

هو

۱۲۱

نسايم گلشن

(شرح گلشن راز)

نگاشته

سيد نظام الدين محمود حسيني

مشهور به

شاه داعي الى الله شيرازي

پیشگفتار

شاه داعی الی الله ملقب به "نظام الدین" و "داعی الی الله" و مسمی به "محمود" و متخلص به "داعی" از سادات حسینی شیراز است. نسبتش به نوزده واسطه به حضرت زیدبن علی بن حسین می‌رسد، ناگفته نماند که "داعی" لقب خانوادگی و نیاکانش است. وی از فرزندان قاسم بن حسن ملقب به "داعی الصغیر" (م ۳۱۶هـ) می‌باشد که در اواخر قرن سوم هجری در طبرستان و گرگان و ری سلطنت و امارت داشته است.

آقای محمد دبیر سیاقی پیشگفتار مفصلی در شرح احوال و آثار داعی بر کلیات چاپ شده وی نوشته‌اند، که این ناچیز نه چیزی می‌توانم بر آن بیفزایم و نه در اندیشه تکرار سخنان ایشان هستم. ایشان سال زایش او را ۸۱۰هـ. و مرگش را ۸۷۰هـ. برگزیده‌اند.

مزارش در شیراز معروف به نام "شاه داعی" است تذکره‌ها از فرزندان او تنها "میرقاسم" را نام برده‌اند که در کنار مزار پدر مدفون است. او دیوان پدر را بخط خود به یادگار گذاشته و در سال ۹۲۰ هجری فوت کرده است.

شاه داعی واعظی بلیغ بود و قریب سی سال بندگان خدا را وعظ و نصیحت کرد. پس از نوشیدن شربت سیر و سلوک مست گشته، اول مرید شیخ مرشد الدین ابواسحاق بهرامی (م ۸۴۱هـ) که از خلفای شاه نعمه الله ولی کرمانی (م ۸۳۴هـ) بوده) شده است و سپس مرید و خلیفه شاه نعمه الله ولی کرمانی گشته است. وی پس از وفات ابواسحاق بهرامی بر مسند ارشاد متمکن گشت و شیخ سلسله نعمه الهی در شیراز شده است. و روزگار خود را بسرودن اشعار و تصنیف و تألیف بزبان فارسی و عربی بسر برده و در سال ۸۶۰ هجری دیوان خود را گرد آورده است.

تألیفات او را آقای دبیر سیاقی در آن پیشگفتار ۲۴ و شادروان میرزا محمد علی مدرس (م ۱۳۷۳هـ) در ریحانة الادب ۳۷ (با مکررات، که برخی را به دو نام آورده است) و طرائق الحقائق ۳۵ و ریاض العارفين ۳۶ نام برده‌اند و نسخه خطی رسایل شاه داعی شیرازی که ما در دست داریم دارای ۷۲ اثر از وی می‌باشد. و معرفی کامل آنها در فهرست کتابخانه گنج بخش (مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان) آمده است. در اینجا با پوزش تنها به ذکر نام آنها (با ذکر منابع) اکتفا می‌کنم:

۱- اسوة الکسوة

در خرقة پوشی به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۴۹-۶۵۴) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۸. "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - فهرست مشترک ۱: ۱۴۳ - نفیسی ۱: ۳۱۷

۲- اشاره التفال

در فالگیری با قرآن. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۴۲-۶۴۵) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۷ و ۴: ۲۳۲۹ - فهرست مشترک ۱: ۱۴۳ - آثار عجم ۴۸۶ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱. در چهارمأخذ اخیر به نام "اشارة الثقال" آمده و این درست به نظر نمی‌آید زیرا که در دیباچه آن آمده است: "این مختصریست در کیفیت تفال از قرآن مجید. در مشروعیت این فال بتخصیص چیزی وارد نشده، اما در اصل تفال باسم نیکو و کلمه حسنه اخبار و احادیث هست."

۳- الاشعار العربیة

چندین قصیده و قطعه پیرامون ۱۸۰ بیت. به زبان عربی.
نسخه گنج بخش (ص ۷۶-۸۲) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۶ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - نشریه دانشگاه ۹:
۱۳۱۰/

۴- اشعار ملمعه

پیرامون ۶۰ بیت - به زبان عربی و فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۸۶-۸۷) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۶۹ - فهرست مشترک، بخش منظومه‌ها.ن.ک.
"کلیات" چاپ دبیر سیاقی. "ملمعات" - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰ "ملمعات".

۵- اصطلاحات، رساله ...

در بعضی از مصطلحات صوفیه موحده که از عبارت ایشان مفهوم گشته است.
(دیباچه) به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۲۹-۶۳۸ هامش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۶ - فهرست مشترک، بخش عرفان - طرائق
الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - ن.ک. به اته، ص ۲۲۳ "رساله در اصطلاحات صوفیه از
محمود شیراز" ۲۴-۱۹۲۲/

۶- اعیان ثابت

درباره اعیان ثابت که از غوامض مسایل تحقیق است. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۵۶۲-۵۶۴ هامش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۳-۴۱۴ - نسخه‌های فارسی ۲: ۷۳۹ که
ناشناخته مانده - فهرست مشترک، بخش عرفان.

۷- اوراد

ادعیه و اذکار - به زبان عربی و فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۴۳-۶۴۷ هامش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۰ - فهرست مشترک. بخش اوراد - طرائق
الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱/

۸- بیان عیان

در اثبات واجب الوجود. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۳۴۷-۳۵۴) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۱ - فهرست مشترک بخش عرفان - "شانزده رساله"
چاپ دبیر سیاقی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه‌های
فارسی ۲: ۱۰۶۸ - آثار عجم ۴۸۶/

۹- تاج نامه

مثنویست به زبان فارسی، درباره "عصابه" و "تاج" و شرائط آن‌ها.
نسخه گنج بخش (ص ۶۴۷-۶۴۸ هامش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۱ - "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی -
طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۰ - فهرست مشترک بخش منظومه‌ها.

۱۰- تاویل آیتی من کلام الله

تفسیر عارفانه دو آیت قرآن. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۵۸-۶۶۲ هامش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۲ - فهرست مشترک ۱: ۱۵/

۱۱- تحریر الوجود المطلق

درباره وجود مطلق. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۵۸۵-۵۹۰ هامش)- فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۴-۴۱۵.
فهرست مشترک، بخش عرفان- "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی "رساله تحریر معنی الوجود"- ریحانة الادب ۲:
۲۰۹- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱- آثار عجم ۴۸۶

۱۲- تحفة المشتاق

در بیان سه قسم معنی اشتیاق... در واقع یک روانشناسی زیباییست، صوفیانه. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۱۵-۶۲۱ هامش)- فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۵-۴۱۶.
ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱- فهرست مشترک، بخش
فلسفه- آثار عجم ۴۸۶

۱۳- ترجمة الاخبار العلوية

شرح منظوم چهل سخن از سخنان پندآموز حضرت علی کرم الله وجهه است، به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۴۵-۶۴۷)- فهرست گنج بخش ۱: فهرست مشترک بخش اخلاق- "شانزده رساله" چاپ
دبیر سیاقی- ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱- آثار عجم ۴۸۶

۱۴- ترجمة رساله شیخ

متن از محیی الدین عربی (م ۶۳۸ هـ) است، به زبان عربی که بزبان فارسی برگردانیده شد. درباره مسایل
عرفانی.

نسخه گنج بخش (ص ۵۹۰-۵۹۵ هامش)- فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۵- فهرست مشترک، بخش عرفان- "شانزده
رساله" چاپ دبیر سیاقی "شرح بر بعضی کلمات محیی الدین" و در فهرست مندرجات "ترجمه رساله شیخ"-
نفیسی ۱: ۳۱۱- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- در هر سه مأخذ به نام "ترجمه رساله محیی الدین"
آمده است- آثار عجم ۴۸۶ "شرح بر بعض کلمات محیی الدین".

۱۵- التلویحات الحرمیة

درباره وجود خدای و صفات و افعال او و توحید و تصوف و کشف و اینگونه مسایل صوفیانه به زبان عربی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۶۰-۶۶۴)- فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۹- ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- طرائق الحقائق ۳: ۵۱-
ریاض العارفين ۱۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱- فهرست مشترک بخش عرفان.
تینیه: رساله...

۱۶- جمال کمال

بحثی فلسفی و صوفیانه درباره "کمال" است. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۵۷۸-۵۸۶ هامش) "به نام "جمال کمال"- فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۴ "جمال و کمال"-
فهرست مشترک، بخش فلسفه- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱- ذریعه ۸: ۲۸۸- در
چهار مأخذ اخیر به نام "دیباچه جمال و کمال" آمده است.

۱۷- جواهر الكنوز

در شرح سی رباعی از رباعیات شیخ سعد الدین حموی (م ۶۵۰ هـ). به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۳۵۴-۳۶۸) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۱ - فهرست مشترک، بخش عرفان - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - آثار عجم ۴۸۶/

۱۸- چشمه زندگانی: سته داعی

بر وزن "خسرو و شیرین" نظامی (م ۶۰۷ تا ۶۱۵ هـ). دارای ۷۶۸ بیت می‌باشد و سال اتمام آن ۸۵۶ هـ است. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۲۷۶-۲۹۰) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۹ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - اته ۱۲۹۸ "کتاب چشمه زندگانی" - ذریعه ۵: ۳۰۷ - نفیسی ۱: ۳۱۱ و ۲: ۷۸۷ - نسخه‌های فارسی ۴: ۲۷۵۴ و ۲۹۲ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفين ۱۰۹ - مجمع الفصحا ۴: ۳۳ - فهرست مشترک، بخش منظومه‌ها - آثار عجم ۴۸۶/

۱۹- چهارچمن: سته داعی

بر وزن "هفت پیکر" نظامی (م ۶۰۷ تا ۶۱۵ هـ). مشتمل بر ۹۱۰ بیت است و بسال ۸۴۲ هـ تمام شده. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۲۵۶-۲۷۵) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۹ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - ذریعه ۵: ۳۱۱ - اته ۱۲۹۸ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه‌های فارسی ۴: ۲۷۵۶ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفين ۱۰۹ - مجمع الفصحا ۴: ۳۳ - فهرست مشترک بخش منظومه‌ها - آثار عجم ۴۸۶/

۲۰- چهار مطلب

در شرح و تفسیر چهار آیت از قرآن مجید: ۱- آیه ۳۵ سورة النور، ۲- آیه ۲۹ سورة الحجر، ۳- آیه ۱۵ سورة ق، ۴- آیه ۵۴ سورة المائدة. به روش عرفانی. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۳۶-۶۴۰) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۶ و ۴۱۷ - "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - ذریعه ۵: ۳۱۴ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک بخش عرفان.

۲۱- چهل صباح: سته داعی

بر وزن "لیلی و مجنون" نظامی (م ۶۰۷ تا ۶۱۵ هـ). دارای ۷۶۳ بیت و بسال ۸۴۳ هـ اتمام یافته. به زبان فارسی. نسخه گنج بخش (ص ۲۳۹-۲۵۶) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۸ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - اته ۱۲۹۸، ۳ "کتاب چهل صباح" - ذریعه ۵: ۳۱۶ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه‌های فارسی ۴: ۲۷۵۸ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفين ۱۰۹ - مجمع الفصحا ۴: ۳۳ - فهرست مشترک بخش منظومه‌ها - آثار عجم ۴۸۶/ حاشیه مثنوی: حواشی مثنوی: شرح مثنوی

۲۲- حواشی مثنوی: حاشیه مثنوی: شرح مثنوی

شرح مختصر شش دفتر مثنوی معنوی مولانای بلخی رومی (م ۶۷۲ هـ). به زبان فارسی. نسخه گنج بخش (ص ۳۷۷-۶۳۴) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۲ - اته ذکرش ۱۲۹۸ - ۱۱۰۰ - ۱۰۹۹ "کتاب حاشیه مثنوی: شرح مثنوی" - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ "شرح مثنوی مولوی" - ذریعه ۱۴: ۵۵ "شرح المثنوی" - نسخه‌های فارسی ۵: ۳۴۹۷ "شرح مثنوی معنوی" - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ "شرح بر مثنوی مولوی" - ریاض العارفين ۱۱۰ "شرحی ... بر مثنوی مولوی" مجمع الفصحا ۴: ۳۳ "شرحی... بر مثنوی مولوی" - فهرست مشترک بخش

عرفان- آثار عجم ۴۸۶ "شرح بر مثنوی مولوی رومی".

۲۳- خیرالزادفی المبدء و المعاد

کتاب فلسفی صوفیانه است. متن عبریست و زیرنویس آن به فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۳۶۶-۳۴۶)- فهرست گنج بخش: ۱: ۴۱۰-ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- نسخه‌های فارسی ۲: ۱۱۴۲- ذریعه: ۷: ۲۸۴: طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- نفیسی: ۱: ۳۱۱- فهرست مشترک بخش فلسفه، آثار عجم ۴۸۶. در البحر: رساله...
دیباچه جمال و کمال: جمال کمال

۲۴- دیباچه دیوان

دیباچه دیوان شاه نعمت الله ولی (م ۸۳۴هـ.) است که داعی بر نسخه‌ای از دیوان وی نگاشته است. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۵۷۳-۵۷۸ هامش)- فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۴- فهرست مشترک، بخش ادبیات نثری.

۲۵- دیوان

بنگريد به: قدسیات، واردات، صادرات، عرایس الترجیح، کان ملاحظت، رباعیات، مقطعات، مناقب، سخن تازه. فهرست گنج بخش ۳: ۱۴۵۳- اته، کیو ۱۰۹۹، ۱۲۹۸- طرائق الحقائق ۳: ۵۰- نسخه‌های فارسی ۳: ۲۳۲۴- ریاض العارفين ۱۰۹- مجمع الفصحا: ۴: ۳۳- فهرست مشترک، بخش دیوان‌ها- ذریعه: ۹: ۳۱۴- "کلیات" چاپ دبیر سیاقی- نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰

۲۶- راه روشن

در سیر و سلوک. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۵۳۹-۵۵۵ هامش)- فهرست گنج بخش: ۱: ۴۱۳ "راه و روشن"- "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی "رساله راه روشن"- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- نفیسی: ۱: ۳۱۱- ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ در چهار مأخذ اخیر به نام "لطایف راه روشن" آمده که اشتباه است- نسخه‌های فارسی ۵: ۳۵۷۳- فهرست مشترک، بخش عرفان.

رباعیات: کتاب ...

۲۷- رساله تینیه

تفسیر نکاتیست از سوره "التین" به روش صوفیانه، به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۵۴-۶۵۵)- فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۸- فهرست مشترک ۱: ۴۷

۲۸- رساله درالبحر

در شرح بیته از اشعار شیخ فریدالدین عطار (م ۶۲۷هـ.). به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۳۸-۶۴۱ هامش). فهرست گنج بخش: ۱: ۴۲- "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰ رساله در البحر فی معنی بیت العطار- نفیسی: ۱: ۳۱۱ "در البحار فی معنی بیت العطار"- فهرست مشترک، بخش عرفان-ن.ک. آثار عجم ۴۸۶ "شرح بعض از اشعار عطار".

۲۹- رساله رضائیه

ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- نفیسی: ۱: ۲۱۱- آثار عجم ۴۸۶

۳۰- رساله شجریه

در تفسیر و تأویل "شجره زقوم" آیت ۶۲ سوره الصافات به روش عرفانی. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۴۸-۶۵۳ هاشم) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۱- "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی - طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱- فهرست مشترک ۱: ۵۹

۳۱- رساله فی معنی المحبه

درباره محبت و دوستی و عشق. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۵۹۹-۶۱۰) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۵- نفیسی ۲: ۷۸۷ "رساله فی المحبه" - طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- فهرست مشترک ۱: ۵۹- آثار عجم ۴۸۶

۳۲- رساله فی الولایه

در موضوع و مقصد ولایت و وظائف ولی است. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۶۹-۶۷۱ هاشم) فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۲- نفیسی ۱: ۳۱۱- طرائق الحقائق- ریاض العارفين ۱۱۰- در سه مأخذ اخیر به نام "رساله ولایت" آمده است- فهرست مشترک بخش عرفان- آثار عجم ۴۸۶ "رساله ولایه".

رساله لطایف: لطایف

۳۳- رساله مرآشد

درباره مسایل عقیدتی به روش عرفانی. به زبان عربی.

نسخه گنج بخش (ص ۵۱۸-۵۲۹ هاشم) "رساله مرآشد" - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۲- "رساله مرآشد" - نفیسی ۱: ۳۱۱- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- ذریعه ۲۰: ۲۹۹ که نسبت نگارنده را آملی آورد- ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ در شش مأخذ اخیر به نام "مرآشد الرموز" آمده است- آثار عجم ۴۸۶. "مرآشد الرموز".

رساله ولایه: رساله فی معنی الولایه.

رضائیه: رساله ...

۳۴- ساقی نامه

مثنویست در بحر خفیف. به زبان فارسی.

نسخه های فارسی ۴: ۲۸۶۷- ذریعه ۱۲: ۱۰۶- اته ۱۲۹۸- نشریه دانشگاه ۱۰: ۲۶

۳۵- سبعة سیاره

هفت قصیده اوست. پیرامون ۴۰۰ بیت. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۷۲-۸۶) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ و ۴۰۶- "کلیات" چاپ دبیر سیاقی- نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ "سبعة سیاره (قصاید) و جز"سته داعی" است فهرست مشترک، بخش منظومه ها- نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰.

۳۶- سته داعی (دارای: مشاهد، گنج روان، چهل صباح، چهارچمن، چشمه

زندگانی، عشق نامه)

نسخه گنج بخش (ص ۲۱۰-۱۱۲ و ۲۲۳-۲۳۹ و ۲۳۹-۲۵۶ و ۲۵۶-۲۷۵ و ۲۷۵-۲۹۰ و ۲۹۰-۳۲۴) - فهرست گنج

بخش ۱: ۴۰۷- "کلیات" چاپ دبیر سیاقی- ذریعه: ۹: ۳۱۴ و ۱۲: ۱۴۳- اته ۱۲۹۸- نفیسی: ۱: ۳۱۱- نسخه‌های فارسی: ۳: ۲۳۲۴ و ۴: ۲۹۰۱ و ۲۹۰۲- ریاض العارفين ۱۰۹- مجمع الفصحا: ۴: ۳۳- ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- طرائق الحقائق ۳: ۵۰- فهرست مشترک بخش منظومه‌ها- آثار عجم/ ۴۸۶

۳۷- سخن تازه

نیز دیوان سرودهای اوست. در پیرامون ۱۰۰۰ بیت. به زبان فارسی. نسخه گنج بخش (ص ۱۲۹-۱۵۴)- فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۷- "کلیات" چاپ دبیر سیاقی- نسخه‌های فارسی: ۳: ۲۳۲۴ "سخن تازه (غزلها)"- فهرست مشترک بخش دیوان‌ها- نشریه دانشگاه: ۹: ۱۳۱۰/

۳۸- سر الحقیقه

در شرح برخی از اصطلاحات صوفیانه. به زبان فارسی. نسخه گنج بخش (ص ۶۴۲-۶۴۳ هاشم)- فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۰- فهرست مشترک، بخش عرفان.

۳۹- سر قلبه

عرفان. به زبان عربی. نسخه گنج بخش (ص ۶۵۳-۶۵۵ هاشم)- فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۷

۴۰- سلوة القلوب

ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- ریاض العارفين ۱۱۰- نفیسی: ۱: ۳۱۱- طرائق الحقائق ۳: ۵۷

۴۱- سمرة الحبيب

درباره حب و محبوب به روش عرفانی. به زبان عربی. نسخه گنج بخش (ص ۳۷۴) "سمرة الحبيب"- فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۲ "سمرة الحبيب"- ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- نفیسی: ۱: ۳۱۱- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفين ۱۱۰- در چهار مأخذ اخیر به نام "ثمره الحبيب" آمده است.

۴۲- سه گفتار مثنوی

سه مثنوی به لهجه شیرازی. نسخه‌های فارسی: ۳: ۲۳۲۴- نشریه دانشگاه: ۹: ۱۳۱۰- "کلیات" چاپ دبیر سیاقی- نشریه دانشگاه: ۹: ۱۳۱۰. شجریه: رساله...

۴۳- الشدومتعلقة العهد

در بیان "شد" که متعارف میان صوفیان است. به زبان فارسی. نسخه گنج بخش (ص ۶۶۵-۶۸۴) "الشدومتعلقة العهد"- فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۹ و ۴۲۰ "الشدومتعلقة العهد"- طرائق الحقائق ۳: ۵۱ "رسالة الشده متعلقه بالعد"- نفیسی: ۲: ۷۸۷ "رسالة الشدومتعلقه بالعد"- ریاض العارفين ۱۱۰ "رساله الشد متعلقه بالعد"- فهرست مشترک بخش عرفان- آثار عجم ۴۸۶ "الشد متعلقه بالعد". شرح بعض کلمات محیی الدین: ترجمه رساله شیخ

۴۴- شرح بعضی ابیات مثنوی

اثری است جدا از حواشی (شرح) مثنوی معنوی. به زبان فارسی. نسخه گنج بخش (ص ۶۵۵-۶۶۰)- فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۹- فهرست مشترک، بخش عرفان.

۴۵- شرح بیت عطار

اثری است جدا از درالبحر. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۶۰) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۹ - نسخه‌های فارسی ۲: ۱۲۱۹ و ۱۲۲۰ - فهرست مشترک، بخش عرفان - "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی - آثار عجم ۴۸۶ "شرح بعض از اشعار عطار".
شرح مثنوی مولوی: حواشی مثنوی: حاشیه مثنوی
صادرات: کتاب ...

۴۶- طراز الایالة

در ولایت و ولی و آداب و شرایط آن. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۶۲-۶۶۷ هامش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۲ - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۴۸۶

۴۷- عرایس الترجیع

بخشی است از دیوان او. در پیرامون. ۶۵ بیت. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۵۹-۷۲) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی نسخه‌های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - فهرست مشترک، بخش دیوان‌ها - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳ "عرایس الترجیعات".

۴۸- عشق نامه: سته داعی

بر وزن "مثنوی معنوی" مولانای بلخی رومی (م ۶۷۲ هـ). دارای ۱۶۶۶ بیت. و آنرا بسال ۸۵۶ (در چهل سالگی) بفرجام برده است. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۲۹۰-۳۲۴) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۹ و ۴۱۰ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - اته ۱۲۹۸ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه‌های فارسی ۴: ۲۹۰۲ و ۳۰۰۴ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفين ۱۰۹ - مجمع الفصحاء: فهرست مشترک، بخش منظومه‌ها - آثار عجم ۴۸۶

۴۹- الفوائد فی نقل العقاید

درباره عقاید اهل حق و اهل باطل درباره صانع و مصنوع. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۴۰-۶۴۲) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۷ - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ "رسالة الفريد فی نقل العقاید" - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۴۸۶

۵۰- فیض مجدد

دیوانیست از غزلهای عرفانی. دارای ۲۳۵۲ بیت. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۱۵۵-۲۰۵) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۷ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - نسخه‌های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - فهرست مشترک بخش منظومه‌ها - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰

۵۱- قدسیات

بخشی از دیوان اوست با این نام دارای ۸۴۶ بیت. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۵-۲۷) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۴ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - ذریعه ۹: ۳۱۴ و ۱۷: ۵۰ - نسخه‌های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفين ۱۰۹ - فهرست مشترک بخش منظومه‌ها - نشریه

۵۲- قلب و روح

درباره قلب و روح و جدایی میان آنها. به زبان عربی.
نسخه گنج بخش (ص ۳۷۵-۳۷۶) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۲ - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ -
ریاض العارفین ۱۱۰: نفیسی ۱: ۳۱۱ - آثار عجم ۴۸۶/

۵۳- قلهايته، رساله...

در انساب شیوخ و پیشوایان صوفیه. به زبان فارسی و عربی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۵۵-۶۵۸) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۱ و ۴۲۲ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفین ۱۱۰ -
نفیسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک بخش سیر.

۵۴- کان ملاحات

دیوان اوست به لهجه شیرازی. در پیرامون ۸۵۰ بیت.
نسخه گنج بخش (ص ۱۱۱-۱۲۸) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۷ - نسخه‌های فارسی ۳: ۲۳۲۴ و ۳۰۵۳ - فهرست
مشترک، بخش منظومه‌ها. "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۷/

۵۵- کتاب الرباعیات

بخشی از دیوان اوست. در پیرامون ۱۴۰ رباعی. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۵۳-۵۹) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ - نسخه‌های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - فهرست مشترک،
بخش منظومه‌ها - ن.ک. "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۷/

۵۶- کتاب الصادرات

بخشی از دیوان اوست، در موضوعات عرفانی. پیرامون ۷۵۰ بیت. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۹۷-۱۱۱) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۶ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - ذریعه ۹: ۳۱۴ -
نسخه‌های فارسی ۳: ۲۳۲۴: طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفین ۱۰۹ - فهرست مشترک، بخش منظومه‌ها - نشریه
دانشگاه ۹: ۱۳۱۷/

۵۷- کتاب المقطعات

بخشی دیگر از دیوان اوست، قطعات است. در پیرامون ۲۰۰ بیت. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۴۹-۵۲) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ - نسخه‌های فارسی ۳: ۲۳۲۴: فهرست مشترک، بخش
دیوان‌ها. ن.ک. "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۷/

۵۸- کتاب المناقب

بخشی دیگر از دیوان اوست. به زبان فارسی.
نسخه دیگر از دیوان اوست. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۲۷-۳۰) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۴ و ۴۰۵ - نسخه‌های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - فهرست مشترک،
بخش منظومه‌ها. ن.ک. "کلیات" چاپ دبیر سیاقی.

۵۹- کتاب واردات

بخشی دیگر از دیوان اوست با این نام. پیرامون ۹۵۰ بیت. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۳۰-۴۹) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۵ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - ذریعه ۹: ۳۱۴ - نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفين ۱۰۹ - فهرست مشترک، بخش منظومه ها - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰/

۶۰- کشف المراتب

در نبوت و ولایت و لمعان خاص نور الهی. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۲۱-۶۲۹) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۶ - "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - ذریعه ۱۸: ۹۰ - نسخه های فارسی ۲: ۱۳۲۰. در دو مأخذ اخیر بدون اسم مؤلف آمده است - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک بخش عرفان - آثار عجم ۴۸۶/

۶۱- کلمات باقیه

در اعتقادات بر مبنای گفته های صوفیان. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۵۵۶-۵۶۲) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۳ - "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۵: ۳۵۹۴ - فهرست مشترک بخش عرفان.

۶۲- کلیات قصاید و غزلیات

بنگريد: فیض مجدد، الاشعار العربیه، سبعة سیاره، سخن تازه.
نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۳: ۲۳۲۴ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰/

۶۳- کمیلیه، رساله...

در شرح عرفانی حدیث کمیل نخعی رض که از حضرت علی کرم الله وجهه پرسیده است. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۵۶۴-۵۶۹ هامش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۴ - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفين ۱۱۰ - ذریعه ۱۸: ۱۴۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۲: ۱۳۳۱ - فهرست مشترک بخش عرفان - آثار عجم ۴۸۶.

۶۴- کمیلیه ثانیه

گزارش مبسوطتریست از همان حدیث صوفیانه بروایت حضرت کمیل نخعی رض.
به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۵۶۹-۵۷۳ هامش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۴ - "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی - فهرست مشترک، بخش عرفان.

۶۵- گنج روان: سته داعی

بر وزن "اسکندرنامه"ی نظامی (م ۶۰۷ تا ۶۱۵ هـ). دارای ۷۷۴ بیت. و بسال ۸۴۱ هـ. بانجام رسیده. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۲۲۳-۲۳۹) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۸ - "کلیات" چاپ دبیر سیاقی - ریحانة الادب ۲: ۲۰۹ - اته ۱۲۹۸ "کتاب گنج قارون" - ذریعه ۱۸: ۲۳۷ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - نسخه های فارسی ۴: ۲۹۰۲ و ۳۰۸۸ - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - ریاض العارفين ۱۰۹ - مجمع الفصحا ۴: ۳۳ - فهرست مشترک، بخش منظومه ها - آثار عجم ۴۸۶/

۶۶- لطایف، رساله لطایف

درباره واجب الوجود و صفات وی. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۵۲۹-۵۳۸) "رسالة لطایف"- فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۲-۴۱۳- "رساله لطایف" شانزده رساله "چاپ دبیر سیاقی- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفین ۱۱۰- ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- در چهار مأخذ اخیر به نام "لطایف راه روشن" آمده و اشتباه است. نفیسی ۱: ۳۱۱- فهرست مشترک بخش عرفان.

لطایف راه روشن: راه روشن

۶۷- لمعه

در معنی صوفی و نسبت آنها به اهل صفة. به زبان عربی.
نسخه گنج بخش (ص ۵۹۵-۵۹۹ هـ.م) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۵- ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفین ۱۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱- آثار عجم ۴۸۶/

۶۸- مثنوی شاهد

(ن.ک.مشاهد).

نفیسی ۱: ۳۱۱- مجمع الفصحا ۴: ۳۴/

۶۹- مثنویات و متفرقات

مناجات و نعت. پیرامون ۵۰۰ بیت. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۸۷-۹۳) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۶- فهرست مشترک، بخش منظومه‌ها. ن.ک. "کلیات"
چاپ دبیر سیاقی "مثنویات متفرقه". ن.ک. نشریه دانشگاه ۹: ۱۳۱۷/

۷۰- محاضر السیر فی احوال سید البشر

در احوال پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم است. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۲۳۱-۵۱۸ هـ.م) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۰- ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- ریاض العارفین ۱۱۰- نفیسی ۱: ۳۱۱- طرائق الحقائق ۳: ۵۱ "محاضر السیر فی احوال خیر البشر"- آثار عجم ۴۸۶/ "محاضر السیر فی احوال خیر البشر".

۷۱- مرآت العلویه

نفیسی ۱: ۳۱۷/

۷۲- مرآت الوجود

در مراتب وجود، وحدت وجود از راه کشف و شهود. به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۶۳۴-۶۳۶) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۶- ریحانة الادب ۲: ۲۰۹- طرائق الحقائق ۳: ۵۱- ریاض العارفین ۱۱۰- ذریعه ۲: ۲۸۸ "مرآت الوجود" که بدون نام نگارنده آمده است- نفیسی ۱: ۳۱۱- فهرست مشترک، بخش عرفان- آثار عجم ۴۸۶/

۷۳- مراثنی

در مرثیه شیخ محمد خلیفه و مولانا رکن الدین شاه اسلام و احمد اطعمه (م ۸۵۰ هـ.) به زبان فارسی.
نسخه گنج بخش (ص ۹۳-۹۶) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۶- فهرست مشترک، بخش منظومه‌ها. "کلیات" چاپ دبیر سیاقی "کتاب المراثی".
مراشد الرموز: رساله مراشد

۷۴- مرّات التسليل

بندکوتاهي ست درباره خلوص نيت. به زبان فارسي.
نسخه گنج بخش (ص ۶۴۷-۶۴۸) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۸ - فهرست مشترک، بخش عرفان.

۷۵- مشاهد: سته داعي

مثنوي ست عرفاني. به پيروي از "مخزن الاسرار" نظامي (م ۶۰۷ تا ۶۱۵ هـ) داراي ۵۷۳ بيت. و بسال ۸۳۶ هـ. پايان پذيرفته. به زبان فارسي.

نسخه گنج بخش (ص ۲۱۰-۲۲۳) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۷ - ۴۰۸ - ذريعه ۱۹: ۲۹۵ و ۲۱: ۳۹. در هر دو به نام "مشاهده" آمده است. "کليات" چاپ ديبر سياقي - ريحانة الادب ۲: ۲۰۹ - نفيسي ۱: ۳۱۱ - اته ۱۲۹۸ "کتاب مشاهد" - نسخه های فارسي ۴: ۲۹۰۲ و ۳۲۰۲ به نام "مشاهده" - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - رياض العارفين ۱۰۹ - مجمع الفصحا: ۴: ۳۳ - فهرست مشترک بخش منظومه ها - آثار عجم ۴۸۶ "مشاهد".

۷۶- معرفة النفس، رساله في ...

در شرح "من عرف نفسه..." به روش عرفاني. به زبان فارسي.
نسخه گنج بخش (ص ۶۴۸-۶۴۹) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۸ - ريحانة الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - رياض العارفين ۱۱۰ - نفيسي ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک بخش عرفان.

معنى المحبه: رساله في...

معنى الولاية: رساله في...

۷۷- مقدمه ديوان

در آن نام کامل مؤلف موجود است و اينکه سن ناظم به پنجاه و پنج رسیده بود. آنچه در عرض چهل سال تقريباً از مفوات باقى مانده بمدد قلم فرزندی ارجمند در طريقت مستقيم رقم مجموعيت يافت. مشتمل بر سه قسم: قدسيات... واردات... صادرات. به زبان فارسي.

نسخه گنج بخش (ص ۲-۴) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۴ - ن.ک. نشريه دانشگاه ۹: ۱۳۱۰ "و ديپاچه منشور."

مقطعات: کتاب...

ملمعات: اشعار ملمعه

مناقب: کتاب...

۷۸- نسائم گلشن

در شرح "گلشن راز" شبستري (م ۷۲۰ هـ). به زبان فارسي.
نسخه گنج بخش (ص ۲-۲۳۰ هامش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۰۴ "نسائم گلشن" - ريحانة الادب ۲: ۲۰۹ - نسخه های فارسي ۲: ۱۴۵۶ و ۵: ۳۵۱۵ - ذريعه ۲۴: ۱۳۳ - نفيسي ۱: ۳۱۱ "نسائم گلشن" شرح "گلشن راز" و ۲: ۷۸۷ که آنجا آمده است "نسائم گلشن" را که شرح گلشن راز باشد "نسائم الاسحار" نام گذاشته است - طرائق الحقائق ۳: ۵۰ - رياض العارفين ۱۰۹ - مجمع الفصحا: ۴: ۳۳ - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم / ۴۸۶

۷۹- نظام و سرانجام

در شناسايي ذات، به شيوه عرفاني. به زبان فارسي.

نسخه گنج بخش (ص ۳۶۸-۳۷۳) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۱۱-: "شانزده رساله" چاپ دبیر سیاقی - ریحانه الادب ۲: ۲۰۹ - طرائق الحقائق ۳: ۵۱ - ریاض العارفین ۱۱۰ - نفیسی ۱: ۳۱۱ - فهرست مشترک، بخش عرفان - آثار عجم ۴۸۶.

واردات: کتاب...

۸۰- وصایا

در پند و اندرز صوفیانه. به زبان فارسی.

نسخه گنج بخش (ص ۶۶۷-۶۶۹ها مش) - فهرست گنج بخش ۱: ۴۲۲ - فهرست مشترک، بخش اخلاق.

نسایم گلشن، نسایم الاسحار

از این شرح در پیشگفتار "کلیات داعی" بکوشش محمد دبیر سیاقی به دو گونه نام برده شده است "شرح گلشن راز مسمی به نسایم گلشن" و در جای دیگر "نسایم الاسحار" دانسته نشد که نام دوم، یعنی "نسایم الاسحار" را از شادروان نفیسی (م ۱۳۴۵ ش) گرفته‌اند، و یا از نسخه ملک که مورد اشاره ایشان بوده است. بهرحال این نام را نخست نفیسی و سپس آقای دبیر سیاقی بکار برده‌اند. وگرنه در همه منابع در دسترس ما (چنانکه پیش از این گذشت) این کتاب به نام "نسایم گلشن" یاد شده است.

رسم الخط نسخه نسایم گلشن

"نسایم گلشن" نسخه خطی کتابخانه گنج مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اسلام آباد، نوشته ربیع الثانی ۸۲۲ هجری ست و کاتب به روش کهن حرف‌های "گ" را "ک" و برخی جاها "ج" را "ح" و "د" را "ذ" و "پ" را "ب" و "ش" را "س" (وزیر سه نقطه) نوشته است. ما کوشیدیم رسم الخط نویسنده نسخه مراعات شود ولی خود نویسنده گاهی در یک کلمه در دو جا، به دو گونه نوشته است. مانند "آینه" که در بیشتر جای‌ها "آینه" و در برخی جای‌ها "آئینه" نوشته است و ما از همان رویه پیروی کرده‌ایم. و ناگفته نماند که نویسنده در برخی موارد، همزه مکسور در اول کلمات را بر پایه "ی" گذاشته و دو نقطه نیز زیر آن قرار داده است. مانند "قائل" که هم همزه گذاشته و هم دو نقطه. این ناچیز هم به همان رویه او نوشتیم و نیز کلمه "نشأه" را بیشتر به شکل "نشأه" و شاید چندجا "نشأه" نوشته است.

