرك است، از بهر آنکه در اصل شرك از مشركان [۲۴۱ ب] آن بود که مضرت و منفعت از غیر حق دیدند، به این معنی کافر گشتند. لکن آن شرك اصلی مفسور نیست. چنانکه گفت:

۵

ان الله لا يفسر أن يشرك به و يفسر ما دون ذلك لمن يشاء.
پس هر که پای در اسلام نهاد از اصل شرك تبرأ کرد. باید که هر چیز که شبهت شرك دارد از آنجا نیز تبرأ کند، و آن نفع و ضرر از غیر حق دیدن است؛ و این را شرك خفی خوانند. چنانکه پیغامبر گفت: الشرك اخفى فى امتى من ديبب النمل على الصفا فى الليلة الظلماء.

۱۰

پس ولید سقا از بزرگان بود، و شرك خفی از بزرگان بزرگ باشد. چون مضرت از آن شیر دید آن از او به معنی شرك بود، لکن بر وی برفت و ندانست. گفت روزی دعا کردم و گفتم یارب، مرا بیمارز که تو دانی که من هرگز در تو شرك نیاورده‌ام، طرفة العینی بنگر که چه راست بوده است با حق که این دعوی توانسته است کردن. گفت آوازی شنیدم که مرا آواز داد و گفت: و نه نیز آن روز شیر یعنی آن روز مضرت از شیر دیدی نه از من، و جز از من ضار دانستی، این نه شرك بود؟! اکنون دعوی می‌کنی که من شرك نیاورده‌ام؟! تواند بود که چون حق به علم سابق از او این دعوی دانسته بود و او را به آن سخن شیر مبتلا کرد تا فضیحت دعوی به او باز نماید، تا خلق بدانند که پیش حق دعوی توانگری نباید بردن؛ همه مفلسی و نیاز باید بردن.

۱۵

۲۰

و این چنان است که روزی ایوب پیغامبر علیه السلام تفکر کرد صبر خویش را در بلا، فنادی مناد انت صبرت ام نحن صبرناك. و نیز گفته‌اند که به قیامت چون ندا آید: این من لم یذنب و لم یهم یذنب از همه خلایق جز یحیی صلوات الله علیه سر برنیارد. ندا آید که: انت لم تذنب ام نحن عصمناك.

۲۵

وقال ابو سميد الخراز كنت فى البادية امشى فنا لنى جوع شديد

فطالبتنی نفسی یان اسأل الله طعاما فقلت ليس هذا من فعل المتوكلين
فطالبتنی نفسی یان اسأل الله صبيرا فلما هممت بذلك سمعت هاتفا
يقول:

و يزعم انه منا قريب

و أنسا لا نضيع من اتانا ۵
و يسالنا القوی عجزا و ضعفا

کاتالا نراه و لا یرانا»

بوسعید خراز می گوید: در بادیه می رفتم. گرسنگی سخت بر من
غالب گشت. نفس از من مطالبیت کرد تا من از خدای تعالی از بهر
او طعام خواهم. و این هم از مکرهای نفس است تا سر را به چیزی از
۱۰ حق ببراند. عصمت حق مرا دریافت که با حق خصومت نفس کردن
محال است.

اگر صلاح این نفس طعام دادنستی او از من بهتر داند.
و آنجا طعام هست و قدرت هست، و عجز و بغل نیست؛ و مرا در میانه
فصولی کردن محال است. و نیز او به نفس من از من اولیتر است.
۱۵ مرا میان مالک و ملک سخن گفتن محال است. چون این عصمت پدید
آمد گفتم طعام خواستن کار متوکلان نیست. یعنی من در بادیه بی
طعام درآمدم و بر توکل درآمدم. اکنون چون طعام خواهم آن توکل
تباه گردد. و اگر بایدهش که ترا زنده دارد به طعام طعام دهد. و اگر
ن باید خود بی طعام زنده دارد. و اگر اجل آمده است به این سبب مرا
۲۰ با منازعت چه کار. سؤال به جای نگذاشتم.

چون نفس به این معنی [۲۴۲ الف] از من نومید گشت، مکرری
دیگر ساخت و از من مطالبیت کرد که اگر باری طعام نمی خواهی صبر
بخواه. و این از بهر آن ساخت که صبر خواستن همان است و طعام
خواستن همان. و چنانکه طعام خواستن حق نیست صبر خواستن نیز
۲۵ حق نیست. و نفس چون بدانست که من او را به طعام خواستن از
حق نتوانستم بریدن، باشد که به صبر خواستن از حق بتوانم بریدن.
فان الاشتغال بغیر الحق یوجب القطع من الحق.
مگر ابوسعید خراز این مکر ننهید. گفت: قصد سؤال کردم.

عصمت حق مرا دریافت. آوازی شنیدم که کسی می‌گوید که این دوست ما چو می‌گوید که ما به او نزدیکیم و او مقر است که ما انکس را که سوری ما آید ضایع نگذاریم. باز از ما قوت و نیرو می‌خواهد و ضعف و عجز خویش پیش می‌آرد؛ پنداری که نه او ما را دیده است و نه ما او را دیده‌ایم. یعنی چون به آن طعام خواستن از ما محبوب می‌گشتی از آنکه طعام غیر ما بود به صبر خواستن نیز هم محبوب گردی از ما که صبر هم غیر ما است. اگر آن دعوی اول راست بود این دیگر چیست؟! و اگر این خواستن دیگر روا بود آن اول هم روا بود! باز شیخ رحمه‌الله دانست که گروهی مردمان این کرامات هاتف را منکر گردند؛ خواست تا این را از شریعت دلیل آرد تا طاعن را طعن نماند که گوید این محال است، و گفت:

«و يشهد بصحة حال الهاتف ما حدثنا محمد بن محمد بن محمود قال حدثنا نصر بن زكريا قال حدثنا عمار بن الحسين قال حدثنا سلمة بن الفضل قال حدثني محمد بن اسحاق عن يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير عن ابيه عباد عن عايشة رضي الله عنها قالت لما ارادوا غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفوا فيه فقالوا والله ما ندري أنجرد رسول الله عليه سلام الله من ثيابه كما نجرد موتانا او نفسله و عليه ثيابه قالت فلما اختلفوا القى الله عليهم السنة حتى ما منهم رجل الا وذهنته في صدره ثم كلمهم متكلم من ناحية البيت لا يدرون من هو ان اغسلوا النبي عليه السلام و عليه ثيابه».

این خبر دلیل آورد بر آنکه روا باشد که بنده را به هاتفی تنبیه افتد، و آن کسان که کرامات اولیا را منکراند این را منکراند، و کرامات که روا دارند به زندگانی پیغمبر روا دارند تا معجزه پیغمبر گردد نه کرامت آن ولی، فاما از پس مرگ پیغمبر علیه‌السلام روا ندارند؛ و این از پس مرگ بود تا کرامات به این خبر درست گشت. و اصل ایشان هم به این خبر متنقض گشت. والله اعلم.

الباب الحادى و الستون

قولهم فى تنبيهه [اياهم] بالفراسات

- راستى فراست دليل راستى ايمان است. هر كه را ايمان درست تر و حقيقت تر فراست او راست تر. چنانكه پيغامبر عليه السلام گفت: اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله، و در روايتى ديگر: فانها لا تخطى، تا بزرگان چون خواسته اند كه ايمان خويش را تجربت كنند خويشتن را به فراست پيازموده اند. اكنون در كتاب چنين مى گويد: ۵
- «قال العباس بن المهتدي رحمة الله [۲۴۲ب] عليه كنت فى البادية فرايت رجلا يمشى بين يدي حافى القدمين حاسر الرأس ليس معه ركوة فقلت فى نفسى كيف يصلى هذا الرجل ما لهذا طهارة و لا صلوة فالتفت الى فقال: فاعلموا ان الله يعلم ما فى انفسكم فاحذروه، قال فسقطت مغشياً على قال فلما افقت استغفرت الله من تلك الرؤيا التى ۱۰ نظرت بها اليه فبينما انا امشى فى بعض الطريق فاذا هو بين يدي فلما رايت هبته و توقفت فالتفت الى ثم قرأ: و هو الذى يقبل التوبة عن عباده و يمحو عن السيئات، قال ثم غاب عني فما رأيت بعد ذلك او كما قال».
- عباس بن المهتدي مى گويد در ياديه مى رفتم. مردى ديدم كه در ۱۵

پیش من می‌رفت پای برهنه و سر برهنه و با او رکوه‌ای نبود. و بر این صفت بزرگان به بادیه بسیار فرورفته‌اند و این را دو معنی بوده است: یکی آنکه اگر به صفات خویش قایم بوده‌اند تواضع و ذل را و به‌جای آوردن حق بندگی را به این صفت فرورفته‌اند که آن نیکوتر باشد که بنده به حضرت خداوند خویش بنده‌وار آید، تا بزرگان گفته‌اند:

۵

الملوك في حضرة الملك الاعظم عبيد. و اگر چنان بوده است که خود مغلوب بوده‌اند از آن خود خبر نداشته‌اند. اما رکوه‌ای ناپردن تواند بود که به آن معنی بوده باشد که غذای خویش به حالی باز آورده بوده باشد که تا به آب‌نرسیدی او را به آب حاجت نیامدی و حدث نیفتادی تا طهارت پایستی کردن. فاما آن کس را که حال این نباشد به ناپردن رکوه و آلت طهارت معذور نباشد که آنگاه مضیع شریعت باشد، و ضایع کردن شریعت را عذر نباشد.

۱۰

پس عباس را وقت این بود که حال آن کس از سر وقت خویش بدانست به او نظاره کرد و گفت یا خویشتن چنین گفتم که این مرد نماز چگونه کند. او را طهارت نیست و نماز نیست. از بهر آنکه ضعف خویش دانسته بود بر او انکار کرد. و همیشه ضعیفان را بر قویان انکار افتد، از بهر آنکه از وقت ایشان خبر ندارند انکار کنند. اما قوی چون ضعیف را ببیند به چشم شفقت نظاره کند نه به چشم انکار.

۱۵

گفت چون من این سخن به دل بیندیشیدم روی با پس‌کرد و این آیت برخواند که: و اعلموا ان الله يعلم ما فی انفسکم فاحذروه. خدای می‌گوید آنچه شما با خود می‌اندیشید می‌دانم، پرهیزید از آن! یعنی از عذاب او پرهیز کنید و چیزی که نباید اندیشید میندیشید و به خلق گمان بد میرید؛ که خدا سر همچنان می‌داند که علانیه. گفت بی‌بوش گشتم و بیفتادم از عظیمی وقت او که خاطر سر من بدانست! یا از آن معنی که جلال و هیبت حق که سر من بمی‌داند مرا از او غافل بودن محال است.

۲۰

۲۵

به این سبب بی‌بوش گشتم و بیفتادم. چون با هش آمدم استغفار کردم، از بهر آنکه به آن جوانمرد به نظر بد نگریستم. از آن که ظن

بد بردن به خلق خدا گناه است، چنانکه خدا می گوید: یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم. و گناه استغفار واجب کند، که بزرگان چنین [۲۴۲ الف] گفته اند که مؤمن یدبین و نیکو گمان باشد، و تواند بود که این استغفار او از قصور مقام خویش بود که تا آن ساعت پنداشته بود که او در کاری است. چون آن دیگران ۵ را بدید تقصیر خویش بدانست. به استغفار مشغول گشت.

گفت همچنین باز در بازیه می رفتم. همان مرد را دیدم که در پیش من می رفت. چون بدیدمش بترسیدم و بر جای بیستادم و هیبت در دل خلق از کسی که بیفتد از آن باشد که در دل او هیبت حق تعالی باشد، چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: من خاف الله خوف الله منه کل شیء. ۱۰ هر که از خدا بترسد همه چیزها از او بترسند. و هم بر این قیاس هر که خدا را بزرگ دارد همه چیزها او را بزرگ دارند. هر که با خدا راست رود همه چیزها با او راست روند. گفت چون آن مرد مرا و حال مرا بدید، روی با پس کرد و این آیت بر خواند که خدا از بندگان خود توبه پذیرد و گناهان عفو کند، و از من غایب گشت، و ۱۵ نیز او را ندیدم. و تواند بود که این فرشته بوده باشد که حق تعالی فرستاده باشد تنبیه او را.

و بزرگان را این حالت بوده است. و تواند بود که خضر پیغمبر علیه السلام بوده باشد. و بزرگان و اولیای خدا خضر را دیده اند و بینند. و تواند بود که کسی دیگر بوده باشد از اولیا که او را فراستی ۲۰ صادق بوده باشد، چون حق از عباس مهتدی [دانسته باشد] که او به خویشتن غره خواهد گشتن و هلاک خواهد شدن چنین بزرگی را بر او گماشت تا او را نگاه دارد و بیدار گرداند. و این چنین تنبیه از حق تعالی اولیای خود را بسیار بوده است، و بالله التوفیق.

«قال سمعت ابا الحسن الفارسی يقول قال لی أبو الحسن المزیّن ۲۵ دخلت البادية وحدي على التجريد فلما بلغت العمق قعدت على شفير البركة فحدثتني نفسي بقطنها البادية على التجريد ودخلها شيء من العجب فاذا انا بالكثاني او غيره الشك مني من وراء البركة فناداني يا حجام الى كم تحدث نفسك بالاباحيل وفي رواية اخرى يا حجام

احفظ قلبك و لا تحدث نفسك بالاياطيل». ابوالحسن مزین رحمه الله گفت تنها به بادیه درآمدم بر سبیل تجرید، یعنی بی زاد و راحله و بی مونس. و بزرگان این چنین کسریه اند ریاضت نفس را. از بهر آنکه نفس تا جای علاقتی و عمادی یابد به حق تعالی بازنگردد و نفس مقهور و مطرود باید، چنانکه کس او را نخواهد و قبول نکند: و از هیچکس حاجت و مقصود خویش نیابد تا آنگاه به درگاه حق تعالی آید.

۵

و شبلی را رحمه الله عادت همین بود که چون مریدی بنزدیک او آمدی و در حال او نگاه کردی، اگر دانستی که او را بی ریاضت راست نتوان کرد او را گفتی ترا حجبی بیاید کردن، و به تجرید او را به بادیه فرو فرستادی و یا اصحاب خویش او را تشییع کردی و گفتی تا حج نکنی بنزدیک من میای. جماعتی او را ملامت می کردند که خلق را هلاک می کند. جواب داد که نه چنین است. این بنده را مراد نه منم، مراد او حق است و از من راه حق می جوید. اگر در راه هلاک شود به حق رسد، [۲۴۲ ب] چنانکه خدا می گوید: و من یرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله. و اگر در اجلس تأخیر باشد آن گرسنگی و مجردی بادیه او را چنان راست کند که نزدیک من راست باز آید و مرا به راست کردن او حاجت نیاید.

