

# جواهر الکنوز

## شرح داعی شیرازی بر رباعیات سعدالدین حموی

تصحیح نجیب مایل هروی

رتال جامع علوم انسانی

### مقدمه مصحح

۱. رباعی، که یکی از قالبهای اصیل شعر فارسی به شمار می رود، در میان شاعران متفکر و دیده ور فارسی زبان، بهترین نمونه از برای نمودن تجربه های عرفانی تلقی شده است، به طوری که آنان شگرفترین آراء عینی و ذهنی خود را بدین وسیله ابراز داشته اند، و میراثی ارجمند و دلپذیر برای ما به جای گذارده اند. نمونه عالی این نوع رباعیات عبارتند از رباعیات عطّار نیشابوری (= مختارنامه، چاپ دکتر شفیع کدکنی)، خیامیات، رباعیات اوحدالدین کرمانی، که چاپی ناقص همراه با ترجمه انگلیسی از آنها در تهران به نام شاهد دل کرده اند، رباعیات مولوی و نیز رباعیاتی که در تاریخ ادبی ما به نام شیخ ابوسعید ابی الخیر، بابا افضل کاشانی، نجم الدین کبری، مجدالدین بغدادی و دیگران ثبت شده است.

۲. یکی دیگر از دیده‌وران پیشینه که معدودی رباعی پرداخته بوده، و در تاریخ عرفان و تصوف فارسی‌زبانان، رباعیاتش مورد توجه عارفان و خانقاهیان قرار گرفته سعدالدین محمدبن جمال السنه معین الدین محمدبن حمویه بحرآبادی جوینی است. از خراسانیانی که هرچند از آراء و یافته‌های شیخ اکبر، ابن عربی، متأثر بوده، ولیکن اندیشه‌هایش در خصوص ختم ولایت، تأویل عددی و اشرافی آیات قرآن، رنگها و الوان و طرح آنها در آموزه‌های عرفان، خرقة و آداب خانقاهی اصالت دارد و خاص خود اوست.

این حمویه در شب سه‌شنبه ۲۳ ذیحجه ۵۸۶ هـ ق به دنیا آمد و پس از مسافرت‌های بسیار به خوارزم، حجاز، مصر، شام، حلب، دمشق، گرجستان، جاجرم، آمل و جاهای دیگر، و دیدار و مصاحبت با مشایخی، چون نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸)، صدرالدین ابوالحسن محمدحمویه جوینی شامی (م ۶۱۷)، محیی‌الدین بن عربی، (م ۶۳۸) صدرالدین محمدقونوی (م ۶۷۳)، شهاب‌الدین عمر سهروردی (م ۶۳۲)، سیف‌الدین باخرزی و جلال‌الدین محمدمولوی، در ۶۴۹ هجری به خراسان بازگشت و در بحرآباد جوین در خانقاهش به ارشاد مریدان پرداخت، و مریدانی چون عزیزنسفی و محمد بن احمد، مؤلف مقاصد السالکین تربیت کرد، تا آنکه در ۶۵۹ هجری در همانجا درگذشت و در صفة خانقاه مزبور مدفون شد. (نک: به مقدمه من بر المصباح فی التصوف، ۱۲-۲۲).

باری، در مورد نقد آراء و احوال و آثار حمویه، در زبان فارسی، تحقیقی دقیق و مجموع انجام نشده، و در خصوص آثار تازی و فارسی او هنوز سخنان ناگفته بسیار است؛ من بنده در سال ۱۳۶۰ خورشیدی در پی آثار فارسی و فارسی‌شده وی شدم و چندین رساله فارسی از او دستیاب کردم و بر آن بودم که مجموعه آثار فارسی او را تنقیح و تصحیح کنم، تا آنکه در سال ۱۳۶۲ يك رساله فارسی او را به نام المصباح فی التصوف در تهران به چاپ رسانیدم. پس از انتشار آن رساله، اندیشه چاپ مجموعه آثار فارسی حمویه در بنده نیر و مندتر شد، اکنون که سه سال از انتشار اولین رساله حمویه می‌گذرد، بعضی از رسایل فارسی و یا فارسی‌شده او را کار کرده‌ام و رساله فراموش شده مرید او محمدبن احمد را، که در شناخت آراء حمویه بهترین مأخذ موجود است، نیز تصحیح کرده‌ام، که امید است در آینده نزدیک وسایل چاپ و انتشار آن میسر و مقدور گردد.

۳. یکی از رساله‌هایی که در شناخت آراء و نیز تأویلات حروفی سعدالدین حمویه حائز اهمیت می‌نماید و در مجموعه مذکور مورد نظر من بنده بود، شرحی است فلسفی - عرفانی، بر سی رباعی حمویه، که به توسط سیدنظام‌الدین محمودواعظ بن حسن الحسینی مشهور به «داعی الی الله» و «شاه‌داعی» از سادات بازمانده ابو محمد حسن بن قاسم، معروف به داعی صغیر (مقتول ۳۱۶ هـ ق) پرداخته آمده است. این داعی در ۸۱۰ زاده شده و در خدمت شاه نعمه‌الله‌ولی به سیر و سلوک پرداخته و در ۸۷۰ هجری وفات یافته است (کرمانی، تذکره در مناقب نعمه‌الله‌ولی، ۸۲-۸۸)، دبیرسیاقی، مقدمه کلیات اشعار).

از داعی واعظ، در حدود هشتاد رساله، کتاب و منظومه به زبانهای فارسی و عربی به ما رسیده است (نک: احمد مزوی، فهرست گنج بخش، ۱/ ۴۰۳-۴۲۳، رانجها، مقدمه نسایم گلشن، ۹-۳۹). این آثار از يك سو تعلق خاطر او را به آراء مشایخ خراسان، و از دیگر سو گرایش وی را به یافته‌های علمی و نظری این عربی نشان می‌دهد. از مجموع آثار داعی، تاکنون کلیات منظوم و نیز شانزده رساله کوتاه او به کوشش آقای دبیرسیاقی در تهران منتشر شده، و شرح مثنوی او و هم شرح وی بر گلشن راز، به نام نسایم گلشن، به اهتمام و حواشی آقای محمدنذیر رانجها در اسلام آباد پاکستان عرضه شده است.

یکی از نگاهشده‌های داعی به نام ترجمه رساله شیخ، که در ۱۳۴۰ به اهتمام آقای دبیرسیاقی منتشر شده است، مجدداً در ۱۳۵۶ به اهتمام آقای علی شیخ الاسلامی در جشن نامه هانری کربن (۱۷۹-۱۷۹) از روی يك نسخه، و به صورتی که مترجم و نیز نام متن عربی و فارسی رساله ناشناخته مانده، به چاپ رسیده است. ترجمان رساله مورد بحث همین داعی شیرازی است که با تصرف، از رساله حقیقه الحقائق ابن عربی، ترجمه‌گونه‌ای ارائه داده. نسخه‌ای پاکیزه از متن عربی رساله مزبور را در مجموعه شماره ۶۷۵ کتابخانه ملک دیده‌ام.

۴. به هر حال، همچنان که اشاره شد، آثار سعدالدین حمویه، در تاریخ تصوف ایران، به نگاهشده‌های مرموز معروف بوده است، رباعیات او نیز از این خصیصه خالی نیست و درک باطن آراء حمویه از رباعیاتش، گاهی نیاز به شناخت دقیق از مصطلحات نمایه‌ای (= سمبولیک) صوفیه دارد و گاهی به تأویلاتی حروفی، که بر اساس علوم غریبه باشد، و در مواردی نیز خواننده‌ای می‌طلبد که بر آثار او مسلط باشد تا بداند که مراد حمویه از کلمه «یار» در مصراع: «وقت است که یار ما به بستان آید» «ختم ولایت» است. داعی شیرازی تقریباً بر دقایق مزبور محیط بوده و توانسته است از جهات عدیده، و گاه با استنباطات چندگانه بر رباعیات حمویه تعلیقاتی فراهم آورد، و خواننده را به باطن پاره‌ای از اندیشه‌های نامبرده راهنمون گردد، اما نباید بعضی از استنباطهای داعی را کامل برگرفت، زیرا، شارح هماره از تفصیل این تعلیقه‌ها پرهیزیده، و خواننده را با قطره‌ای از دریا آشنا گردانیده است. چنانکه در رباعی سیزدهم، وقتی اشارات استعاری حمویه را به ختم ولایت تفسیر می‌کند، از گستره دامنه معتقد او نیز از اینکه آیا حمویه ختم ولایت را حضرت مهدی (ع) برمی‌گرفته و یا حضرت علی (ع) یاد نمی‌کند. (نک: آملی، جامع الاسرار، ۴۳۰ و آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ۴۹۷، ۵۴۲).

سوی این نکته، چون شارح شرح بعضی رباعیات را بسیار مختصر و موجز - بلکه با ایجاز مخل - برگزار کرده، تئوی در این شرح، به روانی و گویایی نثر دیگر نگاهشده‌های او نیست، به طوری که گاهی چندین جمله فرعی در میان يك جمله اصلی قرار داده، و از این طریق بر پیچیدگی مقصود خود افزوده است. اما این خصیصه در یکی دو مورد از این شرح دیده می‌شود نه در مجموع این رساله؛ که آن دو مورد نیز به لحاظ اهمیت رساله مورد بحث در تاریخ تصوف و ادبیات تصوف ثقیل نیست و به چشم نمی‌آید.

۵. از رساله مورد نظر - که کاتب در سرلوح رساله، و شارح در آغاز و انجام آن، آن را به نام جواهر الکنوز خوانده اند - يك نسخه اصیل و منحصر به فرد در کتابخانه گنج بخش پاکستان، همراه با مجموعه رسایل شاه داعی (ص ۳۵۴-۳۶۸) به شماره ۸۴۹ با تاریخهای ۸۸۲ و ۸۹۵ و ۹۰۵ موجود است که همین نسخه اساس این چاپ قرار گرفته.