روش تصحیح

در مواردی که احساس شده کاتب سهوالقلمی دارد اصلاح نموده و غالباً اشاره‌ای بدان نکرده‌ام و اگر در جایی لازم بوده دستی برده شود و چیزی از اینجانب زیاد گردد در میان دو کمانه (...) گذاشته شد. این شرح تنها نسخه پیشگفته مقابله شده است. ولی این ناچیز ابیات "گلشن راز" را (که در این شرح آمده است) با متن چاپی آقای وین فیلد (E.H.WHIN FIELD) مقابله کرده‌ام و اختلافات را در پاورقی ذکر کرده‌ام و ناگفته نماند که آقای وین فیلد نسخه خود را با چند نسخه دیگر مقابله کرده بوده و اختلافات را ذکر کرده است.

سبب تألیف

نگارنده خود در این باره می‌گوید:

"... از جهت تسهیل طالبان احقریندگان داعی مسکین حقیق الله آماله بدستیاری نسیم توفیق پرده از سر غنچه‌های گلستان بیانش کشیده و مراد ناظم باز نپوشید تا اگر بمیزان دین داری راست باشد... حق آنرا مقبول گویند و اگر

مطابق صواب نیفتد از آن تحاشی جویند و در وجهی دیگرکه مفهوم نشود و ملخص (!) نگردد راه توقف در آن مرعی دارند و بیاید دانست که چون ناظم میان تصوف و کلام و حکمت طوری اختیار کرده و اختلاف بسیار در طرق ثلاثه هست نه هر چه ترجمه رود اتفاق بر آن بود. اما مترجم از سیاق آنچه فهم می‌کند که مراد صاحب کتابست سخن بحد تقریر میرساند و چون از مَهَبِ عنایت الهی نسایم امکان این تحریر وزیدن گرفت آنچه نوشته می‌شود بنسایم گلشن موسوم می‌گرداند."

"از فقیر شارح وعده رفته بود که آنچه بقراین از سخن ناظم فهم کند شرح آن بازگوید، شرط بجای آورده شد."

روش شارح

شارح اشعارگلشن راز را در بعضی موارد بی ترتیب آورده و برخی ابیات را اصلاً شرح نکرده است و در این باره خود می‌نویسد:

"و هر بیتی را بمفرده از آن شرح نکردیم که کتاب دراز می‌گردد و رغبات مردم سست است و طباع نازک و از تطویل مجتنب."

وقت شارح

بررسی کم و کیف کارشارح و بهره‌ای که از شرح‌های پیشین برده و روش کار او، بیرون از توانایی این ناچیز است. تنها به چند نکته‌ای اشاره خواهیم کرد.

شارح نسخه‌های متعددی از گلشن راز را در دست داشته است و درکار خود در برخی موارد به این نکته اشاره کرده است. مثلاً شرح این بیت:

سلوکش سیرکشفی دان ز امکان

سوی واجب بعکس میرنقصان

می‌نویسد که-"در بعضی نسخها سیرکشفی نوشته‌اند و بجای عکس سیر نقصان ترک شین و نقصان آورده‌اند و هر دو عبارت اداء معنی صحیح میکنند، اما عبارت اول در سیر الی الله سالک را ناچار از مراتب امکانی بسوی مرتبه واجب سیر می‌افتد، و در اول کتاب تقریر رفت که نظر و استدلال عقل درین سیر مستلزم حیرت مذموم است. پس متعین شد که بکشف مراتب حقیقت بواسطه نور شهود برسد و سیرکشفی بود بعکس سیر نقصان که سیر عقلیست و اما عبارت دیگر سیرکشفی در مقابل سیر اینی مذکور بود که این مسافر نه از امکانی (مکانی؟) بمکانی می‌رود تا مقوله این متصور شود بلکه نفس سالک از کیفیت جهالت بکیفیت معرفت و از کیفیت حجاب بکیفیت کشف انتقال می‌یابد. پس سیرش کیفی است تا تصور توان کرد و نقصانش حاصل آمد اما اگرچه این معنی متصورست..."

شارح در کار خود از آثار منظوم و منثور عرفای متقدمین بهره گرفته است. و از کسانی که نام آنان را برده است، شیخ ابی محمد روبهان (م ۴۰۴هـ) و اوحدالدین عبدالله بلیانی (م ۶۸۶هـ) و علاء الدین سمنانی (م ۷۳۶هـ) و ابن عربی (م ۶۳۸هـ) و شیخ عراقی (م ۶۸۸هـ) و مولانا روم (م ۶۷۲هـ) و قاسم انوار (م ۸۳۷هـ) و غیره هستند که نام آنان طبعاً در فهرست نام کسان در پایان کتاب آورده شده است.

حقیقت پسندی

"و آنچه موافق اعتقاد خودندانست از کلام و تعرض بسوی نفی نکرد. و چون احتمال تاویل داشت از تعظیم شیخ ناظم چیزی فرو نگذاشت و نیت صحیحه درین شرح آن بود که بعضی از عوام این نظم را دست آویز هوس و کام خود ساخته‌اند، و بی لگام در میدان فهم باطل از آن کام تیزکرده باشند که از راه خطا بصوب صواب باز

آیند. و انما الاعمال بالنیات و خلاصه وصیت بعد از توفیق این اتمام و الله ولی الانعام آنست که هرچه درین شرح و نظم موافق اصل کتاب و سنت نباشد، معتبر ندانند."

چند نمونه از نوشته شاه داعی

شراباً طهوراً: "...خوش کسانی که شاربان بی خمارند." وَسَقَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً". چه لطیفه‌ایست طهور در صفت شراب معنی که چنانکه آب طهور رافع حدث و خبث است. این شراب نیز آشامنده خود را پاک می‌گرداند از حدث خودی و خبث خودبینی. چنانچه ناظم گوید:

شرابی خور ز جام وجه باقی
سَقَهُمْ رَبُّهُمْ او راست ساقی
طهور آن می بود کز لوث هستی
ترا پاکی دهد در وقت مستی"

اناالحق و سبحانی... "چون کسی را این باده داده شود و مزاج دلش بتاب آن گرم گردد. در دل او حرکات و اضطراب پیدا آید و اثر آن بر زبان گذر کند. کلمات او همه شطحیات "اناالحق" و "سبحانی" و "لیس فی جبّتی" باشد، اهل ظاهر برو انکارکنند، ملحد و کافر و بد مردش خوانند. این ملامت نسبت با او از اسباب کمال او شود و بنسبت با ملامت گران از اسباب نقصان ایشان و بر فرض که کسی وقوع این حال را ظلمت این شطحیات حجابیست و گناهی، چون باستغفار حجاب و گناه او مرتفع گردد، قرب او بمقتضی "التائب من الذنب کمن لا ذنب له". نزد حق تعالی همان بود که بیش از بعد بود و فایده او را حاصل گشته که حجاب ظلمت شناخته باشد و بآن رسیده و از آن گذشته و عجز و فنا او را بمدد آن حاصل شد..."

مجازیات و شارح "بر مقتضای توقیف شرعی صفات و اسمائی که در آن اذن شرع وارد بود در شأن حق تعالی اطلاق می‌کن و از اطلاق آنچه شارح در شأن حق تعالی جائز نداشته اجتناب می‌نماید، که نزد ارباب طریقت در سه حالت بیش جایز نیست که اطلاق مجازیات بر حقیقیات کنند، و اگرچه بوجه تشبیه بود و از آن سه حالت یکی حالت فناست که شخص از ملاحظه فعل و صفت و ذات خود بیرون آمده است بحیثیتی که گویا ادراک ذات و صفت و فعل او ازو مسلوبست. دوم حالت سکرکه عقل او بغلبه لذت روح و حرارت دل او بواسطه نور تجلیات یا واردات غیبیه ازو غایب شده است. سیوم حالت دلال که ملهم غیب معانی حقیقه را یک یک بی تامل او بر دیده دل او جلوه میدهد، با صورت آن محسوس که مناسب معنی معقولست و در هر جلوه معنی یکبار دل شخص را بجانب خود حرکت میدهد و چنانکه دل در آن حرکت بی اختیارست، زبان نیز از تعبیر آن بی اختیار می‌شود و اگرچه عقل ازین شخص غایب نگشته است... پس تاریکی ازین سه حالت که سابق شد در خود نمی‌یابد، جرأت نمی‌کند که مجازات را در حقائق استعمال دهد. و محترمی (مجترمی؟) که بی این احوال آنچه توقیف شرعی در آن وارد نشده بر زبان راند، شرعاً مستحق تکفیر یا تبتدیع می‌گردد. از آن جهت ناظم گفت:

فنا و سکر و سه دیگر دلالست	که رخصت اهل دل را در سه حالست
بداند وضع الفاظ و دلالست	هر آنکس کوشناسد این سه حالت
زنادانی مشوکافر بتقلید	ترا چون نیست احوال و مواجید
نه هرکس یابد اسرار طریقت.	مجازی نیست احوال حقیقت

رهبانیت: در شرح این بیت:

حنیفی شو ز هر قید و مذاهب

درآ در دیر ما مانند راهب

می نویسد "اقرّب آنست که گوئیم ازین مذاهب ابواب تحصیل معاش میخواهد. چنانکه در شعر ابن ریوندی واقع است که گفته است. شعر:

که عاقل عاقل اعیت مذاهبه

و جاهل جاهل تلقا مرزوقا

هذا الذی ترک الاوهام حایرة

و صیرالعالم النحریر زندیقاً

و از درآمدن در دیر دین غالباً اعتکاف مسجد اراده کرده است. و الا پیغمبر صلی الله علیه و سلم رهبانیت منع فرموده و در حدیث عثمان رض (بن) مظعون اعتکاف مسجد و انتظار جماعت بجای رهبانیت مندوب شده و مسجد را در دیر دین باعتبار آن گفته باشد که درو باید که عبادت پاک از ملاحظه غیر حق واقع شود بلکه در مسجد چنان مستغرق عبادت حق باشد که غیرت خلق از مشاهده او محو گردد."

سپاسگزاری

نخست سپاس و ستایش از خدای بزرگ و برتر که از دریای بیکران فضل خود کار تصحیح این شرح را به انجام رسانید و سپس درود و صلوات بر خاتم الانبیاء حضرت محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم که شفیع روز حشر است، آنگاه سلام بر همه پیروان ایشان.

سپس از پیر خود سیدنا و مرشدنا و مخدومنا حضرت مولانا ابوالخلیل خان محمد بسط الله ظلهم العالی سجاده نشین خانقاه پاک سراجیه نقشبندیه مجددیه، کندیان بخش میانوالی سپاس می گزارم که اگر توجه روحانی ایشان یاری نمی کرد اصلاً لائق این کارها نمی بودم.

و نیز از آقای محمدحسین تسبیحی خوانساری که از ایران فتوکپی پیشگفتار چاپ "شانزده رساله از شاه داعی شیرازی" را برایم فرستاده اند و همواره اینگونه کمک ها را به همه آشنایان پاکستانی خود می کنند. در پایان از همگان التماس دعا دارم، و چون کار انسانی از خطا و نقص خالی نیست از خوانندگان گرامی خواهشمندم هر جا که اشتباهی بیند این حقیر را آگاه سازند، تا در آینده اصلاح شود. "والله یقول الحق و هو یهدی السبیل."»

محمد نذیرانجها غفرذنوبه و ستر عیوبه

فروردین ۱۳۶۲ خ.

۱۳۱- غازی آباد- دهوک سیدان

جمادی الثانی ۱۴۰۳ ق.

راولپندی

مارس ۱۹۸۳ م.

متن

نسایم گلشن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مبانی سپاس تنزیه اساس و قواعد ستایش تقدیس آرایش منتظم بنظام اطلاق توحید و متسق بنسق تقیید تمجید بر حریم جلال و کبریاء حضرت احدی و حطیم عزّ و اعتلاء جناب صمدی در حیّز رفع و معرض عرض آورده مشام نیاز و حاجات در راه نسایم چمن الطاف رحمانی و شمایم شکوفه اعطاف یزدانی بسرحد استشمام رسانیده و مسام راز و مناجات در مقابل روایح قدس الهی و فوایح انس نامتناهی وهن و ازکرداینده هزاردستان ناطقه را در سرابستانِ اِنّی "شاکراً لِأَنْعُمِهِ" مجال صغیر خواسته الابقارع "لا احصی ثناء علیک انت کما اثنت علی نفسک" از شاخسار استقصا بیک سو می نشیند و فاخته سرمه کشیده باصره بصیرت را در هوای هویت "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" پرواز داده اما بمانع "ان الله احتجب عن البصائر كما احتجب عن الابصار" چنانچه می باید نمی بیند:

تعالی الحق عن فهم الرجال و عن صفة التفريق والوصال
... جلّ شئیء عن خیال ... عن الاحاطة و المثال

وکلدسته صلوة مشک بیز و نافه سلام عبیر آمیز تحفه قالب معطر و مرقد معنبر حضرت پیغمبر دُرّ صدف آدم سید فاتح خاتم اصل شجره وجود و حقیقت ثمره شهود لاله مرغزار اسماء و صفات خیری قرق وحدت ذات. نظم:

کل بویای کلبن توحید سـرو آزاد روضه تجرید
کاخ انسش میان باغ حضور بوده او ناظر و خدا منظور
زان نظرکه چو عزم ما میکرد داشتت او از خدای راه آورد
بسته نخلی ز آیت کبری شاخ حـم و غنجه طه
بکل پند ساز کرده تمام همه پیوند برک رحمت عام

و بنفشه بوی دار رضوان و نرگس جویبار غفران مسموم و مشمول دماغ و کف جانهای اهل بیت و روانهای اصحاب آن جناب باد.

تمهید:

بر فطرت زهرا و طبیعت نکته آراء ارباب دانش و بینش و جویندگان معرفت آفریدگار و آفرینش پوشیده نماند که غرض از کارخانه هستی و مقصود از مراتب بلندی و پستی شناخت پایه حقیقت و بپایه مجازست و فرق میان بود و نابود و معدوم و موجود و وثوق (۳) با مرباقی و عبور از خلق فانی و ایمان بخداوندی خداوند مطلق و تسلیم در بندگی خدای بحق بوسیله شرایع انبیا و طریق اولیاء و جمع نقل و عقل و نقد هردو بمحک کشف و معیار ذوق و چون این بغیت حاصل شود اعلام ازان جز بعبارتی منثور یا منظوم نمی باشد خواه به بیان و توضیح و خواه بر رمز و تلویح بنا برین معنی دانایان این مقصد اقصی و بینایان این مشهد اعلی کتب بنظم و نثر ساختند و حقایق و دقایق در خلال آن پرداختند. از جمله ایشان طیب دل درویشان شیخ العارفین و افصح الواصفین الجامع بین المنقول و المعقول حایز اسرار السلوک و الوصول صاحب کشف و الهام انسان تمام ناطقه الرجال مصدوقه وجد و حال مولانا سعدالدین محمود جبستری اسکنه الله تعالی مقصد الصدق و الیقین کما وعده لعباده المتقین نظمی آراسته و آنرا گلشن راز نام نهاده در صورت رشک باغ ارم و از روی معنی چنان سخنی در عالم کم این قدر هست که بعض ابواب آن کلمات را مستند بر طوری و رای عقل داشته و تابذایقه عشق ازان نجشند (نجشند) و بحوصله کشف ازان نکشند از مطاوی ان کماینغی محظوظ نتوان شد و مع ذلک از اطلاع بر وضع الفاظ ان نیز ناگزیر باشد از جهت تسهیل طالبان احقر بندگان داعی مسکین حقیق الله آماله بدستیاری نسیم توفیق پرده از سر غنچه های گلستان بیانش کشیده و مراد ناظم باز نپوشید تا اگر بمیزان دین داری راست باشد، حق آنرا مقبول گویند و اگر مطابق صواب نیفتد ازان تحاشی جویند و در وجهی دیگرکه مفهوم نشود و ملحض (?) نکرده راه توقف دران مرعی دارند و بپاید دانست که چون ناظم میان تصوف و کلام و حکمت طوری اختیار کرده و اختلاف بسیار در طرق ثلاثه هست نه هرچه ترجمه رود اتفاق بران بود اما مترجم از سیاق آنچه فهم می کند که مراد صاحب کتابست سخن بحد تقریر میرساند و چون از مهب عنایت الهی نسایم امکان این تحریر وزیدن گرفت آنچه نوشته می شود بنسایم گلشن موسوم می گرداند "والله یقول الحق و هو یهدی السبیل". بیت:

بنام آنکه جانرا فکرت آموخت چراغ دل بنور جان برافروخت

اول تبرک بنام ملک علام جست و چون سالکان این راه بیش از جذب و کشف ب فکر و عقل میروند بنیاد ب فکر نهاد و استناد آن هم بتلقین عنایت الهی کرد و جان که مدبر بدن انسانست و حکما آنرا روان دریابنده خوانند بتلقی آن مخصوص گردانید و دل صنوبری شکل محل تدبیر و تصرف او دانست چنانکه فرمود. بیت:

ز فضلش هر دو عالم گشت روشن ز فیضش خاک آدم گشت گلشن

هر دو عالم غیب و شهادت از جود بی علت بیداست و لهذا نسبت ظهور آن بتوسط فضل کرد و وجود نشأه خاک آدم را که بمزید آن جود حاصل است نسبت بمیانجی فیض کرد چه آن عنایت و رمز او بسر آمده است و صد هزار گل رنگارنگ لطایف الهی درو رسته. بیت:

توانائی که در یک طرفه العین زکاف و نون بدید آورد کونین

بکاف و نون عالم امر الهی می خواهد که تعبیر ازو بصیغه کن می کنند از برای تفهیم و حاصل آن نزد ناظم تجدد ظهور وجودست در هر آنی بی توقف بر ماده و مدت در صور اعتباری مادّت و مدت اگر احتیاج باعتبار مادّت و مدت افتد و ازین تجدد چون زمانی نیست در هر طرف از زمان که آنش خوانند دوکون متصور بود که یکی رفته باشد و یکی آمده و هیچ کدام از غایت سرعت در زمان واقع نشده الا در آن که بواسطه کوتاهی تفسیر ازان

بطرفه العین کرده است:

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد
مبدأ وجود عالم امکان تعیین میکند که اول قدرت حق تعالی تعلق بکدام مقدور میگیرد و پس از او بمقدورات
دیگر نخست تعلق قدرت بسوی عقل اول اعتبار میرود و بواسطه او تعلقش با دیگر مقدورات معتبرست که
نقوش تعینات اند بر لوح امکان. بیت:

ازان دم کشیت بیسدهردو عالم وز آن دم شد هویدا جان آدم
بهر دو عالم همان میخواهد که از بیش گفته شد و بجان آدم همانکه مذکور گشت. بیت:
در آدم شد بدید این عقل و تمییز که تا دانست ازان اصل همه چیز
مراش آنست که نه در جهان تنها و نه در جان تنها ادراک کلیات و جزویات صورت می بندد الا در نشأ جمع
آدم. بیت:

چو خود را دید یک شخص معین تفکر کرد تا خود چیستم من
شخص معین درو اشتراک نیست چون تفکر درو کرده شود حقیقت و تشخص جدا جدا معلوم شود و چون عقل
حکم با اشتراک حقیقت کند که درین معنی تشخص عارض اوست حقیقت از روی کلی تصور افتد چنانکه گفت.
بیت:

ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد وز آنجا باز در عالم گذر کرد
جهان را دید امری اعتباری چو واحد گشته در اعداد ساری
پس از تصور جزئیات و کلیات چون در جهان نگرند از دو حال خالی نباشد یا نفس او که مجموع حقایق کلیه و
جزئی است امری حقیقی باشد که گر عقل معتبر او را اعتباری کند یا نکند در خارج ثابت بود یا عند العقل
وجودش معتبر بود و در خارج وجودش نبود ناظم بر آنست که عقل اعتبار وجود جهان می کند و در خارج
جهانرا وجود نیست بمعنی انک او کلی باشد حاصل از اجزای موجوده در خارج چه در خارج نزد او کثرتی و
تعددی نیست تا اجزائی بود و اثبات اجزاء و حصول کل ازان اجزاء جز اعتبار عقل نمیداند چنانچه سریان
واحد در اعداد که جز اعتبار عقل نیست و الا جز واحد در خارج نیست که عقل اول مرتبه عدد که اعتبار می کند
او را یکی میخواند و در دوم مرتبه دو و در سیوم مرتبه سه و همچنین تا آحاد تمام شود دیگرده و بیست و سی و
تا عشرات تمام شود و صد و دویست و سیصد تا مآت تمام شود و هزار و ده هزار و هزارهزار، الی مالانهایه له.
و این مراتب عددی و کثرات جز اعتبارات عقل نیست و آنچه متحقق الوجودست از عدد به نسبت مراتب او غیر
از واحد نیست و چون مراتب عددی پس از واحد همه اعتباری باشد سریان واحد در مجموع نیز اعتباری باشد
و امر محقق جز واحد نباشد.

اکنون چنانچه مراتب عددی همه اعتباری بود اجزای عالم اعتباریست این قدر هست که واحد محقق است و
مراتب عددی اعتباری و عالم نزد ناظم محقق الوجود نیست چه او مجموع الاجزاست و اجزای اعتباری و برفع
اجزا رفع مجموع الاجزا لازم و اگر گفته شود که مبدای وحدانی نسبت باتعینات معتبره ناگزیرست که باشد
چنانچه واحد نسبت با مراتب عددی و الا بتعطیل محض و نفی صرف قایل باشد ناظم بر آنست که اگر آن مبدأ
وحدانی که اعتبار اجزای عالم بسبب اوست موجود محقق است اما نه جهان است چه جهان عبارت از کل
اجزاست و کلیت اجزا بی کثرت صورت نه بندد و این مبدأ بهیچ وجه متکثر و متجزی نیست و منقسم نه و آنست
که حقیقت مطلقه است از سخن ناظم این معنی استشمام میرود. واللّه اعلم بحقیقه. بیت:

جهان خلق و امر از یک نفس شد که هم آن دم که آمد باز پس شد چون جهان نزد او امریست اعتباری مجموع اجزای معقوله او که عالم امرست و مجموع اجزای محسوسه او که عالم خلق است همه اعتباری باشد و ظهور بهمه اجزای معقوله و محسوسه در یک نفس متصور که اگر اعتبارکنند که بهمه اجزاهست بظهور آمده است و هست و اگر اعتبارکنند که بهمه اجزا نیست بخفا رفته و نیست و قوم نفس این ظهور سریع الانبساط و الانقباض را نفس رحمانی خوانند. بیت:

ولی اینجا یک که آمد شدن نیست شدن چون بنگری جز آمدن نیست از جهت آنکه آمد شد عالم بهمه اجزای معقوله و محسوسه فرع وجود است و او خود نزد این طایفه که ناظم از ایشانست موجود نیست الا باعتبار و درین اعتبار ظهور او چنان سریع التجدد است که فرق میان رفتن و آمدنش الا باعتباری نمی توان کرد:

باصل خویش راجع گشت اشیا همه یک چیز شد پنهان و پیدا بنا بر ذوق ناظم و کسی که بر مذاق اوست همه اعتبارات عالم بمبدأ وحدانی باز می گردد و آن مبدأ محقق است که اعتبارات درو واقع می شود چون اعتبارات مراتب عددی نسبت با واحد. بیت:

تعالی اللّٰه قدیمی کو یکدم کند آغاز و انجام دو عالم بزرگوار، این ذات که وجود او از غیر نیست و هر چه آنرا اعتبار وجود کنند مبدأ و منتهای او اعتبارش ازو بود و بدو نماینده از سرعت ظهور او. بیت:

جهان خلق و امر اینجا یکی شد یکی بسیار و بسیار اندکی شد چه نزد ناظم اگر اجزای معقوله عالم است که جهان امرست و اگر اجزای محسوسه که جهان خلق است همه اعتبارات مبدأ وحدانی است پس یک وجود بود که در اعتباری نام او جهان امر باشد و در اعتباری نام او جهان خلق پس هر دو باعتبار مسمی یکی باشند و آن یکی که مسماست اگر او را باسامی و اضافات اعتبارکنند بسیار بود در نمایش و اگر اسقاط اسامی و اضافات او کنند اندک نماید تا بحدی که همه نامها ازو افکنده شود الا واحد یا احد و در جواب آنکه کسی گوید که این همه حقایق مختلفه الآثار که نسبت با یکدیگر اعتباراند چگونه توان گفت که همه یک عین اند تا غیر نباشد. میفرماید که:

همه ازو هم تست این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر چه اگر فرض کنند که نقطه حرکت کند چنان زود که در یک طرفه العین بل که کمتر چند بار دوری بیایان آرد آن نقطه البته ننماید و توهم دایره شود که گوئیا آن دایره در نظر است نه نقطه و بحقیقت نقطه است که در نظر است و هیچ دایره نیست. پس مبدأ وحدانی را همین ثابتست که از غایت سرعت ظهور و لطافت تجلی خویش با وجود آنک ظاهرست نمی نماید و عالم که از اعتبارات او متوهم است با آنک نه ظاهرست می نماید:

یکی خطست از اول تا آخر برو خلق جهان گشته مسافر اگرچه از نقطه مبدأ وحدانی که ظهور و تجلی او در غایت سرعت متجدد می شود تصور افتد که آن نقطه

بتکرار نظر نقاط بسیار است همه بهم متصل و از این اتصال امتدادی مفروض که تعبیر از حاصل آن بخطی مستدیر توان کرد تواند بود که بران خط تعینات بسیار اعتبارکنند که اعتوار می‌یابد و بحد خویش هر یکی مبدائی و منتهائی از خط قبول می‌کنند و برو می‌آیند و میروند و منقضی می‌گردند و خط بر حال خود است و این برقرار بودن خط دوام تجلی است همه از مبدأ حقیقی باین خط عبور می‌کنند و ظهور می‌یابند و باز سوی او بواسطه این خط عود می‌نمایند منه بداوالیه یعود قاعده اهل تصنیف آنست که بسنت حسنه بعد از تسمیه و تمجید در موقف تحیت ذکر خواجه عالمیان سبب ظهور مظاهر و اعیان که وسیله الکل فی الکل است می‌کنند. ناظم بر همان دستور توسل بنعت آن حضرت می‌جوید و خبر از پایه جلال و بسط جمال او صلی الله علیه و سلم باز می‌دهد و می‌فرماید که:

درین ره انبیا چون ساروانند دلیل و رهنمای کاروانند
وز ایشان سید ماگشته سالار همو اول همو آخر درین کار

که امر بدایت از ظلمت کثرت بنور وحدت و دعوت از شغل مرتبه امکان ممکن بمشاهده و ملاحظه پایه وجوب واجب و اول بودنش آنست که فرمود: "كنتُ نبياً و ادم بین الماء و الطین." و آخر بودنش آنکه تعیین ختمیت خویش نمود که "و ختم بین النبیون." و اگر آنچه حقیقت امرست از اولیت حضرت پیغمبر بسر "اول ما خلق الله نوری" که اشارت فرموده در مذاق کسی نشیند بیقین بدانند که اول تجلی ذات احدی النور که بعد از مرتبه اطلاق ملاحظه می‌رود حقیقت آن حضرتست صلی الله علیه و سلم و تعیین نوری او که تعبیر از ان بدایره میم احمدی کرده‌اند و هر آینه این نور منبسط و حقیقت جامعه را در ظهور کمالی باشد که پس از او هیچ کمالی دیگر متصور نگردد چه مبدأ کمال آخر الآخر جز اول الاول نباشد و اگر ظهور این نور را از اول مبدأ تا آخر منتهی سیری دوری مفروض افتد البته مبدأ درین دور عین منتهی بود و جز این نتواند بود. چنانچه ناظم فرمود:

احد در میم احمدگشت ظاهر درین دور آمد اول عین آخر
برو ختم آمده پایان این راه درو منزل شده ادعوی الی الله
مقام دلگشایش جمع جمع است جمال جان فزایش شمع جمع است

بلی جمع الجمع مقام حضرت محمدیست که حق با همه می‌بیند و همه بحق مشاهده می‌کند نه در مقام جمع تنهاست که حق را بیند و خلق را نه بیند چه خلق را با حق دیدن مستلزم حجابی واقعی یا کثرتی حقیقی نیست که بحقیقت غیر حق موجود نیست و وجود غیر جز باعتبار عقل نه و از جمال جناب احمدی که ظهور کمال مطلق اوست جمیع انبیا را اقتباس است. چنانچه از نور شمع جمع محظوظ کردند. بیت:

شده او پیش و دلها جمله در پی گرفته دست جانها دامن وی

دلها و جانها قلوب و ارواح کملست که بقدم وراثت او می‌روند در مقام معرفت و مشاهده چون در ظهور نبوت اشارتی اجمالی که قایم مقام قاعده شود بیان کرد و در طرز ولایت همچنین ایمانی میکند و می‌گوید. بیت:

درین ره اولیا باز از پس و پیش نشانی میدهند از منزل خویش

این راه همان راهست و این هدایت همان هدایت الا آنجا در صورت نبوت و اینجا در کسوت ولایت:
بحد خویش چون گشتند واقف سخن گفتند در معروف و عارف
چون هرکس را حدی در کمال بمقتضی عین ثابتۀ خویش از ازل مقرر است اینجا نیز معرفت او بر همان
نهج مقرر است تا اگر بیان مرتبۀ عارف کند یا نشان مرتبۀ معروف دهد از آنجا بود که مقتضی معرفت
باشد اگر حقیقت باطلاق و صرافت در نظر یقین دارد قید از میان برمیگیرد یا مقید عین مطلق میداند و
اگر حقیقت مطلقه در دیده تحقیق او جز در صورت مقید نمی‌نماید مطلق را در هر مقیدی بمقیدی
خاص می‌بیند و ازینجا تفاوت و تفاضلش متصور می‌شود و بنابراین معنی گفت. بیت:

یکی از بحر وحدت گفت انا الحق یکی از قرب و بعد و سیر زورق
لازم نیست که هرکه سخن باصطلاح اهل باطن نگوید نه ولی باشد تواند بود که کسی را ولایت حاصل
باشد اما در دعوت و هدایت وسیله بیان او همه ظاهر قرآن و حدیث بود. چنانچه می‌گوید:

یکی را علم ظاهر بود حاصل نشانی داد از خشکی ساحل
و تشبیه علم ظاهر بخشکی ساحل ازان کرده که درو غوص و تعمق معهود نیست و ظاهر السلامة است و
اگر کسی غوص و تعمق می‌کند بمقتضی "من طلب شیئاً وجدّ وجداً"، ازان غواصی گوهر مقصود بچنگ
می‌آرد و آن علم توحید است که گوهر بحر علم و معرفتست و بعد از حصول گوهر از روی اتفاق نشانه
قبول خاص و عام می‌شود یا بحسب تقدیر هدف تیر طعن و ملامت ایشان می‌گردد و گاه هست که
بعض اولیا را حواله بآنست که از گوهر بصدف التفات کنند و لطایف و حکم و فواید و نکات و علوم
و معارف جمع و میدانند که این مجموع را نسبتی باصل توحید هست چنانچه صدف را بگوهر و به
یادگار آن کرد این می‌کردند و وقت خود خوش میدارند و ناظم بمثل این ملاحظه گفت:

یکی کوه برآورد و هدف شد یکی بگذاشت آن نزد صدف شد
و منع نیست که حکیم مشربی درجه ولایت بیابد و از طور طبیعیات و ریاضیات خواهد که طالبی
بمعرفت حق رساند یا از الهیات و اقسام آن تنبیه بسلوک سبیل شناخت او کند چنانچه اشارت فرمود که،
بیت:

یکی از جزو و کل گفت این سخن باز یکی کرد از قدیم و محدث آغاز
و همچنین شاید بود که خوش ذوقی ولی باشد و در عبارات نظم و نثر شاعرانه و منشیانه مقاصد علم
توحید و تفاریح آن از علوم احوال و مواجید و حقایق و معارف و شواهد و دلایل و مقامات و مسالک
اهل خدا در لباس تشبیهات و تشبیحات و پرده مجازات و استعارات و زئی اشارات و کنایات درج کند و
مقصود او مزید تشویق و ترغیب مرید این راه بود تا بدانۀ دلفریب کلام رنگین مرغ استعداد طالب در
دام طلب اندازد و از اینجا فرمود که، بیت:

یکی از زلف و خال و خط نشان کرد شراب و شمع و شاهد را بیان کرد
سخنها چون بوفوق منزل افتاد در افهام خلایق مشکل افتاد
چرا که هر یک از اولیا و داعیان راه خدا بقدر مقام و معرفت و طور بیان و تقریر خویش ارشاد کردند و
تنبیه نمودند و تفاوت احوال ایشان در آنچه گفتیم لازم بود. پس اختلاف در عبارات شان بدید آمد و

هر مشکل که افتد بی شایبه از اختلاف افتد پس هرکه خواهد که رفع اشکال ناشی از اختلاف بکند باید که السنه و اصطلاحات ایشانرا تتبع نماید و از افواه الرجال علوم احوال فراگیرد و ازین معنی گریز نیست چنانچه فرمود:

کسی را کاندین معنی است حیران ضروری میشود دانستن آن
پس بقدر ضرورت کرد اصطلاح اهل فقر کردند تا نه از قبیل سایر رسوم و عادات بود هرچند این نیز رسمیت و رسم است که مصنفان ذکر سبب تالیف می کنند از جهت زیادتی میل خواطر و فواید ناظم همان نهج مرعی داشت و چنین فرمود:

گذشته هفت و ده از هفتصد سال ز هجرت ناگهان در ماه شوال
رسولی با هزاران لطف و احسان رسید از خدمت اهل خراسان
بزرگی کاندرا آنجا هست مشهور باقسام هنر چون چشمه نور
چنین گویند که این بزرگ سید السادات امیرحسینی بود که در هرات مدفونست. و او را اقسام علوم بوده
لیکن بعلم فقر و فنا و توحید و تصوف اشتهار یافته طبیعت وقاد و ذهن نقاد و ذوق غالب و طور جاذب
داشته تصانیف دارد از جمله خمسه اش مشهورتر است و از خمسه نزهة الارواح که بنظم و نثر مخیلانه
نوشته و طریقه ایهام و تجنیس داد داده غریب تر:

همه اهل خراسان از که و مه درین عصر از همه گفتند او به
نوشته نامه در باب معنی فرستاده بر ارباب معنی
در آنجا مشکلی چند از عبارت ز مشکلهای ارباب اشعارت
بنظم آورده و پرسیده یک یک جهانی معنی اندر لفظ اندک
رسول آن نامه را بر خواند ناگاه فتاد احوال آن حالی در افواه
دران مجلس عزیزان جمله حاضر براین درویش مسکین گشته ناظر
یکی کو بود مرد کار دیده برای درویش مسکین گشته ناظر
مرا گفتا جوابی کوی در دم ز ما صد بار این معنی شنیده
بدو گفتم چه حاجت کین مسایل کز آنجا نفع گیرند اهل عالم
بلی گفتا ولی بر وفق مسؤل نوشتم بارها اندر رسائل
پس از الحاح ایشان کردم آغاز ز تو منظوم میداریم مأمول
بیک لحظه میان جمع بسیار جواب نامه در الفاظ ایجاز
کنون از لطف و احسانی که دارند بگفتم این سخن بی فکر و تکرار
همه دانند کین کس در همه عمر ز ما این خردکی ها در گذارند
بر آن طبعم اگر چه بود قادر نکرده هیچ قصد گفتن شعر
ز نثر ارچه کتب بسیار میساخت ولی گفتن نبود الا بنادر
بنظم و مثنوی هرگز نپرداخت

گویا گاه گاه غزلی یا قطعه می فرموده است بر سبیل ندرت:

عروض و قافیه معنی نسجد بهر ظرفی درون معنی نگنجد
معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلمز اندر ظرف ناید