۱۰

۱۵

مزین را قصه همین بود. چون با نفس برنیامد که او را ریاضت کردی خود را به بادیه درافکند تا راست گردد. پس نفس ملمون از لونی دیگر مکر برآورد، گفت: به کنار حوض به عمق نشسته بودم. نفس با من چنین گفت که بادیه را به مجردی بیریدم و عجبکی به خویشتن درآورد. بلای نفس به این عظیمی است. صد هزار حیلت باید تا او را از معصیت به طاعت توان آوردن. چون به قهر به طاعت آوردی حیلته ای عجب سازد تا دین بر تو تباه کند. گفت: چون این خاطر بر سر من بگذشت، ابوبکر کتانی رحمه الله از آن سوی حوض نشسته بود. این سر من یدید و بدانست. آواز داد که یا حجام، دل نگاه دار و با نفس خویش سخنان باطل مگوی، یعنی این ظن بردن که

۲۰

۲۵

من این چنین توانستم کردن باطل است. هنر خویش مبین که باطل دیده باشی و دین بگذاشته. توفیق و منت حق بین تا حق دیده باشی و بر دین بمانی.

- «قال ذوالنون رایت فتی علیه اطمار رثة فتقدرته فی نفسی و شهد له قلبه بالولاية فبقیت بین قلبی و نفسی فاطلع الفتی علی ما فی سرى فنظر الی قال یا ذالنون لا تبصرنی لکی ترى خلقی فانما الدر داخل الصدف». ذوالنون گفت رحمه الله در راه می رفتم. جوانمردی را دیدم با جامه های خلقان. نفس من از او نفرت گرفت و مرا از او برمانید. اما دل من گواهی داد که این اولیایی باشد. میان دل و میان نفس بماندم و تفکر می کردم. و حال دل و نفس خود همین است که هرچه دل قبول کند نفس رد کند و هرچه دل رد کند نفس قبول کند، و مؤمن همیشه میان نفس و دل مانده. اگر توفیق نیابد میل سوی نفس کند و هلاک شود. و اگر عصمت حق دریابد میل سوی دل کند و راه راست یابد. گفت من در میان نفس و دل مانده بودم تا کدام راست تر است. اگر آن است که نفس می گوید تا از او کناره گیرم، ۱۵ و اگر آن است که دل می گوید تا به او تقرب کنم.

- این جوانمرد سر من بدید. به من نگرست و گفت: در من نگاه مکن تا جامه خلقان من ببینی که مروارید همیشه در درون صدف است، و این مثل است که صدف را تا مروارید از او بیرون نگیرند قیمت بزرگ باشد. چون مروارید بیرون گرفتند نیز او را قیمت نماند. ۲۰ پس همچنانکه حق مروارید را در صدف پنهان دارد و خبر نه که در درون چیست؛ همچنین نیز اولیای خود را پنهان دارد به حالی که خلق بر سر اولیا مطلع نگردند. تا صدف نگشایند در پدید نیاید، تا اولیا را نیز صدف نفس پدید نیاید، حال سر ایشان پدید نیاید. گفت دگر باره روی از من بگردانید و گفت: ۲۵

«تهت علی أهل ذا الزمان فما

أرفع منهم لواحد رأسا

ذاك لانی فتی اخو فطن

أعرف نفسی و أعرف الناسا

فصرت حراً مملکاً ملکاً

مدرعاً بالقنوع لباساً [۲۴۴ الف]

بیت اول چنین می گوید که برگردم بر اهل این زمانه نخواهم
سر سوی هیچکس برداشتن، یعنی این خلقانی لباس من نه از بهر فقر
و نیاز است، لکن مرا به کس نیاز نیست و صحبت کس به کار نیست.
این لباس به آن می دارم که تا کس با من نیامیزد. و این بیت که
می گوید مرادش مذموم نیست، لکن مرادش بی نیازی نمودن است، از
بهر آنکه تواضع بر اندازه نیاز باشد، و چون به کسی نیاز نباشد به
تواضع کردن حاجت نیاید.

باز در بیت دیگر علت پدید می کند حال خویش را. می گوید این
از بهر آن است که من جوانمردی ام که خدا مرا از پرکی داده است
خویشتن را می شناسم و می دانم که مرا صحبت با کیست. و دانم که
از صحبت او به صحبت خلق رفتن محال است. و نیز چون مردمان را
می شناسم که ایشان را نه وفا است و نه شفقت و نه جوانمردی و نه
نصیحت، دانم که بر ایشان اعتماد کردن محال است. و هر کس که
خویشتن را بشناسند خیر دنیا و عقبی او را تمام گردد. اما خیر دنیا
به آن معنی تمام گردد که هر که را ببند یا کمتر از خویش ببند یا
برتر از خویشتن، و با برتر از خویشتن منازعت روا ندارد، و با
کمتر از خویشتن خویشتن را برابر کردن روا ندارد. همه منازعت و
خصومت با خلق منقطع گردد و خیر دنیا او را مجموع گردد. اما خیر
عقبی او را به آن معنی تمام گردد که چون بداند که او بنده است و
بنده را اختیار نرشد، تسلیم پیش برد و بر حق هیچ اعتراض نکند:
و خیر دنیا و عقبی بر او تمام گردد. این است معنی خبر پیغمبر علیه
السلام که می گوید: رحم الله امرأ عرف نفسه. و نیز از عمر خطاب
رضی الله عنه آورده اند موقوف و مرفوع که: من عرف نفسه فقد
عرف ربه.

باز بیت سیم چنین می گوید که چون خویشتن را بشناختم و
مردمان را بشناختم آزاد گشتم و ملک گشتم و مملک گشتم؛ و جامه
قناعت خویشتن را لباس گردانیدم. یعنی چون خلق را بشناختم و

- طمع ببریدم از ایشان آزاد گشتم و از خداوند خویش مملک گشتم. یعنی چون از خلق چیزی نخواستم آنچه بایست مرا خود خدا بداد تا ملک خداوند گشتم نه مملک بندگان. و ملک گشتم یعنی بی نیاز گشتم از خلق که نه ملک آن باشد که او را ملک باشد. لکن ملک آن باشد که او را به کس نیاز نباشد. چون با بی نیازی صحبت کنم از نیازمندان بی نیاز گردم و ملک باشم. این حکایت که آورد از بهر فراست آورد که بزرگان را فراست باشد. پس اگر کسی این را منکر باشد خبر پیغامبر علیه السلام حجت آرد صدق فراست را. که گفته است:
- «و یشهد لصحة الفراسة ما حدثنا احمد بن علي قال حدثنا ايوب بن يزيد الموصلي قال [حدثنا] ابراهيم بن الهيثم البلدي قال حدثنا ابو صالح كاتب الليث قال حدثنا معاوية بن صالح عن راشد بن سعد عن ابي امامة الباهلي رضي الله عنهم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله». و این خبر را به اول کتاب تا و پلها گفته ایم.

الباب الثانی و الستون

قولهم فی تنبیہ ایاہم بالخواطر [۲۴۴ ب]

اما آنچه در خاطر بنده پدید آید متعارف است میان خلق، و کسی این را منکر نتواند بود. و از جمله ضرورات است که هیچکس از این خالی نیست. و خاطر نامی است چیزی را که بی قصد بر دل بنده بگذرد و عامه خلق آن را خاطر خوانند. و نزدیک این طایفه خاطر آن است که از حق تعالی پدید آید. و آنچه از فرشته پدید آید الهام باشد؛ و آنچه از دیو پدید آید وسواس؛ و آنچه از نفس پدید آید هاجس.

و بزرگان چنین گفته اند که میان خاطر و وسواس کسی فرق تواند کرد که لقمه او حلال بود، اما آنکه حرام خورد او را وسواس باشد و خاطر نباشد. و آنکه او را غذا شبیه باشد خاطر او با وسواس آمیخته باشد؛ و آنکه لقمه او از وجه حلال باشد همه خاطر های او درست باشد و دیو او را وسواس کند، و لکن تمییز کند میان وسواس و خاطر. و اعتماد بر خاطر کند و وسواس از خوشتن دفع کند. اکنون در کتاب چنین یاد می کند:

«قال ابوبکر بن مجاهد المقرئ قدم ابو عمرو بن العلاء يوماً لیصلی ۱۵

بالناس و ما كان يؤم فتقدم اضطرابا فلما تقدم قال للناس استووا فغشى عليه فلم يفتق الا بالغد فقيل له فسي ذلك فقال وقت ما قلت لكم استووا وقع بقلبي خاطر من الله تعالى كانه يقول يا عبدی هل استويت لی طرفة عين حتی تقول لخلقی استووا».

- ۵ می گوید ابو عمرو بن العلاء هرگز امامی نکردی به اختیار خویش از جهت تحمل بار خلق، چنانکه پیغامبر علیه السلام گفته است: الامام ضامن. و هرکس که در دنیا ضمان کند غالب آن باشد که بآخر نادم باشد. و چون در ضمان نماز آید بنگر که حال او چون باشد، که بنده خود در گزارد امانت و بار خویش درمانده است. و چون بار چندین هزار خلایق بر خود نهد، بنگر که حال چگونه باشد، که از ابو بکر صدیق رضی الله عنه روایت آورده اند که هر بار که نماز خواستی کردن پشت دوتا کردی. به مسجد درآمدی و بر آستانه مسجد بیستادی و محاسن خود به دست بگرفتی و بسیار بگریستی. پس در محراب رفتی و نماز پیوستی، از این حال او را پرسیدند. گفت نماز امانتی است که خدای تعالی بر آسمانها و زمینها عرضه کرد قبول نکردند. ۱۵ من ضعیف عاجز بیچاره این امانت را بر گردن خویش نهادم به این گرانی. و چون به مسجد درآیم می گریم از بیم آنکه تا حق امانت به جای آرم تا مگر خلاص یابم؛ که اگر تقصیر کنم گرفتار گردم. پس نماز خویش تنها گزاردن به این عظیمی است، بار خلق بر خویشتن نهادن چگونه باشد؟! ۲۰

پس روزی ابو عمرو بن العلاء باکراه فرا پیش کردند تا امامی کند. چون در پیش رفت قوم را گفت: استووا. چنانکه در شریعت آمده است که پیغمبر علیه السلام گفته است چون صف برکشید راست استید که چون مخالف ایستید دلها تان مخالف گردد؛ و دستها بر زیر سینه نهید تا همتها تان جمع گردد؛ و کتفها به کتفها باز نهید تا دیو [۲۴۵ الف] در میان شما راه نیابد، و چشمها بر موضع سجده گاه دارید تا دلها تان پراکنده نگردد. پس چون ابو عمرو بن العلاء گفت چنانکه در شریعت آمده است: استووا، بیسپوش گشت و بیفتاد تا دیگر روز به هوش باز نیامد.

او را پرسیدند که ترا چه اقتاد؟ گفت چون شما را گفتم راست باشید، خاطری از خدای تعالی در دل من آمد که گویی می‌گویید: ای بنده من، تو طرفه‌العینی با من راست بوده‌ای تا خلق را گویی راست باشید؟ ابو عمرو و علام که سید قراء است حال او چنین است، نمازهای ما را با چندین تقصیر حال چگونه باشد! و شاید که بیموش گشتن او ۵ از آن معنی باشد که ایستادن را روز قیامت در حضرت خداوند یاد آورده باشد که روز قیامت چون پیش خداوند تعالی بایستم نامه خویش را چگونه توانم خواندن.

«قال الجنید مرضت مرة فسألت الله ان يعافيني فقال في سري لا تدخل بيني وبين نفسك». می‌گوید وقتی بیمار گشتم از خدای تعالی ۱۰ درخواستم تا مرا عافیت دهد. در سر من گفت ای جنید، میان من و تن خویش درمیای. اینک می‌گوید که حق مرا چنین گفت، نه گفتن مشاهدت و مخاطبت است، لکن خاطری است که در سر او افتد به آن معنی که این نفس من ملک او است، و ملک به مالک اولیتر است، و هرچه کند با ملک خود کند و بر او اعتراض نرسد. و معنی این قصه ۱۵ خلیل است که گفت: اما اليك فلا و لست مغفول عن ربي. و اصل این سخن آن است که چون بنده داند که حق در آنچه کند متهم نیست بر کرد حق هیچ اعتراض نماند.

«قال سمعت بعض اصحابنا يقول سمعت محمد بن سعدان يقول سمعت بعض الكبراء يقول ربما اغفوا غفوة فانادي اُتنام عني آن نمت ۲۰ لاضر بنك بالسياط». می‌گوید هرگاه که خواستمی که بغسبم ندایی شنیدمی که گفتندی ترا از ما خواب می‌آید. اگر بغسبی به تازیانه‌ات زنیم که طاقت نداری. و این اشارت است به فرط محبت که هرچند محبت قویتر گردد خوردن و خفتن کمتر گردد. چنانکه گفته‌اند: کل ۲۵ نوم على المحب حرام.