گفتنی است که در رسم الخط نسخه، تا حدی که معمول و مقبول است از سوی بنده تغییراتی داده شده، و نیز در چند مورد تصحیحاتی در متن رباعیات و شرح آنها روا داشته‌ام، به طوری که هیأت چند رباعی را با ضبط باخرزی در اواردالاحیاب و ضبط صاحب مونس الاحرار، قیاس و تصحیح کرده‌ام و در قسمت یادداشتها، متذکر این گونه تصحیحات شده‌ام. و نیز یادداشت‌هایی فهرست گونه و ارجاعی، از برای مستند نمودن آیات، احادیث، اخبار و ابیات در پایان افزوده‌ام. در این یادداشتها می‌خواستم که میان نظر شارح و دیگر نگاشته‌های فارسی حمویه و نیز شارحان آراء او، مانند عزیز نسفی، محمدبن احمد، و آملی مقایسه‌هایی بکنم، ولیکن به جهت اینکه محل چاپ این رساله مجله است و مجله توضیحات تفصیلی را بر نمی‌تابد، به همین مقدار بسنده کردم، و در تهیه همین مقدار نیز از دوست محقق فاضلم آقای محمد نذیر رانجها ممنونم که بر اثر تقاضای بنده، عکسی از نسخه جواهر الکنوز را از پاکستان برایم فرستادند، و الحمدلله اولاً و آخراً.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بِسْمِ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَالصَّلٰوةُ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْخَتَمِ مُحَمَّدٍ، وَآلِهِ اصْحَابِ الْكُشْفِ وَارِبَابِ الرَّشْفِ. این اشارات که در سی رباعی از رباعیات شیخ سعدالحق و الدین، ابی السعادة الحموی مزبور می‌گردد جواهر کنوزی است از رموز حقایق، که داعی بر استعداد متفحصان از دقایق، نثار می‌کند و از حضرت باری تعالی در استخراج آن یاری می‌خواهد، واللّه المستعان.

[۷]

حق جان جهان است و جهان همچو بدن  
افلاك و عناصر و موالید اعضا  
املاك و لطایف و حواس آمد تن  
توحید همین است و دگرها همه فن

صوفیه موّحده که اهل کشف و وجود و ذوق و شهوندند، عالم را به صورت هویت حق تعالی دانسته از او دیده‌اند هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیم<sup>۲</sup> و پیغمبر خاتم - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فرموده است که: «أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت

الآخر فلیس بعدک شیء، و أنت الظاهر فلیس فوقک شیء، و أنت الباطن فلیس دونک شیء»<sup>۳</sup>.  
 آیه کریمه و حدیث مصطفوی ملوح بر آن است که ذات واجبی است که در مراتب امکانی که  
 عالم جامع آن است به صفات و اسماء و افعال و آثار خویش متجلی است والله بکل شیء  
 محیط.<sup>۴</sup> پس عالم در این ظهور مظهر آثار حق تعالی باشد و به معیت او متحقق؛ و عندالتحقیق  
 مرتبه ظاهر از مراتب هویت اوست، چنانچه بدن از انسان ظاهر است و جان باطن، اگرچه  
 بدن از وجود انسان خارج نیست و انسان من حیث ظاهره و باطنه انسان است، اما چون جان  
 انسان که باطن است، به حسب تدبیر در بدن مؤثر است گویا انسان خود جان است و بدن  
 آلت اوست، با آنکه صورت هویت اوست که اگر نه بدن باشد، به جانب انسان اشاره نتوان  
 کرد که: این انسان است. پس شیخ در این رباعی همین حال اعتبار کرده است، نسبت با  
 حق تعالی و عالم، که اگر نه عالم که داخل است به ظاهریت، در مراتب هویت حق تعالی به  
 منزله بدنی دارند که حق تعالی از حیثیت باطنیت مراتب هویت خود جان آن بدن و مدبر او  
 باشد و آن بدن صورت هویت او؛ حق تعالی عندالمشاعر متعین نگردد. و چون این حال  
 ملاحظه رود، وجود عالم، به وجهی عین وجود حق تعالی باشد و در این عینیت مراتب او هم  
 عین وجود حق باشد، چنانچه مراتب بدن انسان به وجهی عین وجود انسان است. پس  
 موحدان که نظر در عالم کنند، ایشان را از عالم وجود، حق واحد مشهود گردد، عالم عین او و  
 غیر او موجود نباشد، این است توحید. و از عبارت امام غزالی همین معلوم می شود که در  
 کیمیای سعادت می گوید: «همه از اوست، بلکه خود همه اوست».

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی [۲]

گر جمله جهان به خویش مقرون بینی علوم انسانی در کل جهان خدای بیچون بینی  
 چون کل جهان آیه کل تو بود پس در دو جهان غیر خدا چون بینی؟

حاصلاً نشأت انسان مجموعه ای است که از لطایف مراتب عالم به هم آمده است،  
 عنصریات و فلکیات و خلقیات، چون مراتب اجسام؛ و امریات، چون مراتب ارواح.

من کل شیء لیه و لطیفه مستودع فی هذه المجموعه

و از این حیثیت جمله جهان به او مقرون باشد، و چون عالم باسره گفته شد که صورت هویت  
 حق است تعالی؛ اگر انسان به مناسبت جامعیت خود تظرف در عالم کند، او را از جامعیت عالم  
 وجود حق متجلی در عالم به نظر آید که در آن آئینه کل چنان وجه باقی نموده که هیچ گوشه از

آینه خالی از صورت تجلی او نیست.

[۳]

هر خوب رُخی که هست در دامِ من است      وین کَل وجود جمله بر نام من است  
هر چیز که هست آن همه رامِ من است      شیرینی اصل و فرع در کامِ من است

می تواند بود که از زبان نشأتِ آدم فرماید، و مراد از خوب رُخان، اسماء الهی، که در دام او باشد؛ چه حضرت حق تعالی می فرماید که: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا<sup>۱</sup>. و هر آینه از آن جمله باشد علمِ اسماءِ حُسنی، که مناسبت با خوب رُخان دارد. وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فادعوه بها<sup>۲</sup>. و کَل وجود که بر نام اوست جامعیت اشیاء باشد در نشأت او. و در قدسی آمده است که: «خَلَقْتَ الْكَوْنَ لِأَجْلِكَ وَخَلَقْتَكَ لِأَجْلِي»<sup>۳</sup>. و هر چیز که هست رامِ اوست، آن است که حق تعالی می فرماید که: سَخَّرْ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا<sup>۴</sup>. و شیرینی اصل و فرع که کامِ اوست معرفتِ ذوقی است در ابوابِ تجلیاتِ حضرت واجب، و قبولِ آثارِ ممکن از آن. یا خوب رُخان ملایکه باشند و مدارك و قوی و لطایفِ عالمِ انفس، و به جای آدم که ابوالبشر است، فرزندان به میراث همین مثابت دارند.

[۴]

کس نیست که او شیفته روی تو نیست      سرگشته چو من در شکن موی تو نیست  
گویند بهشت جاودان خوش باشد      دانم بیقین که، خوشتر از کوی تو نیست<sup>۱</sup>

در این رباعی اشارت است به قبولِ اعیانِ ممکنه، نورِ آثارِ وجهِ باقی [را] که روی است هر يك به قدرِ استعدادِ خود در قبول، که از مقتضیاتِ مراتبِ امکان است، که آن «شکن موی» است بهشت باقی که مجموعِ مواطنِ کمالی است، کوی او که عبارت است از ساحتِ دلِ مؤمن، به از آن است و خوشتر از آن، که: لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَيَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ<sup>۲</sup>.

[۵]

از «لا»ی دو زلفین تو حالی دارم      وز «میم» دهان تو زلالی دارم  
وز «صاد» دو چشم تو که صیاد دل است      در دام حرام تو حلالی دارم

بعد از تشبیهات شاعرانه در این صفات، با صورِ رقمی حروف، بعضی از حظِّ فهمِ این

فقیر آن است، واللّه أعلم بمقصد القائل سلام الله علیه، که: «زلفین» اشاره بود به هر دو صفت متقابل از مرتبه امکان، و صورت «لا» مبین نیستی امکانی است؛ یا مراد حظ نبوت و ولایت باشد در نفس فقر ذاتی؛ یا دو شخص قائم به منزله دو کفه میزان در قیام آیام؛ یا دو وزیر قطب حال به نسبت با این معانی متفاوت باشد و در جمله اثری است که از معرفت در دل و جوارح ظاهر می شود، و «میم» دهان اشاره به مرتبه امر الهی است متنزل به همه مراتب خود، از روح القدس و روح الامین و روح الله و روح الوحی و روح الالهام و روح الخطاب. و «زال» علم یقینی است و معرفت تامه، که قابل شبهه و نقض نیست. «صاد دو چشم» اشارت است به انجلاهی سرّ جمال و جلال در ظاهر وجود، یا تقریب جامعیت الهی و کونی در مظهر انسانی؛ یا هر دو دقیقه و جوب و امکان در حقیقت انسان؛ یا دو شخص، که یکی دایره نور، چنان به حد اظهار رساند که به مقابل همه ظلمتی مشهود گردد، و یکی دایره ظلمت چنان تمام کند که تقابل همه نوری ظاهر گردد. «دام حرام» کنه وجود است و «حلال» معرفت مراتب؛ یا «دام حرام» تفکر ذات است و «حلال» تأمل صفات؛ یا «دام حرام» حدود شرعی و «حلال» لطایف حکمیّه آن؛ یا «دام حرام» اسرار ختمیه، و «حلال» معرفت آن اسرار؛ یا «دام حرام» حجب کونیّه، و «حلال» مشاهد اسمائیه و صفاتیّه؛ یا «دام حرام» کثرت تعینات، و «حلال» شهود وجود واجد.

[۶]

يك نقطه الف گشت [والف] جمله حروف در هر حرفی الف به اسمی موصوف چون حرف تمام شد، درآمد به سخن ظرف است سخن، نقطه در و چون مظروف

غالباً به نقطه مثالی از برای ذات سازج و وجود مطلق و گنج مخفی خواسته، که مراد از همه حقیقتی است مطلقه، در مرتبه لاتعین، که غیب هویت است. و از آن که نقطه الف شد، مثال ظهور آن حقیقت مطلقه در سه مرتبه، اراده کرده؛ زیرا که گفته اند که چون خطی راست از سه نقطه مؤلف شود الف باشد. مرتبه اول تعین اول است، وحدتی که منشأ دو تعین دیگر است و آن را حقیقت محمدیه خوانند؛ و مرتبه ثانیه احدیت صرفه ناشیه از این وحدت، به حکم سلب صفات؛ و مرتبه ثالثه حضرت واحدیت، به اعتبار اثبات اوصاف.