چه عروض میزان الفاظ منظومه است و میزان الفاظ میزان معانی نشود که ظرف صوری باندازهٔ مطروف معنوی نبود و آنچه میزان معانی تواند بود معرفت تامهٔ اسمائیه است که لازم نشأهٔ جامعیهٔ انسان کامل است:

چو ما از حرف خود در تنگنائیم چرا چیزی دگر بروی فزائیم
 تعین انسانی را باعتبار حمل سرنطقی و استعداد معنی اسمائی حروف خواند که چنانچه حروف از وجهی دلیل معنی کلمه است تعین انسان نیز دلیل معرفت جمع حقایق است و چنانچه او از وجهی دیگر پردهٔ معنی است تعین انسان حجاب ادراک مقصود است و همهٔ سالکان از حجاب تعین در مضیق اند:
 نه فخر است این سخن کز باب شکرست بنزد اهل دل تمهید عذر است
 سخن از سعت حال و ضیق تعین میفرماید که نه بر سبیل فخر است بلکه از قبیل شکرست بر نعمت حال و تمهید معذرتیست نزد ارباب دل که اصحاب واردات و احوال اند که با وجود حال غالب که اقتضای محو تعین می کند و چون تعین محو نمی شود و مزاحم است صاحب حال در مضیق است نه جای انست که بر تعین تعلقی دیگر زیادت کنند تا مضیق بیشتر شود نه آنکه نفی شعر و شاعریست از انفه و انانیت چنانچه فرمود، بیت:

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید
 اگرچه زین نمط صد عالم اسرار بود یک شمه از دکان عطار
 شیخ فریدالدین عطار قدس سره مستحق این محمادت هست و بیش ازین چه از بسیاری از اکابر اولیا همچین منقولست که نسبت تربیت خویش بروحانیت آن حضرت کرده اند و شیخ زین الدین علی خلیفه که از ارباب حال و مکاشفه بود در شان جنابش فرمود که شیخ عطار نه در عصر او مثل او بود و نه بیش از او و نه بعد از او چون او بیداشود با وجود ناظم را هرچه درین کتاب دست داده ازگشایش کوشش و کشش خود بوده است نه از سخنان شیخ عطار یا دیگری مقاصد اخذ کرده است و در صورت نظم در آورده تا می فرماید که، بیت:

ولی این بر سبیل اتفاقست نه چون دیو از فرشته استراقست
 چون از کیفیت معرفت و بیان خویش القا فرمود که نه امری تبعی و تقلیدیست رجوع باتمام غرض تصنیف میفرماید و میگوید، بیت:

علی الجمله جواب نامه در دم	نوشتم یک یک نه بیش و نه کم
رسول آن نامه را بستند باعزاز	وزان راهی که آمد باز شد باز
دگر باره عزیز کار فرمای	مرا گفتا بران چیزی بیفزای
همان معنی که گفتی در بیان آر	ز عین علم با عین عیان آر
نمی دیدم در اوقات آن مجالی	که پردازم بدو از ذوق حالی
که وصف آن بگفت و کو محالست	که صاحب حال داند کان چه حالست
ولی بر وفق قول قایل دین	نکردم رد سوال سائل دین
پی آن تا شود روشن تر اسرار	در آمد طوطی، نطقم بگفتار
بعون فضل و توفیق خداوند	بگفتم جمله را در ساعتی چند

دل از حضرت جو نام نامه درخواست جواب آمد به دل کین گلشن ماست
چو حضرت کرد نام نامه گلشن شود زو چشم دلها جمله روشن

طلب تسمیه کتاب از حضرت وهاب ممنوع نیست، همچون سائر حوائج و علم بتسمیه از طریق الهام نه مردود است باب وحی و رسالت و نبوت و نزول جبرئیل منقطع و مختوم است اما القأ قلب بی واسطه ملک باقی است بتخصیص که حضرت مصطفی صلی الله علیه و سلم فرموده است: "ان فی هذه الامة لمحدثین و ان عمر منهم"، صدق رسول الله. آغاز اسوله واجوبه. سؤال:

نخست از فکر خویشم در تحریر چه چیزست انکه خوانندش تفکر
ناظم قدس سره این سوال را بدو طریق جواب می فرماید اول از طرز صوفی و دیگر از طور حکیم
جواب صوفیانه بدو عبارت در بیته ادا میفرماید هر عبارتی مصرعی بس میگوید، جواب:

مرا گفستی بگو چو بود تفکر کزین معنی بماندم در تحریر
تفکر رفتن از باطل سوی حق بجزواندر بدیدن کل مطلق

اما مودای مصرع اول نزد صوفیه موحده تعینات متکثره از وجهی که غیر حق بران اطلاق می کنند در مقابل حق بیاطل مسمی میشود مأخوذ از قول لیدکه: الا کل شیء ما خلا الله باطل". و باطل بودن تعینات باین معنی منافاتی با عدم بطلان در آیت: "ربنا ما خلقت هذا باطلا" ندارد زیرا که فوائد جلیله با این عدمیت بر وجود اعتباریشان مترتب است که اجل آن تحصیل معرفت حق است بطریقی که از نمایش آن تعینات که نامش باطل است صاحب مشاهده منتهی بنماینده مطلق می شود. که حق است و از نمود زائل به بود ثابت میرسد و اما مودای مصرع ثانی چون کل مستتبع اجزاست و اوست که مستتبع همه اشیاست و هیچ چیز دیگر را این حالت نه پس کل مطلق او را توان گفت و بس و جواب حکیمانه چنین میفرماید که بیت:

حکیمان کاندین کردند تصنیف چنین گفتند در هنگام تعریف
که چون حاصل شود در دل تصور نخستین نام وی باشد تذکر

یعنی در فن بحث و نظر در زمان تعریف تفکر حکما که اهل فن اند نخستین تصور که در دل حاصل می شود آن تصور مبادی مطلوبست که سابقا مستحضرله بوده و بیاد می آید نام آن تذکر می کنند و چون در آن تصور از مرتبه تذکر گذشتند عبرتش می خوانند چنانچه فرمود، بیت:

وزو چون بگذری هنگام فکرت بود نام وی اندر عرف عبرت
زیرا که عبور ازو بمرتبه دیگر واقع می شود که آن تدبیر از برای مطلوبست و بآن اعتبار تصور تفکر میشود و لهذا نظم رفته، بیت:

تصور کان بود بهر تدبیر بنزد اهل عقل آمد تفکر

و این معنی که گفته شد طریق کسب تصور مجهولست (از تصورات معلومه و اگر خواهند که تصدیق مجهول) معلوم کنند طریق آنست که کسب آن از تصدیقات معلومه کنند و آنچه در نظم ناظم خواهد آمد که از تربیت (ترتیب؟) تصورات معلومه تصدیق نامفهوم، مفهوم گردد شاید که نظر به آن کرده باشد که تصورات ثلث که آن تصور محکوم علیه و تصور محکوم به و تصور نسبت بین است چون موقوف علیها

است در هر تصدیق از تصدیقات معلومه که اجزای قیاس‌اند و آن تصدیقات موقوف علیها در قیاس و قیاس موقوف علیه بود در تصدیق نامفهوم پس تصورات ثلث فی الجملة موقوف علیها بود در تصدیق نامفهوم و چنان باشد که کسب آن تصدیق که از تصدیقات مرتبه بوده باعتبار توقف مذکور گوئیا از تصورات شده و بیتی که توجیه مبحث آن این سخن میشود که گفتیم اینست که میگوید:

ز ترتیب تصوراتهای معلوم شود تصدیق نامفهوم، مفهوم و گاهی که ترتیب از قضایای شرطیه رود مقدم و تالی در آنجا بجای موضوع و محمول در قضایای حملیه اصطلاحست چرا که آنچه بجای موضوعست بیش واقع می‌شود آنچه بجای محمولست از پی درمی‌آید و چون ترتیب میان مقدم و تالی رفت و بعد ازان قضایا که مقدمات قیاس‌اند بشرائط مرتب گشت هر آینه ازان قیاس نتیجه بحصول بیوست که آن قضیه دیگر است که مراد از ترتیب مذکور خود او بوده است و آن تصدیقی است که قصد فهم و علم او کرده‌اند و در اقتران مقدم و تالی در ترتیب اجزای قیاس و حصول نتیجه ناظم تشبیه می‌کند مقدم را بولد و تالی را بوالده و نتیجه بوالد اگرچه ظاهر آنست که صغری و کبری قیاس را تشبیه بوالدین بایستی کرد. پس می‌گوید:

مقدم چون پدر تالی چو مادر نتیجه هست فرزندی ای برادر و چون ترتیبی که غرض تحصیل و افیست بی استعمال قانونی میسر نمی‌شود، چنانچه می‌فرماید:

ولی ترتیب مذکور از چه و چون بود محتاج استعمال قانون و قانون آن قاعده‌ایست کلیه که وضع کرده باشند او را تا احوال جزئیات او ازو دانسته شود و منطبق باشد بر جزئیات خود و اینجا مراد قانون منطقی است که باستعمال آن ذهن را از خلل در فکر صیانت می‌کند تا معانی چنانچه هست معلوم می‌گردد و درین فن گفته‌اند که تصورات بچه کیفیت ترتیب کنند و تصدیقات بچه کیفیت پس کسی که خواهد که کسب مجهولات از معلومات برنهیج ترتیب فکری کند او را از استعمال این قانون گزیر نباشد و چون این طور بی تعلیم و تعب و مشقت و تحصیل غالباً نمی‌باشد نه آنکه بسهولت از فطرت خود بمدد لطف حق تعالی بی‌واسطه چیزی دیگر غرض بحاصل می‌آید آن نیز تتبعی و تقلیدی باشد و در تتبع و تقلد راه بر سالک سخت دراز می‌شود. پس بهتر آن بود که این طریق که آنرا نظر خوانند و موقوف بر ترتیب فکری و محتاج استعمال قانون و تتبع فن کثیر الشعب است رها کند و عصای استدلال از دست عقل بیفکند. موسی وار دروادی ایمن دل بسیر درآید تا حقیقت مطلقه در صورت روشنایی آتش عشق از شجره روح او را بمعرفت خود دعوت کند و آن حقیقت را هم بتعریف آن حقیقت بشناسد و ازو راه بمعرفت هر چیز برد. پس آنچه بسالها بتعب نظر و استدلال او را حاصل می‌شد یا نمی‌شد از روی کشف دفعه دست دهد و برین جمله ناظم قدس سره درین ابیات اشارت نموده:

دگر باره دران چون نیست تائید	هر آئینه که باشد محض تقلید
ره دورودرازست این رهاکن	چو موسی یک زمان ترک عصاکن
درآدر وادی ایمن زمانی	شنوائی انا لله بی‌کمانی

بعد از ترغیب و تحریض درین ابیات میل بسوی تهیی ذوق و کشف و ترک مکابره نظر و استدلال

اشارت بمشهد مکاشف موحد می کند و میفرماید که:

موحد را که از وحدت شهودست نخستین نظره بر عین وجودست

از راه کشف و بدهت نه از نظر دلیل و برهان چه امر هستی بی آنکه کسی اثبات کند همه کس را بیدیهیست غایت آنکه علم باین بدهت لازم نیست که بیدیهی بود لاجرم موحد فی الحال که او را کشف در کار آمد و جز هستیش مدرک نشد و هرچه پس از هستی ادراک کرد همه بواسطه هستی دریافت متفطن شد که ثبوت هستی نه بواسطه چیزی دیگرست جز هستی و او بخود ثابتست و درین ثبوت احتیاج بغیری ندارد و عدم احتیاج در ثبوت عبارت از وجوبست پس وجود بوصف وجوب از راه کشف و بدهت نه از روی نظر و استدلال به فطرت صافی و معرفت وجدانی دریافت باول نظره چه از هر چیز بر دیده اصحاب بصیرت آنچه اول جلوه می یابد نفس هستیست و آن زمان تعیین اعتباری و غافل ازین معنی در پرده غفلتست لیکن دل عارف پرده ندارد و ازین حال آگاه است و در مشاهده ازین مقصود حقیقی، چنانچه می فرماید:

دلی کز معرفت نور و صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید

و چون گفته شد که وجود واجب بیدیهیست اما لازم نیست که علم بیدیهی بیدیهی باشد پس اگر ناظری گوید که مسلم که وجود که عین واجبست بیدیهیست اما چون علم بدهت او نه بیدیهیست نفی استدلال نتوان کرد و از طریق فکر تواند بود که آخر بمعرفت وجود رسد که عین واجبست یعنی بدانند که بیدیهیست با او گفته شود که بمجرد قانون منطقی این غرض بحصول نمی پیوندد بلکه فکر آن زمان منتهی بمقصود شود که با او دو شرط باشد یکی تجرید عقل از غواشی شبه و شکوک و از میل بتصلف و تعصب و دوم نوری که بر سیل مدد از عالم قدس الهی در دل صاحب فکرت درخشان گردد تا بآن روشنائی عقلش از ظلام زلل محفوظ ماند و کام تفکر راست نهد و الا از تفکری که با او تجرید و تأیید نباشد بمقصود نتواند رسید، چنانچه فرمود:

بود فکر نکو را شرط تجرید پس آنکه لمعه از برق تأیید

هر آنکس را که ایزد راه ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود

پس فی الواقع تأیید حضرت حق تعالی است بنور محیط خویش که قطع حیرت می کند در راه معرفت او نه استعمال منطق بل که استعمال منطق از جهت حیرتست که دارند و اگر نه چون حیرت نبودی و کشف و مشاهده حاصل می بود چه حاجت بمنطق می افتاد و چه ضرورت در استدلال از ممکن بواجب باعث می شد لاجرم گفت:

حکیم فلسفی چون هست حیران نمی بیند از اشیا جز که امکان

از امکان می کند اثبات واجب ازان حیران شد اندر ذات واجب

چه اگر بنور واجب تعالی ذات او بشناختی و با وجود بدهت امر خود را بغلط نینداختی که این امر نه بیدیهیست حیران نشدی اما چون استدلال از وجود ممکن می کند بذات واجب حیران می شود بواسطه اموری که در طریق استدلال سبب حیرت می گردد که دور و تسلسل ازان جمله است و در برهان او ارتکاب ابطال آن لازم و صورت برهان او اینست که می گوید که ممکن الوجود را ناچار است از

مرحجی در وجود که نه ممکن بود چه ترجیح وجود ممکن از طرف ممکن مؤدی بدور یا تسلسل می‌شود که هر دو محال و باطل است پس مانند که مرجح وجود ممکن واجب باشد و ممکن بوجود آمده است پس واجب الوجود که مرجح وجود اوست موجود بود و چون مرتکب ابطال دور و تسلسل شد زمانی فکر در دور می‌کند که توقف چیزی است به چیزی که موقوف است بدو و زمانی در تسلسل اندیشه می‌نماید و آن توقف چیز است بر چیزی که آن چیز موقوف باشد بر چیزی دیگر الی غیر النهایه و مقصود او از فکر در دور و تسلسل تا ابطال کند آنست که از عدم دور و تسلسل استدلال بوجود واجب کند اگرچه ابطال دور باقسام آن وضوحی دارد اما در ابطال تسلسل نظر است پس ازین جهت و جهاتی دیگر در اثبات واجب حیران می‌شود چنانچه ناظم اشارت ببعض طرق حیرت او می‌کند که می‌گوید:

گاهی از دور دارد سیر معکوس گهی اندر تسلسل گشته محبوس

در ابطال دور می‌فرماید که سیر معکوس دارد اشارت بانک از موقوف علیه باز می‌گردد بهمان اعتبار اول از برای ابطال یا بسیر معکوس آن می‌خواهد که از عدم او که رجوع از وجود اوست استدلال می‌کند بمطلوب و در ابطال تسلسل می‌فرماید که محبوس است که در سلسله ممکنات غیرمتناهی فکر میکند که هر یکی اگر متوقف بر دیگریست باطل است و از قید این فکر دراز بیرون نمی‌آید یا مراد بحبس او آنست که در تسلسل بازمانده است که ابطال آنرا تمام نمی‌تواند کرد و فی الحقیقه اگر نظر کرده شود خود، حبس او از جانب عقل اوست که در وجود بتعدد قایل شده است و از تعدد سلسله تسلسل اسباب در پای فکرش پيچده و قیدش کرده تا ناظم می‌فرماید:

چو عقلش کرد در هستی توغّل فروپيچد پایش در تسلسل

حکیم در اقامت برهان که در استدلال می‌کند از ممکن بسوی واجب اگر فکر آن کرده که بمقتضای و بضدها تبیین الاشیاء از حادث قدیم بدانند درین موضع باری مشکل است چه حق را ضدی وندی نیست. چنانچه ناظم اشارت فرمود که:

ظهور جمله اشیا بضدست ولی حق را نه مانند و نه ندست

ضدیت تمناع در ذاتست و ندیت تشارک در صفات و مثلثیت اعم از هر دو و روشنست که ممکن چون بخود نیست و بواجب تعالی قایم است نه ممانع اوست در ذات و نه مشارک او در صفات چه ذات ممکن محتاج و ذات او غنی و صفات ممکن حادث و صفات او قدیم و لوازم اونیز نه از قبیل لوازم ممکن پس چگونه از ممکن الوجود واجب الوجود بطریق مفروض که معرفت ضدست بضد توان شناخت چو نبود ذات حق را ضد و همتا:

ندارد ممکن از واجب نمونه چگونه دانیش آخر چگونه

معرفت ذات واجب الوجود بوسیله ممکن الوجود کسی که گمان برد از جهل او باشد چه معرف اجلی باید و حال آنکه بیدائی نور امکان در جنب بیدائی نور وجوب به مثبت روشنائی شمع است بنسبت با شعاع آفتاب عالم تاب که بیابان در بیابان فرو گرفته باشد نه در روزنه تابان بود و بس زیرا که می‌فرماید:

زهی نادان که او خورشید تابان بنور شمع جویسد در بیابان

اهل افادت را عادت می‌باشد که معانی معقوله را در صور محسوسه تمثیل دهند تا اگر قوت فهم کسی از

ادراک غوامض عاجز باشد مقصود از مثال بسهولت دریابد و از برای تقریر و توضیح مراد نیز این طریقه مستحسن است پس ناظم قدس سره درین کتاب برین منوال رفت و ابتدا بتمثیلی کرد بر آنچه گذشت در سوال و جواب تفکر مشتمل بر آنکه در معرفت واجب احتیاج باستدلال از ممکن نیست و حدوث امکان واسطه معرفت قدیم نمی‌توان ساخت و اگر عقل منتهی بمعرفت واجب نشود نباید گفت که چون واجب الوجود از ممکن الوجود ثابت نگشت پس عالم بخود ثابت باشد و غلط نباید کرد که قطع استناد ممکن از واجب کنند و ممکن را قدیم بالذات گویند چه حدوث ممکن الوجود ظاهر است و نزد دیده اصحاب کشف هر عالم که ممکن الوجودست متجدد می‌شود پس چنانچه او را قدیم بالذات نمی‌گویند سزاوار آنست که قدیم بالزمانش نیز نخوانند و بفضولی عقل تصرف در آنچه نمی‌دانند نکنند چه هرکس را که غلطی واقع شده در حیرتی افتاده از ممر عقل ناقص بوده است چنانچه در ابیات تمثیل اشاره بآن می‌رود:

اگر خورشید بر یک حال بودی شعاع او بیک منوال بودی
ندانستی کسی کین بر تو اوست نبودی هیچ مغز از فرق تا پوست

معرفت نوری که در ظهور نقل و تحویل و طلوع و غروب و استوا و زوال دارد آسانست چه ازین عوارض بحال او استدلال می‌توان کرد. چنانچه در قرص آفتاب و اگر نه اختلاف احوال او بودی متبیین نگشتی که آفتاب پرتوی دارد که در احوال مختلفه اشیا متنوعه را بآن پرتو آثار گوناگون می‌بخشد بخلاف نوری که در ظهور عوارض مذکوره ندارد که ازان عوارض استدلال بحال او رود پس معرفت او اگر نه بر سیل کشف و تجلی بود بسی دشوارست و ازینجاست که معرفت نور واجبی که هستی این عالم امکانی تابش اوست از راه استدلال حاصل کردن مؤدی بحیرتست چه موجبات استدلال که در غیر او مثل آفتاب هست درو نیست با آنکه تابش علی الدوام دارد و بواسطه این معنی عقول ضعیفه را غلط می‌افتد و عدم تغیر و تبدل و قیام بذات خود که صفت آن نور است نسبت باتابش او می‌کنند از جهت دوام ظهور و پندارند که تابش بخود ظاهرست و نمی‌دانند که دوام او با عدم بزوع و افول اصل او مستلزم عدم استناد او باصل نیست بلکه اصل است که در تافته است و بغلبه تابش خویش محتجب است و آن تابش اگرچه دایمیست اما در هر طرفه العین متجدد است پس او را دوامی است در عین تجدد دوامی که مستلزم قدم ذاتی و زمانی هیچ کدام نیست لیکن هرکس بقدر (بفکر) خویش درین مدرک تعقلی دارد و تخیلی واکثر دور افتاده‌اند و متحیرند. چنانچه در ابیاتی که می‌آید ناظم قدس سره تنبیه بآن می‌فرماید می‌گوید:

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی زبیدائست پنهان
چون نور حق ندارد نقل و تحویل نیاید اندرو تغیر و تبدیل
تو پنداری جهان خود هست دایم بذات خویش تن پیوسته قایم
کسی کو عقل دور اندیش دارد بسی سرگشتگی در بیش دارد
ز دور اندیشی عقل و فضولی یکی شد فلسفی دیگر حلولی

فلسفه فن نظر و بحث است و این لفظ از لغت یونانیان مأخوذ است مستفاد ازو بلغت فرس دوستی و

دانش و منسوب باین فن را فلسفی گویند و از عقاید فلاسفه چند چیز هست که نزد علماء شریعت بآن مکفرند مثل قدم عالم و انکار حشر جسمانی و نفی عالمیت حق تعالی بجزئیات و حلول حاشالله اعتقاد در آمدن حق تعالی است در اشیاء لطیفه مثل حلول او در وجه لطیف انسانی یا جسم او یا دل صنوبری او و هم اعتقاد فلسفی در مذکورات متقدمه باطل است از جهت عدم برهان غیرمنقوض برمدعی و از جهت وجود دلیلی نقلی از قرآن و حدیث و اجماع بر خلاف آن وهم اعتقاد حلولی چه ادله عقلیه و حجج نقلیه بر تنزیه و تقدیس واجب تعالی از جسم و جوهر بودن که حلول دران متصور است قایل است لاجرم صاحب کتاب رحمه الله در موضع تفریح ذکر ایشان میکند و بعد ازان بذکر دیگران که در بطلان اعتقاد یا غلط فهم با ایشان برابر نیستند بلکه در منزل شکوک و شبهه بازمانده‌اند مشغول می‌شود و چون قصور همه از جهت تعقل غیر صائب واقع است تنبیه بترک استدلال میکند و اغرا بر تهیه ذوق کشف میفرماید که:

خرد را نیست تاب نور آن روی برو از بهر او چشمی دگر جوی

بنور آن روی اشعه ظهور ذاتی می‌خواهد و بچشم دیگر قوت ادراک کشفی:

دو چشم فلسفی چون بود احوال زوحدت دیدن حق شد معطل

احول یکی را دو می‌بیند و فلسفی چون زاید بر وجود واجب اثبات وجود ممکن می‌کند علی سبیل الحقیقه و الوقوع و بحقیقت در خارج جز یک وجود واجبی چیزی دیگر نیست لاجرم او را احوال خواند و از مشاهده وحدت حق معطلش گفت که:

ز ناینائی آمد رای تشبیه ز یک چشمی ست ادراکات تنزیه

تشبیه بحسب لغت مانند کردنت و تنزیه پاک داشتن و نزد علماء شرع تشبیه اثبات کردن صفات مخلوقاتست خالق را تنزه عن ذلک و تنزیه نفی صفات مخلوقاتست از خالق و نفی بر هر چه درو نقصی و عیبی باشد ازو جل قدسه و باصطلاح صوفیه موحدیه تشبیه اضافت تعیناتست بسوی وجود واحد مطلق و اضافت او بسوی تعینات و تنزیه اسقاط آن اضافات و بهر تقدیر تشبیه را ازان جهت گفت که از ناینائی است که ناینائی آنچه نمی‌بیند هر زمانش مانند بچیزی می‌کند و صفاتی که درو نمی‌باید اثبات می‌کند و اضافتی که نمی‌شاید جایز می‌دارد و تنزیه را ازان سبب گفت که از یک چشمی ست که یک چشم ادراک مشبع که بهر دو چشم واقع می‌شود ندارد پس گاه هست که طرفی از مرئی که می‌باید دید تا مرئی دیده باشد نمی‌بیند و برانست که آن طرف نه از حد مرئی ست و مرئی مجرد است ازان و اسقاط اضافت آن طرف از مرئی می‌باید کرد چنانچه گفت:

تناسخ زان سبب شد کفر و باطل که آن از تنگ چشمی گشت حاصل

اعتقاد انتقال روح از بدن انسان ببدن انسان اعتقاد نسخ است و ببدن حیوان اعتقاد مسخ و بصور نباتی و معدنی رسخ و دوران روح بر جمیع تا نشأه خود تمام کند فسخ و اعتقاد هر چهار معنی نزد اهل حق باطل است و ناظم قدس سره تعرض با شهر که تناسخست نمود و فرمود که کفر و باطل است اما کفر بودنش بواسطه آنکه مستلزم نفی اعاده اجزا اصلیه می‌شود که عبارت از حشر جسد است و اما بطلانش نظر بمذهب ارسطو و آنان که تابع او شده‌اند از حکما و متکلمان که موافقت دارند درین مسئله که از

قول تناسخ تعلق دو نفس بیک بدن لازم می‌آید و بوجدان نزد هر واحدی بطلان این معنی روشنست و اعتقاد تناسخ خواه کفر و خواه باطل گیر که از تنگ چشمی‌ست که در دیده تصور تناسخی نمی‌گنجد که هر بدنی ابتدائی را روحی فایض باشد و در تعلق آن بدن تنها عالمی وسیع در ثواب و عقاب و مکافات و مجازات شخص را ثابت بود بهر کیفیت که آن بدن باشد در نشأه و برزخ و حشر و از اینجا دریافته می‌شود که معتقد تناسخ در قدرت حق تعالی سعت و مجال فیض تصور نمی‌کند اینست غایه حوصله تنگ:

چو اکمه بی نصیب از هر کمالست کسی کور را طریق اعتراضست
تناسخی را تنگ چشم گفته با وجود اضافت کفر و معتزلی را شبیه اکمه خواند که دیده ندارد از جهت
انکه نفی امکان رویت میکند در دنیا و چندان غلو می‌کند که در آخرت نیز جایز نمی‌دارد زهی از
مشاهده معزول و از حق مهجور و از همه کمالی محروم:

رمد دارد دو چشم اهل ظاهر که از ظاهر نه بیند جز مظاهر
اهل ظاهر که ایشان علما رسوم اند دیدگان بصر و بصیرت باز کرده اند لیکن چشمشان آشفته و دردمندست
و نیک نمی‌توانند گشاد که از ادراک ظواهر اشیا با ادراک بواطن اشیا نقل کنند، پس بواسطه عدم ادراک
نفی امور باطنه می‌کنند و در آنچه اهل دل خبر داده اند راه قدح و طعن می‌سپزند و این معنی از انصاف
دورست، چنانچه گوید:

نه هر چه ترا نیست کسی را نبود:

کلامی کان ندارد ذوق توحید بتاریکی درست از غمیم تقلید
و از طبقه علما رسوم متکلمه در نفی وحدت وجود مبالغت بیش می‌کنند که دیگران گاه هست که
می‌گویند که ما از ادراک این معنی عاجزیم و متکلم می‌گوید که من بدلیل میدانم که آنچه صوفی
می‌گوید خلاف واقع است و این مبالغه او را بسبب تراکم حجب تقلید است و عدم روشنائی از برق
توحید ذات. اما فی الواقع فرقت میان شیخ دین و پیشوای اهل یقین المومید من الله بساطع نور التوحید
المستبین رئیس اهل السنة الشیخ ابی الحسن الاشعری و میان سایر متکلمان که او از مبالغه که ایشان
می‌کنند بغایت دورست و تابع او دایم با نور توحید در حضور:

درو هر چه بگفتند از کم و بیش نشانی داده اند از دیده خویش
فرق حق و باطل هر کسی را از آنجا نشان و خبرست که او رادریافت دیده و نظرست و کما هو حقه
معرفت واجب الوجود کس را حاصل نه:

منزه ذاتش از چند و چه و چون تعالی شأنه عما یقولون

سؤال:

کدامین فکر ما را شرط راهست چرا که (گه) طاعت و گاهی گناهست
چون سخن در اصل فکر بحد بیان رسید و مطلقاً نفی توسل باو در سلوک سبیل حق کرده نشد جای
آنست که سایل سؤال کند که اگر سالک بوسیله فکر راه رود چون فکر باعتبار متعلق مختلف است کدام
فکر شرطست که بدو توسل جویند و حکمت چیست که در لسان شرع فکری مامور به و طاعتست و

فکری منهی عنه و معصیت.

جواب:

در آلا فکر کردن شرط راهست ولی در ذات حق محض گناهست
میفرماید که شرط سلوک راه معرفت آنست که در نشانهای فعلی و وصفی حضرت حق تعالی فکر کنند و
در نعمتهای او تأمل نمایند تا ازان آلا و نعماً به ستایش و ثنای واجب الوجود منتهی گردند و در ذات
اقدسش فکر نکنند چه فکر تربیت (ترتیب؟) اموریست در ذهن از جهت تحصیل معرفت حقیقتی که
ازان امور فراهم آید و این معنی مستلزم کثرتست و در ذات باری تعالی کثرت مجال ندارد و تصور آن
وسوسه شیطان و عین عصیانست و در خبر آمده است که "تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی ذات الله"،
و اهل مکاشفه خود برانند که معرفت ذات واجب الوجود را احتیاج بتحصیل نیست و کشف از بداهت
این معنی مبنی است و دانسته دانستن تحصیل حاصل می شود و راجع با جالت (به احالت؟) محال
بودن؟) چنانچه می فرماید که:

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل
و نزد اهل مشاهده اجلا و اجل از نور واجبی دیگر چیزی نیست و ماسوی او باو موجود و قایم و
نمایند. چنانچه بران الماع رفته و باز اینجا ناظم از باب مزید ایضاح اشارت بآن می کند که:
چو آیاتست روشن گشته از ذات نگر در ذات او روشن ز آیات
همه عالم بنور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
و از آنجا که اطلاق اوست و عظمت جلال او با آنکه هیچ ذره از موجودات بی پرتو آفتاب ظهور او
وجود ندارد. نور محیط او در مظاهر مراتب عالم نمی گنجد از دو جهت یکی آنکه مظاهر حادث و
منتهی است و نور او قدیم و بی پایان دیگر آن نور علی سیل الاطلاق اگر بی پرده اسما و صفات و قید
افعال و آیات اشراق می کند بر مصداق: "لا حرق سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه"، نام و
نشان عالم نمی ماند با وجود این معنی چگونه معرفت آن حضرت بوسیله عالم و مظاهر آن طمع توان
داشت چنانک اشارت فرمود:

نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر
و اگر عقل قاصر پندارد که بوسیله استدلال از مظاهر جهان بنور مطلق بی پایان حق می توان رسید مثل
(با فتح م و ثاء) او چو خفاشی باشد که با آنکه دیده او قوت آفتاب دیدن ندارد دعوی کند که من نور او
فاش می بینم. هوشمند ازین حال اعراض کند. چنانچه تنبیه کرد که:

رهاکن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش
بنور او هم بنور او می توان رسید نه بعقل ضعیف که در راه وصول بمنزله جبرئیل است در راه معراج
احمدی که با وجود هفتصد هزار بال از غلبه نور جلال می اندیشد و ازان مشهد باز می ایستد که "لو
دنوت نملة لا حترقت" چنانچه ناظم لطیف میفرماید که:

در آن موضع که نور حق دلیست چه جای گفت و گوی جبرئیل است
فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگنجد در مقام لی مع الله

چه دران وقت و حال تعین ملک مقرب و نبی مرسل که اشارت به جبرئیل امین و بحضرت سید المرسلین باشد بحکم توحید مطلق و اقتضای نور وحدت از میان برخاسته چنانچه فرمود:

چو نور او ملک را پر بسوزد خرد را جمله پا و سر بسوزد

گاهی که ملکی چون جبرئیل مثل مشتری در مقارنه آفتاب از تاب احتراق دران نور کناره می‌کند و الا می‌سوزد عقل انسانی چه ثابت دارد که دران سبحات بهمکی مضمحل نگردد و محترق نشود. پس با وجود این حال بنور عقل چگونه کسی معرفت ذات ذی الجلال حاصل کند:

بود نور خرد در ذات انور بسان چشم سردرچشمه خور

بباید دانست که انوار دو قسم است انوار محسوسه و انوار معقوله و در هر یکی ازین دو قسم تفاوت بسیار در میان انواع و افراد آن واقع است اما در انوار محسوسه میان نور نار و نور کواکب و میان جمله آتش و زبانه او و میان زبانه آتشی که از هیزم باشد و خاشاک و میان آتشی که بمدد موم یا روغن افروزد و میان کواکب نیز همین صورت بین است و دران اختلاف یا بحسب اصل باشد چنانچه میان آفتاب و ماه یا بحسب دوری از بیننده چنانچه ماه و کیوان و اما در انوار معقوله میان انوار نفوس که اشراقیان آنرا انوار سپهدی می‌خوانند و انوار عقول که آنرا انوار قاهره گویند و میان انوار نفوس و عقول و انوار جواهر ملایک. اگر نفوس و عقول را تسمیه بملایک نکنند و بالای انوار نفوس و عقول و انوار جواهر ملایک نور قاهر واجب تعالی است که عقل بعضی حکم کند بر آنکه آن نور معقولست لیکن به کنه نه معلوم است و ذوق بعضی گوید که محسوس است و در نظر اجلی از همه چیز و از غایت قرب بحس و غلبه ظهور شبهه می‌افتد که نه محسوس است اما پایان و کنارش نیست و معرفت جمعی گواهی میدهد که بانکه نه محسوس است و نه معقول و هم محسوس و هم معقول بلکه فوق اعتبار حس و عقل در تجلیست حواس در ادراک او تیره و عقول در وجدان او خیره "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ" اشارت در آستانهای جلال او بی رفتار و عبارت در نشانهای جمال او بی گفتار و چنانچه ناظم فرمود خرد از دید نور او که نهایت ندارد بغایت بی دید از چشم سر از چشمه خورشید چه مقدار شعاع بر تابد تا خرد نیز ازان نور چه بهره یابد و سبب نیافت عقل آن نور اظهر و موجود اکبر بحیثیتی که بحد تعبیر و مجال تعریف رسد متعدد است اول آنکه آن نور کنه و پایان ندارد دیگر دیده عقل در ادراک او ضعیف و تابش اشعه او قوی دیگر با وجود غلبه لمعان چنان بر مدارک چشم و دل و جان نزدیک است و با ریشه و رکان در میان که از غایت نزدیکی نور او منع ادراک می‌کند و این معنی درعالم صورت مثالی دارد که بیننده آنچه می‌خواهد که به بیند چون ملاقی دیده گرداند نتواند دید. چنانچه نظم ناظم برین منتظم است که:

چه مبصر در نظر نزدیک گردد بصیر زادراک او تاریک گردد

سوال برین معنی که گفته شد واردست که مراد باین مبصر قریب که از غایت قرب مانع ادراک اوست چیست اگر وحدت ذاتست بی پرده مقارن اشیا نیست چه در حدیث صحیح آمده است که "حجاب النور لو کشفه لاحترقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه"، و اگر کثرت تعیناتست نه او مبصر قریب باشد تا بواسطه قرب منع ادراک او لازم آید بلکه آن کثرت که پرده وحدتست مبصر قریب بود.