چون حال به این جایگاه رسید همه خاطر و سر او دوست گردد و او را فرا گیرد و چنان گردد که گویی پیوسته دوست را می‌بیند. و با دوست سخن می‌گوید و از دوست سخن می‌شنود به زبان خاموش باشد و به دل گوید. تا یکی از جمله بزرگان در این معنی بیتی گفته

است:

مستحق السر صامت ذا کسر اذا رأی الغیب مطرق ناظر
یعنی صامت بلسانه ذا کسر بقلبه مطرق برآسه ناظر بسرہ. پس
چون محبت قوی گشت همه خاطر او دوست گشت حالش چنان گردد
که گویی دوست در پیش او است و هر ساعت که از دوست غافل گردد
پندارد که دوست او را می بیند، و با او عتاب می کند. حال او در قوت
مشاهدت باطن او دوست را چنان گردد که حال معاینه ظاهر او. و
اگر دوست معاینه بودی و حاضر بودی از دوست غافل گشتن و بختن
حرام بودی، و چون در حال غیبت مشاهدت باطن پدید آید حال همچنین
گردد. [۲۴۵ ب]

۵

۱۰

الباب الثالث و الستون

قولهم فى تنبيهه اياهم فى الرؤيا و لطائفها

اما حديث خواب اصلى است متفق عليه ميان همه اهل ملتها كافر و مؤمن و موحد و ملحد و همه متفق اند قبول خواب را. و دليل بر صحت اين خواب يوسف است عليه السلام كه گفت: انى رايت احد عشر كوكبا. و خواب آن [دو] جوانمرد كه در زندان با يوسف خواب ملك مصر باز گفتند و خواب ابراهيم خليل صلوات الله و سلامه كه ۵ فرزند خویش را گفت: انى ارى فى المنام انى اذبحك. و همچنین خواب پیغمبر عليه السلام در معنى فتح مكه چنانكه خدا خبر داد و گفت:

لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق. و نیز خدا گفت: لهم البشرى فى الحياة الدنيا و فى الآخرة. و پیغمبر عليه السلام گفت: ۱۰ البشرى فى الحياة الدنيا الرؤيا الصالحة يراها المؤمن او يرى له. و هم پیغامبر گفت سلام الله عليه: الرؤيا الصالحة عاجل بشرى المؤمن. و نیز گفت: الرؤيا الصالحة جزء من ستة و اربعين جزء من النبوة. و بسیار كس را از پیغامبران عليهم السلام و حسی ایشان خواب بوده است. اکنون به كتاب بازگردیم.

- «قال سمعت [ابابكر] محمد بن غالب يقول سمعت محمد بن خفيف يقول سمعت ايا بكر محمد بن علي الكتاني يقول رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في عادتي و كانت العادة جرت له انه يرى النبي عليه السلام كل ليلة اثنين و خميس فيسأله مسائل فيجيبه عنها قال فرايته قد اقبل و معه اربعة نفر فقال يا ابابكر اتعرف هذا فقلت نعم هو ابوبكر ثم قال لي اتعرف هذا قلت نعم هو عمر ثم قال لي اتعرف هذا قلت نعم هو عثمان ثم قال لي اتعرف هذا الرابع فتوقفت و لم اجه فاعاد علي ثانيا فتوقفت فاعاد علي ثالثا فتوقفت و كان في قلبي منه غيرة قال فجمع كفه و اشار بها الي ثم بسطها و ضرب بها صدرى و قال يا ابابكر هذا علي بن ابي طالب فقلت يا رسول الله هذا علي قال فاخى بينى و بينه يعنى بينى و بين علي كرم الله وجهه قال ثم اخذ علي بيدي و قال لي يا ابابكر قم حتى نخرج الى الصفا فخرجت معه و كنت نائما في حجرتي. فاستيقظت فاذا انا على الصفا».
- این حکایت به اول کتاب پرفته است و اینجا از بهر درستی خواب آورده است؛ اما آنکه می گوید در دل من غباری و گردی بود از امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه، آن نه عداوت بود، لکن در خاطر او چنان افتاده بود که جوانمردی همه از اهل بیت پیغمبر علیه السلام و علیهم بالرضوان برند؛ چه بودی اگر علی ولایت به جای بگذاشتی تا چندین خون ریخته نگشتی. مصطفی این قدر که در خاطر او آمد نپسندید. از آن معنی که چون حق مر علی را بود، حق به ناحق به جای بگذاشتن روا نبود؛ همچنانکه قصد سدن حق از خداوند حق روا نبود. پس در حکایت به روایتی دیگر چنین می گوید که پیغامبر علیه السلام دست من در دست علی نهاد و گفت: اخیت بینکما. هم در خواب دوستی علی رضی الله عنه در دل من چنان کار کرد که بر من از دل و جان من دوست تر گشت. [۲۴۶ الف]
- «قال سمعت محمد بن عبد الله قال سمعت ابن الجلاء يقول دخلت مدينة الرسول عليه السلام و بی شيء من الفاقة، فتقدمت الى القبر و سلمت على النبي عليه السلام و على ضجيعيه ابي بكر و عمر ثم قلت يا رسول الله بی فاقة و انا ضيفك الليلة ثم تنحيت فنمت بين القبر و

المنبر فاذا انا بالنبي عليه السلام جاءني و دفع الي رغيغ خبز فاكلت نصفه فانتهبته فاذا في يدي نصف الرغيغ». و در حكايه دليل است كه هرچه در حق پيغامبر عليه السلام گويند او در گور بداند و بشنود. و اين لفظ موافق خبر است كه پيغمبر عليه السلام زندگي من خير شما است و مرگ من خير شما است الي آخر الخبر.

۵

اما آنكه گفت مرا گرده اي داد؛ آنچه پيغامبر در خواب به كسي دهد از طعام يا از شراب، آن از بهشت باشد. از بهر آنكه پيغمبر عليه السلام مي گويد: من رأني في المئام فقد رأني فان الشيطان لا يتمثل بي. و ديو معزول بود از آنكه خويشتن را بر صورت او بتوانستي نمودن. پس هر كه سيد را در خواب بيند بحقيقت او باشد. ۱۰ و رسول عليه السلام در بهشت است. هرچه دهد از بهشت دهد. پس چون آن طعام از بهشت بود، هر كه طعام بهشت خورد او را نيز به طعام دنيا نياز نباشد. از اين معنا است كه در تمامي اين حكايت روايت آورده اند كه ابن الجلاء چهل سال بزيست و او را طعام و شراب نياست.

۱۵

«قال يوسف بن الحسين كان عندنا شاب من اهل الارادة اقبل على الحديث و قصر في قراءة القرآن فأتى في منامه فقيل له ان لم تكن بي جافياً فلم جفوت كتابي اما تدبر بما فيه من لطيف عتابي». مريدان را احوال مختلف است در وقت ارادت. يكي را به قرآن ولوع افتد و يكي را به نماز و يكي را به تفكر و احوالهاي مختلف كه همه درست و راست است؛ لكن چون ابتدای حال او فروتر باشد و به حالي برتر گذرد محمود باشد. پس چون از حال برتر به حال فروتر آيد يا غرور و ديو باشد، يا او را بتدريج از مقام ارادت باز آرد، يا سهو و غفلت باشد.

چون سهو و غفلت باشد نه غرور ديو تنبيه افتد. اکنون چنين مي گويد كه اين مريد را ولوع به قراءت قرآن افتاده بود؛ يا در خاطر او چنان افتاد كه من حديث مصطفی از بهر آن نبشتم تا روش مصطفی بدانم و بر راه او بروم كه هيچ راهي به حق راست تر و نزديكتر از راه مصطفی نيست؛ و اين نيكوتر بود. لكن درستي اين وقت آن بود

که او را این خیر زیادت پدید آمدی و آن حال او به جای خود بودی. چون او را از آنجا تقصیر افتاد در خواب او را تنبیه افتاد. تا گوینده این چنین گفت اگر ترا به جای ما جفا نبودی چرا جفا کردی و کتاب ما تدبر نکردی. و آنچه در کتاب ما بود از لطیف عتاب ما با دوستان ما فهم نکردی. پس شیخ بر این معنی دلیل آورد که حدیث خواب ۵ حدیثی درست است. و گفت:

«يشهد بصحة ذلك ما حدثنا علي بن الحسن بن احمد السرخسي امام جامعها قال حدثنا ابو لبید محمد بن ادريس الشامي قال حدثنا سويد قال حدثنا محمد بن عمر بن صالح بن مسعود الكلاعي عن الحسن [البصري] قال دخلت مسجد البصرة فاذا رهط من اصحابي جلوس ۱۰ فجلست اليهم فاذا هم يذكرون [۲۴۶ ب] رجلا يفتايونه فنهيتهم عن ذكره و حدثتهم في الغيبة بلغني عن رسول الله و عن عيسى عليهما السلام فامسك القوم و اخذوا في حديث آخر ثم عرض ذكر ذلك الرجل فناولوه و ناولته معهم فانصرفوا الي رحالهم و انصرفت الي رحلي فمنت فأتاني آت في منامي اسود في يده طبق من خلاف عليه قطعة من ۱۵ لحم الخنزير فقال كل، قلت لا أكل هذا لحم خنزير [قال كل قلت لا اكل هذا لحم خنزير | هذا حرام قال لتاكلنه فاييت عليه ففك لحمي و ألقاها في فمي فجعلت ألوکها و هو قائم بيمن يدي فجعلت اخفاف ان القبيها و أكره ان ازردها فاستيقظت على تلك الحالة فوالله لقد لبثت ثلاثين يوما و ثلاثين ليلة ما ينفعني طعام اطعمته و لا شراب شربته ۲۰ الا وجدت طعمها في فمي و ريحها في منخري».

این حسن بصری که او را این حال افتاده است صادق الرؤیا بود رضی الله عنه، و او را دو کرامت بود که تابعیان دیگر را نبود: یکی آنکه مولی زاده ام سلمه بود رضی الله عنها. چون مادر او در خانه کاری کردی او بگریستی. ام سلمه پستان خود در دهان او نهادی تا ۲۵ خاموش گردد. پستان را بمکید. از مکیدن پستان شیر فرو آمدی، آن شیر باز خوردی. و برکت آن در حسن بصری رضی الله عنه اثر کرد. و گفته اند که او شیرخواره بود، او را به پیغمبر دادند علیه السلام. سید خیر در دهان او افکند. برکات خیوی مصطفی در او اثر

کرد تا زاهدترین همه تابمین گشت. پس چون آن قوم را از غیبت نهی کرد، تواند بود که در دل او از دعوی چیزی پدید آمد عقوبت آن دعوی را.

- او نیز به غیبت مبتلا گشت. تا در خواب او را گوشت خوک مردار دادند عقوبت آن غیبت را. و این موافق است قول خدا را که می گوید:
- ۵ و لا یفتب بعضکم بعضا. خدا می گوید آن برادر مسلمان را که غیبت می کند می خواهی که گوشت مردار او خوری. چون پس از مرگ او گوشت مردار او نمی خوری، به زندگانی او گناهان او چرا می خوری؟ و معنی این سخن آن است که در خبر آمده است هر که کسی را غیبت کند
- ۱۰ يك طاعت مقبول از او بستانند و به آنکس دهند، یا يك معصیت از آن کس بستانند و به این کس دهند. و نعوذ بالله من النار.

الباب الرابع والستون

قولهم في لطائف الحق سبحانه في غيرته عليهم

- اما غيرت صفتي است که در اخبار آمده است از حق تعالی؛ و از صفات متشابه است. اگر به خبر نیامدی نگفتمانی.
- و آن آنست که چون خدا قاذف را حد فرمود، سعد بن معاذ گفت: یا رسول الله. اگر من در خانه خویش کسی را بینم که با زن من فجور می کند، تا من یروم و گواه آورم او را آستان کرده باشد و رفته؛ و اگر سخن گویم تازیانه خورم؛ و اگر خاموش باشم در غم و درد و زحیر بمیرم؛ و القصة بطولها. تا خدا سعد را معذور داشت و حکم قذف زوجین لغایب نهاد. پس پیغامبر علیه السلام چنین گفت: اتعجبون من غیرة سعد، والله انی لاغیر من سعد والله اغیر منا. و نیز خبری دیگر است که پیغمبر گفت: لا شخص اغیر من الله تعالی و لغیرته حرم الفواحش ما ظهر منها و ما بطن.
- و در بعضی اخبار آمده است که: الحق غیور. [۲۴۷ الف] و معنی غیرت حق نه چون غیرت آدمیان باشد، لکن چون حق خود را صفت محبت ثابت کرد و محبت بی غیرت نباشد؛ و شك نیست که محبت او حقیقت است که صفت حق حقیقت باشد؛ و محبت مخلوقان مجاز است.

پس چون محبت مجازی غیرت واجب کند، محبت حقیقت اولیتر! و لامحاله که حقیقت از مجازی قویتر. از این گفت: واللّه اغیر منا. پس هر جا که صحبت باشد غیرت باشد. و صفت غیور آن است که نخواهد که دوست خویش را با هیچکس ببیند. و هر حيله‌ای که بتواند کردن ۵ به نگاهداشت دوست از صحبت غیر دوست بکند. پس حقیقت غیرت حمایت واجب کند.

و تفسیر غیرت حق این باشد که چون بنده را دوست دارد او را نگاه دارد تا چیزی نکند که آلوده گردد و با کسی صحبت نکند که معیوب گردد. پس هر که را دوست‌تر دارد با او غیرت بیش کار بندد. ۱۰ یعنی او را رعایت و حمایت بیشتر کند. چون معنی غیرت حق بدانستیم باز گردیم به کتاب. چنین گفت:

«دخل جماعة علی رابعة العدویة یعودونها من شکوی فقالوا ما حالک قالت واللّه لا اصرّف لعلتی سببا غیر انی عرضت علی الجنة فملت بقلبی الیها فاحسب ان مولای غار علی فعاتبنی فله العتبی». و این ۱۵ از آن معنا است، واللّه اعلم، که بهشت غیر حق است. و الميل الی غیر الحق میل عن الحق لا محالة. و ما به اول کتاب یاد کردیم که غیرت بر مقدار محبت است. و هر که را محبت نیست اصلا هر چه کند و هر جا که باشد و با هر که نشیند روا دارد. باز چون محبت آمد از غیرت چاره نیست.

۲۰ لکن تفاضل غیرت بر تفاضل محبت است. و این در عرف میان خلق ظاهر است. و از این معنا است که دون انبیاء را به بسیار جنایتها آن عتاب نیاید که ایشان را به زلتی یا صغیره‌ای بیاید، از بهر آنکه محبت ایشان را قویتر است. لاجرم غیرت با ایشان بیشتر است. و عتاب بر مقدار غیرت و محبت باشد. تا بزرگان ۲۵ چنین دیده‌اند که چون چیزی کرده‌اند که در آن تقصیر بوده است در گزاردن حق دوست. و ایشان را عتاب نیامده است. چون آن چیز نیفتاده است بر ایمان خویش ترسیده‌اند که نباید که حق را با به‌کار نه‌ایم. پس چون رابعه را دل سوی بهشت میل کرد، و بهشت غیر حق است. و اقبال کردن بر غیر حق اعراض باشد از حق تعالی؛ به

آن قدر عتاب آمد.

«قال الجنيد رحمه الله دخلت على سري السقطي و رايت عنده خرف كوز مكسور فقلت ما هذا قال جاءتنى الصبية البارحة بكوز فيه ماء فقالت لى يا ابت هذا الكوز معلق هاهنا اذا برد اشربه فانها ليلة غمة فحملتنى عيني فرايت جارية من احسن الجوارى دخلت على فقلت لمن انت فقالت لمن لا يشرب الماء المبرد فى الكيزان و ضربت يديها الى الكوز فانكسر و هو الذى ترى فما زال الخرف مكانه [لم يحركه] حتى ستره الغبار مكانه».