يك نقطه به ذات خود هویدا گردید زان نقطه به دم، دو نقطه پیدا گردید زان هر سه یکی الف پدیدار آمد این است که در دو کون یکتا گردید

الف شدن حروف، مثال ظهور ذات متعین حق تعالی است موصوفِ وصفِ وحدت و وجوب در مراتب اعیان امکانی، متجلی به حقایق صفات و دقایق اسماء و رقایق افعال و آثار. و با وجود اطلاق متعین حقیقی در هر تعینی اعتباری مقید به وصف آن تعین؛ چنانچه آن حقیقت مطلقه که نقطه مثال اوست، ظهور در همه تعینات عالم امکان کرده باشد و هر حرفی تمام مثال تعینی داشته و هر تعینی از ظهور وجود او، از آن تعین خبر داده به سخنی که معبر است در تنزیل به آیه و ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم<sup>۲</sup>؛ بلکه در آن سخن نیز ظهور کرده؛ چه نطق مراتب ظهوری است که اول ذات الهی در آن ظهور، به صورت علم غیر معبر متجلی است و آخر به صورت ادراک معبر. و از اینجا می گوید که: «ظرف است سخن نقطه درو چون مظروف». و مراد از ظرفیت و مظروفیت اینجا آن است که ظهور حقیقت مطلقه به نفس ادراک معبر که سخن است تمام شده.

نگه کرد جان در جهان کهن سخن دید باقی و باقی سخن

[۷]

در هر چه نظر کنم ترا بینم من در دیده من تویی، کرا بینم من؟  
جز از تو که باشد و کرا بینم من؟ کی باشد و گر بود، چرا بینم من؟

در این رباعی از بنسب ظهور وجود مطلق خبر می دهد در مراتب وجودی و شهودی، تاوهم آن نشود که مگر مظاهر نه عین اویند؛ یا اگر غیرند، وجودی حقیقی دارند یا داشته اند. و بر فرض محال که غیر وجودی حقیقی بودی، عاشق را سزاوار نیست که دیده او به وجود غیر معشوق منتهی گردد، تا می گوید:

جز از تو که باشد و کرا بینم من؟ کی باشد و گر بود، چرا بینم من؟

چنانچه از حال مجنون به نسبت با لیلی مشهور است.

[۸]

در جهل، چهل در است از ظلمت و نور گر بگشاید، حل شودت کل امور  
دوری منمای و نیز نزدیک مشو می باش به نزد او نه نزدیک و نه دور

بعضی از اجله اصحاب معرفت و حکمت فرموده اند که: مراد از جهل، اینجا جسد است به



اعتبار آن که بعد از «جیم» که در هر دو هست «ها»ی جهل به عدد شش است و «سین» جسد به اعتبار طرح صفر از عدد او شش، و «لام» جهل با بینه بعد از اسقاط صفر، هشت است و «دال» جسد با بینه بعد از اسقاط صفر، همچنین هشت است. پس شیخ به رمز «جهل» فرموده و «جسد» خواسته، و ابوابِ ظلمت و نورِ او، که جهل است در جسد از محالِ قوایی است که ظلمت است و قوایی که نور است. پنج محلِ حواسِ ظاهره: سمع و بصر و شم و ذوق و لمس؛ و پنج محلِ حواسِ باطنه: وهم و خیال و حسّ مشترک و حافظه و متصرفه؛ و پنج محلِ قوت: غاذیه و هاضمه و دافعه و ماسکه و مغیره؛ و سر و هر دو پای و دودست. این بیست محل است از جسد، همه ابوابِ ظلمت، با بیست قوت که در این محالِ حال اند، همه ابوابِ نور. هر کس که معرفتِ این ابوابِ جهل گانه از جسد حاصل کند از قمر این جهل باب به همه امور کون مطلع گردد. پس باید که از برای فواید ابوابِ جهل گانه از جسد دوری بجوید، ولیکن خود را مستغرق امور جسد نگرداند، به قدرِ ضرورت به امرِ جسد مشغول باشد نه دور از او باشد مطلقاً، و نه نزدیکِ او مطلقاً.

و می تواند بود که مرادِ شیخ از جهل، که جهل در از ظلمت و نور در آن هست، آن باشد که جهل باب از ظلمت و نور هست که در جهل آدمی پوشیده است؛ و باید که در علم بر او ظاهر گردد تا از معرفتِ آن ابواب بر تمامِ امورِ عالم مطلع باشد.

اما ابوابِ بیستگانه ظلمت چنان دان که الفاظِ عناصر و طبایع و موالید نفوس بر بیست حرف منحل است مؤدی از مجموع بیست مرتبه ظلمانی، که درهای ظلمت اند ظلماتِ بعضها فوق بعض. <sup>۱</sup> لفظ عناصر پنج حرف است و ظلماتِ او پنج: خاک و آب و باد و آتش، و ظلمت ترکیب از این چهار. و لفظ طبایع پنج حرف و ظلماتِ او پنج: سردی و تری و گرمی و خشکی، و ظلمت امتزاج از این چهار. و لفظ موالید شش حرف است و ظلماتِ او شش: معدن، دو، به اعتبار قوت عاقده و منعده، و ظلمت نبات. دو، به اعتبار نجم و شجر، و ظلمت حیوان، دو، به اعتبار ذکورت و انووت. و لفظ نفوس چهار حرف است و ظلمات او چهار: نفس غضبی، نفس شهوی، نفس نباتی، نفس حیوانی. تمام شد درهای ظلمت.

و اما ابوابِ بیستگانه نور: الفاظِ روح، قلب، عقل، حسّ، ملک، علم، درک؛ همچنین بر بیست حرف منحل است مؤدی از مجموع بیست مرتبه نورانی، که درهای نوراند، نور علی نور. <sup>۲</sup> روح سه حرف است و انوار او سه: نور روح اعظم که امرِ اول است و حقیقتِ محمدیه؛ نور روحِ ملکی که در مراتب اوست روح القدس و روح الامین و روح وحی و الهام؛ و نور روح انسانی که نفس ناطقه است، و بعضی از صوفیه آن را قلب می خوانند. لفظ قلب سه

حرف است و انوار او سه: نور قلب نبی، نور قلب ولی، نور قلب عامه خلاق. لفظ عقل سه حرف است و انوار او سه: نور عقل فلکی، و نور عقل معاش انسان، و نور عقل معاد او. لفظ حس دو حرف است و نور او دو: نور حس ظاهر، و نور حس باطن. لفظ ملك سه حرف است و انوار او سه: نور ملائکه کروی، و نور ملائکه روحانی، و نور ملائکه موکله بر امور آسمان و زمین و مافیها. لفظ علم سه حرف است و انوار او سه: نور علم حضوری، نور علم حصولی، نور علم لدنی. لفظ درك سه حرف است و انوار او سه: نور درك به حس باطن، و نور درك به حس ظاهر، و نور درك عقل. تمام شد درهای نور.

و این ابواب ظلمات و انوار که چهل در است که در پس پرده جهل مخفی است اگر دریابد و از پرده جهل بیرون آید و در قبضه علم انسان جلوه کند، به واسطه درهای ظلمت و نور، کل امور دریافته شود از عالم؛ اما عالم حجاب اعظم است ما را نسبت با مشاهده وجه باقی. فاینما تولوا فثم وجه الله.<sup>۳</sup>

یاریست مرا و رای پرده انوار رخس سزای پرده  
عالم همه پرده مصور اشیا همه نقشهای پرده  
این پرده مرا ز تو جدا کرد این است خود اقتضای پرده

پس مطلقاً اگر بدو مشغول شوند از مشاهده وجه حق تعالی که در پس پرده است محروم گردند، و اگر مطلقاً دل از او دور کنند به حکم مصالح و عواید او محظوظ نشوند. از آن فرمود که: «می باش به پیش او نه نزدیک و نه دور»، بعد از آنکه از نظر در او دلایل وجود حق تعالی و صفات کمال او کسب کند والله اعلم.

و می تواند بود که مراد شیخ از جهل که در او جهل در است، عدد جهل باشد که عدد جهل از «جهل» مستفاد می شود به سبب مطابقت رقمی. و عدد رقمی ظاهر است، و عددی آنکه هر يك از «جهل» و «چهل» به حسب جمل، سی و هشت عددند و نقطه یکی، و هیأت مجموعی شکل یکی. و از آن جهل عدد، مراد جهل اثر بود به حسب جهل صباح، هر روز اثری جامع، مشتمل بر نور و ظلمت به واسطه اسمی جامع، که سر جمال و جلال هر دو با او بوده باشد، و حضرت حق تعالی تعبیر از آن به «یدی» بی چون فرموده و از این جهل در ظلمت و نور آدمی به همه امور تواند رسید، اما باید که آدمی به واسطه آنکه تا آن درها و سر تخمین از خود باز یابد به فکر در نشأت خود مشغول و نزد او باشد و فی انفسکم أفلا تبصرون.<sup>۴</sup> و نه چندان به خود مشغول شود که از شغل عبادت و معرفت و طلب مشاهده حق تعالی بازماند، چنانچه

فرمود: «می باش به نزد او نه نزدیک و نه دور.» واللہ أعلم بحقائق الأمور.  
 و می تواند بود که مراد شیخ از جهل در ظلمت و نور، عدد جهل، اعلام نطق انسانی باشد که آن عدد از لفظ «جهل» مستفاد است. و اعلام سی و دو حرف است: بیست و هشت که مدار لغت عربی بر آن است، و چهار که در پارسی به آن اضافه می یابد: پی، وژی، و کاف، و جیم. و هشت حرف دعائم آن که سی و دو - که بینات حروف از آن مؤلف است هم از حروف «ا.ل.م.ف.ی.د.ون» است؛ چه این حروف به حسب سواد رقم ظلمات اند و به حسب معانی انوار. و با این حروف باید بود و به آن محبوب نباید شد. «می باش به نزد او نه نزدیک نه دور»، واللہ أعلم.

و می تواند بود که مراد از این «جهل در» ابواب اخلاق رده و رضیه انسان باشد که به معرفت آن معرفت کل امور نفس معلوم می شود. و با آن اخلاق چنان می باید بود که به طرف افراط و تفریط نیفتد و اعتدال میانه نزدیکی و دوری اختیار کند تا به مقصود کمال انسانی فایز باشد. و آن درهای جهل گانه از ظلمت و نور مشتمل است بر بیست در از ظلمت اخلاق رده، و بیست در از انوار اخلاق رضیه. اما رده این است: حیرت که تردد عقل است در امور؛ و جهل که حجاب نفس است از معلوم؛ و لجاج که مبالغه است در نقیض مراد خصم؛ و مرآء که جدالی است که غالباً منتهی به خطاست؛ و استهزا که اجرای قولی است یا فعلی، به تصریح یا به تعریض در نسبت شخص به سفه و عیب؛ و غدر که عدول از توافق است به مکر یا به ظلم؛ و ظلم که تجاوز از مابینگی است؛ و فجور که قول و فعل قبیح است و اِجهار آن؛ و کذب که اجرای قولی است برخلاف واقع؛ و نفاق که ابطان رده حق و اظهار قبول است؛ و حقد که کینه ای است که زوال آن مستبعد است؛ و بغض که عداوتی است که زوال آن مستبعد نیست؛ و حرص که مبالغه طلب زیادتی است نه از برای ضرورت و حسد که تمنای زوال نعمت است از مستحق نعمت؛ و طمع که توقع حصول مشتهی طبیعت است از غیر خود؛ و جبن که بددلی است در امور؛ و عجب که تصور فوقیت خود است در امری، خواه که آن فوقیت حاصل باشد و خواه که نباشد؛ و تکبر که تصور علو خود است و حقارت غیر؛ و بطالت که تخلیه نفس است از حصول فضایل و کمالات با وجود امکان و اسباب؛ و مزاح که نفس خود و غیر در عرصه قبول قولی یا فعلی در آوردن است که مؤدی به طیب نفس شود با خطر بطالت.