پس بواسطه پرده مدرک نشود نه بواسطه قرب جواب از سوال مقدر می‌فرماید که همچنانک روشنائی وحدت نور ذاتست سیاهی کثرت نیز نور ذاتست از وحدت ذات خود بخود روشنست و از کثرت تعینات اسما و صفات و افعال و آثار عالم باو روشن. چنانچه گفت:

سیاهی گبر بدانی نور ذاتست بتاریکی درون آب حیاتست
ذات هستی پناه ظاهر باین نور سیاهست که نور اوست و با او بمثل جون آب حیات با ظلمات و این کثرت تعینات روشن که تعبیر ازو سیاهی رفته چنانچه در عبارت عرفست که از کثرت سیاهی تفسیرکنند نزد این طایفه از وجه وجود و وحدت عین ذاتست و از وجه ظهور و کثرت غیر ذات و بهر حال چون صفات نور که ظهور خود و اظهار غیر است دروهست نورش توان خواند اما باعتبار تعبیر ازو سیاهی نور سیاه اگرچه غریبست که نور سیاه باشد لیکن، "واذواقهم تاتی بکل غریبه"، و ازین روی که این نور سیاهست و خاصیت سواد قبض نور حدقه دیدگان بیدا و نهانرا درو جای نظر و تأمل نیست:

سیه جز قابض نور بصر نیست نظر بگذارکین جای نظر نیست
بس با وجود آنکه نور است چون در لباس سواد است با همه بیدایی از نظر پنهانست از فرط ظهور بهمه دیدها رسیده و از سیاهی نور هیچ دیده او را ندیده از غایت لطافت اندیشه ازو دور و همه اندیشهها با او در حضور: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، نهایت این کار و بار آنست که بدانی که چنانچه هست، نمیدانی و آنچه فی الجمله می‌بینی بحقیقت نمی‌بینی ناظم قدس سره نیکو اشاره میکند:

چه نسبت خاک را با حضرت پاک که ادراکست عجز از درک ادراک
و عدم مناسبت میان خداوند عالم و بنده خاکی که ازین بیت مستفادست جهت آن دانستنست ظاهر صرافت حقیقت واجبی است که وحدت حقیقی از خصایص اوست و مقتضای طبیعت ممکن که کثرت از لوازم آنست میان وحدت و کثرت الا بتقابل چه مناسبت است تا میان بنده که ممکن الوجود و خداوند تعالی که واجب الوجود است مناسبت باشد. پس نظر باین دو معنی کثرت معبر سیاهی که از جانب ممکن مفروض است مانع ممکن باشد از ادراک واجب تعالی و پرده راه او و اگرچه بوجهی چنانچه سابق ایمانی بآن رفت این سیاهی هم نور ظهور واجبست تا او بنور خود محتجب باشد و ممکن بوصف خود محبوب حجابی که تا ممکن ممکن است در ذهن و خارج و ظاهر و باطن ازان خلاص نیست چنانچه در بیت آینده می‌فرماید:

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد واللّه اعْلَمُ
و اگر نیک تأمل رود این کثرت که سیه روئی ممکن است داعیست بر احتیاج و استناد او در وجود و احتیاج و استناد در تعقل و تحقق محض فقری که درو گفته‌اند که "الفقر سواد الوجه فی الدارین"، و این سواد بزرگترین، نسبتی که مستلزم کثرتی و سیاهی است:

سواد الوجه فی الدارین درویش سواد اعظم آمد بی کم و بیش
این معنی که گفته آمد مناسب مذکوراتیست که سابق شد اما اگر درویشان گویند که "سواد الوجه فی الدارین" فناء فقیر است در هر دو عالم متقابل چنانچه دنیا و آخرت و محسوس و معقول و فعل و قوت

و شهادت و غیب و ملک و ملکوت و ظاهر و باطن و امکان و وجوب و عبودیت و ربوبیت از لوازم مجموع این عوالم تا متحقق بمعنی وحدت صرف و اطلاق ذات سادح شود دور نگفته باشد و امثال این معانی سابق و لاحق بغایت دقیق است لاجرم می‌فرماید:

چه می‌گوییم که هست این نکته باریک شب روشن میان روز تاریک
بشب روشن ذات مطلق می‌خواهد که بخود هست و پیداست محتجب در حجاب روز تعینات که بحق هستند و پیدااند و بخود نیست مناسب آنچه گذشته یا بشب روشن معرفت بین وجدانی و کشف صریح عرفانی می‌خواهد در میان روز تاریک رسوم و اصطلاحات که خالی از تقلیدات نیست یا از شب روشن خواسته است معانی جلیله جلیله مکشوف در کسوت روز تاریک الفاظ و حروف درین موضع که بیان ظهور نورواجیب در دو مرتبه اطلاق و تقیید می‌رود و سخن در حقیقت ممکن بحد تبیین می‌رسد چه معانی بلند و لطایف ارجمند متوقع است که مذکور گردد اما چون افهام قاصرست و همت قصیر و منکر و معترض کثیر اولی آنست که قدم ازین بساط کشیده دارند و قلم ازین مناط کوتاه و حقیقت حال پوشیده و لهذا:

درین مشهد که انوار تجلیست سخن دارم ولی ناگفتن اولیست
سخن در نور قاهر واجب الوجود تقدیم یافت که بدیده عقل مقید بیرامن ادراک آن نور مطلق نمی‌توان گشت چه در سطوت غلبه تجلی او مدارک مضمحل و مسالک منجمیست باز از جهت حظ مشاهده تقریر امری می‌کند که اگر آن نور واحد در ملابس تعینات و استار کثرات که پرده های رقیق‌اند ملاحظه می‌رود این پرده ها منع رؤیت نور نمی‌کند چه صافی و لطیف‌اند اما احراق نور را حایل‌اند و ادراک بیننده را ممد. پس باین تمثیل که می‌آید معنی که گفته شد او را می‌فرماید:
تمثیل:

اگر خواهی که بینی چشمه خور ترا حاجت فتد با جرم دیگر
چه این جرم دیگر چون حایلی می‌شود میان دیده و غلبه نور آفتاب که از چشمه آن منبعث است که نمی‌گذارد که سطوت اشعه او ادراک را مانع شود چون آب مثلا که نور آفتاب از او مشاهده می‌رود بسهولت و نیک مدرک می‌گردد. چنانچه فرمود:

چو چشم سر ندارد طاقت تاب توان خورشید تابان دید در آب
ازو چون روشنی کمتر نماید در ادراک تو حالی می‌فزاید
اما این رؤیت که صورت چیزی از غیر آن چیز مشاهده کنند شرطی دارد که آن غیر در صفا و صقالت بمنزله آئینه باشد و محاذی آن چیز باشد تا صورت آن چیز در آن غیر بطریق انعکاس مرئی گردد و لازم نیست که این حال مخصوص به محسوس باشد بلکه من حیث المعنی در امر معقول همین تصور می‌توان کرد که صورت امری معقول در معقولی دیگر که بمنزله آئینه باشد معقول اول را و محاذات معنوی میان هر دو ثابت باشد منعکس شود انعکاسی معنوی. چنانچه غرض ازین مثال که ناظم فرمود خود مثل این امر بوده تا درین بیت ابراز آن می‌فرماید:

عدم آئینه هستیست مطلق کزو پیداست عکس تابش حق

لفظ مطلق که درین عبارت واقع است می‌تواند بود که قید عدم دارند یعنی نیستی مطلقاً آئینه هستی است و می‌تواند که قید هستی دارند و مراد آن باشد که نیستی آئینه هستی مطلق است و چون این طایفه حق را بمطلق وجود اطلاق کردند چنانچه از مصرع ثانی این بیت مستفاد است سوی الوجود را در مقابل مطلقاً عدم باید گفت و در خارج ذهن معین است که وجود محقق است و واحد است چرا که اختلافی در وجود نیست پس هر متعددی و متکثری که تصور افتد غیر وجود باشد و در خارج محقق نبود بلی معتبر عقلی بود و شک نیست که عقل را کثرتی مدرک است، پس آن کثرت در معتبرات معقوله باشد نه در وجود در خارج محقق و آن امور ذهنیه متکثره بحقیقت یا صور ذوات باشد یا صور صفات که در ذهن متصور می‌گردد و چون در خارج محقق نیستند چنان دان که در عدمند. پس نیستند من حیث الخارج و هستند من حیث الذهن. اکنون در عدم که من حیث الذهن هستند عقل از کجا حکم بر هستی ایشان می‌کند از اقتران و اتصاف بوجود اتصافی در ذهن چنانچه واقع است یا اتصافی در خارج بر سیل غلط پس همه صورتهای وجودی می‌شوند که در عدم نمایش دارند و تابشهای وجود مطلق اند که طایفه در مقابل عدم که باطلش نامیده‌اند حقیقت خوانده‌اند. چنانچه صورت از شخص در آئینه منعکس می‌شود آنها از هستی مطلق در عدم منعکس‌اند چنانچه از بیت گذشته معلوم است و چون محاذات میان صورت صاحب صورت و آئینه شرطست محاذات میان این صورتهای وجودی و آئینه عدم چیست محاذات تقابل عدم است با وجود. چنانچه فرمود:

عدم چون گشت هستی را مقابل درو عکسی شد اندر حال حاصل
و این عکس که صورت وجودی است در آئینه عدم چون بکیفیات مختلفه تکرار یابد بسیار شود و همه عکس وجود باشد که در عدم نموده شده و چنانچه بانعکاس صورت صاحب صورت شناخته می‌شود وجود که صاحب صورت این صورتهاست و واحد و غیر متعدد و متکثر ظهور باین صورتهای کرده باشد و وحدتش درین کثرت روی نموده چنانچه اشارت فرمود:

شد آن وحدت ازین کثرت پدیدار یکی را چون شمردی گشت بسیار
و چون در عکس مذکور که صورت وجود است تکرار و تجدد مفروض است کثرت بی نهایت در ظهور صور معتبره وجودی تصور افتد که بحقیقه آن صورتهای جز وجود نبود که بتکرار و تجدد مفروض است کثرت بی نهایت. چنانچه در اصل عدد که یکیست که بتکرار اسامی بی نهایت می‌شود. چنانچه گفت:

عدد گر چه یکی دارد بدایت ولیکن هرگز نشود نهایت
فایده ظهور این صور متکثره از وجود واحد در آئینه عدم چیست معرفت وجود واحد در مراتب متعدده بصفات و اسامی تعینات و تقیدات مختلفه که بواسطه آنها گنج وجود شناخته می‌شود و بی ظهور آن صورتهای گنج پنهانست و آن صور که جواهر و عروض نفیسه است از وجود در آئینه عدم از آن جهت نمایش دارد که عدم را صفا و صقالتی معنوی هست و آن نیست الا قطع اضافات وجودی ازو در تعقل نفس او و چون آن اضافات باو پیوست صورتهای وجودیست آن اضافات که بواسطه او اعتبار یافته چنانچه صورت بواسطه آئینه اعتبار می‌یابد و عبارتی که مبین این معنی عزیز باشد آنست که توگوئی که ماسوی الله از نیست هست می‌شوند یعنی نسبتی با نیستی دارند و نسبتی با هستی نسبت آن باطرف

هستی نسبت صورتست با خداوند صورت و نسبت آن با طرف نیستی نسبت صورت با آئینه در آئینه عدم،
بین که ناظم چه میفرماید:

عدم در ذات خود چون بود صافی ازو با ظاهر آمد گنج مخفی
شاهد و معین این معنی که گفته شد حدیث قدسی است که حق تعالی فرمود: "کنت کنزاً مخفياً فاحببت
ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف"، و بی ملاحظه مضمون این حدیث هر چند آنچه تقریر رفت عقل
دریابد دل را اطمینان یافت تا گواه نقل از شرع گذراننده شود:

حدیث کُنْتُ كُنْزاً رَا فَرُوْخَوَانَ که تا پیدا به بینی سر پنهان
این معانی که سابق شد چون بغایت دقیق افتاده ناظم قدس سره ابراز مراد می‌کند و تتمیم سخن. پس
میفرماید که:

عدم آئینه عالم عکس و انسان چو چشم عکس و روی شخص پنهان
یعنی عدم آئینه صورت وجودیست که عکس وجودست چنانچه صورت از خداوند صورت در آئینه
عکس اوست و همچنان چه عکس سبب معرفت خداوند عکس و صورتست و نشانه وجود او این
عکس که مشتمل است بر صور وجودی سبب معرفت وجود و نشانه اوست لاجرم عالمش خواند و
انسانرا چشم این عکس گفت بدو معنی یکی آنکه از جمله این عکس که عالم است انفس و اشرف
اوست و انفس و اشرف شی را عین گویند چون چشم کالا و متاع دیگر آنکه بسبب چشم ادراک
اشیائی می‌رود که درو رویت متصورست و بواسطه انسان ادراک می‌رود هر چه در رویت ازان بالاتر نیست
خواه رویت صوری و خواه معنوی چنانچه بحواسش ادراک محسوسات می‌رود و بعقلش ادراک
معقولات و بقوت کاشف‌اش ادراک امری مطلق از هر دو بعضی از مشایخ طایفه گفتند: "الانسان من
العالم عین حدقه الله الذی لاینام"، و چون در هر حدقه انسانی می‌نماید که شخص انسانی قایم است و
آنها مردمک دیده می‌گویند و آنست نور دیده که بواسطه او همه مبصرات مرئی می‌گردد درین حدقه که
انسانست باید که شخصی قایم باشد که مردمک این دیده و نور این چشم بود آن شخص کدامست آن
شخص هستی مطلق است قایم بقیومیت خویش در وجود انسان که چشم و چراغ عالمست اما از انسان
پنهانست چنانکه مردمک دیده از دیده همه بانسان کی جهان بین عالم است دیده می‌شود و انسان
بهستی مطلق می‌بیند ولی هستی مطلق نمی‌بیند زیرا که دیده مردم خود نمی‌بیند اگر نه انسان بودی هیچ
چیز مدرک نشدی بلکه اگر نه هستی مطلق در عین او قایم بودی پس اشیا بواسطه انسان مدرک
می‌شود که حدقه حق است در عالم بلکه بواسطه حق درین حدقه بین که ناظم چگونه انسان را باین
معانی که مشروح گشت مخاطب می‌سازد می‌گوید:

تو چشم عکسی و او نور دیده است بدیده دیده زان دیده است
قافیه مصرع اول دیده است باها مکتوب نام چشم و قافیه مصرع ثانی دیدست بی‌ها بمعنی ظاهر و
بین "بدیده دیده را نادیده دیدست" یعنی بچشم که انسانست دیده اشیا را ای انسان زان جهت اشیا
مرئی دیده شده پیدا و روشنست و بیاید دانست که اصل این جهان بین که انسانست چیست اصل او از
همه اجزای عالم که جمع صورتها وجودیست فراهم آمده به لطیفترین جمعیتی چون انتخابی از کتابی و

نطفه از زنده پس جهانست که باجزا انسان شده است و انسان چون مدرک کلیات و جزویاتست لابد صور جزویات و کلیات در آئینه نفس او مرتسم باشد و آنچه در عالم بحسب حقیقت نموده درو بحسب صورت آن حقیقت نمایش کرده پس او جهانی دیگر باشد که هرچه در جهان طبع هست در جهان نفس او هست بی نظیر، میفرماید:

جهان انسان شد و انسان جهانی ازین پاکیزه تر نبود بیانی
اما این قدر ببايد دانست که در کوی توحید از روی وحدت هم جهان نفس انسان که چشم و چراغ عالمش میدانند و هم جهان دیگر که عکس ظهور حقست و عالمش میخوانند نزد کشف این طایفه عین حق و هستی مطلق است بلکه آنکه رایی است و آنچه مرئیست و هر دیده که در میانست و هر دیدار که واسطه عیانست همه بحقیقت اوست. چرا که وجود واجبی را ظهور تفصیلی در مرتبه امکان است:

چونیکو بنگری در اصل این کار همو بیننده هم دیده است و دیدار
همه اوست و بهمه حال مددازو. چنانچه در شان بنده مؤمن مقرب حضرت عزت علت کلمته میفرماید،
"و مایزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یدہ الی یتبطش بها و رجله الی یمشی بها"، ناظم اشارت باین حدیث کرد که گفت:

حدیث قدسی این معنی بیان کرد و بی یسمع و بی یبصر عیان کرد
این حول و قوت نه تنها افراد انسانرا از اوست که فیض وصفی و اسمائی و بسط فعلی و آلائی حضرت
او جهان ممکنات را همه فرو گرفته:

جهانرا سربس آئینه دان بهر یک ذره در صد مهر تابان
خورشیدها آثار و اوصاف اسما:

اگر یک قطره را دل بر شکافی برون آید ازو صد بحر صافی
دریاهای لطایف افعال و آلا:

بهر جزوی ز خاک ار بنگری راست هزاران آدم اندر وی هویداست
چون گفته شده که آثار اسما و صفات نه مخصوص بمظهر آدم است گوئیا قایلی می گوید مسلم، اما قبول جمعیت آثار اسما و صفات آدم راست جواب از قول مقدر می فرماید که بمقتضی "فی کل شیء معنی کل شیء"، در قوت هر ذره از جوهر خاک که اصل وجود آدمست، هست که قبول معنی جمعی اسمائی بکند بتکرار خلع و لبس یا بتقدیر ظهور کامل افراد ازو در آفات ظهور و این معنی بر ارباب ذوق و مکاشفه و اصحاب وجد و مشاهده مستور و مخفی نیست هر چند این جزو خاک بنسبت با آدم بغایت حقیر می نماید. اما همان آثار که از معانی اسما و اوصاف الهی با آدم پیوسته بفعل به این جزو خاک پیوسته بحب (بحسب؟) قوت یا در آدم بقدر او معنی جمعی اسمائی ظهور دارد و درین جزو خاک بقدر خویش بس در اصل معنی جمعی اجمالا همه افراد عالم مساوی اند و در نسبت بهستی مطلق نیز همچین ازینجا فرمود:

بعضا پشه هم چند پیل است باسما قطره مانند نیل است
چه پیل دست و پای دارد و پشه دارد، پیل خرطوم دارد و پشه نیش چون خرطوم نیل آبست و قطره هم

آب نیل بقدر خود صفات آبی دارد و قطره بقدر خود. این ابیات که می‌آید همه در ادای این معنی که گفته شد نظم یافته و حاصل در همه انک معنی جمع اسماء الهی که متضمن تفصیل امور بی‌نهایت است در همه افراد کاینات و ذرات ممکنات در حیز جلوه و مکان ظهورست و تفصیل آثار او در همه بقوت و موقوف آنکه موانع مرتفع می‌شود و معدات مجتمع می‌گردد و از هر صورتی معنیها جلوه می‌کند و از هر تعینی تعینها بازدید می‌گردد:

دل هر حبه صد خرمن آمد جهانی در دل یک ارزن آمد
پیشۀ در جای جانی درون نقطه چشم آسمانی

پشه با وجود حقارت حال و صغر بال جانی مدبر دارد از نوربس بلند مرتبه که تدبیر امور او می‌کند در پروازش بقوت او پروازست و در اخذ غذایش بواسطه او دهن باز و نقطه چشم با خردی جسم نوری در پرده او نهاده‌اند که صورت آسمانی بدین عظمتی بسبب آن نور در آن مدرکست:

بدان خردی که آمد حبه دل خداوند دو عالم راست منزل

خونی سیاه در اندرون دل صنوبری می‌باشد، منبعث از قوت حیات در دل صنوبری که شاخ شاخ در نشو و نماست و آنرا حبه القلوب خوانند و جرم او بغایت خردست و با وجود خردی در جمله شهرستان وجود بنده مؤمن سراپرده جلال و عظمت خداوند تعالی درو برافراشته شده زیرا که مایه حیات و آگاهی است و مرکز ادراکی که تصدیق همه کمالات الهی بآن حاصل می‌شود بس نزول عزت و کبریای او از راه معنی نه از روی صورت آنجا بود. چنانچه میفرماید:

درو در جمع گشته هر دو عالم گهی ابلیس گردد گاه آدم

و این حبه القلب بسبب اثر جمال و جلال از تصرف کمال و صف حق درو دایم منقلب است در اوصاف و ادراکش در امور مختلف گاه از زخمه جلال منقبض و گاه از نواخت جمال منبسط و گاه از تاب رو در ظلمات قهر سرگردان و گاه بر صدر قبول غرق انوار لطف بی پایان ناچار صفات متقابل و معانی مختلفه ازو صورت بندد درو از عالم دنیا خیالات و از عالم عقبی حالات از عالم نور روشنائی از عالم ظلمت تیره رانی از عالم قیود گرفتاری و از عالم اطلاق رستگاری از هر دو عالم متقابل درو آثاری، گاه مردودی تیره روزگاری و گاه مقبولی امیدواری چون صفتش استکبار و عناد از حق است و فعلش اغوا و اضلال از جهت میل بباطل شیطانست و چون خلقش با خلق تواضع و انکسارست و معامله‌اش با حق راز و نیاز آدمست این بود تعلق معنی جمعی الهی بحبه القلب انسانی باعتبار تفصیل و باعتبار اجمال بهمه افراد عالم این معنی تعلق گرفته و سر او ظاهر شده و ظهور سر او آنست که در قوت هر شیئی که بصفتی موصوف است آن هست که بصفتی مخالف صفت واقع موصوف شود یا در قوت هر فردی از افراد هست که سبب ظهور فرد مخالف خود گردد، چنانچه میفرماید:

بین عالم بهم درهم سرشته ملک در دیو و شیطان در فرشته

احتمال دارد که ناظم در اعتبار ملک در دیو قصد قوای روحانی در طبیعت عنصری کرده باشد و در اعتبار شیطان در فرشته قصد قوای انحرافی در عقل انسانی یا در اول قصد استقامت در خیال و وهم در ثانی تزلزل در حواس عند الاحساس یا بملک در دیو قصد خیری کرده که از شریری در وجود آید، و به

شیطان در فرشته قصد شریری که از خیری بزیاد و بیت آینده ترتیب این معنی میکند:

همه با هم بهم چون دانه و بر زکافر مؤمن و مؤمن زکافر
بهم جمع آمده در نقطه حال همه دور زمان روز و مه و سال

چه غیر از نقطه حال در حقیقت زمان چیزی دیگر متصور نمی‌گردد حالست که بتجدد و تکرار نزد اهل ذوق اعتبار امتداد پیدا می‌کند و امتداد متوهم باجزاء غیر قار الذات منقسم می‌گردد و اجزای اعتباریه و برین اعتبار در نفس حال حکمت بی‌نهایت و فوائد بسیار مترتب می‌شود و ازین تقریر روشن شود که در همه اجزای اعتباریه امتداد متوهم جز بنقطه حال متحقق نباشد و او حقیقت شود زمانرا پس متقابلات زمانی جمله در نفس حال عین یکدیگر باشند و ازین روی آن زمان که آدم موجود شده باشد همان زمان بود که عیسی فرود آید چه حال در هر دو زمان یکی است و امتداد که موجب اختلافست بحسب اجزای اعتباریه امری اعتباری تأمل کن که چه میفرماید:

ازل عین ابد افتاده با هم ازل عین ابد افتاده با هم
ز هر یک نقطه دوری گشته دایر همو مرکز همو در دور سایر
ز هر یک نقطه زین دور مسلسل هزاران شکل می‌گردد مشکل

که اگر مفروض افتد که یک نقطه ازین نقاط اعتباریه که بتواصل آنها امتداد مذکور متوهم می‌گردد از جای خود ساقط بود موجب خلل عالم گردد چه ارتباط اجزای موجودات عالم خلق بنفس زمانست و وجود زمان با وجود نقطه حال که تا در کدام دور بحسب تجدد اعتبار یافته متصور است پس اگر آن نقطه مرتفع باشد سرپای عالم بهم بر شود و نظام عالم گسسته گردد و این معنی نیز نه مخصوص به نقطه حالست که هر ذره که بسر جمعی در ازل تعین علمی داشته و بتعین عینی از اجزای عالم شده اگر فرض کنند که مرتفع باشد عالم بکلیت نماند که ارتفاع جزو مستلزم ارتفاع کلاست:

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای

پس هر ذره را آنچه از سیر جمع اسماء الهی نصیب است به آن مقدار دایره وجود و ظهورش البته در دورانست نه کم و نه بیش و نه تجاوز از جد (حد) خود دارد و نه ارتفاع او از روی مظهریت در قبول اثر خاص از جمع اسما ممکن است همه ذرات را از بهرکاری آورده‌اند اگرچه نمیدانند که در چه کارند:

همه سرگشته و یک جزو از ایشان برون نهاده پای از حد امکان

و چون عالم عبارت از جمع مظاهر متعینه است تا نظم جمعیتش نگسلد مادام که موجود است او را در هر مظهر از اجزای او چاره از دو چیز نباشد یکی تقید آن مظهر بتعین خود دیگر عدم ارتفاع او و اگر چنین نباشد دو محذور لازم می‌آید اول ابهام اجزا و دوم رفع کلیت عالم و هر دو جهت مفضی بخلل است ناگزیر تا عالم باشد هر مظهري از اجزای مفروضه او باقی و متعین باشد و در نفس آن تعین هر طرفه العین خلع و لبس صورت خود کند چون خلع صورت کرد گوئی نیست و چون لبس کرد گوئی هست:

تعین هر یکی را کرده محبوس تجزویست ز کلی گشته مأیوس
توگوئی دایماً در سیر و جسند که پیوسته میان خلع و لبسند
همه در جنبش و دایم در آرام نه آغاز یکی پیدا نه انجام

از حیثیت خلع و لبس در جنبش‌اند و از حیثیت بقا تعین درآرامند:

همه از ذات خود پیوسته آگاه و زانجا راه برده تا بدرگاه
آگاهی هر یکی از جهت حقیقت و تشخص ممتاز اوست که هیچ کس از وجود معین خود غافل نیست
و هیچ چیز از بود مشخص خود غایب نه و همه از هستی مقید خود منتهی بجانب هستی مطلق چرا که
مطلق است که مقید شده است بلی هر موجود مقید که هست پرده لطایف ظهور موجود مطلق است
چنانچه فرمود:

بزیر پرده زره پنهان جمال جانفزای روی جانان
پس نظر بدو جهت مطلق و مقید هر موجودی را از موجودات اسراری از جهت باطن عالم ظاهر نسبت
با هستی مطلق باشد و اطواری از جهت نسبت با هستی مقید خویش و عالم نه همین باشد که می بینی
چنانچه گفت:

همین نبود جهان آخر که دیدی نه مالا یُصِرُّونَ آخر شنیدی
پس حصر در یک عالم موجه نیست و در بعض تصانیف اولیا آمده است که: "اذا قال الظاهر انا فالباطن
قال لا و اذا قال الباطن انا فالظاهر قال لا". و اگر بنظر انصاف تأمل رود این معنی حق صریح و بیان
واقع است و لهذا مصنف در تصویر انتقال فکر ازین عالم بعالم دیگر قاعده بیان میکند و میفرماید.
قاعده:

تو از عالم همین لفظی شنیدی بیا برگو که از عالم چه دیدی
بمجرد و سماع لفظ عالم حقیقت مدلول او معلوم نشود تا بیان طبقات و مراتب او کرده نیاید مقصود
ازو بحد وضوح نرسد و هر کس که دعوی معرفت اصناف عالم کند نشان ازو طلبند چنانچه ناظم
میگوید:

چه دانستی ز صورت یا ز معنی چه باشد آخرت چونست دنیی
بصورت اینجا هر ظاهری می خواهد بازای باطن اعم از صوری که در مقابل هیولیاتست و اجسامی که
در مقابل ارواح است و الفاظی که در تحت او معانی است و اعم از صور خیالیه و همیه و صور محسوسه
و معقوله و از صور رسوم و عادات و مناصب و غلبات امور ملکی که در مقابل ترک و تجرید و فراغت
و آزادی و تواضع و افتادگی یاد می کنند و بمعنی هر باطنی خواسته است بقیاس با هر ظاهری ازین
مقوله که گفته شد و اعم از حقایق و اسرار و لطایف و معارف درویشانه و از ولایت و کرامت و فقر و فنا
و هرچه ازین وادی است و اما از آخره نشاء اولی می خواهد که در قرآن مجید بتقابل نشاء اولی وارد شده
اعم از طور روح و حال بدن پس از مفارقت جان از کالبد تا منزل قبر که موضع بدن است و طبقه از
طبقات عالم اعلی یا اسفل که مقرر روح است داخل باشد و اعم از حالت راسخه نفس انسانی در مقابل
حالت زایل اش و از تجرد نفس در مقابل تعلق و از ساده بودن او هم درین جلاباب و از ایراث صور
حسی صور مثالی را نسبت با او و اما بدنیاشاء اولی می خواهد اعم از حالت تعلق هر نفس با بدن قبل از
مفارقت از طور نشاء عنصری مطلقا و از اشتغال نفس بامور جزئی و همچنین اعم از هرچه در مقابل
اموری مذکور شود که تعبیر ازان بنشاه آخری رفت:

بگو سیمرغ و کوه قاف چبود بهشت و دوزخ و اعراف چبود

در بعضی تفاسیر آورده‌اند که سیمرغ که عرب آنرا عنقا خوانده نوعی مرغی بود که در زمان موسی علیه السلام در نواحی بیت المقدس جای داشتند جثه بزرگ و عنق طویل که در تسمیه عنقا ملاحظه آن رفته و از هر لون که در هر نوعی از مرغان باشد در بال او موجود و ازان جهت پاریانش سیمرغ نام کردند که چون موسی علیه السلام وفات یافت بفرمان حق تعالی ازان دیار بکوهی انتقال کردند از نواحی حضرموت و آنجا بر بعض حیوانات غلبه یافتند و صید میکردند چون از وحوش و طیور صیدی نمی‌یافتند کودکان می‌ربودند قوم آن دیار مضطر شدند پیغمبری حنظله نام علیه السلام در میان ایشان بود التجابدعای او کردند دعا فرمود و آن مرغان برافتادند اکنون از نوع آن در کوه قاف می‌باشد آنکه بذکر اهل قصص کوهی است گرد زمین برآمده و سر بر آسمان کشیده از زبرجد و سبزی هوا از عکس آنست و درویشان از روی اشارت هر کس بمشرب خود در سیمرغ و کوه قاف سخنی گویند سیمرغ وجودیست شامل همه وجودات محمول بر تعینی بزرگتر از همه تعینات که کوه قاف اوست. سیمرغ روحست و کوه قاف بدن؛ سیمرغ عشقست و کوه قاف دل، سیمرغ جامعیت انسانیت و کوه قاف نشاء او، سیمرغ انسان کامل است و کوه قاف مرتبه تمکین او بهشت سراستان و دوزخ آتش سوزان و اعراف سوری در میان چنانچه در قرآن مذکورست و هر طایفه بمقتضای فهم و ذوق خویش اشارتی بهر یک ازان کرده عاقلان گویند بهشت مرتبه تجرد نفس است که سبب استیناس او می‌شود با موجد او که موجود اولست و حق لم یزل و دوزخ عبارتست از تعلق او با مراتب امکانی که سبب وحشت جاوید اوست و اعراف مراتب متوسط میان تعلق و تجرد عارفان گویند بهشت نفس وجود است و دوزخ مرتبه امکان و اعراف نفوس آدمیان چنانچه ناظم درین کتاب برانست، محبان گویند بهشت وصال است و دوزخ هجران و اعراف حالت محب درین میان. رسیدگان گویند بهشت درجه کمال نفس انسانست و دوزخ درکه نقصان او و اعراف حالت استوا و اطمینان نفس و این حالت است که مقام اشراف بر اطراف است:

کدامست آن جهان چون نیست پیدا که یک روزش بود یک سال اینجا

از نفی حضور نفی وجود لازم نمی‌آید، پس اگرچه عالم دیگر از ما پوشیده بود ایمان بآن باید آورد که موجود است و کدامست آن آنست که در فرقان مجید حق تعالی ازو خبر داد که "وَهِيَ دَارُ الْقَرَارِ" مدتش بی انجام و نظامش بی انصرام و همه چیز درو موصوف بکمال و تمام لاجرم روزش نیز بحد کمال آخر از حدود بی تکرار زمانی که سالست محدودگشت چه نقطه حال چون اعتبار تکرر و تجدد درو ملاحظه افتد و ماضی و مستقبل مفروض شود و او را بحدی منتهی گردانند شاید که آن حد را ساعتی گویند و دوازده ساعت را روزی خوانند و هفت روز را هفته گویند و چهار هفته را بی‌کسور ماهی و دوازده ماه را سالی و بعد ازین در حدود غیر مکرری نمی‌آید چرا که محقق و متین نیست که چند سال قرنست و چند قرن دوری غرض که همه اشیا دران جهان بمثابت تمامی رسیده است پس روزیش سالی باشد چه جای یکسال که هزار سال باشد که دور اصغر است چه جای دور اصغر که پنجاه هزار سال باشد که دور اکبر است:

بیا بنما که جابلقا کدماست میان شهر جابلسا چه نامست میگویند که جابلقا شهرست عظیم در جانب مشرق و امام حجة الاسلام در احیای علوم حدیثی ذکر می‌کند که پیغمبر صلی الله علیه و سلم فرمود که در جانب مشرق زمینی است که نور آن بیاض آنست و خلقی در آنجا هستند که نمی‌دانند که شیطانی هست و آدمی موجود شده یا نشده همه در طاعت باری تعالی همانا جابلقا اشارتست بآن معنی که در حدیث مذکور شده و جابلسا همچنین شهرست عظیم در جانب مغرب در مقابله جابلقا و از هر دو شهر عجایب بسیار و غرائب بی‌شمار در کتب قصص و حکایات و نوادر مسافران یاد کرده‌اند و بعضی اشرقیان وجود آن دو شهر را حمل بر اعجوبات عالم مثال کرده‌اند و مکاشفان صوفیه گویند که جابلقا اشارت بمثال مقید است و جابلسا اشارت بمثال مطلق و از جهت ابتدای صور از مثال مقید و انتهای صور بمثال مطلق جابلقا را بمشرق و جابلسا را بمغرب نسبت داده‌اند از روی رمز یا خود خلق جابلقا اشارت بکمالات نفسانی انسانی است و خلق جابلسا اشارت بکمالات بدنی و عکس نیز محتمل است و بعضی گویند که جابلقا اشارت بخزینة صور خیالیه است و جابلسا اشارت بخزینة صور وهمیه، چنانچه فرمود:

مشارق با مغارب را بیندیش چو این عالم ندارد از یکی بیش
مشارق و مغارب که در قرآن آمده است تعدد آن یا باعتبار تعدد کواکب است یا عامست مشارق انوار محسوسه و معقوله را و اگر بعض محال صفات انسانی را نیز مشرق و مغرب گویند چه رینست چه کوکب کلام بشری از مشرق دهان فردی بمغرب گوش فردی میرسد:

بیان مِثْلَهُنَّ از ابن عباس شنو پس خویشتن را نیک بشناس
از ابن عباس رضی الله عنهما نقل می‌کنند که در تفسیر آیت "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ"، فرموده است که هر چیزی را مثلی ست خداست جلّ و علا که مثل و شبه ندارد پس آدمی برین تقدیر در هر عالمی مثلی داشته باشد اما این قدر هست که علی سبیل التحقيق آن مثل مثال اوست و ازینجا توان گفت که آدمی در هر عالم ذره از ذرات و هر ممکنی از ممکنات پرتوی و مثالی از خود دارد لاجرم سایه وجود عزیز خویش بر همه جهان افکنده و گسترده، پس اگر خود را نیک بشناسد او نه همین جثه محسوس و کالبد منتصب است و اگر چنین میدانده او همین است در خیال و پندارست و در خواب غفلت نه بیدار، چنانچه ناظم میفرماید:

تو در خوابی و این دیدن خیالست هر آنچه دیده از وی مثالست
یعنی آنچه ترا مرئیست مثالهای آن در عوالم دیگر مدرکست بر قاعده که از تفسیر ابن عباس معلوم است یا خود آنچه می‌بینی مثال حقیقتست که در عالم دیگرست نه این عالم، چنانچه فرمود:

بصبح حشر چون گردی تو بیدار بدانی کان همه وهمست و پندار
زمان صبح مناسب معنی حشرست از جهت ابتدای امر و اعاده حال و حشر چون اداء معنی جمع می‌کند درو اعتقاد جمع اجزای عنصری بعد از تفرق باید کرد و توان که اعم دارند از جمع میانه روح و بدن و جمع میانه صور و معانی و جمع میانه افراد عمال بمناسبت افعال و اعمال و جمع میان کمالات تدریجی از مرتبه قوت و غیب در جلوه گاه فعل و شهادت و چون این وجوه مذکورات که گفته شد واقع