اين حكايت دليل است كه راه اين طمايفه بر ترك مراد و شهوت است و خود را قهر كردن و خلاف [٢٤٧ ب] نفس كردن. و اين كنيزك را كه در خواب داده بود از جمله حور بود. و اين دليل است كه اگر چه سر او با حق بود، در نفس او تمنای حور مانده بود. هم به آن قدر عتاب آمد تا بداند كه آن كس كه او را حور بايد، و حور حق سبعا نه نیست، همه شهوات نفس با يكسو بايد نهادن. پس آن كس كه او را حق پايه با شهوات نفس كى پايه؟! و شك نیست كه حور محل شهوت است. و چون شهوتى نمى توان يافت مگر به ترك شهوتى ديگر، محال باشد كه حق را توان يافتن مگر به ترك شهوات و لذات.

و اما آن سفالها پيش خويش نهادن تنبيه را بود تا عبرت گيرد و بداند كه حور از من نمى پسندد كه من آب سرد خورم، حق از من كى پسندد كه من با شهوات و مراد نفس صحبت كنم؟! و چون حور از بهر شربتى آب سرد مرا نمى باشد با صحبت نفس و خلق و دنيا حق تعالى مرا كى باشد؟!.

«قال المزين اُقيمت بالبادية سبعة ايام لم اطعم شيئاً فاضا فنى رجل فى بعض المنازل فقدم الى خيزا و تمرا فلم اقدر على اكله فلما كان الليل اشتهيته فاخذت نواة اعالج بها فمسي فضربت النواة سنى فقالت صبية من البيت يا ابى كم ياكل ضيقنا الليلة فقلت يا سيدى جوع سبعة ايام ثم تنقص على و عزتك لاذقت».

و معنى هيرت در اين حكايت آن است كه مگر او را از بهر

گرسنگی نفس اعتراض پدید آمد. حق پدید آورد تسکین نفس را، تا اضطراب نفس سر را از حال نبرد. چون نفس ساکن گشت و سر به جای باز آمد، عتاب پدید آمد تا نیز با دوست خصومت نفس نکند. از این معنی گفته اند که مشغول گشتن این طایفه به طعام نه قضای شهوت را باشد، لکن تسکین نفس را باشد. تا گفته اند: اذا احزرت القوت اطمأنت النفس. و مثل نفس چون مثل سنگ است. تا گرسنه باشد از سر او امن نباشد. و چون خواهند که سنگ را خاموش گردانند استخوانی به وی دهند و از شر او امن گردند. لکن سخن بر این جمله است به اول نفس را ریاضت باید و منع شهوات تا منقاد گردد که نفس تا مراد باید هرگز به طاعت کردن رغبت نکند. چون مقهور گشت اگر غذا از او بازداری یکبارگی هلاک شود و از طاعت باز ماند. پس غذا باید داد چندانکه قوت یابد از بهر به جای آوردن خدمت را؛ و فزون نباید دادن تا طاعی نگردد.

«قال احمد السمين كنت أمشي في طريق مكة فاذا أنا برجل يصيح أغثنی یا رجل الله قلت مالك مالك قال خذ مني هذه الدراهم فاني ما أقدر أن أذكر الله و هي ممی فاخذتها منه و صاح لبیک اللهم لبیک و كانت اربعة عشر درهما. و معنی ناتوانستن او یاد کردن خدا را آن بود که به تدبیر آن مشغول بود که چه کنم و در چه به کار برم. سر او به آن تدبیر مشغول گشت و از یاد حق باز ماند، یا تواند که خوف آن او را مشغول کرد تا یاد حق نتوانست آوردن؛ از بهر آنکه خوف همیشه آن را است که چیزی دارد، و مفلسان را هیچ خوف نباشد.

و تدبیر کردن در موجود است و در معدوم تدبیر نیست. [۲۴۸ الف] و تواند بود که از بهر آن باشد که بنده چون چیزی ندارد همه توکلش بر خدا باشد؛ اما چون چیزی بیافت اعتماد بر آن چیز کند و در توکل او قدح افتد و شومی آن او را از ذکر حق بازدارد. پس چون این قدر دنیا را شومی چنین است بسیار را چگونه باشد؟! از این معنا است که پیغمبر علیه السلام گفت: لا تجالسوا الموتی قیل یا رسول الله و من الموتی قال الاغنیاء. و ایشان را نه سبب آن مرده خواند که ایشان به تدبیر صلاح دنیا مشغول باشند و به ذکر حق

نپردازند.

و این صفت آن کس را باشد که او را به خدا حاجت باشد و به خدا مشغول باشد که چون خویشتن به غیر حق مشغول بیند به فریاد آید. اما آن کس که به خدا مشغول نباشد به هرچه مشغول گردد باک ندارد.

۵

«قیل لابی الخیر الا قطع ما کان سبب قطع یدک قال کنت فی جبال لکام او لبنان و معی رفیق لی فجاء رجل من یمض السلاطین و معه دنائیر یفرقها فناولنی منها دینارا فمددت الیه ظہر کفی فوضع علیہ دینارا فقلبت یدی فی حجر رفیقی و قمت فلما کان بعد ساعة اذا أنا باصحاب السلطان یطلبون اللصوص فاخذونی فقطع یدی.»
اگر دست دراز کردن به ادنی مال دنیا عقوبت چنین بار آرد پس دل خویش بجز حق تعالی مشغول گردانیدن بنگر چگونه باشد و دست بریدن دزد؟!

۱۰

اهل حقیقت همین معنی گفته اند که تا در خزانه حق سبحانه روزی بود دست به خزانه مخلوقان چرا دراز کرد؟ پس شیخ رضی الله عنه درستی این معنی را حجت می آرد و می گوید:

۱۵

«یشهد لهذا المعنی ما حدثنا به احمد بن حیان التمیمی قال اخبرنا اسحاق بن ابراهیم بن اسماعیل قال حدثنا قتیبة بن سعید قال حدثنا یعقوب بن عبد الرحمن الاسکندرانی عن ابی عمرو عن عاصم بن عمر بن قتاده عن محمود بن لبید ان رسول الله صلی الله علیه و سلم قال: ان الله تعالی لیحمی عبده من الدنیا و هو یحبہ کما تحمون مرضاکم.»
همچنانکه شما بیماران خویش را نگاه دارید تا چیزی نخورند که تن ایشان را زیان دارد، حق نیز بندگان خویش را چون دوست دارد ایشان را نگاه دارد تا چیزی نکنند که دین ایشان را زیان دارد. و این خبر دلیل است که غیرت از حق تعالی روا باشد. و نیز دلیل است که معنی
غیرت حق حمایت باشد، چنانکه یاد کردیم.

۲۰

۲۵

الباب الخامس و الستون

قولهم فى لطائفه فيما يحملهم

این معنی حمل کردن ایشان آن است که حق سبحانه در ایشان لطیفه‌ای نهد که بار محبت وقت بکشند و لذت مشاهدت ایشان را از آن لطیفه غایب گردانند. از چنین الم و نظیر این قصه صواحبات یوسف است. و در این معنی سخنان بسیار رفته است در پیش، اکنون می‌گوید:

۵

«سمعت فارسا رحمه الله يقول سمعت ابا الحسن العلوي تلميذ الخواص يقول رایت ابراهيم الخواص بالدينور في جامعها و هو جالس في وسطه والثلج يقع [٢٤٨ ب] عليه فادركني الاشفاق عليه فقلت له لو تحولت الى الكن فقال لي لا ثم انشاء يقول:

۱۰

لقد وضع الطريق اليك قصدا

فما خلق وراأك يستدل

فان ورد الشتاء ففيك صيف

و ان ورد المصيف ففيك ظن

ثم قال لي هات يدك فناولته يدي فادخلها تحت خرقة فاذا هو

۱۵

يتصبب عرقا».

معنی این بیتها آن است که راه راست به تو کشاده و پیدا گشته است. و هرکس که ترا خواهد او را دلیل به کار نیاید. و این خبر دادن باشد از مقام مشاهدت که تا بنده در حال غیبت و حجب باشد او را به دلیل حاجت آید که او را به مقصود راه نماید. چون به مقصود رسید نیز دلیل به کار نیاید. و این چنان است که در بسادیه ۵
میل به کار باید قطع سفر را، و چون به مکه رسید نیز میل به کار نیاید؛ و در دریا که سفر کنند چشم به آسمان گماشته باشند و راه نگاه می دارند. چون دریا بگذاشتند باشد که يك ماه بگذرد که به آسمان ننگرند. آن نظاره ستاره نه عشق ستاره باشد، لکن مراد بلوغ وطن بود. چون به وطن رسید نیز ستاره به کار نیاید. همچنین تا بنده در حال ارادت است همه جای جویان اثر دوست است. و چون ارادت مشاهدت گشت همان اثر که دلیل بود حجاب گردد.

باز بیت دیگر چنین می گوید که چون زمستان آید تو مرا تابستانی و چون تابستان آید تو مرا سایه باشی. و این بر طریق مثل است: از بهر آنکه دوست تابستان و زمستان نباشد، لکن معنایش آن است که ۱۵
مرا از الم گرما و سرما خبر نباشد تا ترا بینم که دوستی یا ترا یاد کم یا از تو اندیشم. و این خود در محبت مخلوقان متعارف است. و این صفت در قصه زلیخا گفته اند که در آن مدت که با یوسف علیه السلام صحبت می کرد از هر چه او را الم رسیدی چون در یوسف نگاه کردی یا نام یوسف بردی نیز از الم خبر نداشتی. و این چنین بسیار ۲۰
باشد کسی که دیوانه گردد از سرما و گرما خبر ندارد: یا بیماری ای در بنده پدید آید که هیچ گرم نگردد یا هیچ سرد نگردد؛ و نیز باشد که هیچ سیر نگردد و هیچ گرسنه نگردد. چون علتی را این قوت باشد مشاهدت را اولیتر که این قوت باشد.

«قال سمعت ابا الحسن الفارسی يقول كنت فسى بعض البوادی ۲۵
فأصابني عطش شديد حتى بقيت عن المشي من الضعف و كنت سمعت [ان العطشان] تقطر عيناه قبل أن يموت قال فقمعت و انما أنتظر تقطر عيني اذ سمعت حسا فنظرت فإذا حية بيضاء كأنها الفضة الصافية تبرق و قد قصدتني مسرعة فهالتني فقمعت فزعا و دهنتي قوة

من الفزع فجعلت أمشي على ضعف و هي خلفي [تنفث فلم ازل امشي و هي خلفي] حتى بلغت ماء و سكن العس فلم أرها و شربت الماء فنجوت قال فر بما يكون في غم او علة فأراها في النوم فتكون بشاره لي لفرج غمي و زوال علتی».

- ۵ [۲۴۹ الف]. و در بعضی روایتها آورده اند هم در این حکایت ده گفت مار در قفای من می آمد. چون خواستمی که به چپ یا به راست بگروم مار در پیش رفتی و راه من هگرفتسی تا از آن سوی رفتمی که آب است. چون به آب رسیدم و آب بدیدم. عاجز گشتم و گفتم اگر به آب روم مار مرا دریابد و هلاک کند: و اگر از آب درگذرم تشنگی مرا هلاک کند. این مار به سخن آمد و گفت: یا ابا الحسن، الیس هذا بحسن نجیناک من التلف بالتلف یعنی من العطش بالحیة. چون نگاه با پس کردم که این سخن که می گوید هیچ کس را ندیدم.

- اینک تمامی حکایت این است، و آنکه گفت مرا چون غمی و بیماری ای پیش آید او را به خواب بینم، بشارت باشد مرا به زوال محنت. این از آن است که آن مار بحقیقت مار نبود. لکن خیالی بود یا از جن یا از ملک که حق سبانه برگماشته بود از بهر فرج را. و این متعارف است میان خلق که هرکس که او را چیزی سبب گردد فرج او را و از غمی و یلایی خلاص یابد آن چیز بر او فال گردد، تا هر گاه که بیند هم سبب فرج گردد؛ و این به بیداری و خواب باشد.
- ۲۰

الباب السادس والستون

قولهم فی لطائفه بهم فی الموت و بعده

- و بدان که مرگ واسطه است میان دنیا و عقبی؛ و اول منزل است از منازل آخرت؛ و آخر منزلی است از منازل دنیا. و هرچه بنده را پیش خواهد آمدن در آن ساعت پدید آید. و در خبر آمده است که چون مرگ هول باشد آنچه از پس مرگ آید هولتر باشد؛ و چون مرگ آسان باشد آنچه پس از مرگ باشد آسانتر باشد. و روا باشد ۵ که این آثار در بنده پدید آید در آن ساعت چنانکه خلق بدانند که مصطفی علیه السلام در آن وقت گفت: الرفیق الاعلی. تا ابوبکر صدیق رضی الله عنه گریه‌ها گشت و گفت: فقدنا رسول الله صلی الله علیه وسلم. و چون بلال را کار تنگ آمد زنش می‌گریست و گفت: ۱۰ وا حرباه. بلال گفت: لاتقولي وا حرباه ولكن قولي وا طرباه غدا نفقی الاحبه محمدا و حربه. اکنون چنین می‌گوید:
- «قال ابو الحسن المعروف بالقزاز كنا فی الفج فأتانا شاب حسن الوجه علیه طمران فسلم علينا و قال هل هاهنا موضع نظیف اموت فيه فتمعینا منه و قلنا له نعم فدللناه علی عین بالقرب منا فذهب و توضعاً ۱۵ و صلی ماشاء الله فانتظرنا ساعة فلم یجئنا فاتیناه فاذا هو میت». و

در بعضی روایتها در تمامی این حکایت چنین یافتیم که گفت او را پرسیدم چه دانی که بخواهی مردن. گفت نیز مرا بی او صبر نمانده است و او دوستان خود را در آرزو ندارد.