و اگرچه رذیات اخلاق منحصر در این مذکورات نیست، اما مشهور است، چنانچه در رضیات که معدود خواهد بود، و آن این است که مذکور می شود: بیست در نور از چهار اصل حکمت و شجاعت و عفت و عدالت؛ در هر یکی پنج از رضیات. اما رضیات حکمت: صفای

ذهن که استخراج مطلوب است به فکر، بی تشویش؛ و ذکا که اشتغال ذهن است بر امور صائبه؛ و تعلیم که جودتِ فهم است؛ و حفظ که ضبطِ صورِ مُدرکه است؛ و ذکر که احضار محفوظات است عند الحاجة. و اَمّا رضیّات از شجاعت: صبر که قوّت مقاومت است به آلام و احوال؛ و حلم که تسکین نفس است از غضب در محلّ غضب؛ و سکون که تماسکِ نفس است در خصومات و حرّوب؛ و تواضع که فروتنی است با غیر خود با وجود استحقاقِ ترفع؛ و عظمِ همت که در نظر نیاوردن زخارف دنیا است. و رضیّات از عفت: حیا که تأثرِ نفس است از خوف ارتکابِ قبیح؛ و قناعت که اقتصار بر کفاف است؛ و ورع که ملازمت و حفظ اعمالِ حسنه است و عدم تجاوز از آنکه در او تجاوز جایز باشد؛ و سخا که اعطای سزاوار است بر شخص سزاوار آن در وقت سزاوار، به قدر سزاوار؛ و رفق که حسنِ انقیاد است علی سبیل العموم. و رضیّات از عدالت: صلاّی رحم است که ملاحظهٔ جانب خویشان است در غایت ایشان؛ و اصلاح ذات البین که توسط است میانهُ مردم به وجهی که صلاح در آن باشد؛ و توکل که نظر در تأثیر ارادت و قدرت حق تعالی است در امور، و باز گذاشتن کار به او و ترکِ جدّ در سعی؛ و رضا که خشنود گردانیدن نفس است به نایافت و یافتِ مطلوب؛ و تسلیم که سپردنِ نفس است به انقیادِ مقدراتِ الهی از مکاره و ناملاّیم. از این ابواب انوار و آن ابواب ظلمات که مذکور شد، به فعلِ رضیّات و ترکِ ردّیّات با معرفت در هر دو قسم، به امور دنیا و آخرت فایز توان شد، و با نفس که مرکز این اخلاق است به صرفه اعتدال باید بود. آنچه در این رباعی عجاله الوقت مستوح گشت مشروح شد، واللّهُ المّلمهم.

[۹]

دل دوش همه شب در جانان می‌زد  
با او همه شب سواد حرف از طرفی  
رکن ابدی بر رُخِ ارکان می‌زد  
دانی که چه بود نقطه بر جان می‌زد

«دل دوش همه شب در جانان می‌زد.» مشاهدهٔ علمی اخاطی می‌خواست. «دانی که چه بود نقطه بر جان می‌زد»، از منشأ نقطه استنباط بسایطِ حروف می‌کرد. «با او همه شب سواد حرف از طرفی.» صورِ حروفِ بسیط از جهتِ حصولِ معانی تقاضای ترکیب می‌کردند. «رکن ابدی بر رُخِ ارکان می‌زد.» و به آن تقاضا مسمیّات - که ارکان ابدی اند - با اسماء - که بیّنات و زُبرند - نسبت می‌یافتند. به وصفی خاص، تا مقصود حاصل می‌شد.

[۱۰]

روی چو مهت شهادتِ جان من است      زلف سیهت سوادِ ارکان من است  
 نزدیکی و دوری تو در جنت و نار      جانا به سرت که کفر و ایمان من است

در مصرع اول از این رباعی اشارت کرد به مناسبتی که میان روح انسانی و صفات ربّانی حاصل است، و آن استعداد روح است مرقبول آثار صفاتِ سبعه [را]، و چون واسطه ظهور تمام این صفات سبعه است، تعبیر از آن به «روی چون ماه» فرموده، و به «شهادت» دلالت خواسته که آن ظهور دلالت بر این استعداد دارد؛ چه غیر انسان صاحب صفات سبعه نیست. یا به «شهادت» مشهود خواسته، یعنی روح انسانی را مشاهده وجه باقی الهی حاصل است. و در مصرع ثانی «زلف سیه» اشارت است به مراتبِ فلکیات و عنصریات، که خلاصه آن بدن و قوای انسان است و از این جهت گفت که: «سواد ارکان من است».

و در مصرع ثالث و رابع اشارت است که از تعلق روح - که صاحب مشاهده انوار تجلیات است و مستعد قبول آثار اسماء سبعه الهی - با بدن - که از لطایف سماوی و کثایف ارضی اجتماع یافته - به مقتضای وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ عبادت باری و معرفت حضرت او مقصود است و بنده به آن مکلف، و یاد او تحصیل ثواب در جنت، و به اهمال و تعطیل، معاقب در نار، و مؤمن به ایمان مقرب، و کافر به کفر معذب؛ اشارتی می کند که نزد کشف مکاشف مسبب که دخول بهشت و قرب است و دخول دوزخ و بعد، عین سبب است، و غرض او این است که: ایمان بهشت معنوی است و کفر دوزخ معنوی. و لهذا در تنزیل آمده است ذکر دخول بهشت و دوزخ که بعد از این خواهد بود به لفظ ماضی مجهول که: وَ سَيَقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا، وَ سَيَقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا.<sup>۲</sup>

و اهل عربیت را در نکته عدول از لفظ مستقبل، که اینجا محل آن است به ماضی معبر، تحقق امر آینده است؛ چه چیزی که البته به موجبات خود شدنی است گویا شده است، و اهل کشف را مشاهده حال که آنچه فردا صورت آن خواهد آمد، امروز ایشان را معنی آن در نظر است.

[۱۱]

کار به نظام نیست تدبیرش چیست      بر من شده مشکل ز تو تفسیرش چیست؟  
 در خواب ترا بینم و در بیداری      در من نگر و بگو که تعبیرش چیست؟

این دو مصراع از این رباعی اشارت است به آن که مرشد مکمل در مناجات با قاضی الحاجات می گوید که: مرا به دعوت عباد و ارشاد قلوب و تکمیل نفوس فرموده ای، و طالبان و قابلان نمی یابم با آنکه البته امر به دعوت مستدعی طلب طالبی و قبول قابلی باشد و اراده عدم طالب و قابل بر ادراک من مشکل است.  
و گفته اند که:

ای خواجه درد نیست و گرنه طیب هست

و دیگر:

جهان پر شمس تبریز است مردی کو چو مولانا؟

و در دو مصراع دیگر اشارت است به آن که ولیّ خدای به هیچ حال از خدای غافل نباشد نه در خواب و نه در بیداری، به واسطه آنکه خیال در خواب آن مرتسم می گرداند که شخص در بیداری بر آن است، یا بر آن بوده، یا بر آن خواهد بود. ولیّ خدا نه در ماضی و نه در حال و نه در مستقبل به غیر خدای مشغول نیست و اگر چه وسایط در میان باشد که سید الطائفه جنید - قدس سره - فرموده که: «سی سال است که با خدای سخن می گویم و مردم پندارند که من با ایشان متکلمم». یا حال استغراق مانع رسیدن طالب قابل است تا او را مشغول از این استغراق ندارند. یا به نارسانیدن امتحانی است و چون او مستغرق و متوجه است امتحان از برای چه باشد: تعبیر ازین حال مشکل می طلبد.

[۱۲]

ای دوست مرا بگو که حال تو چه شد؟ و آن صورت دوست در خیال تو چه شد؟  
از شکل بیرون شدی مثال تو چه شد؟ هجران تو بگذشت، وصال تو چه شد؟

در این رباعی اشارت است به استفسار از حال سالک سایر که او را مخاطب می سازد که بعد از سلوک و سیر او که به موت اختیاری مرده باشد، یا بعد از انقضای نشأت بدنی که به موت طبیعی گذشته باشد، امر او به چه نهج واقع است؟ دو حال می تواند بود:  
اما اول می گوید: هر که سلوک طریق و تحقیق به معرفت حقایق و رفع رسوم و عادات و هتک استار و اظهار اسرار از او واقع شد و به فنای کلی مستعد گشت و از بند شکل خود و

شکل عالم که مشعر بر حصر و حدّ است بیرون شد، و دل او به عالم بی نهایت و غایت افتاد و حُجُبِ انسانی و کیانی که در مرتبهٔ امکانی است خرق کرد، و تا این زمان که خرق واقع نشده بود بر آن بود که او طالب است و کسی در پس پرده مطلوب اوست، چون پرده برخیزد به او رسد. و این حال وصال باشد بعد از رفع این پرده، حال این وصال در خیال او چه باشد؟ به آن کس رسیده باشد و مغایرت بوده باشد میان ایشان، یا معایت، یا اصل را وجودی نباشد؟ «والموصول تعالی أن یکون من القسم الرابع». ای مخاطب اگر تو به مقتضای آنچه گفته شد سیر کردی، به وصالی که رسیدی آن وصال چیست؟ وظیفه آن است که گوید: وصال رفع وهم مغایرت است و من چون به آن فایز شدم گفتم:

روزت بستودم و نمی دانستم      شب با تو غنودم و نمی دانستم  
ظن برده بدم به من که من، من بودم      من جمله تو بودم و نمی دانستم  
پنداشتم که من دگرم، تو دگر، ولی      اکنون رسیده ام به مقام یگانگی

این يك جواب بود از مخاطب در وصال. و یا وصال عبارت باشد از غیبت از تصوّر خودی، و استهلاك و استغراق در مشاهدهٔ حضرت الهی و وجود حقیقی، چنانچه شیخ عطار گوید:

تو مباش اصلاً، کمال این است و بس      تو ز تو گم شو، وصال این است و بس  
و صاحب گلشن گوید:

وصالِ حوج ز خلقیت جداییست      ز خود بیگانه گشتن آشناییست

و اما در وجه دوم با مخاطب خطاب می کند به اعتبار بقای روح او در عالم برزخ، گویا او را در حضور می یابد. و مضمون خطاب آن است که شعور بر جزویات که داشته، باقی است در آن عالم، که آلات شعور نیست، یا خود شعور باقی نمانده، حال بر چه وجه است؟ و صورت اعتقادی که در خیال مرتسم داشتنی از تصوّر ذات، موصوف به صفات الهی است متصف به کمالاتی که لایق خالق باشد، منزّه از صفات خلاق، آن صورت چون محلّ او که خیال است، نمانده، صورت بر چه حال باز گشت؟ و تو که به حقیقت نفسی بودی ناطق، متعلّق به جسمی مشکل به شکلی که به آن جسم و شکل از نفوس نواطق دیگر ممتاز بودی، چون تعلق زایل شد و تو از حکم قید به جسم و شکل بیرون رفتی، آنچه فارق بود میان تو و میان نفوس دیگر، که تعبیر از آن به مثال می رود که صورتی است متمنّزه از جسمی مشکل، آن مثال چون نه قائم

باشد به جسمی مشکل، به چه کیفیت باشد؟ و فی الواقع روح تو که از عالم تجرّد تعلق پیدا کرده بود با عالم ترکیب و شغل به بدن، اورا از مقتضای تجرّد، گویی بازسفته بود و از آن عالم مهجور گردانیده، چون بدن و شغل او سرآمد، آن هجران نیز آخر شده، وصال که رجوع با عالم تجرّد است چه کیفیت دارد؟

جواب مخاطب آن است به مقتضای این وجه، که مرا تجرّد صرف نیست و تعلق صرف نیست در عالم برزخ، که صوفیان آن را عالم مثال می خوانند، و آنجا تعلق من صورتی است مثالی، مناسب اعمال و اخلاق من، و به آن ممتازم از دیگر نفوس نواطق و ارواح انسانی. و فی الواقع باقی ام نه فانی، و به آلتی مناسب عالم مثال شعوری دارم اوسع از این شعور، نه از جنس این شعور؛ چنانچه مطالب آن عالم به آن شعور مرا حاصل است اگرچه امور عالم اجسام و مادیات از من فوت است، واللّه اعلم.

[۱۱۳]

وقت است که یار ما به بستان آید سلطان جمال او به میدان آید  
پیدا و نهان در دل و در جان آید کفر همه کافران به ایمان آید

در این رباعی اشارت است به ظهور ختم ولایت، که مهدی است، و در آن هنگام عالم بستان باشد. و جمال او را «سلطان» گفته؛ زیرا که ظهور او را غلبه باشد و دافع نباشد، و میدان زمان دعوی مرتبه مهدویت اوست، و آن زمان، زمان کشف کلی است که «پیدا و نهان در دل و در جان آید». و کشف کلی عبارت است از آنکه حقایق شرایع بر عامه ظاهر شود، و فرق میان وجود مجازی ممکن و وجود حقیقی واجب تعالی. و چون چنین شود غالباً به سرایت این کشف عام، حجب همه اصحاب عجب مرتفع گردد و تصدیق به این معنی از ایشان حاصل شود. این است که گفت:

کفر همه کافران به ایمان آید

[۱۱۴]

دل گفت که محبوب تو گردم به صلات تا زنده شوم به وصل در آب حیات  
گفتا بگذر ز حج و از صوم و زکات با من نفسی برآر خالی ز جهات

می تواند بود که مراد از «صلات» اینجا صورت و هیأتی توجهی باشد از دل به جانب



فیاض مطلق و خداوند برحق، مشتمل بر قیام از سر ما سوی، و نیت وصول به مولی، و تکبیر فنا، و فاتحه اخلاص نیت، و رکوع خشوع دل و اعتدال، حالتی بین العلم و الحال، و سجود خضوع او مکرراً. یکی در تصور عظمت جلال حق، و یکی در تصور جمال. و جلوس بین السجدتین که سکون دل است در میان تصادم وارد جمالی و جلالی، و آرام سکینه دل در همه احوال وارده، به مقتضای «قلوب العباد بین الاصبعین من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء»<sup>۲</sup>.

و چون هیأتی مجموعی چنین از دل در توجه او صدور یابد، یک رکعت او باشد، و چون به اعتبار نسبت افتقار عبد در عبودیت و غنای رب در ربوبیت، آن هیأت مکرر از دل صدور یابد در مرتبه تکرار اول دورکعت باشد مختوم به صفت تمکین احوال، که به جای قعود در تشهد است و تشهد طلب مشاهده، و درود وراثت قدم محمدی در این شهود، و سلام تسلیم دل سلیم خود را به حضرت مهیمن قدوس، چنان که مانوس به او باشد و حاضر فیض او، و از غیر غایب و مستوحش. و در این صلوات چون سالک در متابعت سنن محمدی که قرب نوافل است سلوک تمام کند، محبوب حق گردد، کما جاء فی القرآن العزیز: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ. <sup>۳</sup> و فی القدسی: «لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فإذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یرصه»<sup>۴</sup> الی آخر الحدیث.

محتملی از احتمالات مصرع اول به حسب اشاره این بود، و محتمل مصرع ثانی آن که: چون صاحب متابعت قدم محمدی به سر «المصلی یناجی ربه»<sup>۵</sup> به میقات شوق در موطن طور و له عقل با خداوند جهان کلیمانه راز گوید، یا به سیر احمدی بر نردبان «الصلاة معراج المؤمن»<sup>۶</sup> و مرقات عشق در مشهد قاب قوسین هیمان جان، حبیبانه، معامله نیاز به غایت رساند، به وصلی رسد که عبارت است از یقین آنکه وجود مقید از مطلق منفصل نیست و هرگز بنده از حق جدا نبوده، و هو معکم اینما کنتم.<sup>۷</sup> و آن یقین آب حیات است؛ چرا که دل جاوید به آن زنده می شود.

و محتمل مصرع ثالث آن که: چون دل را در صلوات خود این استغراق حاصل شود از آن حبیب مطلق به حبیب مقید الهام رسد که همچنین مستغرق ما به حسب این توجه کلی می باش، و رجوع مکن به سوی نسبت استطاعت فعل به خود در این مرتبه، که حج معنوی است، و بگو «لا حول و لا قوه الا بالله»، و رجوع مکن از فطرت لذت تجلیات به صوم معنوی امساک از این لذت، از خوف «هتک الستر لغلبة السر»، و رجوع مکن از حال تجرد دل از علایق کونی به سوی اضافه جمعیت حقایق و به سوی نشأت خود که موجب زکات معنوی

شود در آنکه از عواید آن علایق، و فواید آن حقایق به مریدانِ مستحق بهره تکمیل و ارشاد باید رسانید که هر چند این کمالی است ولیکن شاغل از این حال است که در آنی، که آن نصیبی است از «لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل»<sup>۱</sup> و محتمل مصرع رابع آنکه: حرّ باش از اولیا، نه بالغ، تا خالی از جهات خیالاتِ نفس تنفیسِ کربتِ غربت هجر در وصلِ حضرت ما توانی کرد، اشرنا والله أعلم بحقیقته ما قصد و هو الهم ما بین لسان الحال منافی هذا الرصد.

## [۱۵]

تا چند زنی حلقه، درت بگشادند بی واسطه‌ای مسند تو بنهادند  
بخت آمد و منشور به دست دادند آزاد شدی و دوستانت دادند

در بیت اول از این رباعی اشاره فرموده است به آنکه جدّ در طلب می باید، و اگر ریاضیات شاقّه نباشد با وجود طلب صحیح بجّد، مقصود حاصل می شود. عاشق راه حضرت قیومی مولانای رومی می فرماید که:

هر که بجّد تمام در طلب ماست، ماست هر که چو سیل روان در طلب جوست، جوست<sup>۱</sup>  
و قاسم الأنوار می فرماید:

راه به وحدت نبرد هر که نشد در طلب جمله ذرات را از دل و از جان مرید  
قفل در معرفت، هستی بی حاصل است هر که ز خود نیست شد، حاصلش آمد کلید<sup>۲</sup>

و در بیت ثانی اشارت است به آنکه گاه هست که به مقتضای «الامور مرهونه بأوقاتها» امری موقوف وقتی است مقرون به سعادت ازلی، چون وقت رسید، بخت آمد و منشور دولت آن امر مقدر مقید از پیشگاه پادشاهی حضرت مالک الملک به دستیار توفیق به دست مراد طالب دادند، و از بند غم نامرادی آزاد شد، و دوستان او که در انتظار حصول مراد او بودند، شاد شدند.

## [۱۶]

ناگاه میان نفسم آهی سرد پیدا شد و برداشت زمن لذت و درد  
بگذشتم از این و آن و از کون و مکان ناگاه رسیدم به یکی واحد فرد

اشارت می فرماید که: آه نیازمندان در رفع حجبِ ظلمانی و نورانی به يك لحظه چنان اثر می کند که ریاضات شاقه و نیازمندی به سالها آن اثر نکند. آن در عصر خود قطب شیراز سید نظام الدین احمد واعظ<sup>۱</sup> از روی نیاز می فرماید:

کاین ره به اشکِ سرخ و رُخِ زرد و آوِ سرد      مطوی همی شود، نه به طامات و ترّهات

و چون رفع حجب واقع شد تقابل از میان برخاست، و از آن فرمود که: به آن آه نیازمندی لذت و درد برخاست.

و آنکه گفت که: «ناگاه رسیدم به یکی واحدِ فرد»، مراد آن است که چون حجب که صورتِ متقابله بود از عالم کثرت بر وجوه مدارک و مشاعر خاصه و هم و خیال، چنان می نمود که مطابقت آن صورت در خارج، هر يك وجود حقیقی دارند، و معلوم شد که ندارند، و غیر از يك وجود حقیقی موجود نیست که آن صور اعتبارات، مراتب ظهور اویند در این مشاهده دل عارف به واحد فرد رسیده باشد، اما فردیت به واسطه انحصار وجود حقیقی در او، و اما واحدیت به واسطه آنکه آن یگانه اگر چه در صور کثیره اعتباریه ظهور کرده، آن شرکت مانع وحدت ذات او نیست. شیخ اوحدی گوید:

فردا همه يك رنگ شود طالب و مطلوب      امروز یکی را که هزار است ببینید<sup>۲</sup>

### [۱۷]

چون شکل به غایت برسد لام شود      چون وسوسه نفس که الهام شود  
هر خاص که خاص ماست گمنام شود      آنگاه جو آیتی شود، عام شود<sup>۳</sup>

اگر تفصیل مقاصد شیخ - قدس سره - در لطایف حروف و مطابقت آن در این رباعی بیان رود، شرح اقتضای چنان بسطی کند که وقت داعی سعت ادای آن ندارد، به رمزی اکتفا خواهم کرد، و نیز تا تعلیق از اختصار بیرون نرود، در بقیه رباعیات قدم در طی ساحت بیان خواهد بود.