گردد امور آدمی از منزل شک و اشتباه بعرضه یقین و انتباه رسد و حقایق چنانچه هست مدرک او گردد و معلومات ظنی یقینی شود:

چو برخیزد خیال چشم احوال زمین و آسمان گردد مبدل
پس مثل زمین و آسمان در تصور او بمعلومیّت منقلب شود آسمان در نظر او طی گردد و زمین تبدل یابد و آفتاب عیان از مشرق تعین بتابد و نور دل مؤمن از پرده بیرون آید و نسبت با او صورت خورشید و ماه و سایر کواکب را در محشر نور ننماید و نور معنی؛ چنانچه متجلی شود که صورتها از تاب آن متلاشی گردد و اگرچه صورت بمثل سنگ خارا بود از غلبه معنی چون پشم شیده آید:

چو خورشید عیان بنمایدت چهر نماند نور ناهید و مه و مهر
فتد یک تاب ازو بر سنگ خاره شود چون پشم رنگین پاره پاره
و اگر کسی حقایق چنانچه هست امروز می داند و یقین او توقف بروز حشر ندارد باید که بر مصداق دانش خویش و اذکار معنی از صورت روزگار بستاند بیش از انک قدرت قوی و اعضا زایل گردد و نفس چون استاد بی آلات و ادوات معطل ماند تا درین نشأه مطابق علم یقین عمل صالح بمقطع رساند و در هنگام حشر و نشر بثواب جمیل آن عیش (خوش-خ.ل.) گذارند، چنانچه گفت:

بکن اکنون که کردن می توانی چو نتوانی چه سود آنرا که دانی
اما هرکس از فرط غفلت با وقت این حال نمی افتد که فکر مآل بکند مگر روشن دلی طالبی متأملی بین که ناظم چه میفرماید:

چه میگویم حدیث عالم دل ترا ای سرنشیب پای در کل
جهان آن تو و تو مانده عاجز ز تو محرومتر کس دید (ه) هرگز
هرکه اندک فرصتی درین جهان دارد که کسب کمالی تواند کردن جهان ازان اوست چه جهان بحسب تصرف و فایده ازو ازان کسی تواند بود و اگرچه تصرفی یسیر و فایده قلیل باشد و اگر همه جهان اضافت بکسی یابد و درو تصرف نکند بوجه کسب کمالی که زاد آخرت است و فایده جاوید تمام از جهان محروم بود فی الجمله سعی بمقتضی "وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى" می باید کرد و امید فوز نجاتی می باید داشت نه معطل بنشیند و طمع منزل اعلی و مقام اشرف دارد باید که ازین نظم متنبه شود که چه می فرماید:

چو محبوسان بیک منزل نشسته بدست عجز پای خویش بسته
نشستی چون زنان در کوی ادبیر نمی کردی ز جهل خویش تن سیر
دلیران جهان آغشته در خون و سرپوشیده ننهی پای بیرون
دختران خانه روی سفر ندارند و اما پسران رشید را کار از حرکت اسفار و تجارت بلاد و اقطار می رود. پس سفر معنی باید و قطع مراتب و منازل تا بجائی رسند و اگر گویند ما را بترک این حرکت خوانده اند چه راه پایان ندارد و منزل منتهی نمی شود لاجرم چون عجزوکان تصدیقی می باید کرد و گوشه می باید گرفت که "علیکم بدین العجائز" جواب داده است که این سخن نه آن معنی دارد که عامه فهم کرده اند بلکه راه کمال می باید رفت و خود را عاجز از حق معرفت می باید دانست، چنانچه میفرماید:

چه کردی فهم ازین دین عجایز
 زنان چون ناقصان عقل و دینند
 اگر مردی برون آی و سرفرکن
 میاسا روز و شب اندر مراحل
 که بر خود جهل میداری تو جائز
 چرا مردان ره ایشان گزینند
 هر آنچه بیشت آید زان گذرکن
 مشو موقوف همراه ورواحل
 این سخن منافی قاعده "الرفیق ثم الطریق" است اما در باب اغرا تحریض بغایت نیکوست خاصه که
 سالک را بتفرّد و تجرد در راه توکل دلیر می گرداند و لهدا می گوید که:
 خلیل آسا برو حق را طلب کن
 شبی را روز و روزی را بشب کن
 اگر سالی گوید که ترغیب بسفر مراتب انفس نمود و خلیل فکر در مراتب آفاق فرمود که در موارد "هذا
 ربی" و هذا ربی اشارت بستاره و سیاره مهر و ماه داشت پس انقلاب از سفر بسفر لازم آید جواب از
 سوال مقدر می فرماید که:

ستاره با مه و خورشید اکبر
 بود حس و خیال و عقل انور
 چه اهل تاویل گفته اند که خلیل را استدلال نه در انوار ظاهره بود بلکه در انوار باطنه تأمل می نمود تا
 آخر از همه روی برتافت و نور بیحد و منتها بیافت تو نیز اگر ابراهیم واریک دل و یک روی میشوی:
 بگردان زین همه ای راه رو روی
 همیشه لا احب الا فلین گوی
 اگر شخص بسلوک می رود ابراهیمی روش است و اگر بجذبه موسی رفتار غرض قصد مقصدست، ناظم
 قدس سره ازان فرمود:

ویا چون موسی عمران درین راه
 برو تا بشنوی انی انّا اللّه
 و اگر گویند که درین رفتار نیز چه فایده چون مقصود رؤیت حاصل نمی شود که خطاب "لن ترانی" وارد
 می گردد تنبیه می فرماید که "لن ترانی" بیش از رفع حجاب هستی موسی بوده اما بعد از تجلی برکوه
 هستی او که متلاشی شده مقصود حاصل شده است برآمدن کار تو نیز موقوف فنا بشریت است:

ترا تا بیش کوه هست فانیست
 صدای لفظ ارنی کن ترانیست
 صدا رجوع آواز صاحب صوتست، چون صوت در رویتی بود مضاف با انانیت صدا برّد رؤیت مضاف
 با انانیت واقع گشت تأمل کن که دقیق است:

حقیقت کهربا ذات توکاهست
 اگرکوه توئی نبود چه راهست
 هستی مطلق کشنده هستی مقید است بجانب خویش چون کاه ربا کاه را رجوع هر مقیدی بمطلق است
 اما چون مقید سنگ قید تعین خود بر دامن همت نهاده و کاه خود را کوهی کرده چگونه منجذب شود و
 مجذوب گردد لیکن گاهی که عنایت باشد رفع این حجاب چه مثبت دارد اگر فی المثل هستی بشری
 کوه طور بود که بتاب تجلی مضمحل گردد، چنانچه گوید:

تجلی گر رسد برکوه هستی
 شود چون خاک ره هستی ز بستی
 آن زمان جذبه و انجذاب بین و بنگر که مقید چون بمطلق می پیوندد و از لذت وجدان اطلاق چگونه از
 قید بیرون می آید و چون پادشاهی مستغنی دست بخشش می گشاید و از سر متاع هستی جزئی
 برمی خیزد چنانچه ازین بیت دریافته می شود که ناظم میفرماید:

گدائی گردد از یک جذبه شاهی بیک لحظه دهدکوهی بکاهی
 چون اشارت بسلوک ابراهیمی و جذبه موسوی رفت ایما بطور جامع محمدی می کند که معراج کمالی
 است در مشاهده آیات جمالی و جلالی و آن معنی از راه وراثت مصطفوی در قدم متابعت شریعت و
 روش طریقه سنت و ترصد حال حقیقت هر راه روی را بقدر خویش بحسب محبت و قربت میسر
 می شود و نتیجه اش چون تمام گردد اطلاع بر معراج احمدی بود نه حصول آن معراج چه آن معراج هم
 آفاقی بوده و هم انفسی و این حال در سیر انفسی است تنها که در شب غیوبت دل از سرای امهانی
 تعیین جزئی بشری بیرون آیند و بلسان اطلاق "من رآنی فَقَدْ رآی الحق" سخن گویند و از علایق دو
 جهانی بگذرند و تفرج آیات کبری توحیدی کنند واز "قَوْسَيْنِ" واحدیت واحدیت به لطیفه سررشته
 "أَوَادِنِي" و خط وسط اعلی رسند و باز بجانب کثرت رجوع نمایند و بتکمیل ناقصان مشغول شوند و
 خلیفه مطلق حق گردند چنانچه مضمون ابیات آینده ازان خبر می دهد:

برو اندر پی خواجه باسری	تفرج کن همه آیات کبری
ببرون آی از سرای امهانی	بگو مطلق، حدیث من رانی
گذاری کن بکاف کنج کونین	نشین در قاف قرب قاب قوسین
دهد حق مر ترا هر چه تو خواهی	نمایندت همه اشیا کما هی

چون اشیا کما هی بنور تجلی دیده شود عالم در نظر عارف چون کتابی بود که حقایق و دقایق واسرار و
 معارف ازان مطالعه می کنند. کتاب عرفانی مطابق کتاب آسمانی چنانچه ناظم قدس سره درین قاعده
 تطبیق فرموده:

قاعده:

بنزد انکه جانش در تجلیست	همه عالم کتاب حق تعالیست
عَرَضُ اِعراب و جوهر چون حروفست	مراتب همچو آیات وقوفست

بواسطه قیام عَرَض بجوهر چنانچه قیام حرکات اعرابی بحروف و بسبب انتهای اجزای عالم بمراتب
 چنانچه انتهای جمل کلامی بآیات وقوف و تعریف عَرَض بآن کرده اند که موجودیست که چون در خارج
 یافت شود (و تعریف شود. خ.ل.) نه در موضوعی بود از اعراب اینجا حرکات مسمی بفتح و ضم و کسر
 می خواهد و از حروف بیست و هشت حرف تهجی و حرکات ثلث را بواسطه اظهار معانی مختلفه
 اعراب گفتند و اسما تهجی را بسبب انکه کلمات ازان محدود می شود حرف خوانند چه حرف
 حداست و مراتب ممکنات پایهای آنست چنانچه پایه حیوانیت و انسانیت و علی هذا و آیت نشانه است
 و در قرآن عبارت از جمله ایست که منتهی می شود بفاصله و وقف قطع کلام است در قرآن در موضعی
 که ادا سخن ناقص نماند:

ازو هر عالمی چون سورتی خاص	یکی زو فاتحه وان دیگر اخلاص
----------------------------	-----------------------------

میفرماید که در کتاب کونی هر عالمی از عوالم بمنزله سورتیست از سور کتاب الهی و سورت عبارتست از
 جمع بعضی از جمل کلام مختلف در طول و قصر پس سور آن کتاب جمله کلامی است و سور این
 کتاب عالمهای امکانی چنانچه شیخ ناظم قدس سره تطبیق داده این عوالم را بآن جمل چنانچه در

آیات که می‌آید گفته که آنجا بسم الله است و اینجا عقل کل چه آنجا مکتوب اول اوست و اینجا موجود اول این آنجا آیه "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" است اینجا نفس کل بجامع معنی جمعی و تفصیلی در هر دو و آنجا آیه "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" اینجا عرش آنجا آیه الکرسی اینجا کرسی بجامعیت استیلا و احاطت آنجا سبع المثانی مشتمل بر هفت آیت اینجا سموات سبع بجامعیت سبع آنجا آیات مختلفه اینجا عناصر متضاده بجامعیت اختلاف:

نخستین آیتش عقل کل آمد	که در وی همچو بای بسمل آمد
دوم نفس کل آمد آیت نور	که چون مصباح شد در غایت نور
سیوم آیت درو شد عرش رحمان	چهارم آیه الکرسی همی خوان
پس از وی حرفهای آسمانیست	که در وی سورة سبع المثانیست
نظرکن باز در جرم عناصر	که هر یک آیتی هستند باهر

آنجا آیاتی که اداء معانی مختلفه حل و حرمت می‌کنند اینجا موالید ثلثه که در همان معانی مختلف‌اند چنانچه در معدنیات حکم بحل و حرمت هست و در نباتات همچین و در حیوانات نیز. در معدنیات مثلاً انگشترین نقره حلال و استعمال ظرف ازو حرام؛ حلی زنان که از طلا سازند حلال و اتخاذ اوانی ازو حرام. در نباتات سرکه از انگور حلال و شراب از انگور حرام. در حیوانات گوشت گاو و گوسفند حلال و گوشت حمار حرام. دران کتاب ختم بر کلمه ناس. درین کتاب ختم بر نوع انسانی که نوع الانواعست در عالم و عالمی بعد ازو نیست و خاتمه کار کمالات باوست نگاه کن که چه زیبا میفرماید:

پس از عنصر بود جرم سه مولود	که نتوان کردن این آیات معدود
باخرگشت نازل نفس انسان	که برناس آند آخر ختم قرآن

تمامتر آنست که کتاب بخوانند و در معانی آیات آن تأمل نمایند تا اجر یابند لاجرم در آیات کتاب عالم کسی که تفکر می‌کند از اولی الالباب می‌گردد و از اهل ثواب و ناظم ازین جهت "قاعده در فکر فی الآفاق" نظم کرد و فرمود که:

قاعدة فی الفکر فی الآفاق:

مشو محبوس ارکان و طبایع برون آی و نظرکن در صنایع

یعنی مخلوقات حضرت خالق منحصر در خاک و آب و باد و آتش و طبایع آن از گرمی و سردی و تری و خشکی نیست بلکه چیزی چند آفریده است که این طبیعتها درو مجال ندارد و با وجود با مثال غرائب و بدایع مشحونست مثل آسمانها ازان ناظم تمثیل آورده:

تفکرکن تو در خلق سموات که تا ممدوح حق گردی در آیات

که میفرماید جل جلاله: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ،

ببین یک ره که تا خود عرش اعظم چگونه شد محیط هر دو عالم

عرش اعظم فلک اطلس می‌خواهد که فلک الافلاک و مکان الاماکنش خوانند و هیچ جسمی بزرگتر

ازو نیست و محیط هر دو عالم فلکی و عنصریست:

چرا در جنبش این هر دو مادام
چرا کردند نامش عرش رحمان
که یک لحظه نمی گیرند آرام

سوال از نسبت کرد و خود بیان نسبت می کند و میفرماید که:

مگر دل مرکز عرش بسیط است
که آن چون نقطه وین دور محیط است

مرکز نقطه ایست که خطوطی که ازو بمحیط اخراج کنند همه متساوی باشند و قرار و قیام محیط به او بود چون عرش بسیط که اختلافی در طبیعت او نیست گفت که محیط مرکز دل آدمیست ناچار قیام آن باین باشد و بحکم، "الایسعی ارضی و سمائی و یسعی قلب عبدی المؤمن"، و بمقتضی "قلب المؤمن عرش الله الاعظم"، حضرت الله تعالی در دل تجلی ذاتی دارد "من حیث جمعیت الاسماء و الصفات" و آثار آن تجلی بیشک متأثری میخواهد به آن معانی دایر آن متأثر عرش است از منبع اثر که دل انسانیت و چون آن آثار از حیثیت جامعیت بر عرش واردست رحمتیست تامه عامه از صفت رحمانی. پس عرش ازین جهت او را باسم الرحمن نسبت دهند و عرش الرحمن و قلب انسان پیوسته در حرکت صوری و معنوی باشد از جهت ورود تجلی ذات در صور اسماء صفات و افعال و آثار بر هر دو پس عرش اعظم گرد دل آدمی می گردد از جهت اخذ آثار تجلی چه دل مقرر تجلی و مقرر تدلیست:

برآید در شبانروزی کمابیش
سرایای تو عرش ای مرد درویش
ازو در جنبش اجسام مدور
چرا گشتند یک یک نیک بنگر

از جهت آنکه محاط در حرکت تبعی تخلف از محیط ندارد چنانچه می فرماید:

زمشرق تا بمغرب همچو دولا
همی کردند دایم بی خور و خواب
چه همه افلاک و اجسام مدور بحرکت فلک الافلاک که عرش است متحرکند حرکتی دولا بی از جانب مشرق بمغرب و او باین حرکت در مدت شبانروزی دوری تمام می کند. چنانچه میفرماید:

بهر روز و شبی این چرخ اعظم
کنند دور تمامی کورد عالم
وزو افلاک دیگر هم برین سان
بچرخ اندر همی باشندگردان

ارباب هیأت بدلیلی که ایشانراست نه فلک اثبات می کنند فلک الافلاک و فلک البروج که یکی را در لسان شرع عرش خوانند و یکی را کرسی و هفت فلک دیگر که هر یک جای ستاره از سیارات سبع باشد ازین مجموع فلک الافلاک که حرکت از مشرق بسوی مغرب می کند و هشت فلک دیگر بحرکت اصلی خویش از مغرب بسوی مشرق متحرکند. چنانچه ناظم قدس سره بیان می فرماید:

ولی برعکس دور چرخ اطلس
همی کردند این هشت مقوس

بالاترین این هشت فلک البروج است و درو دایره اعتبار کنند که آنرا منطقه البروج گویند که با دیگر دایره که آنرا معدل النهار گویند که منطقه فلک نهم است تقاطع کرده در دو محل و بر دایره منطقه البروج دوازده شکل هر شکلی متوهم از وجود کوکبی چند ثابت احساس میرود در مقابل قسمی از دوازده قسم فلک اطلس و هر یکی را برجی خوانند و فی الحقیقه آن دوازده قسم فلک اطلس بروجند نزد اهل فن هیأت اما مشهور شده که این اشکال را بروج خوانند و اسم هر برجی باعتبار شکل او که توهم رفته

اطلاق کرده‌اند و مر بعضی خانه بعضی از کواکب شده، چنانچه ناظم در ابیات آینده تفصیل آن کرده است بر وجهی که احتیاج بشرح ندارد:

معدل کرسی ذات البروج است	که آنرا نه تفاوت نه فروج است
حَمَل باثور و باجوزا و خرچنگ	برو برهمچو شیر و خوشه آونگ
دگر میزان و عقرب پس کمانست	ز جُدی و دلو و حوت اینجا نشانست
ثوابت یکهزار و بیست و چارند	که بر کرسی مقام خویش دارند

کواکب دو قسم‌اند ثابتات و سیارات بیرون از هفت کوکب سیاره که زحل و مشتری و مریخ و شمس و زهره و عطارد و قمر باشند هر کوکبی دیگر که هست آنرا ثابتات خوانند نه انک سیر ندارند یعنی به نسبت با سیارات سبع دیر حرکت‌اند پس گوئیا که ثابت‌اند و همه ثواب بر فلک هشتم‌اند که کرسی است و هر سیاره بر فلکیست چنانچه ناظم قدس سره فرمود:

بهنفتم چرخ کیوان پاسبانست	ششم برجیس را جای و مکانست
بود پنجم فلک بهرام را جای	چهارم آفتاب عالم آرای
سیوم زهره دوم جای عطارد	قمر بر چرخ دنیا گشته وارد
زحل را جدی و دلو و مشتری باز	بقوس و حوت کرد انجام و آغاز
حَمَل با عقرب آمد جای بهرام	اسد خورشید را شد جای آرام
چو زهره ثور و میزان ساخت کوشه	عطارد رفت در جوزا و خوشه
قمر خرچنگ را هم جنس خود دید	ذنب چون رأس شد یک عقده بگزید
قمر را بیست و هشت آمد منازل	شود با آفتاب آنکه مقابل

ماه را مداری بود چنانچه آفتاب را و بامدار آفتاب در دو موضع مقابل یکدیگر تقاطع کنند و آن دو محل تقاطع را عقدتین خوانند پس یک نیمه از مدار ماه در جانب شمال بود از مدار آفتاب و دیگر در جانب جنوب آن عقده را که چون ماه ازو بگذرد جنوبی شود ذنب خوانند و بحقیقت رأس و ذنب کواکب نیستند اما چون رأس را سعد خوانند و ذنب را نحس و این سعادت و نحوست در هر دو اعتبار کردند و سیر هر دو معکوس نه جو سیر کواکب بر توالی بروج مفروض افتاد با کواکب در سلک احکام آمدند و باین تقریب مذکور شدند قمر را در مدار خود بیست و هشت منزل قطع می‌باید گردد و دوازده برج تا دوری تمام کند اما اسامی منازل در لغت عرب اینست شرطین، بطین ثریا، دبران، هَقَعَه، هَنْعَه، ذراع، نَثْرَه، طَرْفَه، جَبَهه، زُبْرَه، صَرْفَه، عَواسمَک، غَفْرَا، زبانا، اکلیل، قلب، شَوْلَه، نَعایم، بلده، ذابح، بَلْع، سَعُود، أُخْبیه، مقدم، موخر، رشا و اسامی بروج و کواکب مختلط از لغت عرب و فرس آنست که در نظم ناظم قدس سره مذکور شد چون ماه بر منازل بگذرد و از حاله اجتماع منصرف شود ناچار با آفتاب مقابل می‌گردد و بقدر تقابل نور آفتاب در جرم او انعکاس می‌یابد و در ابتدا این مقابله که او را هلال می‌خوانند تشبیه او صحیح است بآن بقیت خوب خوشه خرما که بر نخل مانده و کهن گشته پس از آنکه خوشه قطع یافته چنانچه در قرآن عزیز بعرجون قدیم مذکورست و مشبه به است که حضرت عزت جلت کلمته میفرماید: "وَالْقَمَرَ قَدْرَنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ" و ناظم قدس سره اشارت بآن می‌کند که:

پس از وی همچو عرجون قدیمست بتقدیر عزیزی کو علیم است
 آنگاه تنبیه می‌کند بمرجد آنکه بعضی از مردمان در نسبت آثار بکواکب سیل باطل اختیارکنند لازم
 نیاید که مخلوقات فلکی عبث باشد چه هرکه از اولی الالباب و ذوی العقولست و اندیشه صائب دارد
 این غرائب و عجائب آفرینش را باطل نمی‌شمارد بلکه می‌گوید: رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا
 اگر در فکر کردی مرد کامل هر آئینه که گوئی نیست باطل
 هرکه ضعیفی در یقین دارد . خلق حق را باطل می‌پندارد:

کلام حق همی ناطق بدین است که باطل دیدن از ضعف یقین است
 و در اشیا ملاحظه فواید الهی از قوت یقین قال الله تعالی: "إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ
 وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ." حکمتهاست در ضمن هر آفرینش در هر یکی بقدر
 او:

وجود پشه دارد حکمت ای خام نباشد در وجود شیر و بهرام
 بلی بلی در ضمن کواکب و بروج آسمان حکمتهاست اما غلو نشاید کرد که به ناواقع فلک را مؤثر دانند
 که در عدم اختیار فلک و ملک و جن و انس مساوی‌اند و فاعل مختار و مؤثر حقیقی جز یکی نیست و
 آن حضرت واجب تعالی است و اگر منجمان جاهلیت بخلاف این معنی قائل بوده‌اند از آن جهت بوده
 است که از ایمان نصیب نداشته‌اند، چنانچه فرمود:

ولی چون بنگری در اصل این کار فلک را بینی اندر حکم جبار
 منجم کو ز ایمان بی نصیب است اثر گوید که از شکل غریبست
 مثل آنکه گفته باشد که میان کواکب اوضاعی واقع می‌شود از مقارنه و مقابله و تثلیث و تربیع و غیر
 ذلک و همچنین قرب سیاره و بُعد ایشان با ثوابت و قرب و بُعد ثوابت با یکدیگر در محال مختلف
 بکیفیات مخصوصه و این امور چون همه روز بر یک منوال نیست غریب می‌افتد و اسباب حوادث عالم
 این اشکال غریبه است اسبابی حقیقی و آثاری حقیقی و فی الواقع حقیقی نیست. بیت:

نمی‌بینند مگر کین چرخ اخضر ز حکم و امر حق گشته مسخر
 و بمثل این فلک و اشکال او بخود اثر ندارند. همچنانک از چرخ کوزه گر بواسطه فعل و اثر او ظروف
 و اوانی صورت می‌بندد از کارخانه فلک و فلکیات حوادث ارض و ارضیات ظاهر می‌شود و محدث و
 مؤثر حق تعالی است نه غیر او، قال الله تعالی، "يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ" بین که درین تمثیل
 چه می‌گوید:

تمثیل:

تو گوئی چیست این افلاک دوار بگردش روز و شب چون چرخ فخار
 وزو هر لحظه دانای داور ز آب و گل کند یک ظرف دیگر
 هر آنچه اندر زمان و در مکانست ز یک استاد و ز یک کار خانست
 کواکب گر همه اهل کمالند چرا هر لحظه در نقص و وبالند
 بنقص تواند بود که اشارت بحال قمر باشد گاهی که ناقص النورست و اما وبال عبارتست از بودن

کواکب در برج مقابل خانه خود و آن نحوستیست عَرْضی او را اگرکواکب کامل بودندی این حال عارض ایشان نشدی و احوالشان متبدل نشدی و چون رأس و ذنب کوکب نیستند نه خانه دارند و نه وبال. بیت:

همه در جای و سیر و لون و اشکال چرا گشتند آخر مختلف حال
چرا گه در حضيض و گه دراوجند گهی تنها فتاده گاه زوجند

کوکب را آن نقطه از فلک اوکه برو در نهایت بعد است از زمین اوجست و آن نقطه که برو در نهایت قریبست بزمین حضيض. و در اوج سعادتى عرضی دارد و در حضيض نحوستی عرضی و اما زوجیت کواکب و فردیت شاید که اشارت بمقارنه و مقابله باشد و شاید که از زوجیت حالت اتصال خواسته باشد و از فردیت حالت انصراف مقارنه بودن دو کوکب است بر یک درجه و یک دقیقه و مقابله آنکه نصف فلک در میان باشد و اتصال آنکه بُعد میان جرمین هر دو نصف دورجرم بود و چون ازین حال که گفته شد تجاوز افتد انصراف بود، چنانچه فرمود:

دل چرخ از چه شد آخر پُر آتش ز شوق کیست او اندر کشاکش
بآتش چرخ اشعه کواکب بر صفحات افلاک می خواهد و بکشاکش او سیر او از مشرق بمغرب یا عکس چنانچه ناظم قدس سره فرماید:

همه انجم بروگردان پیاده گهی بالا و گه شیب اوفتاده
عناصر باد و آب و آتش و خاک گرفته جای خود در زیر افلاک

بعد از فلک قمرکره آتش و بعد ازو کره هوا و پس کره آب و باز کره خاک:

ملازم هر یکی در منزل خویش که نهد پای یک ذره پس و پیش
چه اگر آتش آتشتست در مرکز خود است و هوا و آب و خاک همچنین غایت آنکه بقاسری (به قاسری) از مرکز جدا افتد و اگر نیک تأمل کنند دران مرکز که باشد آن بود مثلاً اگر فرض کنی که آتش بجای هوا آمده است آن زمان هواست نه آتش و در سه عنصر دیگر همین معنی می دان و العجب آنکه در یک محل هر چار جمع شوند و آن زمان چاره از صورت ترکیب میانه ایشان نباشد و چون مرکب از هر چهار بهم آمد مزاجی خاص پیدا کند، چنانچه میفرماید:

چهاراضداد در طبع و مراکز بهم جمع آمده کس دیده هرگز
مخالف هر یکی در ذات و صورت شده یک چیز از حکم ضرورت

و بعد از فرض امتزاج و ترکیب در عناصر اربعه سه جنس واقع است که نتیجه می شود:

موالید سه گانه گشته ز ایشان جماد آن گه نبات انگاه حیوان
هیولی را نهاده در میانه ز صورت گشته صافی صوفیانه

لازم است که اجسام را ماده باشد مشترک میان همه مفردات و مرکبات و آن ماده را بزبان یونانی هیولی خوانند و چنانچه مرد صوفی صافی و مجرد است از آنکه مقید بصفتی خاص شود با آنکه قابلیت همه صفات کمال دارد هیولی نیز مقید بیک صورت نیست که هرگز خلع او نکند و لبس دیگری بلکه قابلیت خلع همه صور و لبس همه دارد اما هرگز هیولی بی صورت نیست چنانچه صوفی بی صفت نباشد بل نه

هیولی مقید بیک صورتست دایم و نه صوفی بیک صفت و این هیولی جوهریست که محل صورتست. و صورت جوهری دیگر که حالست درو و میان هر دو معیت است که هیچ کدام بی آن یکدیگر نتوان یافت جای آنست که علی سبیل یقین تصدیق کنند که نظام این امور که ذکر کرده شد بی وجود صانع تعالی شانه حاصل نتواند بود و همه مبدعات و مخترعات بفرمان و تسخیر حضرت او قایم و دائرانند. چنانچه میفرماید:

همه از حکم و اَمرو داد داور بجان استاده و گشته مسخر
جماد از قهر بر خاک اوفتاده نبات از مهر بر پای ایستاده
نزوع جانور از صدق و اخلاص پی ابقای نوع و جنس و اشخاص

تسخیر جماد بوجهی فرموده که بادب یافته می ماند که خود را بر زمین انداخته و عذر می خواهد و تربیت نبات بوجهی که شبیه مُحَبِّیست که در خانه محبوب ایستاده و از فرط دوستی مدهوش است و انتظار دیدار می کشد و میل جانور آنچنان بیک دیگر داده که بقومی مخلصان و صادقان می ماند که همه در بند الفت یک دیگرند و نه نفرت از یکدیگر تا از الفت و اجتماع بیش شوند نه کم و بسبب میل جانور بیک دیگر نوع که عبارتست از مقول علی کثیرین متفقین بالحقایق فی جواب ماهو، باقی ماند و همچنین جنس که عبارتست از مقول علی کثیرین مختلفین بالحقایق فی جواب ماهو و اشخاص که افراد ممتازه از یک دیگرند بتعینات مخصوصه که اگر نزوع جانور یعنی میل او بجفت نباشد افراد منقطع شود و چون افراد نباشد انواع و اجناس مرتفع گردد و عالم نماند این همه آفریدگان بسیار قدرت بی شمار حکمت که مذکور گشت همه محکوم حکم جبار و فاعل مختارند جل جلاله:

همه بر حکم داور داده اقرار مراو را روز و شب گشته طلبکار

چون قاعده در فکر آفاق تقدیم یافت "قاعده در فکر انفس" تمهید می رود چه کمال معرفت از تأمل در آفرینش آفاق و انفس حاصل است و لهذا در شان ایشان که عنایت الهی نیست آمده است که "مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا" چون غرض از فکر در آفاق و انفس مشاهده آیات قدرت و حکمت الهی و ملاحظه کیفیات آنست تا یقین در اختیار و تسخیر و تدبیر او زیادت گردد اگر بعضی آیات آفاقی دریابند باید که بعضی نیز از آیات انفسی دریابند غریب ترین آیات انفسی اجتماع از انفرادست و همه کثرتی که در جهانست از اجمال نفس انسان بحد تفصیل رسیده است و اگر برین معنی شاهدهی خواهی در اصل خویش نگاه کن و بین که چگونه نفس انفس حوا از آدم صدور یافت و انفس کثیره از ایشان پس البته منشاء اجتماع انفرادست و مبدأ کثرت وحدت چنانچه ناظم قدس سره اشارت کند و گوید:

باصل خویش یک ره نیک بنگر که مادر را پدر شد باز مادر

چه مادر که حواست چه از پدر که آدم است تولد حقیقی یافته او چون مادرش می شود و اولاد همه بتوسط مادر از او پس همه از او بود قال الله تعالی "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً"، و نفس واحده انسانی اگرچه بحسب وجود از کثرات عالم امکانی متأخر است اما بحسب مرتبه مقدم است. پس همه بحسب مرتبه در نفس واحده

انسان بوده و بدرجات ازو ظاهر شده‌اند و آلات ظهور او گشته تا او در آخر خود ظهور کرده بر مثال دانه خرما که در خاک بنهند و بروید و از صورت دانکی که شاخ و برگ و خرما همه درو بقوت بوده بگردد و روی بصورتی دیگر آرد که شاخ و برگ و خرما بالفعل باشد و در آخر همان دانه که اول بود ازو یافت شود و بلسان حال گوید که این همه که ظهور یافت (از من ظهور یافت. خ. ل.) بلکه در من ظهور یافت و ظاهرا ناظم قدس سره درین ابیات آینده قصد این معنی کرده که گفته شد می‌گوید:

جهانرا سر بسر در خویش می‌بین هر آنچه آید با آخر پیش می‌بین
در آخر گشت پیدا نفس آدم طفیل ذات او شد هر دو عالم

چه عالم قوت و فعل و غیب و شهادت همه از جهت ظهور انسان از صانع هر دو جهان نظام یافته است و در قدسیات آمده است که "یا بن آدم خلقت العالم لاجلک و خلقتک لاجلی" و تأخر انسان در وجود از عالم چون نه تأخر رتبی است مزید شرف اوست نه موجب دنات او و ظهور ذات انسان متأخر از همه بواسطه آنست که او غرض و مقصود از همه است چنانچه ناظم می‌فرماید:

نه آخر علت غائی در آخر همی گردد بذات خویش ظاهر

و اگر قایلی گوید که این معنی که در شرف انسان گفته شد خلاف وصفیست که او را در قرآن مجید لاحق حال گشته است چه حق عز شانه می‌فرماید که: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا"، ظلوم جهول چگونه در منزل این مراتب دخول یابد ناظم جواب می‌گوید که مسلم که این دو صفت از صفات ظلمانی‌اند در مقابل صفات نورانی و ظلمت مشعر بنقصان دنات است چنانچه نور مشعر بشرف و کمال لیکن این وصف درو چون از جهت کمال جامعیت صفاتست نقصانیست بکمال راجع بعکس تنزیه ازین وصف که چون جامعیت صفات بحلل می‌آرد امریست بنقصان عاید و فی الواقع فضل انسان بر سایر موجودات بآنست که او مظهر ظهور جمع اسماء الهی است و غیر او مظهر ظهور بعض اسماء چنانچه ملک مظهر ظهور قدوس است و اسمائی که با قدوس منافات ندارد و شیطان مظهر ظهور مضل است و اسمائی که با مضل مخالف نیستند و باقیها را بدین قیاس می‌دان و اما انسان مظهر ظهور کل اسماست که اگر از هادی مهتدیست از منافی او که مضل است ضال است و همه متقابلات اسماء در شان او چنین که گفته شد فرض می‌کن که اثر دارند. پس در ظهوری چنین تام جمعی این دو وصف نیز بیاید، چنانچه ناظم قدس سره فرمود:

ظلمومی و جهولی ضد نورند ولیکن مظهر عین ظهورند

یعنی مظهر عین ظهور اسمای جمعی که گفته شد و این ظهور تام بی متقابلات اسماء که با آثار مختلفه خود ظاهر شوند صورت نمی‌بندد چنانکه صورت در آئینه متحقق بصقالت و کثافت هر دو میشود و الا خطوط شعاعی ازو درگذرد پس انعکاس متصور نشود:

چو پشت آینه باشد مکدر نماید روی شخص از روی دیگر
شعاع آفتاب از چارم افلاک نگرده منعکس جز بر سر خاک

همچنین آفتاب الهیت را عکسیست که آن صورت جامعیت اسماء و صفاتست و آن عکس بر آئینه ذات

آدمی خاکی افتاده چنانچه حدیث نبوی علی قایله الصلوة و السلام بران گواهی داده که "ان الله خلق آدم علی صورته":

تو بودی عکس معبود ملائک ازان گشتی تو مسجود ملائک
در حقیقت ملک اختلاف بسیار کرده اند اکثر متکلمین برانند که اجسام نورانی اند خیر بالذات و اعتقاد چنین می باید کرد و حکما گویند عقول و نفوس اند و بعضی مردم گویند قوای سماوی و ارضی اند و قومی گفته اند که جواهر مجرد از عالم عقول و نفوس اند و جمعی صوفیه را میل بر آنست که مثل روحانی اند و بعضی از ایشان عبارتی عام گویند که در تحت آن اشارات خاص باشد لیکن تا مراد ایشان چیست چنانچه عین القضاة رحمة الله علیه گوید، ملک سبب است در خیرات و الله اعلم بحقایق الامور، چون گفته شد که صورت جامعیت آثار اسما حضرت حق تعالی بآدمی ارزانی فرمود و هرچه هست باثر اسمی از اسماء الهی زندگانی دارد که آن اثر چون جان اوست پس جان همه چیز با آدمی باشد و هر ذره را از ذرات موجودات باین سبب با آدمی علاقه بود:

بود از هر تنی بیش تو جانی وزو در بسته با تو ریسمانی
و آدمی بواسطه این معنی است که محمل آیت کریمه "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ"، گشته چنانچه ناظم قدس سره گوید:

ازان گشتند امـرت را مسـخر که جان هر یکی در تست مضمـر
همه گرد تو می گردند و ترا در میان گرفته و جان و معنی خود از تو می طلبند:
تو مغز عالمی زان در میانی بدان خود را که تو جان جهانی
ازان جهت که تدبیر بدن بجانست و تدبیر جهان بتو:

ترا ربع شمالی گشت مسکن که دل در جانب چپ باشد از تن
چنانچه روح عالمی قلب عالمی که صلاح و فساد عالم تابع نشأه تست اکنون مؤید آنکه تو قلب عالمی
چیست این مطابقه که آنچه از کره زمین ظاهرست چون بر چهار قسم فرض کنند و نسبت مجموع بمشرق و مغرب و شمال و جنوب دهند ناگزیر قسمی شمالی باشد قسم شمالیست که ربع مسکونست باعتبار سکونت آدمی دران چه روی بمشرق و پشت بمغرب آدمی را شمال جانب چپ باشد و جنوب جانب راست. پس در جانب چپ که شمالیست ساکن است، چنانچه قلب صنوبری از انسان در پهلوی چپ اوست نظرکن که ناظم چه میفرماید:

جهان عقل و جان همسایه تست زمین و آسمان پیرایه تست
تاجر بسرمايه سودی حاصل میکند که دیگران ندارند. آدمی را عقل و جان سرمايه است که سود کمال جاودان بآن بدست می آرد و زمین و آسمان پیرایه که بمدد آن روزگار می گذارد چون تو جامعهی هر آینه امور متضاده در نشأه تو عین یکدیگر می شود توئی که معدومی و منفی بعبارت، "هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً"، و هم توئی که موجودی و مثبت به اشارت، "أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ"، توئی بلند مرتبه که لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ"، توئی پست پایه که ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ":

بین آن نیستی کو عین هستیست بلندی را نگر کو ذات پستیست
خدای تعالی عجب قوتها و قدرتها و آلات و ادوات آن بتو داده است تا بآن تحصیل اسباب ظهور
جامعیت بکنی:

طبیعی قوت تو ده هزار است ارادی برتر از حصر و شماراست
قوای طبیعی آنهاند که بی اختیار تو بمقتضای طبیعت درکارند، چنانچه جاذبه و هاضمه و ماسکه و علی
هذا و قوای ارادیه آنها باشد که بارادت تو درکارآیند و اختیار تو چنانچه قدرت بر قیام و قوت مشی و
علی ذلک:

وزان هر یک شده موقوف آلات ز اعضا و جوارح و ز رباطات
اعضا و جوارح مثل سرو پای و چون دست و زبان رباطات مانند رگ و پی و استخوان:
بزرگان اندران گشتند حیران فرو ماندند در تشریح انسان
ازین بزرگان حکما و اطبا بزرگ میخواهد مثل فلاطون و جالینوس و غیرهما:

نبرده هیچ یک ره سوی این کار بعجز خویش هر یک کرده اقرار
اگرچه کتب مشهور در تشریح نوشته‌اند اما چون توفیه حق آن نتوانسته‌اند کرد همه در حیز عجز بنادانی
درین باب انصاف داده‌اند هر یک از قوی طبیعی و ارادی باصاحب آن قوی یا غیری دیگر از سایر
موجودات که نگاه کنی امر او بی تربیت اسمی از اسما الهی و اثری از آثار آن اسم دایر نیابی اما در همه
بتوسط نشاء جامعه انسان این اثر تربیت بانجام میرسد خواه بحسب صورت و خواه بحسب معنی و خواه
بمقتضی هر دو:

ز حق با هر یکی حظی و قسمیست معاد و مبدأ هر یک ز اسمیست
یکی حظ از لطف حق دارد یکی از قهر یکی از رحمت یکی از غضب. قسم یکی از حق توانگریست
قسمت یکی درویشی یکی مستحق بهشت آمد مؤمن و مطیع و همچین رفت بحکم "هولاء فی الجنة و
لا ابالی" و نشان "السعید من سعد فی بطن امه" و یکی مستحق دوزخ و عاصی و همچنان گذرانید بر
قضیه "هولاء فی النار و لا ابالی" و "الشقی من شقی فی بطن امه"، اول مبدأ و معادش از مثل اسمی
جمالی و لطفی و آخر از مثل اسمی جلالی و قهری و همه را مقتضی اثر آن اسم که مربی اوست میسر و
آسان، "فکل میسر لما خلق له"، و هر یکی را قیام باسمیست مناسب آن صفت که بروی غالبست و به
لسان حال بآن اسم تسبیح صانع قدیم می‌گوید:

ازان اسمند موجودات قائم بدان اسمند در تسبیح دائم
مصدر آثار هر نشاء آن اسمست که مربی اوست آن زمان که بنیاد ظهور نشاء است و مرجع آثار او همان
اسم آن زمان که وقت انقطاع ظهور اوست:

بمبدأ هر یکی زان مصدری شد بوقت بازگشتن چون دری شد
و چون سیر حرکات اشیا بمقتضی آثار و اسماء دوریست مبدأ و منتهی یکی باشد لا جرم میفرماید:
ازان درکامد اول هم بدر شد اگرچه در معاش از در بدر شد
چرا که حکم بر بدایت و نهایتست و الا امور وسط که عارض میشود بغلبه آثار اسمائی که نه مربی خاص

آن نشاء صاحب ظهورند معتبر نیست و سوالی درین مبحث واردست که چون مبدأ و منتهی یکی باشد کمال و نقصان و تنزل و ترقی چه معنی داشته باشد و ظهور را چه فایده بود ببايد دانست که کمال و نقصان و تنزل و ترقی (که دور تنزل و ترقی) (در هاشم.خ.) و چه نقصان و کمال و اما چه فایده ظهور نشر فیض و تجدد و تجلیست و کس نتواند گفتن که در لمعان آفتاب عالم تاب فایده نیست و انسان فایده ظهور اسمائی خود باید که نیک داند زیرا که، خلعت معلم، "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"، از جامه خانه کرم الهی بردوش کرامت او افکنده‌اند و او را بر تخت سلطنت "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"، نشانده و صورت جامعیت صفات که پرتو ذاتست بتعین، "ان الله خلق آدم على صورته"، لباس خلیقت او ساخته‌اند:

ازان دانسته تو جمله اسما که هستی صورت عکس مسمی

اسم جیست در اصطلاح درویشان و لسان ایشان اسم ذاتست متعین بتعینی چنانچه مجموع ذات و تعین اسم باشد و مسمی آن ذات که متعین است بتعین، پس اسم نزد این طایفه نه لفظ دال برمدلول بود تا غیر مدلول شود بلکه عین مدلولست از وجه حقیقت و غیر مدلول از جهت خصوصیت و اگر آدمی باور نکند که این مرتبه بلند در جامعیت او را حاصلست کو در خود نظرکن و آثار صفات الهی مشاهده نمای:

ظهور قدرت و علم و ارادت بُستت ای بنده صاحب سعادت

سمعی و بصیر و حوی و گویا بقا داری نه از خود لیک از آنجا

این قدر هست که نشاء جامعه انسان هر چند صاحب رتبت علیه است اما این جامعیت تابع وجود و بقاء اوست که دران مستند و قایم بحضرت واجب الوجودست تعالی شانہ پس با این همه رفعت شان در ربقه امکانست و بنده رحمانست و اگر نیک تأمل رود جامعیت او خود ازین ممرست. پس بندگی او را کمالست نه نقصان است غرض از وجود عالم عبودیت اوست پس اول او مقصود بود در مقصد آفرینش و چون نسبت با خلیقت بمنزله علت غائیست در وجود متأخر از آفرینش عالم آید حقیقت رتبتش اول در علم و نشاء وجودیش آخر در عین و از جهت علم و حقیقت باطن و از وجه عین و وجود ظاهر و جامع همه نفس واحد او چنانچه میفرماید:

زهی اول که عین آخر آمد زهی باطن که عین ظاهر آمد

ادراک این جامعیت را از حالت مکاشفه گزیر نیست و الا هر انسان بفکر خود یا بتفہیم دیگران کجا این امر عظیم را دریابد بیشتر مردم در حیرت نیافت این جامعیت‌اند و انکه نیز مؤید من عندالله بکشف و عیان شد و یافت در عظمت این مرتبه جامعه متحیر است ازین جهت ناظم قطع سخن درین مبحث بتحیر میفرماید:

تو از خود روز و شب اندر کمانی همان بهتر که خود را می ندانی

چو انجام تفکر شد تحیر بر اینجا ختم شد بحث تفکر

سؤال:

که باشم من مرا از من خبرکن چه معنی دارد اندر خود سفرکن

این سوال مناسب بیت سابق است چون سخن آنجا بحیرت در نفس انسان به پایان رسیده بود سایل

میگوید نفس انسان که اشارت بمن میکند من یعنی چه:

جواب:

دگرکردی سؤال از من که من چیست
چو هست مطلق آید در اشارت
حقیقت کز تعین شد معین
مرا از من خبرکن تا که من کیست
به لفظ من کنند از وی عبارت
تو او را در عبادت گفته من

ناظم بحسب مشرب و منهل خود میگوید که چون وجود مطلق است که در همه مقیدات بتعیّنات مختلفه متعیّن است. هر آینه تعبیر از هر متعین که رود بحقیقت تعبیر از او باشد. پس لفظ من که در پارسی بجای لفظ اناست در عربی اگر بآن تعبیر از متعینی رود آن متعین وجود مطلق باشد، چرا که حقیقت مطلقه تا بتعین در نمی آید به او اشارت ممکن نیست و اگر نه او بتعین در آید متعین چه چیز باشد تا از وی تعبیر به لفظ من توان کرد چه مفروض بمذهب ناظم آنست که همه تعینات و اضافات و نسب او راست و غیر او موجود نیست و حقیقت غیر جز محض تعین اعتباری نیست در متعین مطلق که اوست و ازینجا معلوم شود که همچنانچه بمن و انا اشارت بمتعینی تواند بود که اوست چون اوست متعین در هر تعینی بتوانت و باو و هو و سایر ضمائر همه اشارت بسوی او بود و غیر او همین تعین اعتباری بیش نبود و لهذا میفرماید:

من و تو عارض ذات وجودیم
مشبکهای مشکات وجودیم
و وجود واحد و متعین بتعیّنات کثیر و روشن به خود و منبسط در همه نوری و روشنی که ارواح و اجسام و جواهر و اعراض فرو گرفته باشد، چنانچه گفت:

بیت:

همه یک نور دان اشباح و ارواح
که از آئینه بیداکه ز مصباح
از آینه، "المؤمن مرآت المؤمن و الله المؤمن"، و از مصباح "الله نور السموات والأرض مثل نوره
کمشکوة فیها مصباح"، چون بمذهب خود تقریر ماهو المذكور کرد متعرض مذهب غیر می شود، چنانچه
می گوید:

تو گوئی لفظ من در هر عبارت
بسوی روح می باشد اشارت
که بمن که گویند مراد روح باشد و آن جوهریست متعلق ببدن انسانی تعلق تدبیر و تصرف نزد حکیم و
اهل تحقیق از متکلمان، اما سایر متکلمه که منکر تجرد روح اند اختلاف بسیار کرده اند، چنانچه بعضی
گفته اند که جزویست لایتجزی در قلب، و بعضی دیگر گفته اند که اجسام لطیفه است ساریه در بدن باقی
از اول عمر تا آخر و بعضی گفته اند که قوتیست در دماغ که مبدأ حسن (حس.ظ.) و حرکتست و بعضی
گفته اند که قوتیست در قلب که مبدأ حیاتیست در بدن، و بعضی گفته اند که سه قوتست یکی در دماغ و
آن نفس ناطقه حاکمه است که مبدأ علوم و حکمتست و دوم در قلب و آن نفس غضبیست که مبدأ
غضب و فرح و حزن و غیر آنست و سیوم در کبد و آن نفس نباتیست که مبدأ تغذی و نمو و تولید مثل
است و بعضی نفس نباتی را قوت شهوانی گفته اند زیرا که مبدأ جذب ملایم است و بعضی گفته اند که
نفس ناطقه اخلاط اربعه است و بعضی گفته اند که مزاجست و اعتدال اخلاط و بعضی گفته اند که

بشکل بدن است و تخلیط او بر تالیف اجزا و بعضی گفته‌اند که حیوتست (حیاتست) و اما بمذهب صوفی باطن نفس ناطقه را روح خوانند و نفس ناطقه را که ظاهر اوست قلب انسانی گویند بهرحال ناظم نفی آن می‌کند که بمن که گویند مراد روح بود بلکه چون گفته باشد که بمن اشارت به هست مطلق است مناسب نیست که من گویند و مراد تعینی از تعینات باشد که بمنزله جزواست مر هست مطلق را چگونه انسان من گوید و مراد آن باشد چنانچه باین معنی اشارت می‌فرماید ناظم قدس سره که می‌گوید:

چه کردی بیشوای خود خرد را نمیدانی ز جزو خویش خود را
یعنی به پیروی عقل این اختیار کرده که در اطلاق لفظ من اشارت بجانب روح باشد نزد تو، اما انصاف نمیدهی که اگر بضمیر متکلم مراد است متکلم انسانست نه روح او، چه انسان مجموع روح و بدن است لابل جامع مجموع متعینات عالم، چنانچه مطلق هستی شود در مرتبه مکان و روح جزویست از جمله متعینات بین که ناظم قدس سره چه می‌فرماید که، بیت:

بروای خواجه خود را نیک بشناس که نبود فربهی مانند آماس
هر چند روح شریف است و نزد عقلا انسان اوست و بدن از اسباب آثار او چنانچه آلت نسبت با استاد صاحب حرفت و خانه نسبت با کدخدای خانه اما بمکاشفه اهل معرفت را معلوم شده که نشاء جامعه انسان اجمع از انست که بر روح اطلاق کنند بر سیل حصر بل که روح از عالم اوست و بدن و نفس و عقل و قلب و مجموع از تفاریح نشاء او و او چنان بزرگ و وسیع بحسب معنی که کبر معنوی روح بنسبت با عظمت حقیقت او چون فربهی اعضاست در جنب آماسی عظیم که ازان تعبیر بجامعیت و کلیتی می‌رود که ناظم در بیت آینده اشارت بسوی آن دارد، بیت:

من تو برتر از جان و تن آمد که این هر دو ز اجزای من آمد
یعنی آنچه مشارالیه بلفظ من تو می‌باشد آن حقیقتی جامعه و هستی مطلق است که از بیش گفته شد که چون هست مطلق در عبارت آید به لفظ من اشارت بجانب او کنند و مؤید این معنی که لفظ من نه از برای روح انسان موضوعست، آنست که لفظ من بهر لغت که هست تخصیص بانسان ندارد، چه هر چیز از هستی خود تعبیر به لفظ من می‌کند، چنانچه از السنه موجودات این معنی در الفاظ و افواه هست و نه دعوی است بی‌گواه، چنانچه ناظم اشارت می‌کند:

بلفظ من نه انسانست مخصوص که تا گوئی بدو جانست مخصوص
مقید بجان و جهان مشوک که جامعیت تو امریست نه منحصر در مجردات و مادیات یا فلکیات و عنصریات، آنجا که ساحت این جامعیت است وجوب و امکان بهم رسیده و حقایق متقابله یکجا گنجیده اما تا درحیز قید باشد باین اطلاق نمی‌رسند بین که ناظم قدس سره چه می‌گوید:

یکی ره برتر از کون و مکان شو جهان بگذار و اندر خود نهان شو
و اگر گویند لابد انسان که تعبیر از خود به لفظ من می‌کند مقید است به تعین خود و اگر مقید نباشد نه حقیقتی ممتاز از سایر حقایق بود. پس چگونه تواند بود که بلفظ من که گفتی که باو تعبیر از هست مطلق کنند تعبیر از او کنند که مقید است جواب آنست که آن مطلق و آن مقید الا باعتبار دونیست و اگر نه

بحسب حقیقت یکیست و آنچه موجب اختلاف و ظن تکثرست اعتبار لفظ اَنَا و هُوَ است که تو پنداری که هر یک موضوع از برای حقیقتی جدااند و هر یک را موضوع له علی حده متحقق است اگر به لفظ اَنَا درین وضع اکتفا رود و تعبیر از حقیقت مطلقه بهمین لفظ کنند در اشارت بسوی آن حقیقت و تعین او کفایتست لکن چون هوگفتند و از جهت اطلاق لفظ هو آن حقیقت مطلقه را بهویت تسمیه کردند و آن هویت را در خیال بارقام معنوی رقم بستند و آن رقم را از خیال بکتابت آوردند و در صورت مکتوبی هویت اختیاریهای دو چشم افتاد و هم می‌گوید که این دو چشم هاء هویت اشارت است بدو حقیقت موجود در خارج هر دو متحقق یکی واجب و یکی ممکن بر خلاف کشف که می‌گوید که این هاء دو چشم نه اشارت بدو حقیقت است بلکه ایما می‌کند بانگ در خارج می‌نماید که دو حقیقت موجودند و یکی بیش نیست زیرا که خطها مدور شده و مقوس گشته و دو هیأت ازو توهّم افتاده و الا بیش از یک خط نیست اشارت کننده بجانب یک وجود و یک حقیقت پس در هویت مکتوبه نظر بدو چشم ها نباید کرد در اصل خط بچشم وحدت باید دید تا دو بین و احول نباشد بلکه در هویت مکتوبه هاء یک چشم اعتبارکنند از برای برهان وحدت نه دو چشم از جهت تقویت کثرت تا در معرض این تعریض نیفتند که،

بیت:

ز خطّ و همی هاء هویت دو چشمی می شوی در وقت رؤیت

اگر خواهند که از مضیق این توهّم بیرون آیند لفظی در ازاء هستی مطلق باید گفت که درو اعتبار غیبت با حضور نباشد و قدم وهم اثینیت از ساحت وحدانیت او دور بود و آن لفظ اسم الله است واحد مطلق که چون هاء هوکه دو چشمی مکتوب می‌شد و اشارت بدو حقیقت می‌کرد علی سبیل التوهّم در آخر او یافته شود در حکم الحاق البته یک چشمی باشد مشعر بحقیقت مطلقه واحده آن زمان هیچ دوگانگی نیست و دومنزل نه که یکی را امکان گویی و یکی را وجوب و دو اعتبار نه که یکی از انانیت باشد و یکی هویت پس سیر سالک نیز که از منزل بمنزل بود و فرض راه سلوک او همه آخر شود و دامن قدم از کرد حدوث افشاند آید. چنانچه ناظم قدس سره اشارت میکند:

نمانند در میان ره رو و راه چو هاء هو شود ملحق به الله

چون سخن بحدی رسانید که هر قیدی که بود در نفس اطلاق مضمحل گشت محل سؤال سائل بود که بس کمال و نقصان متعین مقید چه باشد و مآل کمال که بهشت است و مرجع نقصان که دوزخ است بچه متحقق بود جواب می‌گوید که ازین اطلاق نفی کمال و نقصان متعین مقید لازم نمی‌آید مگر وقتی که مقید بکلی نباشد و پرده بشریت او تمام از میان مرتفع بود و قلب مسلوب و عقل معزول و روح متأله و نفس مستهلک. چنانچه میان او و دیوانه هیچ فرق نکنند و قاضی شریعت حکم بر جنون او کند و اگر متعین مقید که تعبیر ازو بلفظ من و تو می‌رود باقیست و در میانست کمال و نقصان هست و احکام مآل کمال که بهشت است و مرجع نقصان که دوزخ است بر جای خویش همچنان ثابت مآل کمال چیست هستی مطلق مرجع نقصان چیست امکان ممکن مقید درین میانه کیست که در افتاده است که تا هستی مطلق رسد که مانند بهشت است یا در قعر پستی امکان فرو رود که مانند دوزخ است آدمی مکلف گرفتار تعین من و تو چون برزخی میان دو طرف است تا احکام هر دو طرف برو جاری گردد و بحکم تکلیف

بر حدود واجبه و حقوق لازمه قرار گیرد و اگر نه آدمی مکلف بودی این همه احکام الهی و تکالیف شرعی کمالی اعتدالی را کدام موجود حامل توانستی و کی دیگری از عهده این عهد بیرون آمدی صاحب امانت "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ" آدمیست و خداوند دیانت "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"، آدمی اثبات ارکان دین حق و نفی جهات سبیل باطل و تعظیم کعبه و بیت الله و تحذیر از دیر و معابد بیگانگان گمراه همه بواسطه نشاء آدمیست، و ربه عبودیت او تا او و عقل او در میانست همه امور بنظام است و بموت و جنون او همه مرتفع اکنون کسی که بزوال عقل واستهلاک بشریت از تعین خود استخلاص نیافته باشد و شرع او را مجنون نخواند اگر ترک احکام واجبه کند بر سبیل انکار و جوب کافر بود و اگر ارتکاب امور منیه کند باعتقاد اباحت ملحد بود و اگر در ترک واجب و ارتکاب منیه انکار و جوب و اعتقاد اباحت ندارد عاصیست و در همه احوال چون عقل با اوست مکلف است و باعتقاد فعل بد مواخذ و معاقب، و بیاید دانست که تا آدمی نمی میرد بهیچ حال از ربه تکلیف بیرون نیست و ابیات ناظم که می آید اداء این معنی می کند که گفته شد و اگر کسی بر خلاف این تصور دارد جای انکارست برو و ابیات اینست، بیت:

بود هستی بهشت امکان چو دوزخ	من تو در میان مانند برزخ
چو برخیزد ترا این پرده از بیش	نماند نیز حکم مذهب و کیش
همه حکم شریعت از من تست	که آن وابسته جان و تن تست

در مصرع اول این بیت قافیه چنان می افتد که من تست بخوانند بی او. بیت:

من تو چون نباشد در میانه	چه کعبه چه کنش چه دیرخانه
--------------------------	---------------------------

اکنون می باید دانست که این تعین من تو امریست، اعتباری یا حقیقی نزد کشف طایفه موجود حقیقی جز یک عین نیست که آن هستی مطلق است بتعین من تو امری زاید اعتباری چون با آن عین واحد حقیقی واجبی این امر زاید که تعین امکانیست اعتبار می رود مثال آن تواند بود که گویند حرف عین است که نقطه برو زیادت کردند و غین شد و غین در لغت عرب ابر تنگست و عین آفتاب، پس نقطه غین پرده عین است هرگاه که این نقطه برخیزد غین باز عین شود، اشارت بانکه چون تعین اعتباری امکانی من تو که امریست زاید بر هستی مطلق واجبی چون نقطه بر عین ساقط شود مطلق از پرده بیرون آید و مقید نماند، بیت:

تعین نقطه وهمیست بر عین	چو صافی گشت غینت عین شد غین
-------------------------	-----------------------------

می توان که غینت بخوانند بغین معجمه بدو معنی که صافی شدن ابر مراد باشد و از صافی شدن نیز رفع ابر خواهند یا مراد از صافی شدن غین سقوط نقطه باشد تا غین عین شود و در هر دو معنی اشارت برفع تعین امکانی باشد از هستی مطلق و می توان که عینت بخوانند بعین مهمله و مراد از عین یا دیده باشد یا حرف عین، اگر مراد دیده باشد یعنی چون دیده حقیقت بین از کدورت زاید دیدن و ارتسام صورت مجاز خالص و صافی شود عین حقیقت که غین می نمود در نظر تحقیق باز عین نماید و اگر مراد حرف عین بود چون نقطه زاید از سقوط یابد و عین حقیقت از اعتبار زیادتی آن نقطه صافی شود هر آینه غین باز عین شود و در جمع جهات فهم ازین عبارت که از براعت ناظم نظم یافته چون تأمل می رود غیر از

رفع تعین امکانی مراد نیست و توحید وجود واجبی، واللّه اعلم بمراده اکنون سالک این راه چه مسافت قطع می‌کند تا بمقام توحید مطلق میرسد ناظم میفرماید که از روی معنی این مسافت معنوی بدو قدم معنوی که سالک می‌نهد بانجام می‌پیوندد، بیت:

دوخطوه بیش نبود راه سالک
یک از هاء هویت درگذشتن
وگرچه دارد آن چندین مهالک
دوم صحرای هستی در نوشتن

بگذشتن از هاء هویت اشارتست بقطع نظر از مغایرتی که میان واجب و ممکن از روی اعتبار هست و فی الحقیقه نیست و به در نوشتن صحرای هستی اشارتست برفع تعینات متکثره وجودی از نظر توحید بین موحد، بیت:

درین مشهد یکی شد جمع و افراد
چو واحد ساری اندر عین اعداد
چون موحد باین منزل رسید و این دو قدم ازو بانجام انجامید و جز یک عین در دیده حقیقتش نمی‌آید، مشاهده او در مشهدیست که افراد تعینات عین جمع وجودست اگر اعتبار اثبات‌شان بمجاز رود و اگر نفی وجودشان بحقیقت کنند خود هیچ نیستند، چنانچه واحد نسبت با مراتب عددی که اگر بر سبیل مجاز نظر افتد مراتب عددی موجودست و واحد در همه ساری و اگر بر سبیل حقیقت نگاه کنند جز واحد موجود نیست و هیچ سریان محقق نه بس باین دو اعتبار انسان بلفظ من که اشارت کند چون اشارتش راجع با وجود مطلق است و مطلق اینجا این معنی دارد که نه وحدتش قیدست و نه کثرت اگر گوید مرا جهت جمعیتی است از اسما که مانع وحدت ذات نیست یا جهت وحدتی در وجود که مانع کثرت صفات نیست دور نباشد با فرض آنکه بمذهب ناظم قدس سره بلفظ من که او می‌گوید اشارت بجانب وجود مطلق می‌کند و ابراز این سر عظیم الماخذ درین بیت کرده است که میفرماید:

تو آن جمععی که عین وحدت آمد
تو آن واحدکه عین کثرت آمد
ولیکن کیست که این معنی که گفته شد بحقیقت دریابد بی آنکه سفر معنوی کرده باشد و از جزویات و افراد بعین واحد رسیده، بیت:

کسی این راه داندکوگذرکرد
ز جزوی سوی کلی یک سفرکرد

چون بحث سفر معنوی در میان آمد مناسبست که سوال از حال مسافر معنوی رود.

سؤال:

مسافر چون بود ره روکدامست
کراگویم که او مردتمامست

جواب:

دگرگوئی مسافرکیست در راه
سلوکش سیرکشفی دان ز امکان
کسی کو شد زاصل خویش آگاه
سوی واجب بعکس سیر نقصان

در بعضی نسخها سیرکیفی نوشته‌اند و بجای عکس سیر نقصان ترک شین و نقصان آورده‌اند و هر دو عبارت اداء معنی صحیح میکند اما عبارت اول در سیر الی الله سالک را ناچار از مراتب امکانی بسوی مرتبه واجبی سیر می‌افتد و در اول کتاب تقریر رفت که نظر و استدلال عقل درین سیر مستلزم حیرت مذموم است. پس متعین شد که بکشف مراتب حقیقت بواسطه نور شهود برسد و سیرش کشفی بود

بعکس سیر نقصان که سیر عقلیست و اما عبارت دیگر سیر کیفی در مقابل سیر آینی مذکور بود که این مسافر نه از امکانی (مکانی؟) بمکانی میرود تا مقوله این متصور شود بلکه نفس سالک از کیفیت جهالت بکیفیت معرفت و از کیفیت حجاب بکیفیت کشف انتقال می‌یابد. پس سیرش کیفی است تا تصور توان کرد که بیک ساعت که بمقصودی که نرسیده بود برسد و بیش از آن ساعت ناقص بوده و درین ساعت کامل شد و ترک شین و نقصانش حاصل آمد اما اگرچه این معنی متصورست، هیئات هیئات که کدام نشاء را توفیق رفیق شود و این سعادت قرین حال گردد با آنکه چهل پنجاه سال معدّات این امر بسعی و کدّ و طلب و جدّ و شوق و نیاز حاصل کرده باشد و اگر درین سیر که سیر الی الله است بهر عبارت که مقرر شود توقفی و وقفه او را بیش می‌آید آیا تا کی برسد و آن زمان نه مسافر باشد بلکه در منازل و مراحل صاحب اقامت است که از شان مسافر آنست که بقدر حاجت باز می‌ایستد و الا پیوسته در سیر است، میفرماید:

مسافر آن بود کـو بگـذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود
بعکس سیر اول در منازل رود تا گردد او انسان کامل

سیر اول آدمی سیر مراتب طبیعی است از علم حق تعالی بفعل حق تعالی تا آن زمان که پایه وجود انسانی تمام می‌شود بحسب طبیعت و این سیر که سیر الی الله است بعکس باید که از مراتب طبیعت بازگردد و بواسطه شریعت و وسیله طریقت خود را باستانه حقیقت رساند و در ایجاد انسان ناظم قدس سره قاعده یاد می‌کند تا منزل طبیعتش مقرر شود و از حال سیر حقیقتش آگاه توان شد.
قاعده:

بدان اول که تا چون گشت موجود کز و انسان کامل گشت مولود
در اطوار جمادی بود پیدا پس از روح اضافی گشت دانا

اطوار جمادی فرض کن که از اجزای لقمه باشد تا حالت نطفه و آنکه علقه و دیگر مضغه و پس جنین، بترتیبی که باری تعالی در کتاب عزیز خویش میفرماید عز من قایل: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا"، و چون این مراتب تمام شد زمان افاضه روح اضافی است از حضرت وهاب تعالی، چنانچه فرمود، "ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ". باین آیت در استدلال احتیاج نیفتاد اول مستدل شد، یا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ". ومقصود از روح اضافی روح انسانی است و نسبت او باضافه از آن جهت است که حق تعالی در جائی اضافه او بضمیر متکلم از جانب خود فرمود، حیث قال: "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي"، و درجائی اضافه او بامر خود کرد و "قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"، چون محمول قبول روح کرد و زمان حمل بسر آمد بقدرت باری سبحانه و تعالی وضع می‌یابد چنانچه گفت، بیت:

پس آنکه جنبشی کرد او ز قدرت پس از وی شد ز حق صاحب ارادت

بزادوشیر بگرفت و میل بیستان مادر کرد تا حواسش همه در عمل آمدند و ادراکش هر لحظه متوجه

امری شد چنانچه ناظم فرمود، بیت:

بطفلی کرد باز احساس عالم درو بالفعل شد وسواس عالم
از اخذ و منع و میل آنکه بگریه بستاند و بخنده باز دهد و بی موجب رغبت کند و با وجود موجب
نفرت نماید و اول ادراک اشیا در طفولیت او را مفرد مفرد بی ترکیب می باشد و آن زمان که مرکب شد
چنانچه مثل انس و وحشت که او را می بود و نمیدانست که انس چیست و با که می باید و وحشت از که
دانست که انس با که و وحشت از که می باید، پس سرایت کرد این حال در آنکه همه مدارک مفردۀ او
اضافت پذیرفت و ترکیب یافت و از افراد هر جنسی و نوعی ادراکش بآن جنس و نوع رسید غایت
مافی الباب آنکه تعبیر از آن نتوانست کرد باصطلاحی از اصطلاحات بعد ازین حال دوستی و دشمنی و
خشم و میل و ارادت جلب منافع و دفع مضار و مباشرت امور و تملک و تصرف اشیا درو روی بظهور
آورد و غفلت از حال مبداء و معاد، و با وجود این اشتغال و معاش او را تمام فرو گرفت و انگاه یا متنبه
شد یا همچنان غافل بماند و بصفه تنبه یا بصفه غفلت یا بجوانی بمرد یا به پیری رسید و غایت
پیری، چنانچه از تقلب این احوال در نشاء انسان حضرت خداوند جهان یاد میفرماید، قوله تعالی "یا
أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ"، الی قوله "بَعْدَ
عِلْمٍ شَيْئًا"، و آنچه بعد از حال طفولیت از انسان صادرست تا منتهی افعال مزدحمه او رحمه الله در
سلگ این عبارت کشیده، میفرماید:

چو جزویات شد بر روی مرتب	بکلیات ره برسد از مرکب
غضب گشت اندرو پیدا و شهوت	کز ایشان خاست بخل و حرص و نخوت
به فعل آمد صفتهای ذمیمه	بتر شد از دد و دیو و بهیمه
تنزل را بود این نقطه اسفل	که شد با نقطه وحدت مقابل

این طایفه ظهور از وجود مطلق را تنزل خوانند و هر آینه آن ظهور در طور آثار اسما و صفات چون در
صور افعال انسانی بغایت کثرت رسد آن غایت در مقابل بدایت از وحدت واقع گردد و طرفی اعلی شود
و طرفی اسفل، قال الله تعالی "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ"، ناظم
میفرماید، بیت:

شد از افعال کثرت بی نهایت	مقابل گشت ازین رو با بدایت
اگر گردد مقید اندرین دام	بگمراهی بود کمتر ز انعام

قال الله تعالی، "أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ"، بیت:

وگر نوری رسد از عالم جان	ز فیض جذبه یا از عکس برهان
--------------------------	----------------------------

جذبه که عبارتست از کشش بی اختیار از جانب حق تعالی نوری دارد که در باطن اصحاب طلب منبسط
می گردد و برهان عقلی نیز که حجت عقلست بر ذات و صفات اسما و افعال باری تعالی روشنائی در
دیدۀ بصیرت ارباب استدلال پیدا می کند و بواسطه هر کدام که دست داده دل انسانرا انسی با عالم
معنی و درگاه مولی پدید می شود و با الطاف خداوندی در راز و نیاز می آید و ازین طرف اسفل و
نهایت کثرت که گرفتار آنست دل برمی کند و روی باز عالم وحدت که از آنجا تنزل یافته بود می آرد،

چنانچه فرمود:

دلش با نور حق همراز گردد وزان راهی که آمد بازگردد
ز جذبه یا ز برهان حقیقی رهی یابد به ایمان حقیقی

تصدیق حقیقی یا بجذبه و کشف حاصل می‌شود یا بدلیلی یقینی که بهیچ شبهه متغیر نشود و منقوض نگردد و نتیجه آن تصدیق این باشد که انسان از عالم غفلت بسوی عالم تنبه و یقظت میل کند و از وحشت کثرت بگریزد و باز جانب وحدت آویزد و در این حال ناچار او را اول رجوع از افعال قبیحه می‌باید کرد پناهش بدرگاه خداوند کار می‌باید برد بصفه عود و استغفار، چنانچه ناظم رحمه الله می‌فرماید:

کند یک رجعت از سَجین فجار رخ آرد سوی علیین ابـرار
بسجین فجار زندان نقصان طبیعت می‌خواهد و بعلمین ابرار بستان کمال روح، قال الله تعالی، "كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِينٍ وَمَا أَدْرِيكَ مَا سَجِينٌ، كِتَابٌ مَّرْقُومٌ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ"، اینست اشارت الهی بسوی حال اهل مناهی و اما عبارتی که در شان قرارکار مطعیان فرموده اینست، قال الله تعالی، "كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّينَ، وَمَا أَدْرِيكَ مَا عِلِّيُّونَ، كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ". بیت:

بتوبه متصف گردد در آن دم شود دراصـطفی ز اولاد آدم

نسبت شخص بانکه از ذریه آدمست تمام نمی‌شود بسوی آدم که انسان کامل است مگر آن زمان که کمالات انسانی پیرایه ذات او گردد و از صفات دنیه رجوع کند و آن رجوع را ضمایم دیگر ملحق گرداند تا اصل توبه حاصل شود و بواسطه توبه از روی ولادت معنوی و صفوت حقیقی منتسب بآدم صفی شود و فرزند رشید او آید و ارکان توبه رجوعست از معصیت بسوی رضای حق تعالی بطاعت و پشیمانی از کردار ماسبق و عزم جزم بر ترک منهی و قبیح که دیگر باز سر آن نرود و چون این مذکورات بحصول پیوست صاحب آن برگزیده شده است از میان جماعتی که این حال ندارند بسر، "ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى"، و پس ازین مرتبه که از ذمایم و تبعات خلاص یافت پایه ترقی او بلند می‌شود و نسبتی از طور ادیسی که، وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا، نشان آنست می‌یابد از حضيض خاک مذلت گوئی بذروه فلک عزت میرسد، چنانچه ناظم قدس سره اشارت کرد، بیت:

ز افعال نکوهیده شود پاک چو ادیسی نبی آید بر افلاک

دیگر نفس خود را بر قدس و طهارت ثابت داشته دایم او را در خلا و ملأ عالم قلب و قالب دعوت بکسب کمالات و اقتناء فضائل می‌نماید و قوای روحانی و جسمانی را با او بمتابعت امر ربانی میخواند بمقتضی معامله که نوح علیه السلام با قوم درین سیاق تمام کرد که، "ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا".