«قال اصحاب سهل بن عبدالله كان سهل على التخت يغسل وسبابته من يده اليمنى منتصبه يشير بها». و به روایتی دیگر آورده اند که او به زندگانی گفته بود که من از حق تعالی درخواستم تا که جان من بردارد به شهادت بردارد و انگشت من قائم بدارد همچنان تا روز قیامت. اگر حال من چنین ببینید بدانید که دعای من مستجاب گشته است بر من نماز کنید؛ و اگر خلاف این باشد بدانید که حال من مخاطره بوده است. و گروهی چنین گفته اند که آن به دعا و سؤال نبود، لکن چون بنده [۲۴۹ هـ] دل خویش به زندگانی بسر خیری گذارد آثار آن حال از پس مرگ بر او ظاهر گردد.

و همچنین حکایت آورده اند که مردمان مصر ذوالنون را مهجور گردانیده بودند و بیرون داده که زندق است. و با او صحبت نداشتندی. چون بمرد منادی ای شنیدند در مصر که ندای منادی به همه روزنها برسد که: صلوا على العبد الصالح ذالنون فانه قد مات. چون جنازه او برداشتند آفتاب بود و گرم بود. مرغان بیامدند و زیر جنازه او پردرپر زدند و او را سایه کردند تا به سر گور. و چون جنازه می بردند موذن بانگ نماز می گفت. به شهادتین رسیده بود. چون مؤذن گفت: اشهد ان لا اله الا الله. ذالنون انگشت برداشت و گفت: اشهد ان لا اله الا الله. پنداشتند که زنده است. جنازه بنهادند و نگاه کردند مرده بود. و انگشت او همچنان برداشته بماند، تا او را در گور نهادند. و گفته اند او را به شب در گور نهادند و از زحمت خلق جنازه او نمی توانستند بردن. همان مهجور چون عنایت حق در رسید چنین مقبول گشت.

«قال ابو عمرو الاصطخری رایت ابا تراب النخشی رحمه الله فی البادية قائما ميتا لا یمسکه شیء». گفته اند که رویش به قبله بود و گفتند که او را این حال در نماز بود؛ و گفته اند که به دعا خواسته بود. اما ایستادن از پس مرگ مستنکر نیست که سلیمان علیه السلام پس از مرگ يك سال ایستاده بماند. و حق تعالی او را دلیل گردانید

بطلان قول ساحران و کاهنان را که آنچه ایشان دعوی کنند از جن دروغ می گویند که جن غیب ندانند که اگر غیب دانستندی پس مرگت او يك سال در ذل کار نبودندی. و گویند که سلیمان را این حال در مظالم افتاد چنانکه خدا گفت: فلما خر تبینت الجن ان لو كانوا يعلمون الغیب ما لبثوا فی العذاب المہین.

۵

«قال ابراهيم بن شيبان رحمه الله وافاني بعض المريدين فاعتل عندي اياما فمات فلما اردت ان ادخل فسي قبره اردت ان اكشف خده و اضعه على التراب تذلا لعل الله ان يرحمه فتبسم في وجهي و قال لي تذللني بين يدي من يدللني قال فقلت لا يا حبيبي». این لفظ در آن حکایت به اول باب یاد کرده اند و زیادتى در او آورده اند که چون بخندید گفتیم: «أحياة بعد الموت». جواب داد که

۱۰

«أحباؤه لا يموتون ولكن ينقلون من دار الى دار و قال ابراهيم بن شيبان ايضا كان عندي في القرية و هي ديار شاب من اهلها متنسكا ملازما للمسجد و كنت متقربا به فاعتل فأتيت في بعض جمعات البلد للصلوة و كنت اذا جئت البلد اقيم [عند] اخواني بقية يومى و ليلتى ۱۵ فوقع على الانزعاج بعد العصر فأتيت القرية بعد العتمة فسألت عن الفتى فقالوا بطنه متوجع فأتيته فسلمت عليه و صافحته فخرجت روحه مع المصافحة فتوليت غسله فغلطت في صب الماء اردت ان اصب على يمينه فصببت على يساره و يده في يدي فانتزع يده من يدي حتى ذهب ما كان عليه من السدر فغشي على من كان معى ثم فتح عينيه [۲۵۰ انف] ففى ففرغت و صليت عليه و دخلت القبر اواريه فكشفت [عن] وجهه ففتح عينيه ففى فتبسم حتى بدت نواجذه و ثناياه فسوينا عليه و حثينا عليه التراب».

۲۰

و لطایف مرگت همه اولیا را باشد. لکن لطایف همچون کرامات حیات است. همچنانکه کرامات به زندگانی بنادر ظاهر گردد. و ۲۵ غالب آن است که پنهان باشد. لطایف مرگت همچنین است. از بهر آنکه اگر ظاهر گردد به غالب احوال حال ضرورت گردد. پس بر این خبری دلیل آورد در کتاب و گفت:

«يشهد بصحة ذلك ما حدثنا أبو العلي الحسين بن اسماعيل الفارسي

قال حدثنا نصر بن احمد البغدادي قال حدثنا الوليد بن شجاع السكوني
 عن خالد عن نافع الاشعري عن حفص بن يزيد بن مسعود بن خراش ان
 الربيعي بن خراش كان حلف ان لا يضحك حتى يعلم افي الجنة هو أم
 في النار فمكث لا يراه أحد يضحك حتى مات فيما يروون فاعمضوه و
 سجدوه و بعثوا الي قبره ليحفر و بعثوا الي كفنه فأتى به فقال مسعود بن ٥
 خراش رحم الله اخي كان أقومنا في الليل التمام و أصومنا في اليوم
 الحار قال و انهم لجلوس حوله اذ طرح الثوب عن وجهه فاستقبلهم و
 هو يضحك فقال له اخوه مسعوديا اخي ابعدا الموت حياة قال نعم انسى
 لقيت ربي و انه تلقاني بروح و ريعان هورب غير غضبان و انه قد ١٠
 كسانى سندساً و حريراً الاواني وجدت الامر أيسر مما ترون فلا تفتروا
 فان خليلي محمداً عليه السلام ينتظرني ليصلى علي الوحا ثم السوحا
 الوحا ثم خرجت نفسه في آخر ذلك كانها حصاة قذفت في ماء فبلغ
 ذلك عايشة رضى الله عنها فقالت اخو بنسى عيس سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقول يتكلم رجل من امتي بعد الموت و هو خير ١٥
 التابمين».

و خبرى كه عايشة صديقه رضى الله عنها روايت كند مقبول
 باشد نزديك همه امت. پس اين خبر هم دليل گشت لطايف مرگ را،
 و هم دليل گشت كرامات اوليا را. و آنكه مى گويد: لقيت ربي، معناش
 آن بود كه به خدا رسيدم و از خلق رستم. از بهر آنكه تا پنده زنده ٢٠
 است او را با خلق صحبت است، چون مردگار او تنها ماند با خداى.
 اما آنكه: تلقاني بروح و ريعان، راحت و ريعان بهشت مى خواهد.
 و آنكه گفت: فلا تفتروا، تخويف است از عدل خدا، تا بر خوف و
 رجا بمانند و آمن نگردند.

الباب السابع و الستون

و من لطائف ما جرى عليهم ١٧٩٩

- وقال ابو بكر القحطبي كنا في مجلس سمنون فوقف عليه رجل فسأله عن المحبة فقال لا أعرف اليوم من أتكلم عليه يعلم هذه المسألة فسقط طير على ركبته فقال ان كان فهذا ثم جعل يقول و يشير الى الطير بلغ من أحوال القوم كذا و كذا فشاهدوا كذا و كذا و كانوا في حال كذا و كذا فلم يزل يتكلم عليه حتى سقط الطير عن ركبته ميتا. و ٥
- این مستنکر نیست از بهر آنکه هر چیز که خدا انبیای پیشین را علیهم السلام بداده است [۲۵۰ ب] از کرامات مثل آن اولیای این امت را بداده است؛ و مسخر گشتن طیر سلیمان را بود؛ اگر این امت را باشد عجب نباشد. و مرغان را تصرف خداوند هست؛ نبینی که ۱۰
- دهد سلیمان را علیه السلام گفت: وجدتها و قومها یسجدون للشمس من دون الله. و اگر خدا را نشناختی چه دانستی که ایشان جز خدا را سجد می کنند. پس ایشان مکلف و مخاطب نیستند، لکن عارف اند. و چون معرفت شاید محبت شاید؛ و چون اصل محبت شاید، تفاصیل نیز شاید. پس این مستنکر نباشد.
- وقال ابو بكر بن مجاهد سمعت مجاهدا يقول سمعت محمد بن سنان ۱۵

الطار يقول سمعت بعض اصحابنا يقول خرجت يوما الى نيل واسط
فاذا انا بطير ابيض في وسط الماء اذا هو يقول سبحان الله على غلظة
الناس».

و این عجب نیست از بهر آنکه خلاف نیست که هر کس که
اهل ملت اند تسبیح حیوانات روا دارند. اختلاف در تسبیح جمادات
است که معتزلیان روا ندارند و اهل سنت و جماعت روا دارند.
چنانکه خدا گفت: و ان من شیء الا یسبح بحمده، عموم کرد همه اشیا
را. و نام شیء بر جماد و بر حیوان افتد و در قصه داود علیه السلام
یاد کرد: یا جبال اوبی معه و الطیر ای سبیحی معه و الطیر.

و نیز در خبر آمده است که روزی پیغمبر علیه السلام پاره ای
سنگ ریزه از زمین برداشت. در کف او تسبیح کرد. پس بفرمود تا
به ابو بکر دادند. در کف او نیز تسبیح کرد. پس بفرمود تا به عمر
خطاب داد. در کف او نیز تسبیح کرد. پس بفرمود تا به عثمان داد.
در کف او نیز تسبیح کرد. پس بفرمود تا به علی داد. در کف او نیز
تسبیح کرد. باز بفرمود تا بر زمین افکند. تا بعضی از علما این خبر
را حجت آوردند بر ترتیب خلافت و دلیل کردند بر افگندن امیر
المؤمنین علی کرم الله جهت انقطاع خلافت را، از بهر آنکه پیغمبر
صلوات الله و سلامه علیه گفت: الخلافة بعدی ثلثون سنة ثم یكون ملکا
بعد ذلك.

«قال جعفر سمعت جنیدا یقول لقیته شایا من المریدین فی البادية
جالسا عند شجرة فقلت یا غلام ما الذی اجلسك هاهنا قال ضال افتقدت
فمضیت و تركته فلما انصرفت اذا أنا به قد انتقل الى موضع قریب
منه فقلت له فما جلوسك الساعة هاهنا. قال وجدت ما كنت اطلبه فسی
هذا الموضع فلزمته قال جنید رضی الله عنه فلا ادری ای حالیه اشرف
لزومه لافتقاد حاله او لزومه الموضع الذی نال فیه مراده». اما آنکه
گفت اینجا از بهر آن نشسته ام که چیزی گم کردم. این در عرف میان
مردمان خود ظاهر است که هر که چیزی جایی گم کند هم آنجا جوید.
مگر آن جوانمرد را حالی وقتی در سر پدید آمده بود که به آن وقت
خود زندگانی می کرد آنجا گم کرد. بیايد دانستن [۲۵۱ الف] که

چنانکه کالبد به جان زنده است دل به ایمان زنده است. اما جان به وقت زنده است، و کالبدی که جان نباشد مرده است؛ و دل را که ایمان نباشد مرده است. اما حیات دل به ایمان آنگاه باشد که کالبد به جان زنده باشد.

- ۵ پس چون جان خود مرده باشد به حقیقت از دوست حیات آن نفس و حیات آن قلب مسوت باشد. و از این معنی بود که خدا کافران را مرده خواند، اگرچه جان داشتند چون جان ایشان به مشاهدت دوست زنده نبود کالبدشان مرده بود. پس این جوانمرد میان خویش و میان حق مگر وقتی داشت که به آن وقت زنده بود و به آن زندگانی می‌گذرانید و روزگار به سر می‌برد، در آن ساعت گم کرد.
- ۱۰ و بپاید دانستن که کسی که درد فراق نیافته باشد درد فراق نداند، و درد فراق آن داند که یافته گم کند. پس چون حال جوانمرد بر این صفت گشت هم آنجا فرو نشست و آن موضع را ملازمت نمود تا اگر از شمار مطرودان گشت باری هیچ جایی نمی‌نکند و بر خویشتن ماتم گیرد و اگر جنایتی کرده است که به شومی آن جنایت ۱۵ محبوب گشته است آن جنایت را باز جوید یا آن حال را به صلاح باز آرد. و اگر این نیست آزمایش است. و عتابی تا او قدر داده دانسته است تا بر فراق چه کند صحت ارادت خویش باز نماید تا هم به او باز دهند.
- ۲۰ و این را هم در عرف و هم در شرع اصل است. اما اصل عرف آن است که چون خواهند که کسی را بر چیزی حریص کنند گاه بنمایند و گاه برپایند تا در طاعت راغب‌تر گردد. اما در شریعت اصل آن است که چون بنده نماز به آخر آرد و به دو زانو بنشیند آن نشستن لزوم در است که من راهی جز این ندانستم پنشستم و باز نگردم تا مراد بیایم. و نشستن محبان بذل باشد. و ذلیل‌ترین نشستن به زانو ۲۵ نشستن است. اما آنکه گفت گم کرده اینجا یافتم عمر هم اینجا گذارم، این نیز هم عرف است و هم شریعت. و اهل دنیا چون ایشان را دولتی پدید آید هرچه یا ایشان بوده باشد همه را نگاه دارند هم وطن و هم ستور و هم چاکر و هم یار و هم اهل و هم دوست. اما در دین و

شریعت اصل او خیر حارثه است که با مصطفی صلی الله علیه وسلم گفت: اصبت فالنزم. و جمله شریعت و دین بر این است. و بالله التوفیق.

«قال ابو عبدالله محمد بن سعدان سمعت بعض الکبرا يقول كنت يوما جالسا بعذاء البيت فسمعت انينا [من البيت] يا جدار تنحي عن طريق احبابي و من زارني بك طاف حولك و من زارني بي طاف عندي». این حکایتی است که بعضی جهال این را منکر شوند و گویند برخاستن دیوارهای کعبه از راه دوستان چگونه باشد؛ و این هدم شریعت است. و طواف کردن بنزدیک [۲۵۱ پ] حق چگونه باشد. و این خواطر هوس است، از بهر آنکه قبله نفس است نه قبله دل. و دل را قبله عرش است و سر را قبله حق تعالی.