فی الجمله رمزی گفته می شود: مشکل تا به غایت خود نرسیده که حرف آخر او حاصل شود شک است، و چون حرف آخر شکل که «لام» است حاصل شد، شک به حصول «لام» زایل شد و «لام» جزوی از علم است بلکه به اعتبار اطلاق جزو وارده به کل علم است. پس فرموده باشد که چون علم حاصل شد شک زایل گشت، چنانچه شک مبدل به علم شده باشد از

اعتبار حصول لام. و این تبدل را تشبیه کرده به تبدل و سوسه نفس به الهام، که اگر و سوسه حاصل است الهام نیست، و چون الهام حاصل است البته و سوسه مرتفع است. اکنون که سالک را شک به حصول علم زایل شود و سوسه به الهام مبدل گردد حال او اقتضای آن کند که به مقتضی معرفت بی شبهه و علم یقینی، فرق میان زایل و باقی سالک را حاصل باشد. پس اعتراض از ماسوی الله کند و اقبال نماید به سوی درگاه هستی پناه حضرت الهی، و اقبال او سبب قبول او گردد و از خاصان درگاه شود و سر «اولیائی تحت قبایی لا یرفهم سوائی<sup>۲</sup>» او را گمنام سازد و «الاولیاء هم الاخفاء». و بعد از این حال حضرت حق تعالی او را به خلافت در هدایت برگزیند و این مقام اقتضای آن کند که باز میان آید و به ارشاد و ولایت و کرامت مشهور گردد. شیخ اوحدی فرماید:

دوست گیرد نهان و فاش کند مخلصان را در این خطر دارد  
و داعی گوید:

ما گرچه گرفتیم در ایام کناری آخر بکشد عشق تو ما را به میانه  
ولی آیتی از آیات الله شود که شهرت او عام گردد، اگرچه عامه، چنانچه پیش از شهرت ولی  
را نتشناسند بعد از شهرت همچنان او را ندانند.

همچنان تا ابد نمی‌داند هر که ما را به امتحان دانست  
بروید ای خیالبازی چند که به بازی نمی‌توان دانست  
قاسم الانوار فرماید:

من از آیات مجدم، کس نداند چه معنی خواهد از من قایل من؟  
عنایت‌های بی علت مدد شد به سامان آمد احوال دل من<sup>۳</sup>

### [۱۸]

چون صورت «طا»، و «ها» مرا نام شود در کل وجود صورتم عام شود  
من شکلم و او هیأت و عکسش صورت جان مثل مثال است چه در دام شود

در این رباعی اشارت است به آن که چون سالک به سبب قرب نوافل و متابعت حضرت  
ختمی محمدی محبوب شد و مطابقت قلب و قدم آن حضرت حاصل کرد ولی محمدی مشرب

است و مستحقّ آنکه او را در الهام الهی خطاب «طه» آید. و «طه» به عدد جملی چهارده است؛ عدد حروف منقطعۀ قرآنی و سبع المثانی، مشیر به مطابقت مُلک و ملکوت که مفردات آن چهارده است: عناصر چهار، و افلاک هفت، و کرسی و عرش سیزده؛ و بر عرش تمام شد عالم ملک و عالم مجردات، یکی که ملکوت است. یعنی: ای «طه» ای زبده مُلک و ملکوت! ملک و ملکوت مظهر صورتِ کمالی تواند، پس صورتش در کلّ وجود امکانی عام شده باشد، پس نگاه در خود کند که به مقتضای مشربِ محمدی نسبتِ عبودیت خود را با حضرت ربوبیت بداند، بر او ظاهر شود که به مثل چون شکل است، یعنی صورتِ کلیّه عام است و حق متجلی در مظهر او. «هیأت» یعنی صورتی که از شکل در نظر می آید، اشاره به آنکه از مظهر صاحبِ قدمِ محمدی حق ظاهرست که از نورِ عکسِ خود به آئینه‌های مراتبِ کلیّه و جزویّه عالم افکنده است و در هر آئینه آن عکس صورتی است، چنانچه در همه تجلی حق نماید، ولی به واسطه صاحبِ قدمِ محمدی؛ چه او واسطه الفیض والمدداست و جان انسانی نسبت با بدن خود مثالی است از ظهورِ حق در عالم، چنانچه حق را در آئینه عالم ظهور است و نه حال است در عالم، جان را در آئینه بدن ظهور است و نه حال است در بدن. و چنانچه واسطه در ظهور حق نسبت با آئینه عالم صاحبِ قدمِ محمدی است و واسطه ظهور جان نسبت با آئینه بدن قلب است، و چنانچه حق در ظهور خود به عالم مقید نیست، جان نیز به بدن مقید نیست، پس چرا در دامِ بدن تصوّر قید کند، و الله اعلم.

[۱۹]

من دوست براستی ترا داشته‌ام جز از تو کسی دگر نپنداشته‌ام  
چندان به تو من امید برداشته‌ام کافعال تو، فعل خویش پنداشته‌ام

در این رباعی اشارت است به آنکه اولیا در مطابقتِ قدم و قلب با انبیا و حضرت خاتم چنانند که پیوسته در عالم موسوی و عیسوی قدمان مثلاً، و ابراهیمی و آدمی قلبان مثلاً، متعدّد باشند، اما محمدی مشرب یکی باشد که او قطب الاقطاب است و به مقتضای انّ الذین یبایعونک انما یبایعون الله<sup>۱</sup> و من یطع الرسول فقد اطاع الله<sup>۲</sup>، تصرف او در عالم، تصرف حق است در عالم، و الله اعلم.

[۲۰]

کافر شوی از زلفِ نگارم بینی مؤمن شوی از عارضِ یارم بینی

در کفر میاویز و در ایمان منگر تا عزّت یار و افتقارم بینی  
 به «زلف» اشارت است به حجاب کیانی و مراتب جزئیّه و کلیّه امکانی. و به «عارض»  
 اشاره به ظهور وجه باقی در عالم فانی. اعتراض نکنی، کلّ شيء هالک إلا وجهه<sup>۱</sup> و مع هذا  
 فاینما تولّوا فثم وجه الله<sup>۲</sup>.

ز شش جهت متجلی است آن جمال منزّه از آنکه احسن اشکال هست شکل مسدّس  
 اگر به دهر و زمان یا به طبیعت یا سریان دراکوان محبوب شود و مؤثر - و هو القاهر فوق  
 عباده<sup>۳</sup> - از ورای صور اعیان اثبات نکند، کافر باشد از ممرّ زلف. و اگر نور الله نور السّموات  
 والارض مشاهده کند که ظهور مطلق در مراتب مقیّده کرده است و تصدیق وجود و ظهور صانع  
 کند، مؤمن باشد به سبب عارض که مستعار است از بهر ظهور کفر. و ایمان را مؤثر در  
 محجوبیت نباید دانست، بلکه در هدایت و ضلالت، مؤثر، حق تعالی باید شناخت که از ازل  
 ظهور آثار اسماء جلالی و جمالی خواسته، و بنده را محتاج گردانیده، و خود غنی است، و در  
 احتیاج قبول اثر از اسماء او را مقهور گردانیده.

[۲۱]

بشنو تو حدیث شهد و شمع از زر ساو تا جمع شود شهد تو با روغن گاو  
 تا خود نشود آب روان در دل ناو زنهار تو آسیا مکن بر سر او  
 اشارت است به آنکه سالک را از قید بیرون باید آمد و خود را مطلق گردانیده، چنانچه  
 عسل به گداز از موم و زر از کدورت به کوره، که اگر خالص از قید نشود و مطلق نگردد با همه  
 نتواند بود، و نصیب از مصاحبت و معیت همه نتواند برداشت، که اگر عسل با موم باشد او را با  
 روغن نیامیزند و با سرکه سرکنگبین نکنند.  
 و از آسیای بر سر آب، صورت قید دل خواسته و تعلق کونی، و تعبیر از دل به آب روان  
 کرده. و بعضی از صوفیه نفس ناطقه را که روان دریا بنده است، قلب خوانده اند، و چنانچه ناو  
 که تنوره آسیاست چون مقید آب روان شد، آب به جایی دیگر نمی تواند گذار کرد و دل  
 سالک چون مقید قیدی شد تجاوز از آن نمی تواند کرد، پس چون چنین باشد کی مشرب  
 جمعی محمّدی پیدا کند و مطلق شود بلکه بعضی موسوی یا عیسوی باشد.

[۲۲]

این طرفه تراست که علّت و معلولی هم جان دلیلی و دل مدلولی  
با تو سخنی بگویم از مقبولی: ترك همه کن ورنه ز خود معزولی

وجود انسان علّت وجود اشیاء است و وجود او معلول محبت حق تعالی، که فرمود: خلقت  
الأشیاء لآجلک و خلقتک لآجلی<sup>۱</sup>. و جان خلاصه عالم است که دلیل بر وجود صانع است، پس  
وجود او اول دلیلی است بر وجود صانع. «من عرف نفسه فقد عرف ربه<sup>۲</sup>». و دل مدلول است،  
یعنی صورت جمعیت اسماء الهیه، چنانچه دل صورت جمعیت مدارک کمالات انسانی است،  
و چنانچه او را مقید به يك قید از عالم نباید بود تا مطلق باشد، همچنین او را مقید به قیود عالم  
همه نباید بود تا مطلق باشد، که چون مقید به يك قید یا به قیود عالم باشد، خیال او از عالم باز  
خود نبردازد و حظّ از نشأت جمعی خود نتواند گرفت.

[۲۳]

بی تو نفسی قرار و آرام نیست      بی نام تو ذات و صفت و نام نیست  
بی چاشنی تو در جهان کام نیست      بی روی تو صبح و زلف تو شام نیست

اشارت است به معیت هویت الهیه، هو الاول والآخر والظاهر والباطن<sup>۱</sup>. چون مراتب  
چهارگانه در آیت مظاهر نور هویت او باشند، انسان در هیچ حال از احوال بی او نتواند بود. و  
چگونه بی او باشد که ذات و صفات و اسماء ایشان متحقّق به اسم «هو الجامع» اوست، اگر نه  
تجلی اسم «الجامع» بودی که نامی از نامهای حضرت اوست، مظهر جامع نبودی؛ و اگر نه  
ذوق معرفت ظهور او در مراتب بودی، انسان را ذایقه از چه لذت گرفتی؛ از ظهور تجلی  
اوست در مراتب امکان که انسان ملتذ است.