چو یابد از صفات بد نجاتی شود چون نوح ازان صاحب ثباتی

و در انکه این حال به پایان رساند بایدکه استعانت از حضرت پروردگار جوید و الا البته طاقت بشری نماند و در راه سیرکه می‌کند فرو ماند پس بر قاعده تحنف ابراهیمی او را حول و قوت خود در میان نباید دید و توکل کل بایدگزید و همه دیده بر جانب امداد حضرت الهی بایدگماشت، چنانچه از روش

پدر ملت در فرقان قدیم مذکور گشت که، "وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ." بیت:

نماند قدرت جزویش در کل خلیل آسا شود صاحب توکل
بعد ازین توکل و ارادت صادق در راه حق تعالی چنان گرم شود و بتعجیل قصد مقصد اقصی کند که
طور مشاهده تجلی فعلی است از فعال مطلق که بر رفقاء سیل سلوک سابق می شود و غایت این عزم
رضای حق شناسد که باب اعظم است تا از در آن امنیت کلیم وار در رود چنانچه حضرت خداوندگار از
حال او خبر داد که، "وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى قَالَ هُمْ أَوْلَاءٌ عَلَيَّ أَثْرَى وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبًّا
لِتَرْضَى." لیترضی.

ارادت با رضای حق شود ضم رود چون موسی اندر باب اعظم
و چون این حال او را متحقق شود بدانند که لطیفه رضا در آنست که او درین مشهد از دانش خود تبری
جوید و این معنی مقدمه فناء نفس سالک است در حضرت احدیه که اول از علم خود فانی شود و
دیگر از نفس خود چنانچه باری تعالی درین معنی اخبار از حال روح الله فرمود. بقوله تعالی، "تَعَلَّمَ مَا
فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ"، و این صورت ازو مطابق قول ملائکه آسمان
شد که گفتند، "سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ"، لاجرم باین مناسبت مسیح
زمینی آسمانی گشت و سالک نیز چون باین مقام رسید فیض آسمان قدس بدو پیوست و از راه ولایت
نه از روی نبوت بر اثر قدم عیسی علیه السلام رفت و باین واسطه نسبت با آسمانیان و جواهر فریشتگان
پیدا کرد. چنانچه فرمود. بیت:

ز علم خویش تن یابد رهائی چو عیسی نبی کرد و ستمائی
و این زمان که فناء علمی برو تمام شد بفاء عینی ترقی افتد و در مشاهده توحید نفس خود و اعیان
کاینات هلاک می بیند و این قدم سالک را بمتابعت حضرت مصطفوی علیه الصلوة و السلام حاصل
تواند بود چه این قضیه در روز فناء سالک از اثر شب معراج احمدیست که اگر آن معراج پیغمبر را
نبودی این حال در امت صورت نبستی و در معرض این فناست که حضرت احدیت جلت کلمته نشاء
احمدی را مخاطب می سازد که "وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ
الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"، و درین متابعت که گفته شد اشارت ناظم بدین عبارت واقع است. بیت:

دهد یکباره هستی را بتاراج درآید در پی احمد بمعراج
و مرد سالک ولی که در مقام استهلاک باین حال رسید که ماسوی الله در نظر توحید او هلاک یافت
بمقتضی "وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَى"، دایره کمال ولایت از نقطه بدایت تا نهایت وصول بهم آورده است و
از اول تا آخر جز هستی حق و واجب مطلق مشاهده نکرده و نه ملک مقرب و نه نبی مرسل درین سیر
مؤثر حقیقی شناخته بلکه واسطه بوده اند و در نهایت توحید آن واسطه نیز برخاسته تا ناظم میفرماید.
بیت:

رسد چون نقطه آخر به اول در آنجا نه ملک گنجد نه مرسل
چون کلام درین مقام باین انجام رسانید که سالک بمتابعت قدم احمدی رتبت استهلاک در توحید

حضرت احدی می‌یابد از برای مزید تفهیم به تمثیلی این معنی بغایت وضوح و نهایت بیان می‌رساند.
تمثیل:

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه مقابل گردد اندر لی مع اللّٰه
یعنی چنانچه اضأت جرم ماه بنور او نه اصلیت بلکه بتبعیت خورشید نور ازو منعکس است که در
حالت مقابله با او بحسب تقابل از مبداء هلالی تا منتهای بدری کسب نور می‌کند فیض ولایت در ولی
باصالت حاصل نیست بلکه به تعبیت از مدرج متابعت نبی ووراثت ازو و مانند آنکه در مقابله ماه برابر
آفتاب می‌افتد و کسب نور می‌کند نشاء ولی در سیر (یاسر) حالی که مضافست بمضمون حدیث "لی مع
اللّٰه وقت لایسعی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل"، تقابل با نشاء نبی می‌یابد و روح ولی برابر روح نبی
می‌افتد و انوار اسرار توحید از نبی بر ولی فایض می‌گردد پس چنانچه عند التحقیق نور ماه نه نور
اوست بلکه نور آفتابست که درو منعکس است، عند التدقیق فیض ولی نه فیض اوست بلکه فیض نبی
است که بواسطه قدم متابعت و وراثت اضافت بولی یافته و این معنی از اعتقاد ناظم که از صوفیانست
موافق مسئله متکلمانست که می‌گویند که کرامت ولی لاحق بمعجزه نبی است و از تتمه آنست و چون
ازین تقریرات مذکوره متعین شد که فیض ولایت از مقرر نبوتست جای سوالست که سایل گوید که بیش از
تعلق نور ولایت از نبی بولی آن نور چه مثبت داشت و در نبی پوشیده بود یا پیدا و فی الواقع محل این
تفحص هست چرا که در زمان نبوت نام ولایت در میان نبود، جواب تفحص مقدر می‌فرماید که، بیت:

نبوت در کمال خویش صافیست ولایت اندرو پیدا نه مخفیست
یعنی صفت نبوت خود بمنزله آئینه نور ولایت است و سر ولایت چون ظاهر می‌شود بظهور نبوت ظاهر
می‌گردد چنانچه صورت بوجود آئینه و چنانچه در حالت مشاهده آینه بی صورت نمی‌تواند بود در حال
ظهور نبوت آن ظهور بی ولایت نباشد بلکه سر ولایت بوده که در ظهور نامش نور نبوت شده، پس آنچه
در نبی ظاهرست سر ولایتست که بحد ظهور رسیده است و باصالت این سر تعلق به نبی دارد
ازانجاست که نبی را در ظهور امر نبوت ازو تحدی می‌رسد و ولی را در ظهور ولایت ازو دعوی
نمیرسد بلکه:

ولایت در ولی پوشیده بایست ولی اندر نبی پیدا نماید
و حاصل آنکه سر نبی پیش ولیست که بمیراث علم و تقوی و ترک صورت و اختیار معنی باو رسیده
است مرخص در آنکه اگر طالبی طاب آن سرکند با وی در میان آرد و بی آنکه طلب از طالب معلوم کند
قاصداً در بند ازمار آن نشود بر خلاف نبی که از شان او آنست که دعوت کند و طالب و غیر طالب را
بسوی آن نور دلالت کند و اگرچه خلایق بی رغبت باشد و گریزان از آن تا بحدی که مبالغه کند و
بقدرت و استیلا ایشانرا به پیرامون سرادق آن نور کشد و اگر ولی در طور هدایت و دلالت نیز این
مبالغه نماید بنیابت نبی باشد و باسم امضاء امر شریعت نه بنام سلوک راه طریقت اکنون ولی بچه
استحقاق باین پایه میرسد که ولایت بمیراث از نبی می‌یابد بواسطه متابعت است که این منزلت می‌یابد،
بیت:

ولی از پیروی چون همدم آمد نبی را در ولایت محرم آمد

ولایت خود چیست محبت حق تعالی است بنده را و متولی شدن حق امر او را که حفظش فرماید از موانع انس و مددش نماید در موجبات قرب او و تصرف دادن حق تعالی بنده راست در موارد امر ملک و ملکوت، پس از انک بنده در محبت حضرت او ترک ماسوی گفته باشد و بقدم متابعت نبوت راه رفته و مؤید آنچه تقریر می‌رود آیت کریمه قرآن مجید و فرقان حمید است که می‌فرماید، عز من قایل "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ" و ناظم نیز قدس سره اشارت بهمین معنی می‌کند که می‌فرماید:

زان کُنْتُمْ تَحِبُّونَ يَا بَدُّ او راه بخلوتخانه یحیی بکم اللّٰه

استعاره کرده است مضمون "إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ" را از برای مبداء راه سلوک و مؤدی "يُحِبِّكُمُ اللَّهُ" را از جهت منتهی او که منزل آخر است و آنرا بطریق تخیل خلوتخانه خوانده و چون سالک باین سرمنزل رسید می‌فرماید، بیت:

دران خلوت سرا محبوب گردد بحق یکبارگی مجذوب گردد

محبوبیت او حضرت حق را به نتیجه پیروی محبوب مطلق است که حضرت مصطفی است صلی الله علیه و سلم، و اما تمامی جذبه از برای آنکه چون محبوب حق است حق تعالی دل او را بسوی انس خویش می‌کشد و نمی‌گذارد که باز سوی ماسوی رجوع کند و در استهلاک این جذبه که وسایط از میان برخاسته است و حالت حال، لی مع الله عبدالله را بیمن متابعت نبی الله بجائی رسانیده که جز وجود واحد احد هیچ تعینی دیگر خواه ملکی و خواه انسانی ملاحظه نمی‌افتد بنده سالک مجذوب تابعی است امر الهی و نبوی را از روی معنی و یقین نه از راه صورت و تقلید و عابدیست حضرت مولی را بسر و جان عبادت نه باسم و رسم و عادت، چنانچه ناظم اشارت کرد:

بود تابع ولی از روی معنی بود عابد ولی در کوی معنی

پس از حال استهلاک در توحید از دو حال خالی نیست ازان حالت باز می‌آید و چنانچه در مبادی سلوک بمراسم طاعات و ریاضات اقدام می‌نمود روشن میکند و از اثر جذبه و وصول بوساطت اعمال شریعت و معاملات طریقت تصرف در خلق می‌کند و مرید می‌گیرد و شیخ الوقت میشود و خلیفه منصوب خداوند تعالی و نایب مقبول حضرت مصطفی که بندگان حق را براهی که خود رفته بمنزلی که خود رسیده رساند تا بسرحدی که قوت مرید وفا نماید و قابلیت او اقتضا کند و یا برحال استهلاک و استغراق باز می‌ماند چنان غرق بحر معنی می‌شود که هرگز باز بساحل صورت نمی‌افتد و این خوش حالیت ولی نه غایت کمالست که نهایت این امر رجوع بعالم ارشادست بحکم و فرمان حضرت الهیت و مهر و نشان جناب نبوت در حالتی که متوج باشد بتاج کرامت ملبس بخلعت خلافت مصدر در صدر عزت صاحب قلم علم و تیغ قدرت متصرف از طرز معنی در طور صورت، چنانچه ناظم قدس سره اشارت فرمود که:

ولی انکه رسد کارش باتمام که باآغاز گردد باز انجام

بلند پایه‌ایست اما قیدی عجیبست بیش ازین که حال استغراق داشت سلطان وقت خویش بود با آن خمول و بی نامی و بی نشانی و اکنون مشغول گرفتار با وجود خلافت و سلطانی ناظم در جواب سؤال دوم از سایل که پرسیده بود که مرد تمام کدامست تعیین این کامل می‌کند که از درجه آزادی و اطلاق

معنی او را باز مرتبه گرفتاری و قید صورت آورده‌اند و بحکم خلیفه ساخته و از انجام حال بازش با‌آغاز کار انداخته‌اند و بعد از تجرد و فنا لباس تعلق و بقا درو پوشانیده. چنانچه ناظم اشارت فرمود. بیت:

کسی مُرد تمامست کز تمامی	کند با خواجگی کار غلامی
پس انکاهی که بپرسد او مسافت	نهد حق بر سرش تاج خلافت
بقائی یابد او بعد از فنا باز	رود ز انجام ره دیگر به آغاز

فنا عبارتست از تبری سالک سایر از حول و قوت خود در مرتبه امکان افعال و از اسقاط اضافات امور بخود در درجه تحقق صفات و از ذهول و غیوبت از هستی مقید خود در مشهد شهود ذات و بقا عبارتست از تصرف انسان کامل بحول و قوت حق در اشیا در مرتبه اولی و از تخلق باخلاق الهی در منزل ثانی و از تحقق باحاطه ذاتی در مقصد اقصی و دایم این کامل باقی در مرتبه افعال متزی به زی شریعت است و در عالم صفات و اسما مترسم برسم طریقت و در سرحد تجلی ذات متمکن بتمکین حقیقت اما در اطوار ثلاثه اسرار عجیبه از باطن او سر بر میزند که اگر سیری ازان بر زبان می‌آرد بعبارت "انا الحق" و "سبحانی" معبر است یا بلفظ "انا قول" و "انا اسمع" و کلمه "لیس فی جبتی" مؤدی؛ و علماء شریعت نظر بظاهر امر آنها را کفر خوانند همچنین انوار غریبه برو منکشف می‌شود که آثار آن همه اشارات بندگانه و کلمات نیازمندانه است، چنانچه "انا احوج الخلق الی الله تعالی و لست فی خلقه بمنزلة بعضه" و این مسموعات را ایمة دین از امارات ایمان شمرند پس پیوسته ولی کامل با وجود اسرار و انواری که ازان نموداری تقریر رفت میان دو حال باشد که باظهار یکی ارباب ظاهر او را به کفر نسبت کنند و باظهار دیگری او را بایمان منسوب دارند تا در حالت سکر متوقع باشد از کلماتی که در معرض انکار بود و در حالت صحو کلماتی که در معرض اعتقاد شود و فی الجمله اگر تلوین برو غالبست موجبات انکار از صادر است و اگر تمکین برو مستولی است موجبات اقرار از ظاهر و خواه متلون و خواه متمکن هرگز این کامل بدخلق و فاسق نباشد و همواره با همه بندگان حق باخلاق حمیده و صفات مرضیه مداری و معامل است، و العجب که کس او را نمی‌شناسد که در چه مرتبه است چرا که در قدسیات آمده است که "اولیائی تحت قبایی لایعرفهم سوائی" و این جمله که گفته شد بقصد شرح این ابیات مکتوبست که ناظم میفرماید در صفت کامل چون بارشاد بازگشت:

شریعت را شعار خویش سازد	طریقت را دثار خویش سازد
حقیقت خود مقام ذات او دان	بود دائم میان کفر و ایمان
به اخلاق حمیده گشته موصوف	بعلم و زهد و تقوی بوده معروف
همه با او ولی او از همه دور	بزیر قبه‌های سر مستور

از مضامین ابیات گذشته استفادگشت که سالک در نهایت حال یا بوصف جذب و استراق ثابت می‌گردد یا رجوع می‌یابد و بارشاد مشغول می‌شود. اکنون در حالت سلوک از دو امر خالی نیست یا سلوکش بخلل می‌آید و بمقصد نمیرسد یا کار بانجام میرساند موجب آنکه امر برو تمام نمی‌شود. بزرگان گفته‌اند قصور در متابعت شریعت است و الا اگر تقصیری درین متابعت ندارد البته نشاه او کمال می‌یابد و بر تقدیر آنکه کمال یافت همچنین از دو امر خالی نیست یا بعد از کمال دران مقدار زندگانی که یافت

مرشد بود و ارشاد می‌کرد یا منقطع از ارشاد بود اگر منقطع الارشاد بود بعد از مفارقت روح از بدن ظهوری باو نسبت نمی‌کنند و اگر بعد از حصول کمال دران مدت که عمر یافت متصف بارشاد بود پس از تلاشی بدن ظهوری دیگر او را ثابت می‌دارند و برین سیاق که مذکور شد ناظم این تمثیل میفرماید:

تمثیل:
 تبه‌گردد و سراسر مغز بادام گرش از پوست بخراشی گه خام
 ولی چون پخته شد انگاه نیکوست اگر مغزش برآری برکنی پوست
 شریعت پوست مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت

شریعت که عبارت از تکالیف دینیه و اوامر و نواهی ملیه است بمنزلت پوست بادام گرفت و حقیقت که تعبیر ازو باحاطه مراتب وجودی می‌رود کشف و شهوداً او را بمثابت مغز بادام نهاد و طریقت که امریست بهم آمده از دقایق شریعت و مآثر حقیقت در درجه آن پرده تنگ تصویر کرد که در میان پوست بادام و بادام حایل است و چون بادام اسفید می‌کنند آن حجاب ازو دور می‌کنند اول که سالک را مالک بستان دل خویش می‌سازند اگر تصرف در حال حقیقت می‌کند که وارد شده بانکه ادراک ناکرده و ناپخته پوست شریعت ازو برمی‌کشد آن حقیقت بمثابت مغزیست خام نابسته و جرمی رطب بی مزه که بهره بر آن مترتب نمی‌شود و تباهی است تمام که سالک در حقیقت پیدا کرد و بی حظ و نصیب ازو افتاد. چنانچه ناظم فرمود. بیت:

خلل در راه سالک نقص مغز است چو مغزش بسته شد بی پوست نغز است

اکنون که حال حقیقت در حجاب شریعت بر سالک تمام شد چون مغز بادام که در پوست پخته گشت یا سالک که صاحب آن حالست مغز آن حال را از پوست شریعت بیرون آورد و بموت طبیعی یا جذبۀ در صورت جنون منقطع التکلیف گشت. چنانچه آن حال حقیقت در پوست شریعت از دست او چون بادامی درست بزمین قابلیت کسی دیگر نیفتاد که آفتاب عنایت الهی و اعتدال هوای رحمت ربانی آنرا پرورش دهد و بصورت درختی دیگر در نشو احوال حقیقت برآید، پس فیض حقیقت آن سالک درین عالم منقطع شد چرا که مظهر ظهور فیض حقیقت پیدا نکرد بلکه برفع پوست شریعت مغز حال حقیقت او از منفعت ظهوری دیگر ساقط شد. پس ظهور حال حقیقت آن سالک باز نشاء عالم آخرت افتاد که هرگز دیگر در دنیا ظاهر نشود و نشاء و حال با قیامت افتاد. چنانچه ناظم قدس سره فرمود. بیت:

چو عارف با یقین خویش پیوست رسیده گشت مغز و پوست بشکست
 وجودش اندرین عالم نیاید برون رفت و دگر هرگز نیاید

یعنی چون مطابق واقع دانست که احاطه مراتب وجودی او را حاصل شده است و اگر هزار سال دیگر خواهد زیست احاطه کلی برو نه زیاده می‌شود و نه کم. چنانچه از اشارت حضرت ولایت امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب علیه السلام بمسامع رسیده است که "لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً"، مقید بجزئیات آن احاطه نشد و طلب ظهور دوری دیگر درین عالم نکرد اگر در جذبۀ حکم بجنون او رفت یا بموت طبیعی از تکلیف بیرون آمد خیر، و إلاً خلاص؛ خود چون حسین منصور در قتل می‌داند تا میگوید، شعر:

ان فی قتلـی حیات فی حیات	اقتلـونی اقتلـونی یا تقات
درین نشاه کند دور دیگر	دگر با پوست یابد تابش خور
که شاخش بگذرد از جمله افلاک	درختی گردد او از آب و از خاک
یکی صدگشته از تقدیر جبار	همان دانه برون آید دگر بار

میفرماید که چون سالک مغز بادام حال حقیقت در پوست شریعت گذاشت تا پخته شد و بعد از حالت کمال پوست شریعت بشکست و بیش از موت طبیعی یا جذبۀ شبیه بجنون آن حقیقت در پوست شریعت که چون بادام است درست در زمین قابلیت دیگری انداخته و بآن استدامت منفعتی قصد کرد اگر درختی شد و باز ازو صد مثل آن بارآمد، همه حکم حال حقیقت او دارد بلکه عین آنست که منبسط شده و در دوری دیگر ظهور کرده و بر منوال آنچه در اعمال صالحه از حدیث نبوی در شان شخص میت آمده است که اگر فرزندی صالح رها کرده یا خیری جاری یا علمی نافع عملش منقطع نیست و حاصل انک بعضی از اولیا بعد از وفات ظهوری دیگر درین عالم ندارند، آنها که رفتند و از ایشان مردم ندانستند و نگفتند و بعضی دیگر تا از ایشان می گویند و بر مزار ایشان تردد می کنند و همت می طلبند و سلسله ارادت مریدان ایشان منقطع نشده است. چنان دان که ظهوری دیگر کرده اند و باتفاق محققان اهل کلام و حکمت و تصوف چون روح بعد از خراب بدن باقیست متحیز و یا غیر متحیز و موت عبارتست از همین قطع تعلق او از تدبیرات این عالم چون تلاشی بدن واقع شود و تعلق تدبیر روح ازین عالم منقطع نشود، عندالتحقیق صاحب آن روح تا زمانی که قطع تعلق تدبیرش ازین عالم واقع نشود نمرده باشد بلکه بموت طبیعی دوری در تعلق بسر آورده باشد و ابتدای دوری دیگر کرده که درین دور تعلق تدبیرش در آثار زیادت گردد، چنانچه از فحای ایات سابقه معلوم میشود و این دور دیگر که کامل را در ظهور واقع می شود بی استهلاک صورت بدنی بموت طبیعی فایده نمی کند، چنانچه اگر دانه در زمین نهند تا متلاشی نشود، بصورت شاخ و بال ظاهر نگردد و همان دانه باز سرنیارد، پس تا صاحب کمال ازین عالم منتقل نشود تفصیل کمالاتش برعامة خلایق ظاهر نیاید. چنانچه بدن او بموت طبیعی متلاشی شود و سیر معنی در دوری دیگر ازو بنیاد افتد و چون سیر بنهایت رسد معنی اولی او باضعاف مضاعفه ظهور درین دور دگر یافته باشد و اگر مثال خواهی ازین بیت معلوم کن که میفرماید:

بیت:

چو سیر حبه در خط شجر شد	ز نقطه خط ز خط دوری دگر شد
-------------------------	----------------------------

حبه را نقطه گرفته و بصورت شاخ و برگ برآمدن حبه را خط خوانده ازین شاخ و برگ باز بدانه رسیدن حبه تمامی دور انگاشته، چنانچه خط اگر مستدیر نگردد دایره نباشد چنانکه ناظم میفرماید:

چو شد در دائره سائر مکمل	رسد هم نقطه آخر به اول
--------------------------	------------------------

یعنی دانه که سائر است چون تمام ظهور درین دور دیگر بیابد بصورت دانکی باز ظاهر شود و حال آخر دانه باز بصفت حال اول دانه در نظر آید و برین مثال نشاء صاحب کمال بعد از موت طبیعی که بدن او متلاشی شود حال حقیقت او که در پرده شریعت بوده ظهوری دیگر در افواه و السنه و قلوب و نفوس بیابد و منشأ آن ظهور از مریدی عارف و معتقدی صادق بود و همچنین هرچند که تخم حقیقت در لباس

شریعت مقارن اراضی استعداد طالبان می‌گردد این دور در ظهور بازسر می‌گیرد. چنانچه ناظم قدس الله سره گفت:

دگر باره شود مانند پرگار بران کاری که اول بود هرکار و در هر آخر دوری که شروع در دوری دیگر می‌کند تا آن ظهور مفروض است اوست که خلافتش از حق مجدد می‌گردد و کسی که حقایق و دقایق مشیخه اولیا و اسرار و آثار ارادت اهل سلسله ایشان شناخته باشد بیقین بدانند که ناظم چه می‌گوید و کسی که این معنی نداند حمل کلام ناظم بر طور تناسخ کند و ازینجاست که ناظم از جهت دفع وهم بعضی درین مسئله میفرماید که، بیت:

تناسخ نیست این کز روی معنی ظهورات نیست در عین تجلی

چرا که تناسخی برانست که در ادوار متجدده ارواح از ابدان بابدان منتقل می‌شود و ناظم بر آن که در بعض دورها بعض ارواح که بعالم غیب رفته‌اند هنوز آثار تدبیرات ایشان با وجود تلاشی ابدان در عالم شهادت باقیست و بحقیقت آن آثار ظهورات اسما و صفات حقست که اضافت بنشآت کامل یافته در عین تجلی دایمی از حضرت الهیه، اما اینجا سوال بیاید که چون منتهی عین مبداء بود تفاوت میان صاحب مبداء و صاحب منتهی چه باشد، جواب آنست که تفاوت بین است چه صاحب مبداء را ظهورات تفصیلیه بالفعل نشده. پس همان سر مبدائی به او تخصیص دارد و بس؛ و صاحب منتهی همه ظهورات تفصیلیه که بفعل آمده باو رسیده از مبداء تا منتهی و باین دلیل خاتم هر امری اشرف و اکمل از بادی آن امر باشد و الله المرشد العلام و چون ظهوراتی که مذکور شد هر ظهوری ازان دوریست و در سیر دوری مبداء و منتهی یکیست ظهور دور آخر اگرچه دورترین ادوار فرض افتد، البته عین دور اول باشد و نشاء کامل آخرین، عین نشاء کامل اول و نهایت عین بدایت و ازینجا ناظم فرمود:

وقد سألوا وقالوا ما النهاية فقیل هی الرجوع الی البدایة

بعد از تبیین آنچه از تمثیل سابق معلوم شد که گاه هست که حقیقتی یک دوره بیش می‌کند قاعده می‌نهد که درو تصویر یابد امر نور نبوت و سر ولایت که با یکدیگر بمنزله ظاهر و باطن سیر از کجا کردند و بکه ختم یافتند و کدام یک دور تمام کرد و ختم یافت و کدام دوری دیگر می‌کند پس انگاه ختم می‌یابد، میفرماید:

قاعده:

نبوت را ظهور از آدم آمد کمالش در وجود خاتم آمد

چرا که کمال هر چیز ظهور غایت اوست و غایت نبوت بنشاء خاتم آن، انکه سید ولد آدم و خواجه عالم است، بحد ظهور رسید و از آنجا که غایت در وجود مؤخر است و در مرتبه مقدم حضرت مصطفی صلی الله علیه و سلم که صاحب غایت بود در وجود از انبیا مؤخر آمد و من حیث سبق الرتبة فرمود که، "كنت نبیا و آدم لمنجدل فی طینه"، و چون نبوت بحضرت مصطفی صلی الله علیه و سلم ختم یافت دایره ظاهر ولایت که نبوت بود بانجام پیوست و سر ولایت که باطن نبوت بود آغاز ظهور نهاد و بعد از انک در پرده نبوت یک دور کرده بود بی پرده دوری دیگر بنهایت میرساند و غایت ظهور او بنشاء خاتم الاولیاء که مهدی موعود است ختم می‌یابد و کار هر دو عالم معنی و صورت بنشاء او نظام می‌یابد و

چنانچه بحسب باطن خلیفه معنویست بحسب ظاهر خلیفه صوری می‌گردد و درین ابیات که می‌آید باین وجوه که گفته شد اشاره ناظم گواهی می‌دهد:

ولایت بود باقی تا سفر کرد	چو نقطه در جهان دوری دگر کرد
ظهـور کـل او باشـد بخـاتم	بـدو یابـد تـمـامی دور عـالم
شـود او مـقتـدای هـر دو عـالم	خـلیفـه گـر دد از اولاد آدم

چون درین قاعده که گذشت بظهور نور نبوت و بروز سرّ ولایت اشارتی رفت و معین شد که نبوت در یک دور از آدم صفی علیه السلام که اول انبیاست ابتدا کرد و بخاتم الرسل که آخر ایشانست ختم یافت و ولایت دوری دیگر می‌کند و بمهدی که خاتم الاولیاست ختم می‌یابد. ناظم می‌خواهد که درین تمثیل که می‌آید اشعار کند به آنک هم نور نبوت و هم سرّ ولایت بحقیقت از خاتم الانبیا محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم ناشیست و بحقیقت او راجع و انبیا و رسل و اولیا و کُمل همه سنده آن نور و آن سراند و مرکز حقیقی و مقرّ یقینی آن سرّ جز حقیقت احمدی و نشاء محمدی نیست و آفتاب دولت اوست که در همه ادوار و ازمان سیر در مراتب اکوان و اعیان می‌نماید و اوست قطب وجود و کمل همه اقطاب مراتب و اوست نقطه مرکز و انبیا و اولیا همه نقاط دوایر نور او در اول بصورت آدم ظاهر می‌شود و در وسط بصورت خودش و در آخر بصورت خاتم الاولیا مهدی و این معنی که گفته شد دخلی با تناسخ ندارد بلکه بیان سر نور محمدیست بحسب بسط و تفصیل بر وجهی که از حدیث مطول که جابر رض راوی آنست مستفاد می‌گردد و التمثیل هذا.

تمثیل:

چو نور آفتاب از شب جدا شد	ترا صبح و طلوع و استوا شد
دگر باره ز دور چرخ دوار	زوال و عصر و مغرب شد پدیدار

آفتاب نور مصطفوی چون از شب عالم غیب روی ظهور بسوی عالم شهادت نهاد ظهور اولش بصورت سپیده دم نبوت آدم بود مثال صبح از خورشید و ظهور دیگرش بصورت نبوت موسی علیه السلام مثال طلوع خورشید و اما ظهوراتی که آن نور را در صورت نبوات انبیاء دیگر چون شیث و ادریس و نوح و خلیل واقع شد، همه لاحق بظهوریست که بمنزله صبح افتاد لیکن احازه کمالاتی که مترتب بظهورات زمان شیث و ادریس و نوح بود بنسبت احازه کلیه مصطفویه خلیل را نصیب آمد و ظهوراتی که آن نور را در صورت نبوات انبیائی شد که بعد از موسی بودند تا حضرت مصطفی علیه السلام چون یوشع و داود و سلیمان و عیسی، همه لاحق بظهوریست که بمنزله طلوع آمد اما احازه کمالاتی که مترتب بظهورات زمان یوشع و داود و سلیمان بود به تبعیت احازه کلیه احمدیه بهره مسیح مریم گشت و چون زمان ظهور سرّ وسطیت و کمال اعتدال منتهی بحضرت محمدی شد آن ظهور از آفتاب نور او بمنزله استوا از خورشید واقع گشت و به این تقریر نصف دایره ظهور نور محمدی اینجا بانجام پیوست، پس قوس ظاهر از نور او که مسمی به نبوتست تمام شد و بنشاء صورت او ختم یافت و تا اینجا آفتاب نور محمدی که ظهور می‌کرد بر منوال سیر خورشید لابد ازو سایه چند ظاهر شده است و آن سایه ها اشخاص انبیاست علیهم السلام که بوجود مبارک هر یک پایه از پایه های دین حق ترقی یافته است و چون درجات دین

بمصدق "الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا"، در زمان حضرت رسالت علیه السلام بپایه اعلی رسید، هیچ پایه دیگری نمی‌بایست آفتاب نور محمدی باستوا رسیده سایه آخر شد و نبوت مختوم گشت چنانچه ناظم می‌فرماید:

بود نور نبی خورشید اعظم	که از موسی بدیدد و گه ز آدم
اگر تاریخ عالم را بخوانی	مراتب را یکایک باز دانی
ز خور هر دم ظهور سایه شد	که آن معراج دین را پایه شد
زمان خواجه وقت استوا بود	که از هر ظل و ظلمت مصطفی بود

یعنی مجرد و صافی بود آن زمان از سایه که شخصی دیگر از انبیا باوجود حضرت رسالت که نبوت باو ختم یافت محال بود که باشد و از تیرگی حجب ظلمانی که نور محمدی از پرده بیرون آمده و حجب ظلمانی محو شده و ظاهرانشانه ظهور وجود مبارک آن در صدق این معنی که ظلمت نمانده و ظلّ زایل شده آن بود که شخص آن حضرت در شاهد سایه نداشت و این معنی از آنجا صورت بسته بود که زمان حضرت رسالت صلی الله علیه و سلم بنسبت با ظهور نور آن حضرت مثبت زمان استوا داشت از سیر خورشید و نیز اعتدال نشاء محمدی استوائی معنوی بود او را که آن حضرت در تحت آن استوا بامر "فَأَسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتُ" بر صراط مستقیم راست ایستاده بود و گفته‌اند که خاصیت خط استوا آنست که اگر راست قامت در تحت آن خورشید بر وتابد سایه اش نبود گاهی که خط استوای صوری این خاصیت دارد خط استوای معنوی چرا سلب سایه نکند از منتصب القامت شفیع روز قیامت که خطاب عزت اوست، "ارفع راسک و سل تعط و اشفع تشفع"، نظر کن که ناظم قدس سره اینجا چه می‌فرماید:

بخط استوا در قامت راست	ندارد سایه بیش و پس چپ و راست
چو کرد او بر صراط حق اقامت	بامرفاستقم میداشت قامت
نبودش سایه کان دارد سیاهی	زهی ظل خدا نور الهی

نشانه دیگر بر آنکه حضرت را سایه نمی‌بایست بود آنکه بحسب صورت قبله او و امت او کعبه معظمه است شرفها الله تعالی و آن خانه بسیار عظمت در میان شرق و غرب از امکانه عالم واقع است و چون خورشید بوسط آسمان رسید که میان دو طرفست از مشرق و مغرب سایه از شاخصی که در شعاع نصب می‌کنند زایل است. پس صاحب این قبله نیز چون بغلبه نور معنی و وقوع در وسطیت کمالی متصف است ظاهرا سایه نداشته باشد. چنانچه می‌فرماید. بیت:

ورا قبله میان غرب و شرقست ازیرا در میان نور غرقست

و دلیلی دیگر بر آنک آن حضرت را سایه نباشد آنست که فرمود که "شیطانی اسلم" و عرف است که شخص جنی را سایه خوانند. چنانچه می‌گوید در ممسوس جن که سایه برو افتاده است و این اطلاق مناسب است از جهت آنکه سایه ظلمتی دارد و جن و شیطان از اسباب ظلمت شخص‌اند. چنانچه در حدیث آمده است که هر شخصی را دو قرین هست شیطانی که او را بشر امر می‌کند و ملکی که او را بخیر می‌دارد. پس چون شیطانی که مفروض بود که قرین شخص آن حضرت باشد فرمود که منقاد شد سایه او مسخر شده باشد و در زیر قدم مبارکش افتاده تا ناظم چنین فرماید که، بیت:

بدست او چو شیطان شد مسلمان
 مراتب جمله زیر پایه اوست
 بزیر پای او شد سایه پنهان
 وجود خاکیان از سایه اوست