هر وقتی که نفس روی به کعبه نیارد از خدمت محبوب ماند، و هر وقت که دل روی به عرش نیارد از صحبت منحوب ماند؛ و هر وقت که سر روی به حق نیارد از مشاهدت محبوب گردد. و اگر تعلق کردن به نفس کعبه ایمان بودی در جاهلیت کافران مؤمن بودندی. پس از کعبه مراد کعبه نیست مراد خداوند کعبه است؛ و از عرش مراد عرش نیست مراد خداوند عرش است. باز از حق مراد هم حق است. و هر یکی را به مقامی راه نموده اند که او را از آن مقام درگذشتن روی نیست، و این خود به تعارف میان خلق موجود است، که هر کسی را محلی است که قرب او به آن محل است. اگر از آن محل خویش فرو ماند محبوب گسرد. و اگر قدم از محل خویش فراتر نهد هلاک گسرد.

و نیز شاید که يك تن را یا ملکی اوقات مختلف باشد. يك وقت حشمت و هیبت را باشد و يك وقت قربت و منادمت را باشد. اگر به وقت انبساط حشمت پیش آرد به ترك مقام بگوید؛ و اگر به دقت حشمت انبساط پیش آرد مقام بگذارد. وقت باشد که به يك نظر او را معذور ندارند؛ و وقت باشد که هر چه بگوید از او روا دارند؛ و وقت باشد که اگر به ملك درنگرد او را گردن بزنند؛ و وقت باشد که اگر چشم از روی ملك بردارد هم گردنش بزنند. و این همه اصلها

میان خلق متعارف است.

- بازگردیم به حدیث خویش. نفس را تا مقام کعبه نهاده‌اند، لکن خدمتش به کعبه باز بسته‌اند. و مراد از خدمت او نه کعبه چه خداوند کعبه؛ و مخدوم اگرچه از کعبه دور باشد چون بنده روی به کعبه آرد درست باشد. لکن چون مقام قریش کعبه است آرزومند و جویان کعبه ۵ است که هرکس که عز خویش به مکانی یابد جویان آن مکان باشد. چون به کعبه رسید مراد او از خدمت نه کعبه بود مخدوم بود، و آنچه مراد بود نیافت. گرد کعبه دوان گشت؛ چنانکه عاشقی که دوست را کم کند و جایی نشان یابد و آنجا رود و دوست نیابد دوان گردد. اما دل را قبله عرش است و مراد نه عرش است. مراد خداوند عرش است. ۱۰ و نه چنان است که دل عرش را می‌خواهد. لکن او را مقام قرب عرش است، چنانکه نفس را کعبه و حق تعالی بر عرش نیست؛ چنانکه در کعبه نیست، از بهر آنکه حق تعالی بود و عرش و کعبه نبود. و اکنون که عرش را و کعبه را بیافرید، بی‌مکانی او را همچنان صفت است که بود. پیش از آفریدن مکان. لکن کعبه بر زمین نهاد آرام نفوس ۱۵ خادمان را نه مکان خود را؛ و عرش بر آسمان نهاد از بهر آرام دل عارفان را نه مکان خود را. دل به عرش رود همچنانکه نفس به کعبه رود. نفس اینجا دوست را در [۲۵۲ الف] کعبه نیافت. گرد کعبه روان گشت. آنجا دل دوست را بر عرش نیابد. گرد عرش دوان ۲۰ گردد.

- اما سر را قبله حق است. اگر نفس از کعبه بگردد بی خدمت بماند؛ و اگر دل از عرش فرو آید بی معرفت بماند. و اگر سر از حق برگردد بی مشاهدت ماند. دل را اینجا که نفس است بودن روی نه. و سر را آنجا که دل است باز آمدن روی نه. مقام قرب نفس را نهایت ۲۵ آمد که مکان کعبه پیدا است، و مقام قرب دل را نهایت آمد که مکان عرش پیدا است؛ اما مقام قرب سر را نهایت نیامد، که حق را مکان نیست. چون مکان بیابد طواف کند. و چون مکان نیابد چه کند. از این سبب نفس را و قلب را طواف آمد. سر را طواف در مکان توان کردن؛ و دوست را مکان نیست. برود و دوست را مکان نیابد، و از

مکان بیرون راه نیابد. متحیر فروماند. از این معنی سر را حیرت آمد. چون این اصل بدانستیم بازگردیم به معنی حکایت.

و تواند بود که معنی این سخن که آواز آمد که ای دیوارها، از راه دوستان من برخیزید. آن برخاستن از پیش دل خواست نه از پیش نفس، تا کعبه قبله نفس باشد نصب شریعت را. لکن از پیش دل برخیزد، که اگر کعبه پیش دل باشد سوی عرش راه نیابد؛ و عرش پیش دل باشد تحقیق قرب را. لکن از پیش سر برخیزد تحقیق محبت را. و مشاهدت را که اگر عرش پیش سر باشد سوی حق راه نیابد. و در جمله سخن آن است که حق سیحانه نه بر عرش است و نه در کعبه؛ و تا سر به غیر حق مشغول است او را به حق راه نیست؛ و تا همه کون از پیش سر برنخیزد به حق راه نیابد.

الباب الثامن و الستون

قولهم فی السماع

بزرگان را در اصل سماع اختلاف است. گروهی چنین گفته‌اند که اصل سماع از آنجا است که حق تعالی گفت: الست یربکم. اول خطابی که از حق تعالی شنیدند این شنیدند. و خوشترین سماعی آن است کز دوست شنوی. چنانکه خوشترین نظری آن است که به دوست نگری. با آنکه در آن سماع لطیفه‌ای بود و آن آنست که خود را به ۵ ایشان مضاف کرد و در لذت آن سماع همه واله گشتند و بلی جواب دادند. و هم در این فصل گروهی چنین گفته‌اند که آن خطاب را دو تاویل بود:

- وصال و فراق. سعیدان را وصال و شقیان را فراق. لکن خطاب یکی بود و مبهم بود. چون امر سجود آمد به فعل جدا گشتند. ۱۰ لکن از حیرت آن وقت کس خبر نمی‌دارد که مرا خطاب بر چه وجه بود. اکنون که سماع می‌شنوند تواجد ایشان از ذوق و لذت آن سماع اول است، چنانکه کسی نیکویی دیده باشد از جایی همیشه گوش او مستمع باشد تا چیزی شنود که نشان آن دارد، و چشم او نگران باشد تا چیزی بیند که اثر آن دارد. و هم در این معنی گفته‌اند ۱۵

که چون آن خطاب را معنی [۲۵۲ ب] دو بود: بعضی را فراق و بعضی را وصال؛ و از حیرت آن وقت خبر ندارند. اکنون تواجد به آن معنی می‌افتد. اگر وصال رفته است این تواجد اظهار طلب است: و اگر فراق رفته است این تواجد اظهار کرب است. و ظهور بانگ در حال شادی و غم هر دو متعارف است.

۵

و گروهی چنین گفته‌اند که اصل سماع از آنجا است که گفت: هؤلاء فی الجنة و لا ابالی و هؤلاء فی النار و لا ابالی. آن گروه را که «فی الجنة» خطاب آمد از لذت و شادی متحیر گشتند و خبر نداشتند. و آن گروه که «فی النار» خطاب آمد از غم متحیر گشتند و خبر نداشتند. اکنون چون سماع پدید آید امید آن را که مگر خطاب ما «فی الجنة» بوده است تواجد پدید می‌آید. و گروهی چنین گفته‌اند که اصل سماع از لذت خطاب تکوین است و آن آنست که عالم را گفت «کن». اول لذتی که به چیزها رسید این خطاب رسید؛ و خطاب لامحاله مسموع باشد؛ لکن چیزها را در وقت هست گشتن سمع نبود. اکنون چون مستمع گشتند سماع ایشان را غذا گشت. بر بوی آن سماع اول تواجد نمایند. و گروهی چنین گفته‌اند که سماع نصیب روح است نه نصیب نفس؛ از بهر آنکه هر چیزی را به چیزی تعلق است مگر روح را که او علوی است و به چیزی تعلق ندارد. و چون او به کالبد بنده درآید به مجرد فعل حق سیحانه درآید و در میان واسطه نباشد، و هر وقت که سماع شنود آن لذت گرد آوردن او شخص او را متواجد گرداند.

۱۵

۲۰

و نیز هم در این معنی گفته‌اند که اصل این از آنجا است که ارواح علوی‌اند و با تسبیح ملایکه الف گرفته‌اند. چون ایشان را از آنجا جدا کرد اگر به واسطه در کالبد آوردی از درد فراق سماع آن تسبیح يك جان پا کالبد قرار نگرفتی؛ لکن او را یاد آید، آن تواجد و اضطراب از آنجا است. از شوق وطن اضطراب آرد. چنانکه مرغی وحشی را ببینند که در کنی می‌طپد از بهر شوق وطن را، تا آنگاه که الف گیرد. چون الف گرفت هر ساعت که آواز اجناس خویش بشنود به آن اضطراب بازگردد.

۲۵

و گروهی گفته‌اند که اصل سماع از آنجا است که حق تعالی چون جان را به کالبد آدم علیه‌السلام فرو آورد، آدم عطسه داد. خطاب آمد: یرحمک ربک، تا جان آدم بر لذت آن ذکر قرار گرفت. اکنون چون سماع پدید آید لذت سماع آن ذکر یاد آید، اضطراب و وجد پدید آید. و گروهی چنین گفته‌اند که اصل سماع از انتظار مستقبل است ۵ نه از حکم ماضی. و مستقبل آن است که: «لا بشری» آید یا: «لا تخافوا». و چون سماع پدید آید از فزع آن دو اضطراب پدید آید از بیم آنکه نباید که خطاب آید که: اخصوا فیها و لا تکلمون. آن اضطراب و تواجد از این رغبت و رهیت است. اما به هر معنی که هست لذت سماع و قوت [۲۵۳ الف] او میان همه اهل ملت متفق علیه ۱۰ است، الا آن است که گروهی را در سماع بنا بر اصل خویش است، و در قبول اصل سماع متفق‌اند؛ اما در افتراق معانی سماع مختلف‌اند.

تا گویند که یکی از قاضیان جایی بگذشت و با او عدول بودند. از جایی آواز سماع رود می‌آمد. ایمن قاضی گفت: چه گویند در ۱۵ این آواز؟ همه گفتند خوش است. یکی از میان ایشان گفت خوش نیست. قاضی برفت. این مرد به گواهی دادن آمد. قاضی گواهی او را جرح کرد، او گفت: چه گناه کرده‌ام؟ قاضی گفت اگر لذت یافتی و گفתי نیافتم کاذبی، و کاذب گواهی را نشاید؛ و اگر لذت نیافتی ناقص الحاسه‌ای و راست از دروغ باز نمی‌دانی، ترا گواهی نیست. ۲۰ و در سماع تسبیح داود علیه‌السلام همه خلق را اتفاق است تا لذت سماع نعمت او همه جانوران را آنکه اهل خطاب و تمییزاند و آنکه نیستند مسخر گردانید و خلاف نیست میان آن گروه که به صحت نبوت انبیا علیهم‌السلام بگویند که آن نعمت او معجزه نبوت بود، و معجزه جز حق نباشد. و نیز گفته‌اند که چون یوسف را علیه‌السلام به ۲۵ چاه افکندند حق جل‌جلاله در چاه ماری بیافرید تا او را به آواز خوش تسبیح می‌کرد، تا یوسف را در چاه از لذت آن سماع وحشت چاه خوش گشت. و نیز گفته‌اند چون موسی علیه‌السلام از چیزی مستوحش گشتی، عصای او خدا را جل ذکره تسبیح کردی تا او به لذات آن

- تسبیح انس یافتی. و نیز گفته‌اند که جان آدم علیه‌السلام که در کالبد او قرار گرفت به انس ذکر او گرفت که گفت: الحمد لله. و به انس ترحم حق که گفت: یرحمک ربک. و نیز گفته‌اند که چون یونس علیه‌السلام در شکم ماهی گرفتار گشت؛ آن ماهی را امر آمد که از تسبیح میاسای تا دوست ما غمناک نگردد. و نیز گفته‌اند در قصه سلیمان علیه‌السلام که مرغان از زیر سر او بیستادند و تسبیح کردند و او را به لذت آن تسبیح انس بودی. تسبیح هدهد نشنید. طلب کردن او را معنی این یود. و القصة بطولها. این همه که یاد کردیم حجت شریعت است و اختصار کردیم.
- ۱۰ و نیز در خبر آمده است که پیغمبر علیه‌السلام ابوموسی اشعری را رضی‌الله عنه گفت چون قرآن می‌خواند: لقد اوتی هذا مزمارا من مزامیر آل داود. و نیز در حدیث تابوت بنی‌اسرائیل آمده است که سکنه ایشان را در تابوت سماع کردی تا به قوت آن سماع با دشمن جنگ کردند و ظفر یافتندی. اما در تعارف خلق سماع را نیز حجت است. شتر را بینی که مانده گشته باشد. چون آدمی او را بنوازد به قوت سماع آن نوازنده راه دراز را ببرد. و لفل را ببینی که در گاهواره می‌گرید. چون مادر او را بنوازد، به قوت سماع آن نوا آرام گیرد و بخسبد.
- ۲۰ و بسیار دیوانگان‌اند که ایشان را به سماع علاج کنند تا به هوش باز آیند. اما محبان را انس سماع سرمایه است. [۲۵۳ ب] و نیز خائفان را لذت سماع تسکین خوف است. و نیز خداوندان مصیبت را سماع تهوین مصیبت است. و نیز خداوندان شادی را سماع زیادت شادی است. و نیز گفته‌اند تا دوزخیان را دستوری خدا خواندن باشد و جواب می‌آید در لذت آن خطاب و آن جواب راحت باشد. درد آنگاه تمام شود که: اخسوا فیها، جواب‌آید. و نیز گفته‌اند تا عاصیان مؤمنان در دوزخ‌اند و حق را حنان و منان می‌خوانند، اعدا را به این سماع راحت است.
- ۲۵ چون عاصیان رفتند و لذت سماع از دوزخ منقطع گشت بلا آن ساعت تمام گردد. اما اهل بهشت را در بهشت لذت سلام یکدیگر

است که بر یکدیگر سلام کنند، و اول به وقت جان دادن لذت سلام ملائکه است، چنانکه خدا گفت: الذین تتوفیهم الملائكة طیبین یقولون سلام علیکم. و در گور لذت سماع چنانکه در خبر آمده است. و نیز لذت سماع برادران است چنانکه خدا گفت: تعیتهم فیها سلام. و جای دیگر گفت: تعیتهم یوم یلقونه سلام. و نیز لذت سماع ملائکه است: ۵ و الملائكة یدخلون علیهم من کل باب سلام علیکم.