[۲۴]

در جانِ دلم جانِ دگر می بینم      در وی همه قوّت جگر می بینم  
از غایت رقت و لطافت که مراست      در نورِ بصرِ نارِ نظر می بینم

می تواند بود که مراد از «جان دل» بخاری باشد متصاعد از دل صنوبری، به سوی دماغ،  
که آن را روح دماغی می خوانند، و متعلّق به آن روح روحی دیگر است مجرد، آن را نفس  
ناطقه و روح انسانی خوانند، چنانچه او جانِ جانِ دلِ صنوبری باشد. و از «قوّت جگر» تواند

بود که مراد آن باشد که تأثیرِ نفسِ ناطقه در تدبیرِ بدن به واسطهٔ قوی و آلات است، و روح دماغی و روح حیوانی و قلب صنوبری و روح نباتی که در جگر است. و فی الواقع چون منبع این قوی و ارواح روح نباتی است اضافه قوت به سوی او کرد، و از «غایتِ رقت و لطافت» خود و وجود قوی و ارواح خواسته باشد و حصول ادراکی تام، به واسطهٔ آن، تا می فرماید که: «در نورِ بصرِ نارِ نظر می بینم.» یعنی: ادراکِ مستقل.

و می تواند بود که مراد از «دل» نفسِ ناطقهٔ انسانی باشد، و به «جانِ دگر» اشارت باشد به سوی حق تعالی، که متجلی به تجلیاتِ صفاتِ سبعة است بر جانِ انسان، و به آثارِ آن صفات تدبیر اوست چنانچه جان در تدبیرِ بدن. خواجه سنایی گوید.

عقلِ عقل است و جانِ جان است او آنچه زان برتر است آن است او

یا به «جانِ دگر» روح قدسی خواسته باشد و از «جان» نفسِ ناطقه. و به هر حال از «قوتِ جگر»، قوتِ خود خواسته، که آدمی از قوتِ خود به قوتِ جگر و دل تعبیر می کند، و لهذا می گویند: پر دل است و با جگر است: با زهره است. چنانچه گفته باشد که قوتِ من از آن جانِ دگرست، و هر که قوتِ او از حق تعالی باشد یا از روحِ قدسی، دل او رقیق باشد و خیال او لطیف و ادراکِ او تیز.

[۲۵]

سلطانِ عیان در دل فرقان دارم بر گفتهٔ خود حجت و برهان دارم  
بر هر رقمی آیت قرآن دارم از فرق سرم تا به قدم جان دارم

غالباً مرادِ شیخ - سلام الله علیه - از «سلطانِ عیان در دل فرقان» مشاهدهٔ مرتبه بر علم یقینی تفصیلی، حاصل از باطنِ قرآن است که فرقان است و حجت و برهان او بر گفتهٔ حق و موازین خاصهٔ اوست در طورِ حرف. و در هر رقمی از حروفِ آیتی از قرآن در آن میزان حرف که خاصهٔ اوست مستشهد کرده که نسب و لطایفِ آن حرف مفصلاً به دلیلِ آن بر اهلِ مذاق روشن می گرداند. و کسی که ادراکِ او در این مرتبه باشد و میزان او، توان گفت که: عینِ جان و ادراک و بیان است، تا می فرماید که: «از فرق سرم تا به قدم جان دارم».

[۲۶]

ای بلبلِ مست چند آواز کنی در عالم عشق چند پرواز کنی؟



دائم که همی نه آگهی از رُخِ یار ورنه در صبر همچومن باز کنی  
 در این رباعی اشارت است به آنکه: سؤال و اشتغال طلب ولایت بر نیافت می کند، و  
 اگر چه مطلوب در نظر باشد، چنانچه بلبل گل در نظر دارد و از فرط طلب فریاد می کند. و  
 اگر [چه] یافته است و در مشاهده است، اما حظوظ تجلی طلب می کند، صبر کند تا از او  
 فایض شود و الا که او نخواهد چه تدبیر؟

[۲۷]

در چشم من از چشمه حیوان آب است و از آَم کتاب در دلم صد باب است  
 در قبله حق که بیست و نه محراب است در هر يك از آن معجزه انساب است  
 در مصرع اول اشارت است به شهودی خاص که تبدیل و تغییر ندارد، یا اشارت است به  
 حقایق حروف.

و در مصرع ثانی به «آَم الْکِتَاب» اشارت است به حضرت ذات، مرتبه علم، یا جبروت، یا  
 عقل اول، یا نفس کلیه، که آن را لوح محفوظ گفته اند، یا وجود انسانی مطلقاً، یا وجود انسانی  
 کامل، یا لوح حروف، یا نفس نقطه.

و در مصرع ثالث اشارت است به «قبله» به سوی نطق انسانی. و آن را قبله حق از آن  
 جهت گفت که در تفاهم و تخاطب همه را روی به سوی اوست. و از «بیست و نه محراب» صور  
 بیست و نه حرف خواسته، به اعتبار اثبات «لام الف». و در مصرع رابع «معجزه انساب» که  
 نسبت به هر يك از حروف کرده، اشارت است به آنکه نسبت حروفی عقل را عاجز می گرداند  
 در تصور مناسبات و ارتباطات که میان جواهر و مسمیات حروف و اسماء و بینات و زُبر و قوایم  
 و دعایم واقع است، و دیگر با محال قلبی و لفظی و رقمی و عدد و بساطت و ترکیب و خواص و  
 تسخیر و تعلقات با عوالم علوی و سفلی و تعلقات با ملائکه و ارواح موکله، و دیگر در آنکه  
 چگونه معانی و حقایق به موازین خاصه از آن نسبت مستخرج و مستنبط است.

[۲۸]

چشم قلم و زلف و رخت لوح و مداد چون بنویسی کشف شود دارِ معاد  
 ای جان مرید، و ای مرید تو مراد تو واحد فرد و بندگانت افراد  
 به چشم که قلم است، شاید که نشأت انسان خواسته، که به واسطه او حقایق اشیاء معبر

می‌گردد، و به مرتبه معلومیت می‌رسد. چنانچه به واسطهٔ قلم حروف. و از «زلف» که مداد است مراد مرتبهٔ امکان. و از «رخ» که لوح است وجود عام خواسته باشد، که حق تعالی به واسطهٔ علم و ادراک نشأت انسانی که قلم اعلیٰ اوست.

و به «مداد» ظهور معانی امکانی در لوح مرتبهٔ وجود اضافی و عام و رقمهای اجناس و اصناف از حقایق مختلفه و لوازم مؤلفه ظاهر گرداند، و از این نوشته «دار معاد» بر ادراک انسان کشف گرداند؛ چه اگر آن مکتوبات بر لوح وجود مذکور مرقوم نباشد، معاد بر ادراک انسان مقرر نگردد. و معرفت معاد مستلزم معرفت مبدأست چه مبدأ به اعتبار رجوع به او، حضرت الهیت و تجلی اسماء و صفات است، و صادر از او عقل، و بعد از عقل، نفس و مراتبی که میان عرش است و عقل و نفس، دیگر کرسی و سماوات سبع و عناصر اربعه و موالید ثلاثه، دیگر ملک و جن، و عاقبت انسان. پس افراد انسان به ادراک تامی که ایشان را حاصل است باید که نظر در این مراتب کلیه کنند با جزویات، و دریابند که از این مراتب غایت ایشانند. دیگر نظر کنند که ظهور ایشان به چه حکمت است، و ببینند که از برای محبت ایشان مبدأ را و محبت مبدأ ایشان را آن ظهور از مبدأ واقع است، پس سؤال از معاد کنند و حواله ایشان در جواب به سوی رجوع به مبدأ باشد.

فقد سالوا و قالوا ماالتهایه فقیل هی الرجوع الی البدایه

پس به مقتضای و آن الی ربک المنتهی<sup>۱</sup> فر و خوانند که انا لله و انا الیه راجعون<sup>۲</sup>، و ایشان را معاد کشف شود و از معاد به اعتبار بدایت بقای انسان در ملاحظهٔ نعیم لقای او فرموده «گر بنویسی کشف شود دار معاد».

و آنچه گفت: «ای جان مرید و ای مرید تو مراد»، از مرید انسان طالب می‌خواهد و از مراد هم او که، حق تعالی به جهت او خوانندهٔ تجلیات است از برای قبول جمیع آثار تجلیات، که مخصوص به استعداد اوست. و نسبت حضرت متجلی به نسبت با متجلی، که نسبت واحد است با اعداد، که هر فردی از افراد به حقیقت همان واحد است که در مراتب معدود است. «نامی است زمن بر من و باقی همه اوست». و حسین منصور از اینجاست که گفت: «حسب الواحد افراد الواحد». موحدی خوش می‌گوید:

اعداد شمردیم بسی، جمله یکی بود چون جمله یکی باشد ما درچه شماریم؟

[۲۹]

ذکر است مرا که بوی جان آید ازو بوی خوش یارِ مهربان آید ازو  
در وی نفسی گر به بیان آید ازو کلی رموز در عیان آید ازو

این «ذکر» عبارت است از نطق انطقنا لله الذی انطق کل شیء<sup>۱</sup>. و به حقیقت اخبار اشیاء است از آثار تجلیات الهی، در هر یکی به قدر او، به لسان حال. و آن من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم<sup>۲</sup>. و از آن گفت که: «بوی جان آید ازو»، که بی توسط روح آثار تجلیات به نشأت نمی‌رسد، غایت آنکه در بعضی از اشیاء آثار روحانیت ظاهر است، و در بعضی پوشیده، و در بعضی مثل جماد به تبعیت آنچه روح و حیات دارد از تجلیات صفات بهره‌مند باشد. و انسان مظهر همه تجلیات است و مجموعه کلیه معانی و نکات، و «بوی یار از ذکر آمدن» آن است که آثار دلالت می‌کند بر اسماء و صفات او؛ و مهربان است او که رحیم و رحمان است. و اگر از ذکر اشیاء سخنی گفته می‌شود و صاحب فهم هست، همه امور معتبره از آن ممر دانسته می‌شود و بر صاحب فهم روشن می‌گردد، و به حد یقین می‌رسد که به منزله عیان است.