و نیز لذت سماع بر گمهای درختان است و حلقه های درها و کنگره ها و کوشکها است، چنانکه در خبر آمده است که بهشتیان در بهشت باشند. ناگاه از زیر عرش یادی ببزد که آن را باد لطافت خوانند، و بر گمهای درختان را بجنباند و آوازه پدید آید که هرگز هیچ گوش ۱۰ آوازی به آن خوشی سماع نکرده باشد. پس بر اثر آن دیدار حق باشد، و نیز لذت سماع قسرات داود و ادریس علیهما السلام باشد؛ چنانکه در خبر آمده است که بعضی مفسران گفته اند در قول خدای تعالی: فاما الذین آمنوا و عملوا الصالحات فهم فی روضة یحبرون قیل یحبرون بالسماع. اول دل ایشان را به سماع شاد گردانند. و از ۱۵ این همه برتر لذت سماع سلام مولا است.

چنانکه گفت: سلام قولا من رب رحیم. و نیز در خبر آمده است: بینا اهل الجنة فی الجنة از اشرف علیهم الرب فقال لهم سلام قولا من رب رحیم. و نیز در خبر آمده است: بینا اهل الجنة فی الجنة از اشرف علیهم الرب فقال لهم اشتقتم الی لقاء فیها انا ذا فانظروا الی سلام علیکم. ۲۰ پس درست گشت صحت امر سماع ابتداء و انتهاء عرفا و شرعا عند اهل التمیمیز و عند غیر اهل التمیمیز. و چون این اصول بدانستیم باز گردیم به کتاب. گفت:

«السماع استجمام من تعب الوقت و تنفس لاریاب الاحوال و استحضار الاسرار لذوی الاشغال». می گوید سماع بر سه وجه است: ۲۵ آسودن است از رنج وقت؛ و نفس زدن است خداوندان احوال را؛ و سر حاضر گردانیدن است خداوندان شغلها را. سماع را بر این سه مرتبت نهاد و این دلیل است که جز بر این معنی سماع کردن روا [۲۵۴ الف] نیست، و این سماعی است که: «فیما یحل». باشد. اما

چون سماع لهُو و طرب باشد آن خود حرام است و معصیت است، و هرکه حرام و معصیت استعمال کند و به حرام دارد فاسق است، و هر که حلال دارد کافر است.

ما را سخن در استباحث این سماع نیست، لکن سخن در آن است که در اصل همه طبعها قابل سماع است. و نه هرچه طبیعت آن را قابل باشد در شریعت روا باشد که طبیعت در معاصی قابل تر از آن است که در طاعتها. اکنون چون قبول طبیعت سماع را و صحت لذت سماع را دوست گشت، به این دلیل که یاد کردیم این طایفه که سماع را مقدم داشتند بر همه لذتها و از ملاذ به هیچیز میل نداشتند آن سماع است که گفته اند که در او معصیت نیست. و به سبب آنکه [در او معصیت نیست سماع کردند چنین که در کتاب یاد کرده است، یکی آنکه] می گوید آسودن است از رنج وقت؛ و این مریدان و مجتهدان را است و اصحاب ریاضت را، که نفس خویش به منع شهوات و حمل کردن بر مکاره ریاضت کنند و او را به گرمی داشتن روز و بیدار داشتن شب برنجانند؛ تا آن رنج به جایی رسد که بیم باشد که هلاک گردد؛ و هلاک کردن او در شریعت محظور است.

چنانکه پیغامبر علیه السلام گفت: ان لنفسك عليك حقا. و متعارف است که هر کس که در کاری مانده باشد و رنج گردد زمانی بیاساید پس به سر کار بازگردد. آسودن این طایفه سماع باشد. نخواهند که نفس را مغفل به جای بگذارند که باشد که در فضولها افتد؛ و در وقت آسودن او را به سماع مشغول کنند تا فضول یاد نیارد. و لذت سماع در او قوتی و نشاطی تو پدید آرد، پس او را به سر کار باز برند. سماع این طایفه بر این وجه باشد که یاد کردیم.

اما آنکه گفت نفس زدن خداوندان احوال را و احوال صفات باطن است چنانکه خوف و رجا. خوف از قلیعت و رجا به وصال، و چون صبر بر بلا و شکر بر آلا و نعماء، و چون محبت و شوق و آنچه به این ماند این همه احوال باطن است، که چون بنده در این احوال می پخشد و می جوشد و آرام نیابد، و راه بیرون رفتن نداند، متحیر گردد. بیم باشد که در آن حیرت پا راه گم کند یا هلاک گردد. ایشان

- را سماع باید تا در آن سماع مگر چیزی شنوند که موافق وقت و حال ایشان باشد. با آن انس گیرند زمانکی و در آن تنفس راحت یابند یا قوت کشیدن بار وقت را. و این خود متعارف است مشتاقان و معبان را و ناله خداوندان بلا را. که اگر راحت ناله نیستی کسر را قوت کشیدن بلا نیستی. و کدام بلا باشد هولتر از آنکه سر ضعیف را ۵
بلاى حق باید کشیدن. و اگر هیچ بلا نیستی مگر آنکه نداند که خاتمت کار او فراق خواهد بودن یا وصال. چون در زیر این بلا هلاک خواهد شدن او را سماع شفا گردد تا نفسی برآورد و او را [۲۵۴ ب] آن راحت باشد. نبینی که کسی که او را دردی باشد عظیم ناله او را راحت باشد؛ و کسی که او را در عقابین کشیده باشند نعوذ بالله او ۱۰
را ناله از زیر تازیانه راحت باشد.

- اما آنکه گفت حاضر کردن سر است خداوندان اشغال را، این بر دو معنی باشد: یا غافلان را که یکبارگی اعراض کرده باشند و پند ایشان را سود ندارد؛ ایشان را به سماع مشغول کنند تا لذت آن سماع سر ایشان را حاضر گرداند تا پند در ایشان کار کند. و این ۱۵
خود متعارف است که بنده ای اگر چه فاسق و سخت دل بنده باشد چون بشنید که کمی قرآن خواند و خوش خواند رقتی در دل او پدید آید و ندامتی پدید آید و باشد که هم بر سر آن ندامت بماند و نیکبخت گردد.

- و شاید که معنی این سخن آن باشد، و این خود عارفان را باشد، ۲۰
و تا سر و همت ایشان به حق مجموع است، ایشان را سماع به کار نیست. چون همت ایشان به اشغال پراکنده گردد و سر ایشان هر جای نظر کند بترسند که آن پراکندگی را مدد آید بدیخت گردند و حیلت سازند و سماع کنند تا مگر در آن سماع چیزی شنوند که موافق وقت ایشان باشد تا سبب گردد باز آمدن سر را تا به سر وقت خویش ۲۵
باز روند. و این ظاهر است که هر کس که چیزی فراموش کرده باشد چون با یادش آرند به سر وقت خویش باز آید. و دلیل بر این قول خدا است که می گوید: و ذکر فان الذکرى تنفع المؤمنین. و همه قرآن به این معنی ناطق است. یا ذکر آلاست یا ذکر محبت و بلا یا

- از شرم یا از خوف به سر موافقت بازگردند. پس گفت:
- «و انما اختاره علی غیره مما تستروح الیه [الطباع] لبعث
النفوس عن التشبث به والسلوك الیه فانه من الهوا یبدو والی الهوا
یعمود». و این سه گروه مردم که در پیش یاد کردیم سماع را که اختیار
کردند بر دیگر چیزها که طبع از او راحت یابد، از بهر آن اختیار
کردند که نفس از او دور است. با او درنیایزد و با او نیارامد، از
بهر آنکه سماع از هوا آید و به هوا باز رود. اما این سه گروه که
سماع را اختیار کردند مجتهدان و مریدان از بهر آسودن از رنج
وقت و خداوندان احوال از بهر نفس و خداوندان اسرار از بهر
حاضرگردانیدن سر از پراگندگی اشغال به وقت ضرورت اختیار کردند. ۵
- و چون دانستند که اگر ساعتی راحت طلب نکنند هلاک گردند ضرورت
وقت را، این سماع پیش آوردند که نفس چون از گرسنگی هلاک
خواهد شدن مردار خورد، و چون از تشنگی هلاک خواهد شدن
می خورد، اما ضرورت تا به حدی نرسد که بیم هلاک باشد نخورد.
اگر حال آن چنان نبودی حرام داشتی. پس چون حال ضرورت نباشد ۱۵
مردار بر ایشان حرام است. اما چون ضرورت گردد ایشان را مباح
گردد مردار به قدر ضرورت. [۲۵۵ الف]
- سماع نیز هم چنین است. اگر در خیر و طاعت باشد حلال است،
اما چون غزل و قضیب باشد معصیت گردد، مگر که حال ضرورت باشد
آنگاه به قدر ضرورت استباحث باشد. و چون آن ضرورت زایل شود ۲۰
حرام گردد. و هر آن کس که تلمبی را سماع کند حرام است همچون
مرا میر. اگر حرام دارد و استعمال کند فاسق است، و اگر حلال دارد
کافر است. دین و مذهب بزرگان این است که یاد کردیم. اکنون
بازگردیم به سخن کتاب. چون ایشان عاجز آیند از تعب وقت یا از
غلبه احوال یا از پراگندگی سر خواستند که آن را چاره کنند. و هر ۲۵
چیز که طبع یا نفس بر آن سکون یافت آن را اثری بود مگر سماع را
که آن عرض بود و هوای بود. و چون منقطع گشت آن را اثر نماند.
و چون از همه این سبکتر آمد این اختیار کردند. و نیز اگر معصیت
بود به استفغار برخیزد، از بهر آنکه آن را خصم نبود. و کسانی که

از جمله قَرَّانان اند که ایشان در سماع طمن کنند چون ایشان را جایی اجتماع افتد که سماع کنند فرا غیبت کردن ایستند و شك نیست که وبال غیبت از وبال سماع بزرگتر است.

«و ارباب المشاهدات والكشوف استغنوا [عنها] بالاسباب العامة

- نهم من تنزه اسرارهم في ميادين الكشوف» و اینکه یاد کردیم که سماع را استعمال کردند ضعیفان بودند که طاققت تحمل بار وقت نداشتند. چنانکه کسی که مانده گردد و ساعتی بیاساید؛ اما آنکه قوت دارد او را به آسودن حساحت نیاید. پس آن کسان که خداوندان کشف و مشاهدات اند ایشان خود به آن مشاهدت خود مستغنی گشته اند. آن سبب که ایشان را از او مشاهدتی است پدید آمده است آن وقت که سرهای ایشان در میدان کشوف نزهت یافته است، ایشان را به سماع هیچ حاجت نیاید. یعنی سر خویش به سماع کسی حاضر گرداند که سرش به خلق پراکنده باشد. اما کسی که سر او به حق مجموع است او را به سماع حاجت نیست. پس بر این دلیل آورد و گفت:

- «قال سمعت فارسا يقول قلنا لقوطة الموصلي و كان لزم سارية في جامع بغداد اربعين سنة قلنا له هاهنا قوال مليب الصوت ندعوه لك قال انا اجل من ان يستقطعني شخص او ينفذ في قول أناردم كله». قوطه را گفتند اینجا قوالی خوش آواز است، او را بخوانیم تا سرا سماع کند. گفت من از آن بزرگترم که قول شخصی مرا از او ببراند. و در روایتی دیگر: يستعطفني، گفته است، یعنی من از آن بزرگترم که قول در من راه یابد که من یکتا و خالص گشته ام. و معنی این سخن، والله اعلم، آن است که سماع آن کس را باید که از سر او بعضی فارغ مانده باشد از حق سبعمانه تا سماع در او راه یابد. پس حق مرا بکلیت چنان فرو گرفته است که [۲۵۵ ب] غیر حق را در من راه نمانده است. پس می گوید:

۲۵

«والسماع اذا قرع الاسماع آثارك و من اسرارها فمن بين مضطرب يعجز الصفة عن حمل الوارد و من بين متمكن لقوة الحال». سماع چون به گوش رسد آن پنهانیهای سر را بچنیاند و برانگیزد. یکی به جنبش آید از عجز صفت خویش که طاققت کشیدن آن بار ندارد، و یکی متمکن باشد

به قوت حال و دل که آن بار را بکشد. و اصل این سخن آن است که هر که را در سر یا حق تعالی حالی نیست که بر آن حال سماع کند سماع کردن بر او حرام است؛ و سماع این کسان که حال باطن ندارند نفسانی باشد. و معلول و مستمعی که به نفس و علت سماع کند اگر از نفس و علت خویش خبر دارد فاسقی تمام باشد؛ و اگر از نفس و علت خبر ندارد و آن سماع را به مشاهدت بردارد زندقی تمام باشد. ابلیس او را از راه برده است. و سواس شیطان را الهام ملک می‌پندارد و هوا جس نفس را خواطر حق می‌پندارد.

و هر که را صفت این باشد زندق باشد. پس چون او را که با حق تعالی در سر وقتی باشد درست و حالی باشد راست، سماع از سر حال و وقت خویش کند. آن سماع سر او را بچیناند و وقت او را قوت پدید آرد. آنگاه صفت این کس بر دو گونه باشد: یا ضعیف باشد یا قوی. اگر ضعیف باشد به جنبش آید؛ آن توأجد او از ضعف وقت او باشد؛ چنانکه کسی طاقت زخم ندارد بنالد. پس کسی که حال او و وقت او قویتر باشد آن بلا بکشد و نچیند؛ چنانکه کسی که در زیر رخم صبر کند و ننالد. و این خود به تعارف میان خلق ظاهر است که کسی باشد که به يك قفا بنالد و دیگری به هزار تازیه‌خانه آه نکند؛ هم‌چنین ظاهر متفاوت آید باطن نیز متفاوت آید.

«قال ابو محمد روي بن محمد ان القوم سمعوا الذكر الاول حين خابهم بقوله: الست بربكم، فكمّن ذلك في اسرارهم كما كمّن ذلك في عقولهم فلما سمعوا الذكر ظهرت كوامن اسرارهم فانزعجوا لما ظهرت كوا من عقولهم عند اخبار الحق لهم فصدقوا». این همه بر آن اصل بنا می‌کند که به اول یاد کردیم که اصل سماع از روز میثاق است، چنانکه حق تعالی خطاب کرد ذریت آدم را که: الست بربكم، در سر ایشان پنهان گشت. و این که گفت من رب شما در عقول ایشان هستی این که بوده است پنهان گشت. چون ذکری بشنیدند که کسی خداوند ایشان را یاد کرد سر ایشان به جنبش آمد از آنکه آنچه در سر ایشان پنهان گشته بود پیدا گشت، همچنانکه حق ایشان را خبر داد که این بوده است هستی این وقت در عقل ایشان پنهان بود.