[۳۰]

در من نگرد دلم به جوش آید ازو صبرم برود، بانگ و خروش آید ازو  
گر يك سخنی مرا به گوش آید ازو باشد که دلم باز به هوش آید ازو

«لا یحمل عطا یاهم الا مطایاهم». به مقتضای یجبههم و یحبونه نظر عنایت در جذبۀ «جذبۀ من جذبات الحق توازی عمل الثقلین<sup>۱</sup>» از جانب او باشد و اثر عظیم در این جانب پدید آورد و شوق در حرکت آید و جان به سوی جانان روان گردد به سر «الاطال شوق الابرالی لقائی<sup>۲</sup>»، و شوق از آن جانب اقوی باشد و «انی لا شد شوقاً الی لقائهم، من تقرب الی شبراً تقربت الیه ذراعاً، و من تقرب الی ذراعاً تقربت الیه باعاً و من اتانی یمشی آتیته هرولة<sup>۳</sup>». قاسم الانوار خوش می‌گوید:

یار از آن سو سوی قاسم شتافت قاسمی این هرولة را دید و دو<sup>۴</sup>

و سخن مأمول کدام است؟ هر خطایی که مؤدی به هوشیاری باشد و محو محوالموهوم مع صحواالمعلوم. و چون داعی هر که به این صحو رسد، بداند که در این صحو سکری است، چنانچه حضرت مقدسه نوریه اشارت به آن می‌فرماید در این رباعی که:

بلبل سخن از زبانِ گل می‌گوید      مست است و حدیثِ جام مل می‌گوید  
 درباب رموزِ نعمه‌الله که او      جزوی است ولی سخن ز کل می‌گوید

عجالة الوقت تمام شد به توفیق حضرت علیم علام، تعلیقات بر رباعیات حضرت شیخ سعدالحقیقه ابی السعادة الحموی، مسمی به جواهرالکنوز، اللهم افض علينا من مآثر روحانیته، والحمد لله والصلوة على الرسول الختم و على اخوانه من الأنبياء و اتباعهم و رثة قلوبهم و اقدامهم والرضوان على الخاصة والعامة من المؤمنین، آمین.

### یادداشتها

\* شاه داعی شیرازی، از نظرگاه عرفان و تصوف، چهره‌ای است در خور تأمل. وی که دارای آثار متنوع به نظم و نثر است، وارث و نیز درهم آمیزنده آموزه‌های عرفانی مشایخ خراسان، ابن عربی و اصحابش، و تصوف شبه قاره هند و پاکستان است. به همین جهت باید کلیه آثار او را احیا کرد و در دسترس اهل تحقیق گذارد. خوشبختانه زیده آثار او همچنان که در مقدمه اشاره کرده‌ام، به چاپ رسیده است. اخیراً اصطلاحات صوفیه او نیز به همت دانشمند محترم آقای دکتر پورجوادی، در مجله معارف، دوره دوم، شماره سوم عرضه شده است. نیز بنگرید به معارف، دوره سوم، شماره دوم.

#### رباعی ۱

۱. مصراع دوم از بیت اول در نسخه گنج بخش چنین است: املاک لطایف و حواس این تن متن مطابق چاپ نگارنده از رباعیات حمویه. نک: المصباح فی التصوف، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۳، ش ۳۶.  
 ۲. قرآن، حدید، ۳.

۳. «انت الاول فلیس قبلك شیء». حدیث نبوی است که تاج الدین محمود اشنوی در غایه الامکان، در بحث مکان، به نقل از ابن عباس آورده است به طوری که رسول (ص) از پس خواندن آیه «هو الاول... الخ» حدیث مزبور را در تفسیر آن آیه گفته، و «ثم قال (ص): فلودلی بعضهم الى الارض لدلی علی الله، لانه لا یخلو منه مکان». نک: مجموعه آثار فارسی اشنوی، به تصحیح نگارنده، تهران، زیر چاپ.

#### رباعی ۲

۱. ضبط دیگر این مصراع: چون کل جهان آینه کل خداست. نک: المصباح فی التصوف، پیشین، ص ۴۵، ش ۴۹.

#### رباعی ۳

۱. قرآن، بقره، ۳۱. ۲. قرآن، اعراف، ۱۸۰.  
 ۳. خلقت الکنون لاجلك و خلقتک لاجلی. در این رساله به عنوان حدیث قدسی آمده است. در کتب حدیث آن را ندیدم. عین القضاة در تمهیدات (۱۸۰) آن را به صورت «خلقت العالم لکم و خلقتکم لاجلی» آورده است. نیز نک: به فتوحات مکه ۱۶۳/۳. احمد سمعانی در روح الارواح، ذیل اسم «السمیع» می نویسد: «در بعضی کتب، مُنزل است: خلقت جمیع العالم لکم و خلقتکم لی. همه را برای شما در وجود آوردم و شما را برای خود».  
 ۴. قرآن، جاثیه، ۱۳.

رباعی ۴

۱. ضبط دیگر: ... خوشتر از روی تو نیست / نك: المصباح فی التّصوّف، ص ۴، ش ۱۴.
۲. حدیث نبوی است که در کتب صوفیه مکرّر روایت شده است. نك: ترجمه عوارف المعارف، ۲۴۱، نیز به احادیث مننوی، ۲۶.

رباعی ۶

۱. ضبط دیگر: چون نقطه تمام گشت و آمد به سخن. نك: المصباح فی التّصوّف، ص ۴۲، ش ۲۸.
۲. قرآن اسراء، ۴۴.

رباعی ۸

۱. قرآن، نور، ۴۰.
۲. قرآن، نور، ۳۵.
۳. قرآن، بقره، ۱۱۵.
۴. قرآن، ذاریات، ۲۱.
۱. قرآن، ذاریات، ۵۶.
۲. قرآن، زمر، ۷۱ و ۷۳.

رباعی ۱۲

۱. نك: گلشن راز، طبع دکتر نوربخش، ص ۳۲.

رباعی ۱۴

۱. اصل: صلات. متن برابر ضبط المصباح فی التّصوّف، ص ۳۹، ش ۱.
۲. حدیث نبوی است به روایت از ابن عمر، که به صورتهای مختلف روایت شده است، نك: جامع الصّغیر، طبع بیروت ۳۵۷/۱؛ صحیح مسلم، طبع فؤاد عبدالباقی، ۲۰۴۵.
۳. قرآن، آل عمران، ۳۱.
۴. حدیث نبوی است. نك: احادیث مننوی، ۱۹.
۵. حدیث نبوی است. نك: شرح قصص الحکم خوارزمی، طبع نگارنده، ۸۰۴/۲؛ تمهیدات عین القضاة، ۱۷.
۶. حدیث نبوی است که به صورتهای مختلف در کتب حدیث روایت شده است. نك: جامع الصّغیر، ۱۲۰/۲-۱۲۱.
۷. قرآن، حدید، ۴.
۸. صوفیه از آن به عنوان حدیث یاد می کنند و محدثان آن را از موضوعات ذکر کرده اند. نك: مناهج الطالبین، طبع نگارنده، تعلیقه ۳۸۱-۳۸۲.

رباعی ۱۵

۱. بیت مذکور پنجمین بیت غزلی است از مولوی، با این مطلع:  
باز در آمد به بزم مجلسیان دوست دوست      گرچه غلط می دهد نیست غلط اوست اوست
- نك: دیوان کبیر، طبع فروزانفر، ۲۷۱/۱، ش ۴۶۶.
۲. دو بیت مذکور از معین الدین علی بن نصیرین هارون بن ابوالقاسم حسینی تبریزی معروف به قاسم انوار (۷۵۷-۸۳۷) است به این مطلع:

از افق مکرمت صبح سعادت دمید      محو مجازات شد شاه حقیقت رسید  
نك: کلیات، طبع سعید نفیسی، ۱۵۷.

رباعی ۱۶

۱. مراد سید نظام الدین احمد علوی است که به سال ۵۳۰ در شیراز در گذشته است. نك: زرکوب، شیرازنامه، طبع دکتر

جوادی، ۲۰۳.

۲. بیت مزبور از ابو حامد اوحمدالدین کرمانی است از اصحاب ابن عربی، که ذکر او در فتوحات مکیه، آمده است. نک: هدایت، ریاض العارفين، ۴۷.

رباعی ۱۷

۱. مصراع مزبور در اوارد الاحباب و فصوص الآداب، طبع ایرج افشار، ۲۹۳، چنین است: چون آیت گشت آنکھی عام شود، نک: المصباح فی التصرف، ص ۴۲، ش ۲۳.

۲. در نگاهشته های صوفیه به عنوان حدیث نبوی آمده است. نک: کاشف الاسرار، اسفراینی، ۱۳۶؛ العروة لاهل الخلوۃ والجلوة، ۱۳۵-ب، که سمنانی درباره آن سخنانی دارد خواندنی.

۳. دو بیت مزبور از غزلی به مطلع زیر است، سروده قاسم انوار:

به سودایت سرشت آب و گل من  
به دیدار تو حل شد مشکل من

نک: کلیات، طبع نفیسی، ۲۵۹.

رباعی ۱۹

۱. قرآن، فتح، ۱۰. ۲. قرآن، نساء، ۸۰.

رباعی ۲۰

۱. قرآن، قصص، ۸۸. ۲. قرآن، بقره، ۱۱۵. ۳. قرآن، انعام، ۱۸.

۴. قرآن، نور، ۲۵.

رباعی ۲۲

۱. نک: به رباعی ۳، شماره ۳.

۲. خبری است مثل گونه، که به رسول (ص) و نیز به علی (ع) نسبت داده اند. نک: العروة لاهل الخلوۃ والجلوة، سمنانی،

۲۷، احادیث منتهی، ۱۶۷.

رباعی ۲۳

۱. قرآن، حدید، ۳.

رباعی ۲۸

۱. قرآن، نجم، ۴۲. ۲. قرآن، بقره، ۱۵۶.

رباعی ۲۹

۱. قرآن، فصلت، ۲۱. ۲. قرآن، اسراء، ۴۴.

رباعی ۳۰

۱. در قایل این عبارت اختلاف است، بعضی آن را از احادیث نبوی، و عده ای از سخنان بزرگان عرفان می دانند. نک: تعلیقات نگارنده بر مناهج الطالبین و مسالك الصادقین، ۳۷۰.

۲. از جمله احادیث موضوع است. نک: تمهیدات عین القضاة، ۸ و ۴۹.

۳. حدیث نبوی است که به صورتهای مختلف در کتب حدیث آمده است. نک: مستند احمد ۲/۲۵۱، ۴۳۵؛ احادیث منتهی،

۹۹.

۴. نک: کلیات قاسم انوار، پیشین، ۲۶۶.

۵. نک: دیوان شاه نعمه الله ولی، طبع م. درویش، ۵۷۲.