به خبر دادن حق تعالی ظاهر گشت باور داشتند.

و معنی این سخن آن است که این بوده است، لکن [۲۵۶ الف] بر عقول پوشیده گشته بود که بوده است یا نه. و اسرار از این سماع یافته بودند، اما لذت آن سماع بر ایشان پوشیده گشته بود. چون حق خبر داد که بوده است آن هستی بر عقول پوشیده گشته بود به خبر ۵ دادن حق درست گشت و پیدا گشت. عقلها ایمان آوردند و یگرویدند. و چون سماع ذکر پدید آمد سرها را لذت آن سماع اول یاد آمد. به جنبش آمدند. و در این سخن که می گوید چون ذکر بشنید دلیل است که رویم سماع بر ذکر روا داشت نه بر غیر ذکر.

«قال سمعت ابا القاسم البغدادی يقول السماع على ضربين ۱۰ فطائفة سمعت الكلام فاستخرجت منه غيره و هذه لا يسمع الا بالتيسير و حضور القلب و طائفة سمعت النعمة و هو قوة الروح فاذا ظفر الروح بقوته اشرف على مقامه فاعرض عن تدبير الجسم فظهر عند ذلك من المستمع الاضطراب و الحركة». می گوید سماع بر دو گونه است: يك گروه سخن سماع کنند و از سخن غیر حق سخن بیرون آرند، ۱۵ و این گروه جز به تمییز و حاضر گشتن دل سماع نکنند. و معنی این سخن آن است که يك گروه از مستمعان آن باشند که دل با ایشان باشد و سخن تمییز دانند کردن و از سر تمییز سماع کنند و از سخن معنی بردارند؛ و چون این معنی موافق وقت ایشان باشد بر آن سر وقت سماع کنند. پس گروهی دیگر را تفسیر کرد و گفت: گروهی دیگراند ۲۰ که نعمت شنوند و از سخن خبر ندارند، و آن نعمت قوت و غذای جان است. چون جان قوت خویش بیابد بر مقام خویش اشراف گیرد و مشغول آن مقام گردد. و از تدبیر جسم روی بگرداند و جنبش پدید آید.

و این را تاویل آن است که گروهی گفته اند که حق جانها را ۲۵ بیافرید به علیین بیافرید پیش از ملائکه. و خداوند را یاد کردند این جانها، به آن سماع الف گرفتند. و مقام جانها مختلف بود، چنانکه در اول کتاب یاد کردیم. اکنون چون سماع پدید آید آن نعمت به جان رسد. جان به آن نعمت قوت گیرد. شوق وطن آن مقام در او پدید آید

و مشمول طلب آن مقام خویش گردد، از نفس غافل گردد. نفس به جنبش آید. آن اضطراب نفس از آن است که جان از او اعراض کرده است. تا گروهی چنین گفته‌اند که این تواجد که پدید می‌آید در وقت سماع از آن است که چون جان آن نعمت بشنود از شوق مقام خویش آهنگ رفتن کند. نفس از بیم فراق جان به بانگ آید. ۵

«قال ابو عبدالله النباخی السماع ما اثار فكرة او انسكب عبرة و ما سواه فتنة». پس گفت سماع دو است: یکی آنکه فکر را بجنباند یا چشم را بگریاند و دیگر همه فتنة است. و معنی این سخن آن است که هر سماع که دل را از شوق بریان کند یا چشم را از خوف گریان کند آن سماع حقیقت است و از تأثیر حق است. فاما هر سماع که لهو یا طرب [۲۵۶ ب] یا شهوت انگیزد، یا صفتی در مستمع پدید آرد برخلاف شریعت آن فتنة نفس است یا فتنة دیو. ۱۰

«قال جنیدالرحمة تنزل علی الفقیر فی ثلاثة مواضع عند الاکل فانه لا یأکل الا عندالعاجة و عندالکلام فانه لا یتکلم الا للضرورة و عند السماع فانه لا یسمع الا عندالوجد». می‌گوید رحمت بر درویش که فرو آید به سه وقت فرو آید: اول چیزی در این حکایت آن است که فقر شرط کرد استعقاق نزول رحمت را. و صفت فقر در پیش یاد کرده‌ایم. و در جمله آن است که هرکس که خویشتن را در هر دو کون تعلقی داند جز به حق فقیر نیست، فقیر حقیقی آن است که او را جز به حق تعلق نیست و جز با حق آرام نیست و جز حق او را به کار نیست. تا این فقری باشد که فقر او غنا باشد اکنون چون فقیر گشت در سه وقت رحمت بر او فرو آید: یکی وقت خوردن که نخورد الا وقت حاجت. از بهر آنکه آن فقیر که صفت او این باشد که ما یاد کردیم او را غذا آنگاه باید که از خدمت حق تعالی عاجز خواهد آمدن. ۲۰

۲۵ ملعام که خورد قوت خدمت را خورد نه راندن شهوت را. و هر خوردن که بر این صفت باشد از نماز و روزه فاضلتر باشد. دوم چون سخن گوید از بهر ضرورت گوید. و این از بهر آن است که آن فقیر که او را صفت این باشد که ما یاد کردیم او را در هر دو جهان نظر جز به حق سبحانه نباشد. و شنیدن جز از حق نباشد، و گفتن

- جز با حق نباشد. و آن کلام که صفتش این باشد عین توحید باشد. و سیم در وقت سماع از بهر آنکه سماع نکند مگر از وجد.
- و معنی این سخن آن باشد که چون فقیر به این صفت باشد که ما یاد کردیم پیوسته در حرقت محبت باشد و در لهب شوق. اگر حرقت محبت او بر عالم افکنی عالم را بسوزد. و اگر زفانۀ شوق او در عالم ظاهر گردد عالم را به فریاد آرد. این چنین کس را سماع به اختیار نباشد. اما چون غلبات شوق او خواهد که او را هلاک کند، حق جل و عز چیزی به سمع او درافکند که او را به آن سماع راحت افتد. و این خود ظاهر است؛ که هرکس که او را مصیبتی یا غمی یا دردی در سر پدید آید، چون چیزی سماع کند در وقت سماع زمانکی اضطراب کند و نفس زند تا او را راحت باشد. پس در این سخن دو فایده است: یکی وجود وجد صحت سماع را که بی وجد سماع حرام است؛ و یکی بی اختیاری در وقت سماع که بنای مذهب این طایفه بر دو چیز است: بر محبت و بر معرفت. و معبان را و عارفان را اختیار نباشد.
- و این چنان است که شبلی رحمه الله علیه [۲۵۷ الف] در بازار بغداد می رفت. یکی بانگ می کرد که: سمتر بری. شبلی نعره ای بزد و بیپوش گشت. چون به هوش باز آمد گفتند ترا چه افتاد؟ گفت من چنین شنیدم که: اسمع تری بری. مگر آن ساعت مشاهدت بر حق سبحانه او را غلبه کرده بود. پس سماع با مشاهدت سر برابر افتاد.
- و نیز روزی شنید که مردی می گفت: ما بقی عندنا الا واحد. آواز داد و گفت: هل کان الا واحد. مگر در آن ساعت سر او در جلال وحدانیت متحیر گشته بود. سماع با دقت او موافق آمد. گروهی از این طایفه سماع را بر این وجه روا داشته اند که بی اختیار باشد. اما چون اختیار پدید آمد آن سماع را معلول داشته اند. و ما سخن سماع بر سبیل اختصار یاد کردیم. و فیما ذکرناه کفایة لمن تأمل و تدبر و تفکر و الحمد لله اولاً و آخراً والصلوة والسلام علی رسوله محمد و آله ظاهره و باطنه.

و قد فرغ من تحرير هذا الكتاب صاحبه و كاتبه العبد الفقير
المذنب الراجي لفضل الله و غفرانه محمود بن الحشربن
يونس البروسي المعروف بعاجي نظام في يوم الجمعة
و العرفة من ذى الحجة سنة
سبع و ستين و ستمائة

٥

اساطير منتشر کرده

- سفرنامه رضاقلی میرزا لایب‌الایاله -
- اصغر فرمانفرمائی قاجار
- سفرنامه فرخ‌خان امین‌الدوله
- کریم اسفندیان و قدرت‌الله روشنی
- گنج‌خلیخان
- محمدابراهیم باستانی پاریزی
- تاریخ طبری ۱۵ جلد
- محمدبن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده
- دنباله تاریخ طبری
- عرب‌بن سعد قرطبی / ابوالقاسم پاینده
- احوال و آثار طبری
- علی‌اکبر شهبازی
- مقدمه‌ای بر روش تحقیق در تاریخ
- کیستن کلارک / اوانس اوانسیان
- تاریخ اسماعیلیه
- محمدبن زین‌العابدین خراسانی قدائی /
- الکساندر سیسیونوف
- سمط‌العلی للخصرة‌العلیا
- (تاریخ قراخانیان کرمان) ناصرالدین منشی
- کرمانی / استاد عباس اقبال آشتیانی
- دیوان سیدحسن غزنوی
- سید محمدتقی مدرس رضوی
- ترجمان البلاغه
- محمدبن عمر رادیانی / احمد آتش
- تاریخ سلاجقه
- محمودبن محمد آقسرائی / عثمان توران
- مقالات علامه قزوینی ۴ جلد
- ع- جریزه‌دار
- چهل سال تاریخ ایران جلد اول
- محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه / ایرج افشار
- چنگیزخان
- ولادیمیر تسف / شیرین بیانی
- شرح‌التعرفی لمذهب التصوف ۵ جلد
- ستملی بخاری / محمد روشن
- آنها که دوست دارند ۴ جلد
- ایروینگ استون / فریدون گیلانی
- سگهای جنگ
- فردزیک فورسایت / ایرج خلیلی وارسته
- دستور زبان فارسی
- محمدجواد شریعت
- تبصرة‌العوام فی معرفة مقالات الانام
- منسوب به سیدمرتضی‌بن داعی حسنی رازی /
- عباس اقبال آشتیانی
- رجال عصر مشروطیت
- ابوالحسن علوی / ایرج افشار و حبیب‌یغمائی
- رودین
- ایوان تورگنف / آلك قازاریان
- بانو یا سگ ملوس
- آنتوان چخوف / عبدالحسین نوشین
- در قلمرو سعدی
- علی دشتی
- نقشی از حافظ
- علی دشتی
- خاقانی شاعر دیرآشنا
- علی دشتی
- دمی با خیام
- علی دشتی
- نگاهی به صائب
- علی دشتی
- ظهور ملل
- گوستاو لوبون / علی دشتی
- آبهای بهاری
- ایوان تورگنف / عبدالحسین نوشین
- ایام محبسی
- علی دشتی
- آئین نگارش
- محمدجواد شریعت
- گزارش نویسی و آئین نگارش
- مهدی ماحوزی
- ماه پنهان است
- جان اشتاین‌بك / پرویز داریوش
- امثال القرآن الکریم (عربی)
- ابن‌یوسف (غیب‌الدین الحدائق الشیرازی)
- رجال وزارت خارجه عهد ناصری
- منتحن‌الدوله شقاقی / ایرج افشار
- منطق‌الطیر
- شیخ عطار / احمد رنجبر

اساطیر منتشر می‌کند

- چهل سال تاریخ ایران جلد دوم
ایرج افشار و حسین محبوبی اردکانی
- تاریخ مسعودی ۴ جلد
محمود میرزا ظل‌السلطان / حسین خدیوچم
- زین‌الخبار
ابوسعید عبدالحی گردیزی / عبدالحی حبیبی
- حافظ خراباتی ۵ جلد
رکن‌الدین همایون فرخ
- حافظ عارفی ۴ جلد
رکن‌الدین همایون فرخ
- کتاب تعرف
ابوبکر محمد کلابادی / محمدجواد شریعت
- دیوان دقیقی طوسی
محمدجواد شریعت
- مقالات علامه قزوینی جلد پنجم
ع- جریزه‌دار
- لبج‌الادب
نجم‌الغنی / محمدجواد شریعت
- اسرار الفیوب
خواجه ایوب / محمدجواد شریعت
- بوازله ناینا
ولادیمیر کورولنکو / گامایون
- تیرانداز
الکساندر پوشکین / ضیاءالله فروشانی
- مابیه
علی دشتی
- موش‌ها و آدم‌ها
جان اشتاین‌بک / پرویز داریوش
- قصه‌های چینی
لین یوتانگ / پرویز داریوش
- براه خرابات در چوب‌تاک
ارنست همینگوی / پرویز داریوش
- داشتن و نداشتن
ارنست همینگوی / پرویز داریوش
- چمن‌زارهای بهشت
جان اشتاین‌بک / پرویز داریوش
- آوای وحش
جک لندن / پرویز داریوش
- مآیده‌های زمینی
آندره زید / پرویز داریوش و جلال آل‌احمد
- آسمان
مارک تواین / پرویز داریوش
- سرگشت اندیشه‌ها
وایت هد / پرویز داریوش
- سپیدار تا
هرمان هسه / پرویز داریوش
- پرواز شبانه
آنتوان سنت اگزوپری / پرویز داریوش
- جف سیاه
تئودور درایزر / پرویز داریوش
- ماه و شش پشیز
سامرست موم / پرویز داریوش
- دوبلینی‌ها
جیمس جویس / پرویز داریوش
- سایه گریزان
گراهام گرین / پرویز داریوش
- وزارت قرص
گراهام گرین / پرویز داریوش
- خیابان‌ها
ویرجینیادولف / پرویز داریوش
- خانم دالووی
ویرجینیادولف / پرویز داریوش
- انجیل یهودا
هنریک پاناس / پرویز داریوش
- تشنه جاودالی است
ایروینگ استون / پرویز داریوش
- احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی
سید محمدتقی مدرس رضوی
- میهای مرد هنر آفرین در جوانی
جیمس جویس / پرویز داریوش
- داستان‌هایی از یک جیب و از جیب دیگر
کارل چاپک / ایرج‌نوبخت
- حسرت بر گذشته
لو شون / محمود طوفان
- فرهنگ املاء فارسی
محمدجواد شریعت
- شرح اشعار و اصطلاحات مناطق الطیر
احمد زنجیر