سخن در نصف دایره ظهور محمدی تمام شد که طرف نبوت بود. اکنون سخن در نصف دیگر دایره می‌آید که طرف ولایت است و ابتداء این ظهور شبیه است بحال زوال خورشید از زمان استوا درین زمان بوده که نبوت مختوم گشته و ابتداء سیر ولایت شده بعضی گویند که چنانکه آدم علیو (علیه الصلوة والسلام) مبداء ظهور نور نبوت بود، امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه مبداء ظهور سر ولایت گشت و چنانکه نبوت بحضرت رسالت ختم یافت ولایت بامام محمد مهدی مختوم خواهد شد اما ازین قول استشمام تفضیل امام مهدی بر امیرالمؤمنین می‌رود و نزد مکاشفه معتبران چنین نیست و جمعی گویند مهدی موعود که ختم ولایت عامه خواهد کرد عیسی است علیو (علیه الصلوة والسلام) و اهل تحقیق تفصیلی درین مقام دارند که این مختصر تحمل ایراد آن ندارد و فی الجمله بعد از ختم نبوت زمان ظهور سر ولایت در رسید و از زمان امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب تا زمان جنید زمان ظهور آن سر بمثابت زمان زوال بود از خورشید تا عصر و از زمان جنید قدس سره تا زمان مشایخ متأخره قدس الله ارواحهم که در تاریخ هشتصد از هجرت پیغمبر صلی الله علیه و سلم واقع شدند، بمثابت زمان عصر از خورشید تا مغرب و اولیاء روزگار ما در زمانی واقع‌اند از ظهور سر ولایت که بمثابت مغرب افتاده است نسبت با خورشید. پس در زمان ما اگر گویند سر ولایت بکمال رسیده است راست باشد و اگر گویند سر ولایت پنهان شده است واقع گفته باشد زمانست این زمان که نقصان بنهایت انجامیده و کمال بغایت رسیده نیکان این عصر بغایت نیک باشد و بدان بغایت بد عارفان تمام عارف و جاهلان سخت جاهل و در سر این زمان که مشعر بجمع اضداد و تقابل افرادست؛ سخن بمقطعی نمی‌توان رسانید. پس عنان عبارت بجانب اداء مقصود باز معطوف خواهد شد ناظم خواهد فرمود که آفتاب نور مصطفوی بعد از آنکه نصفی از دایره آسمان ظهور قطع کرد در صورت نبوت که ختم یافت نصف دیگر ازان دایره در صورت ولایت قطع می‌کند و چنانچه دران نصف از ظهور او سایه های اشخاص انبیا ظاهر می‌شدند مثل آن سایه های از سیر خورشید درین نصف نیز از ظهور سایه اشخاص اولیا و علماء ربانی ظاهر می‌شود مثل سایه های از سیر خورشید و چنانچه آنجا ظهور نور خود در نصف دایره در صورت نبوت بشخص خود ختم کرد اینجا ظهور نور خود در نصف باقی دایره در صورت ولایت بشخص خاتم الاولیا تمام خواهد فرمود، آنجا در نصف دایره نبوت اشخاص انبیا حامل بودند و در مقابل ایشان در نصف دایره ولایت اینجا اشخاص اولیا حامل‌اند و در نبوات آنجا ظهور انوار مشرقی بود و در ولایت اینجا ظهور اسرار مغربی، چنانچه برین جمله ناظم نظم بسته می‌گوید:

ز نورش شد ولایت سایه گستر
 مغارب با مشارق شد برابر
 ز هر سایه که اول گشت ظاهر
 مقابل شد یکی دیگر در آخر
 کنون هر عالمی باشد ز امت
 رسولی را مقابل در نبوت

چون انبیا حاملان انوار نبوت‌اند که سر ولایت با آن همراه بود و اولیا حاملان اسرار ولایت‌اند که نور نبوت ازان باز ایستاده و در مرتبه ختم بانجام رسیده، هر آینه هر نبی افضل از هر ولی بود که نبی نبوت

داشت با ولایت و ولی ولایت دارد و نبوت ندارد مگر آثار نبوت بمیراث نبی و ازین قاعده نیز معلوم شود که خاتم الانبیاء افضل از خاتم الاولیا باشد و برین معنی قول ناظم واردست که می‌فرماید:

نبی چون در نبوت هست اکمل بود از هر ولی ناچار افضل و چنانچه نبوت بخاتم الانبیا مختوم شد ولایت بخاتم الاولیا مختوم شود. انکه در مرتبه بر اولیا سابق است و در وجود متأخر، زیرا که نقطه نشاء او در ولایت غایتست و غایت اولی القصد و آخرتی الظهور بود. ناظم ازینجا گفت، بیت:

ولایت شد بخاتم جمله ظاهر بر اول، نظر همه ختم آمد آخر
ازو عالم شود پر امن و ایمان نبات و جانور یابد ازو جان

چه در حدیث نبوی آمده است که در روزگار دولت او آسمان هر آب که دارد بیارد و زمین هر گیاه که در قوت اوست بیارد، پس نباتات مدد لطف حیوانات شود لاجرم نبات و جانور ازو جان یافته باشند و در زمان ظهور او:

نماند در جهان یک نفس کافر شود عدل حقیقی جمله ظاهر
و امکان ندارد که عدل حقیقی که عبارتست از تعادل مراتب وجودی واقع شود و ذرات وجود غرق نور آفتاب شهود فعال مطلق و واحد حق نشوند بلکه دران زمان سراپای کاینات بسر، "أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ"، السنه تصدیق توحیداند و موافق مضمون کریمه "شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"، در اداء شهادت و این امام تمام که عالم بوجود مبارک او معمور می‌شود و باکون و مکان و زمین و زمان از پرتو آثار نشاء عظیم الشان او پرنور:

بود از سر وحدت واقف حق درو پیدا نماید وجه مطلق
چرا که او لوح اسما و صفات حضرت خلاقیت و آئینه انوار تجلیات وجه باقی و وجه باقی از روی اطلاق که عبارتست از ظهور غیر مقید بمراتب جزئیة الا در آئینه ولایت کلیه خاتم الولاية بحد مشاهده نمیرسد و کسی که بر سر وحدت واقف باشد نصیب ازین شهود دارد و ازین سؤال و جواب معلوم گردد که کیست صاحب این وقوف. سؤال:

که شد بر سر وحدت واقف آخر شناسای چه آمد عارف آخر
جواب:

کسی بر سر وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مواقع
چه اگر سالک یا مجذوب در حجاب مرتبه یا قید روحانیتی ماند از کوشش و کشش بسوی مراتب دیگر باز ایستاد و مراتب هستی همه واقف‌اند اگر یک یک قطع می‌کنند و درو باز نمی‌ایستند آخر الامر از همه گذشته کثرات باز پس پشت‌انداخته روی بوحدت آورده است و بر سر وحدت که عبارتست از ظهور بود حقیقی در مراتب مجازی وقوف یافته وقوفی جزم بانکه وجود مطلق متصف بوحدت است که ظاهرست و بس و آنچه نمایش دارد از موجودات متکثره و حقایق ممتازه همه امور اعتباریست که تحقیقی در خارج ندارد و هرکه عارفست دلش حامل این معرفت است و لهذا گفت، بیت:

دل عارف شناسای وجودست و وجود مطلق او را در شهودست
و عارف این معنی تا سرش مجرد از تعلق هستیهای اعتباری نمیشود و اگرچه همه خودی خود است
بمعرفت هستی مطلق متحقق نمی‌گردد که بعد از حق مطلق او را کسی جز این عارف مجرد نمی‌شناسد،
چنانکه گوید.

بیت:

بجز هست حقیقی هست نشناخت و یا هستی که هستی پاک درباخت
وجود تو همه خارست و خاشاک برون انداز از خود جمله را پاک
برو تو خانه دل را فرو روب مهیا کن مقام و جای محبوب
تا خانه دل بنده مؤمن باثقال تعلقات آفاقه و احوال تقیدات انفسیه مشغول است و محبت آنهاست
محبتی که نمی‌باید آنکه محبوب حقیقی است و محبت او فرض عین پرتو تجلی آنجا نمی‌افکند،
مصراع:

در خانه جای رخت بود یا مجال دوست:

و حال آنکه خانه دل را سعتی عظیم می‌باید که آن نور که در کون و مکان نمی‌گنجد آنجا بگنجد و تا
ماسوی الله از دل مؤمن منقطع نمی‌شود آن سعت درو پیدا نمی‌گردد که گفته‌اند که، "لا یسعی ارضی و
سمائی و یسعی قلب عبدی المؤمن"، بیت:

چو تو بیرون شدی او اندر آید بتوبی تو جمال خود نماید
چه آدمی پیوسته از وجود خود صورتی در آئینه ضمیر مرتسم گردانیده است و درون دل پر از خودی خود
کرده، چون آن صورت زایل گرداند و از خودی خود که بآن مشغول است فارغ شود از هستی مطلق بر
طریق مثال صورتی نورانی در آئینه ضمیر مرتسم گردد و درون دل فرو گیرد و آن صورت نورانی جز مثال
جمال ذی الجلال نباشد که مشاهده می‌رود لیکن شرط این مشاهده آنست که اول صورت مقیده خودی
خود از آئینه ضمیر بنده مؤمن زایل گردد تا آن صورت مطلقه نمایش کند و آنست جمال محبوب مطلق
چنانچه صورت منعکسه را از وجه شخص در آئینه گویند جمال شخص است اما نباید دانست که این
شهود قلبیست و به بصیرت، چرا که رؤیت حسی و بصری با درون دل و آئینه ضمیرکاری ندارد و آنچه
از مشاهده حق سنت نیست که در دنیا واقع شود شهود بصری است و آن مخصوص نشاء آخرتست.
اکنون کیست که در دنیا این شهود قلبی او را حاصل است، کسی که حق تعالی او را دوست می‌دارد آن
دوست خدای کیست، صاحب قرب نوافل که بنور حق تعالی نور او را مشاهده می‌کند چنانچه از حدیث
قدسی معلوم می‌گردد که پیغمبر صلی الله علیه و سلم، حکایة عن الله تعالی فرمود که، "من تقرب الی
بالنوافل کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به"، الحدیث. چون امور بنده مقرب که بواسطه
نوافل طاعات محبوب حق تعالی شده است همه دایر بتقویت نور حق تعالی و اعانت اوست لاجرم اگر
خواهد که جمال با کمال او در آئینه دل خویش مشاهده کند هم بمدد آن نور این معنی صورت بندد و
اثبات آن مقصود از نفی خود حاصل شود. چنانچه ناظم قدس سره گفت:

کسی کو از نوافل گشت محبوب به لای نفی کرد او خانه جاروب

درون جان محمود او مکران یافت و بی یسمر نشان یافت

مصنف درین بیت از قرب نوافل در شان خویش خبر میدهد و بنام خود این کمال را نشان می‌کند، باز بر سبیل تاکید میفرماید که تا صورت هستی مقید شخص بفنا از درون قلب زایل نمی‌شود از علم یقین که بآن می‌داند که حق تعالی بر تو جمال با کمال خود در دل بنده مؤمن ظاهر می‌کند بعین یقین نمیرسد که آن مشاهده نور حق تعالی است بدیده بصیرت و چون صورت هستی خود حجاب جمال با کمال اوست فی الواقع عاریست بر درویش که باید که ازان عاری شود. چنانچه ناظم میفرماید، بیت:

ز هستی تا بود باقی بروشین نیابد علم عارف صورت عین
موانع تا نگردانی ز خود دور درون خانۀ دل نایبیت نور

موانع راه حق تعالی بسیارست، اما موانع کلیه چهار است که رفع آن بغایت ضرورتست و از رفع مانع تعبیر بطهارت می‌کند زیرا که مانع بمنزله حدث و خبث است و تا زایل نشود بمایحصل بالطهاره نتوان رسید. چنانچه ناظم قدس سره گفت، بیت:

موانع چون درین عالم چهاراست طهارت کردن از وی هم چهاراست
نخستین پاکی از احداث و انجاس دوم از معصیت و ز شر و سواس
سیوم پاکی از اخلاق ذمیمست که با وی آدمی همچون بهیمست
چهارم پاکی سراسر است از غیر که اینجا منتهی می‌گرددش سیر
هر انکوکرد حاصل این طهارات شود بی شک سزاوار مناجات
تو تا خود را بکلی درنمایی نمازت کی بود هرگز نمازی
چو ذات پاک گردد از همه شین نمازت گردد انکه قرۀ العین

بشین چنانچه مقدم شد هستی مجازی میخواهد، پس همه هستیهای ماسوی الله شین باشد و چون ماسوی از راه مناجات بنده با حق تعالی برخیزد صلوة بنده را نوری بود که توان گفت که روشنائی دیده دل او بآن نور حاصل است و چون نور صلوة حقیقی که مستلزم مواصلت حقیقت است اتفاق افتاد و بنده در نماز چنان مستغرق شد که خود و قوت و حول و عمل خود در میان نمی‌بیند بلکه بنور "بی یسمع" سرّ او اسرار غیب می‌شود و بنور "بی یبصر" دل او انوار حقیقت می‌بیند بنور حق عارف نور حق است. پس همه نور حق تعالی است، نوری که از وجهی عین ذات اوست، چنانچه از وجهی غیرذات اوست و از بنده در میان نامی بیش نه ازینجا میفرماید، بیت:

نماند در میانۀ هیچ تمییز شود معروف و عارف جمله یک چیز
جای آنست که چون گفت که معروف و عارف در مشهد شهود بنده مقرب یک چیز است سؤال کنند که پس معرفت بنده چه دخل دارد تا باتصاف آن معرفت او را عارف خوانند و او سودای معرفت پزد. چنانچه نظم یافته.

سؤال:

اگر معروف و عارف ذات پاکست چه سودا در سر این مشت خاکست

جواب:

مکن بر نعمت حق ناسپاسی که تو حق را بنور حق شناسی

اگر نه نور، "أَقَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ"، بودی کدام دل از لمعان "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ" دیده بصیرت را بهره توانستی داد نور وجود مطلق واجبیست که بتعین مقید ممکن اضافه رفته است تا او را موجود گفته‌اند و بآن نور که بماهیت معدوم او پیوسته وجود و صفات وجودی او را ثابت شده و آن وجود و صفات وجودی او را همه اشعه آن نور مطلق است و بسط او از جمله آن اشعات یکی معرفت آن نور است نسبت با این مقید که وجود بآن نور مطلق دارد و ماهیتش بی او معدوم لاجرم آن مطلق درین مقید خود را شناسا بود. پس او عارف خود بود نه این مقید و با وجود آنکه معرفت آن مطلق را بود بحقیقت نه این مقید و این مقید را که تابعیت معدوم بیش نیست عارف خوانند جای شکر بود برین نعمت که او عارفست بحقیقت و معرفت را اضافه باین میکنند، اینست مراد از بیت جواب و از اینجا لازم می‌آید که عارف و معروف که منتسبین معرفت‌اند، درین معرفت جز حق تعالی نبود و اضافه این حال به بنده که ماهیت معدوم است بحقیقت جز از برای تعیین افاضه نور از موجود مطلق بسوی معدوم مقید نباشد و برین معنی مثالی روشن که اقامت یابد، قرص آفتابست که بروشنائی او، او را ادراک می‌توان کرد اما بواسطه جرم خاک که تا آفتاب برو عکس نمی‌افکند مدرک بعکس نیست، حقیقت این اشارت آنست که عکس آفتاب الهیت که انوار صفات ذات حضرت اوست بر خاک آدم می‌تابد و اگرچه حضرت او خود عارف خود است و خود معروف خود، اما نام عارفیت و معروفیت بواسطه آدم بمیان می‌آید، از جهت مزید عنایت رحمان در شان نشاء انسان. چنانچه ناظم قدس سره گفت:

جز او معروف و عارف نیست دریاب ولیکن خاک می‌یابد ز خورتاب
عجب نبود که ذره دارد امید هوای تاب مهر و نور خورشید

از برای مزید تقریب این معنی که مذکور شد که معرفت بحقیقت حق راست و نسبت آن بسوی بنده امری مجازیست حالتی تصویر می‌کند که کسب بنده و تشخیص بدنی او در میان نبوده است و معرفت منسوب بوده است باو تا مقرر شود که معرفت در همه احوال حق را ثابت است، اگرچه مضافست به بنده تا آنچنانچه در عالم ارواح نسبت تصدیق باو بود و او در میان نه و بحقیقت از حق تعالی در عالم اشباح همچنین نسبت معرفت باو باشد و حق عارف پس میفرماید:

بیاد آور مقام حال فطرت کزانجا باز دانی اصل فکرت
الست ربکم ایزد کرا گفت که بود آن کو دران ساعت بلی گفت
دران روزی که گلهای می سرشتند بدل در قصه ایمان نوشتند
اگر آن نامه را یک ره بخوانی هر آن چیزی که می‌خواهی بدانی
تو بستی عهد و عقد بندگی دوش ولی کردی بنیادانی فراموش
کلام حق بدان گشتست منزل که با یادت دهد آن عهد اول

عالم ارواح چون نسبت بعالم اشباح خفا دارد چنانچه شب نسبت با روز، و بحکم، "خلق الله الارواح قبل الاجساد"، نیز سابق است آنرا دوش خواند و تصدیق آن عالم را عهد اول و آن عهدگاهی بیاد آمده باشد که بنده بدانند که تصدیق او به لسان روح او از فرط مشاهده روح بوده است بی پرده بدن، و اگر

چنین نداند آن عهد را بیاد نیاورده باشد چنانچه بوده است و نشانه و مشاهده و تصدیق عالم ارواح اکنون در عالم اشباح مشاهده آیاتست و استدلال ازان بوجود واجب تعالی عقلا یا انتقال بنور اوکشف و مشاهده این حال امروز درین نشاء منتج مشاهده حال فردای قیامتست در نشاء دیگر زیرا که در هر عالم که هست مشاهده از مشاهده متولد است و برین معنی واقع است اشارت ناظم قدس سره درین اییات:

اگر تو دیده حق را به آغاز در اینجا هم توانی دیدنش باز
صفتش را ببین امروز اینجا که تا ذاتش توانی دید فردا
وگر نه رنج خود ضایع مگردان برو بنیوش لاتهدی ز قرآن

بصفات تعینات میخواهد و بذات وجود بحت و جون وجود بحت بعد از قطع نظر از تعینات متصور است که مشاهده افتد، لاجرم رویت صفات نسبت باین نشاء کرد که غالب درو نظر بتعیناتست و رؤیت ذات نسبت بنشاه بعد ازمین که غالب درو رفع تعیناتست از نظر و از جهت امکان مشاهده و نفی استحاله آن تمثیلی نظم داد مشتمل برآنکه نه هرچه نسبت با عقل عاقل مشاهده نیفتد بکشف مکاشف مشاهده نتواند بود و نه هرچه از راه عقل مستحیل نماید از روی کشف ممکن نبود. پس گفت: تمثیل:

ندارد باورت اگمه زالوان وگر صد سال گوئی نقل وبرهان
سپید و سبز و زرد و سرخ و کاهی بنزد وی نباشد جز سباهی
نگر تا کور مادرزاد بدحال کجا بینا شود از کحل کحال
خرد از دیدن احوال عقبی بود چون کور مادر زاد دُنیی

این طایفه برآنند که بیرون از معقولات؛ مکاشفاتی ارباب قلوب راهست که آنها بعقل مدرک نمی شود و بقوتی دیگر که آنرا کاشفه میخوانند درمی توان یافت و چنین دریافت طوریت در عالم انسان و رای عقل و این کاشفه قوتیست که نه مخصوص بنفس ناطقه است. چنانچه عاقله یا مخصوص به بدن چنانچه قوتهای طبیعی بلکه امریست حاصل از جامعیت انسانی که بی اقتران روح و جسم و قلب و قالب و نفس و عقل و بی تجلی بحلیه اعتدالات امور کمالی نمی باشد و چنانچه تا سنگ و آتش زنه بهم نمی خورد آتش حاصل نمی شود تا امور روح و بدن باعدالی خاص مجتمع نمی گردد این قوت در نشاء انسان بازدید نمی آید و برین معنی نظم ناظم قدس سره واقع است که فرمود:

ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان
بسان آتش اندر سنگ و آهن نهادست ایزد اندر جان و در تن
ازان مجموع پیدا گردد این راز چو برهم اوفتاد آن سنگ و آهن
توئی تو نسخه نقش الهی ز نورش هر دو عالم گشت روشن
بجو از خویش هر چیزی که خواهی

بنقش الهی صور اسما و صفات میخواهد که عین انسان آنست، چون نسخه که درو از هر معنی لطیف و سر مکتوب دقیق باشد تا هرچه ازان قبیل طلب دارند ازو مطالعه توان کرد چنانکه این شعر بر آن اشعار می کند:

من کل شیء لیه و لطیفه مستودع فی هذه المجموعه

اکنون حقیقت کامله انسانی که مظهر جامعیت اسما و صفاتست بحسب افراد کمالی دایره دارد که هر

نقطه ازان دایره عبارت از وجود کاملی است و آن کامل مشربی خاص دارد و لسانی خاص سوال می‌رود که کدام کامل است که از معنی تحقق توحید سخن می‌گوید:
سؤال:

کدامین نقطه را نطق است انالحق چگونگی هرزه بود آن رمز مطلق
جواب:

انالحق کشف اسرارست مطلق جز از حق کیست تاگوید انالحق
این طایفه برانند که جز حق موجود نیست پس هر تعین که اعتبار رود در وجود حق بآن تعین متعین بود لاجرم قول "انالحق" از تعین حسین منصور قول حق بود در آن تعین و این معنی کشف مطلق است اسرار وجود را نه کشف بالنسبه، و از جمله آن اسرار مکشوفه افراد قدم است از حدوث باین کلمه و تحقق وجود مطلق در خارج و اعتبار او در مراتب بهر قیدی از قیود با آنکه آن قید بنظر باطلاق او نه قید بود، پس ازین حیثیت آنچه حسین منصور گفت نه مخصوص است باو که السنه احوال همه افراد کاینات نظر بتحقق وجود مطلق در تعینات ایشان همین کلمه می‌گویند و ازینجا ناظم گفت، بیت:

همه ذرات عالم همچو منصور تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
درین تسبیح و تهلیلند دائم بدین معنی همی باشند قائم

اما تسبیح بودن این کلمه بواسطه آنکه در نظر دقیق متضمن تنزیه وجود مطلق است از آنکه غیری با او متحقق تواند بود و تهلیل بودنش از جهت آنکه انیت ذات در هر تعینی باشارت این کلمه مشعر است بجمیع اوصاف بحسب اختلاف تعینات و ذات مستجمع جمیع صفات از وجهی مسمی است بحضرت الهیه و مقوی وجه تسمیه این کلمه به تسبیح آن معنیست که متفطن عارف از کریمه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»، فهم می‌کند:

اگر خواهی که گردد بر تو آسان و آن من شئی را یک ره فرو خوان

و تا فناء تعین خود و هلاک آن تصور نیفتد و این معنی حال نشود به لسان مطلق از مقید این کلمه اثری ندارد که فرقت میان حسین منصور که صاحب این حال بود و میان دیگری که صاحب این حال نیست درین کلمه هر که حال فنا از قید مقید و استغراق در مطلق برو غالب شد نه عجب که این کلمه یا مثل این کلمه ازو سر برزند و لهذا می‌گوید، بیت:

چو کردی خویشتن را پنبه کاری تو هم حلاج وار این دم بر آری

عرفت عبارت پنبه کاری در ذهاب و غیبت و ناظم در فناء تعین استعمال کرده و همچنین برداشتن پنبه از گوش عرفست در رفع غفلت و ناظم قدس سره در رفع خودبینی می‌آورد و می‌فرماید که، بیت:

برآور پنبه پندارت از کوش ندای واحد قهار بنیوش
ندامی آید از حق بر دوامت چرا گشتی تو موقوف قیامت

در تفاسیر آورده‌اند که روز قیامت الله سبحانه و تعالی ندا دهد که "لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ"، و چون کس نباشد که جواب دهد که همه بفنا و هلاک پیوسته باشند و حق تعالی خود جواب خود فرماید که "لِلَّهِ الْوَّاحِدِ الْقَهَّارِ" یکتای بی همتا که غلبه نور ذات او تعینات را رفع کرده تا خود سایل است و خود مجیب و

ارباب مکاشفه برانند که و الحالة هذه چنین است که بمقتضی "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" غیر بصفه عدم متصف است چه غیر جز تعین اعتباری در نفس وجود مطلق واجبی نیست و اگر معتبر عقلی در او هام عامه موجود نماید نزد افهام خاصه معدوم بود، پس همچنانک روز قیامت بواسطه عدم غیر حق تعالی خود جواب میفرماید که "لِلَّهِ الْوَحْدُ الْقَهَّارُ" چه جز او بحقیقت متحقق و موجود نیست و اگر این معنی که مطلق است که وجود او متحقق است و در هر مقید اعتباری اوست که منادی است بر شخص مشکل می شود موسی وارکو مقدس از خودی خود قدم شوق در وادی دل ساده نه و از شجر روح، چنانچه ناظم قدس سره گوید این ندا استماع نمای:

درآدر وادی ایمن کوه ناگاه درختی گویدت اننی انا الله

و از کلام مجید درباب تحقق توحید و ظهور تجلی مطلق از مقید اشارت واقع است، حیث قال جل جلاله: "مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" و هر کس که بدرجه یقین رسد بتوحید وجود و اعتبار تعینات قایل گردد، بیت:

هر انکس را که اندر دل شکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست

پس کلمه "انا الحق" از حسین منصور نه از او بود بلکه از وجود حق واحد مطلق بود آنکه لفظ "انا" لایق است که اضافه باو یابد چه این لفظ دلالت بر تحقق وجود و حضور او دارد بخلاف لفظ "هو" که دلالت بر وجود غائب دارد نه مستغنی از شایبه عدم تحقق و هم ازین وادیت آن عبارت که گفته اند که "الحق محسوس و الخلق معقول" چه حواس ملایمت با حضور دارد و عقل ملایمت با غیبت و حق چون بحقیقت هست اینست که حاضرست و خلق چون نزد این طایفه بحقیقت نیست الا بمجاز آن متعقل اعتباریست که از حس غائبیست و بعد از ذوق این سخن که گفته شد مشکل نشود تصدیق آنچه ناظم قدس سره می گوید:

انانیست بود حق را سزاوار که هو غیبست و غایب وهم و پندار

و از اثبات "انا" در شان او نفی "هو" در حق لازم نیاید زیرا که چون غیر او نیست همه اضافات بسوی او راجع است و همه متقابلات برو صادق، چنانچه ابوسعید خراز قدس سره گفت "عرفت الله بجمیع الاضداد" و همه اطلاقات برو موحدان درین مشهد علی السویه شمرده اند و آنچه در لفظ انا گفته شده لایق به اوست بواسطه آن گفتند که "انا" مشعر بتحقق وجود است و تحقق او راست نه غیر که اعتباریست و تا متوهمی انگیز وهم نکند که وجود یکی نیست چه موضوع له انا دیگرست و موضوع له هو دیگر، بیت:

جناب حضرت حق را دوئی نیست در آن حضرت من و ما و توئی نیست

من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز

و چون چنین مذکور شده که "انا الحق" از وجود مطلق صدور یافته است که انا سزاوار باوست در تعینی اعتباری که آن حسین منصور بوده است نه از حسین منصور گوئیا سایی می گوید که این معنی مخصوص بتعین اوست یا از هر تعینی متوقع است میفرماید که اگر شخص را فنائی چون فناء حسین منصور دست دهد که از حجاب خودی خالی گردد دور نیست که مالک این حال شود:

هرانکو خالی از خود چون خلا شد انا الحق اندرو صوت و صدا شد

خلا خلوجسمیست از آنچه بسبب آن ملاقی جسمی دیگر تواند شد یا ابعاد مجرده است و بهر تقدیر وجود شخص فانی از خودی خود صحیح است که تشبیه یابد بخلا اما بحسب معنی اول آنجا خلو از امری هست از روی صورت و اینجا خلو از خودی خود هست من حیث المعنی و نظر با معنی دوم آنجا مجرد از ماده هست و اینجا دل از علایق و صور کثرات مجرد است پس خلو و مجرد معنوی در وجود مرد فانی مفید آنست که اگر لسان غیب درو القاء کلمه کند آن کلمه چون مانعی و حجابی در پیش ندارد او را صورتی معنوی باشد که صدا به بیرون دهد و آن صدا نسبت باین وجود فانی کنند و نه ازو باشد بلکه صوت معنوی از متکلم غیبی باشد درو و مرد فانی که باین مقام متحقق شد هرگز ازین مقام زوال و هلاک ندارد و با وجه باقی دایم قایم است چرا که پرده آن وهم که وجودی دیگر جز وجود واجبی او را باشد بحسب حقیقت نه بر سبیل اعتبار از بیش مشاهده او برخاست پس خود را جز بمظهریت آثار صفات حق متحقق نمی‌شناسد و ازان رو که دایم مظهر با مظهر باقیست او باقیست بحق و فانی از خود پس عدمیست که آثار از وجود درو بظهور میرسد پس هرچه از سالک می‌آید از حق می‌آید و سلوک او ظهورات حق است که از وجهی عین اوست لاجرم گفته شود که همه اوست و چون همه او بود حلول و اتحاد درین حال تصور نتوان کرد چه حلول حمل جسمیست جسمی دیگر را و اینجا دو وجود نیست چه جای آنکه دو جسم باشد و اتحاد عبارتست از امتزاج دو چیز با یکدیگر بحیثی که یک چیز باید و اینجا جز یک چیز نیست چنانچه از نظم ناظم معلوم می‌شود. بیت:

شود با وجه باقی غیر هالک یکی گردد سلوک و سیر و سالک
حلول و اتحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سیر خیزد

یعنی تصور حلول و اتحاد از آنجا می‌افتد که در نظر شخص دو وجود درمی‌آید، وجود واجب و وجود ممکن و حکم بر هر دو وجود بحسب حقیقت می‌رود با مغایرت میان هر دو و مشاهده وحدت از آنجا روی می‌نماید که سالک سیر می‌کند سیر معنوی در مراتب وجوب و امکان تا بمکاشفه او را معلوم می‌شود که جز وجود واجب تعالی متحقق نیست و وجود ممکن امریست اعتباری، پس حکم می‌کند بآنکه غیر واجب که ممکن است چون وجود اعتباری دارد بحقیقت نیست، پس غیر نیست و وجود واجبی بوحدت خود متحقق و ثابتست و تعین اعتباری در مرتبه که مفروض است خواه حسین منصور و خواه دیگری چون موهوم است سزاوارست بآنکه از نظر مرتفع شود و اسقاط اضافه او از وجود مطلق برود تا کلمه انا که اضافه بتعین اعتباری می‌یافت بحقیقت اضافه بوجود مطلق یابد و صاحب مکاشفه درین حال بگوید که حق است که "انا الحق" می‌گوید نه حسین منصور است که وجود او وجود حق شده است و "انا الحق" می‌گوید، چه او عدم است و حق وجود و هرگز عدم وجود نتواند شد، و محالست که بنده معدوم که وجود اعتباری دارد حق موجود شود که وجود حقیقی دارد. پس "انا الحق" گفتن حسین منصور اشارتست برفع تعین او. چنانچه نظم یافته:

تعین بود کز هستی جدا شد نه حق بنده نه بنده با خدا شد
وجود خلق و کثرت در نمودست نه هرچه می‌نماید عین بودست

عالم می‌نماید که هست و بحقیقت نیست و آنکه بحقیقت موجود است حق تعالی است که از احاطه بصائر و ابصار در غیب است و غیر او نیست الا باعتبار، "وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ" ناظم تصویر تمثالی می‌کند در آنکه می‌تواند بود که چیزی نمایش کند. چنانچه شخص تصور کند که امریست محسوس و فی الواقع بودی نداشته باشد، و غیر ازان نمود امری دیگر ازو متحقق نبود. بیت:

بنه آئینه اندر برابر
درو بنگر بیین آن شخص دیگر
یکی ره بازین تاچیسست آن عکس
نه آنست و نه این پس کیست آن عکس

اهل تحقیق برانند که صورتی که در آئینه از شخص مرئیست نه عین شخص است و نه عین آئینه که اگر عین شخص بودی بلوازم او متصف شدی و نمی‌شود و اگر عین آئینه بودی به غیوبت شخص از آئینه زایل نگشتی، پس امریست مخیل از شخص منعکس در آئینه نه حال درو و حقیقت این انعکاس آنست که از خاصیت جرم صیقل است که هرچه در مقابل او واقع شود ازو دیده شود و مرئی جز یکی نیست خواه که خارج از آئینه در مشاهده آید و خواه که در آئینه مشاهده گردد. اما خیال حکم می‌کند که این مرئی که در آئینه مشاهده است چیزی علی حده است و آن چیز که مقابل آئینه است چیزی دیگر کشف حکم می‌کند که آنچه در مقابل است در آئینه مشاهدهست و جز او امری دیگر نیست و اگر می‌نماید که امری دیگر هست و آنرا صورت نام می‌کنند و اضافه بآن چیز می‌کنند که مقابل آئینه است تا او را صاحب صورت گفته باشند و این را صورت دو موجود لازم آید. این معنی تحقیقی ندارد و صورت بحقیقت موجود نیست، الا بمجاز و از روی تحقیق عدمیست وجود نمای چون سایه نسبت با شخص از انجا ناظم گفت. بیت:

چو من هستم بذات خود معین
نمیدانم چه باشد سایه من
عدم با هستی آخر چون شود ضم
بناشد نور و ظلمت هر دو باهم

یعنی نتوان گفت که شخص موجود حقیقی است و سایه نیز موجود حقیقی و صاحب صورت موجود حقیقی است و صورت موجود حقیقی، و نتوان گفت که نور ظاهرست و ظلمت ظاهر، چرا که نظر با ذات نور نه نظر با تقابل او با ظلمت نور بخود ظاهرست و مظهر غیر است و نظر با ذات ظلمت نه نظر با تقابل او با نور ظلمت بخود پوشیده است و پوشیده غیر است و اگر در ظهور و ستر روز و شب نگاه می‌کنند مثال مقصود ازین تقریر می‌شود و چون وجود و عدم در ظهور و خفا همان مثبت دارد که نور و ظلمت عدم ملحق بوجود نشود بحسب حقیقت و در تأکید کلام مذکور می‌فرماید که:

چو ماضی نیست مستقبل مه و سال
چه باشد غیر ازان یک نقطه حال
یکی نقطه است و همی گشته ساری
تو آنرا نام کرده نهر جاری

نقطه حال با وجود آنکه به نسبت با موجود مطلق معتبریست از معتبرات عقل به نسبت با تعینات زمانیه اوست که متحقق است از زمان و بس، و تعینات ماضی و مستقبل و شهود و اعوام و قرون و اعصار و ادوار همه امور اعتباریه‌اند همین حال موهوم بیش نیست که مکرر اعتبار می‌افتد و زمان ممتدش می‌خوانند چون جریه آب که باعتبار تجدد که در امکانه نهر آنرا نهر می‌خوانند غرض که نزد این طایفه جز وجود مطلق موجود نیست که ناظم قدس سره در سوالی از اسوله کتاب گفته بود که به لفظ من اشارت

بسوی اوست. لاجرم اینجا می‌گوید. بیت:

جز از من اندرین صحرا دگر کیست
بگو با من که تا صوت و صدا چیست

و بعد از قول باین معنی چون تقدیر سؤال می‌توان کرد که گفتی که جز وجود مطلق موجودی نیست پس عالم موجود را با مراتب موجوده و حقایق ممتازه معدوم گفته باشی و این خلاف عقل است با آنکه این طایفه بناء امر درین مسئله بر طوری و رای عقل نهاده‌اند بر سیل تنبیه نه از روی تعلیل تقریری می‌کند معقول که مستلزم آنست که عالم معدوم باشد نه موجود و در جواب سوال مقرر می‌فرماید. بیت:

عرض فانی و جوهر زو مرکب
بگو کی بود یا خود کو مرکب

ز طول و عرض و ز عمقست اجسام
وجودی چون پدید آمد ز اعدام

ازین جنس است اصل جمله عالم
چو دانستی بیار ایمان و فالزم

این مقدمه از بعض عقلا مشهور است که "العرض لایقی زمانین" و جوهر جسم ترکیب ازو دارد چون تحصیل اجزا ثابت نشود حصول مرکب از اجزا چگونه تصور توان کرد و بیان آنکه جوهر جسم از اعراض متألف است آنست که جسم تعلیمی که مصنف آنرا جز اجسام داشته البته از طول و عرض و عمق متحصّل است و طول و عرض و عمق همه اعراض‌اند و گفته‌اند که عرض فانی است بس جوهر جسم غیر متحصّل باشد با آنکه عقل عامه حکم می‌کند بر تحصیل او و عقل ایشانرا در اصل عالم که حکم بوجود او میکنند و معدوم است همین واقع است که در مسئله جوهر جسم که می‌گویند که موجودست و متبیین شده که معدومست غایت ما فی الباب آنکه گویند که نفی تحقق وجود بسایط الهی از جمله عالم باین کلام معلوم نمی‌شود چه آنجا تحصیلی و اعراض نیست مسلم اما ناظم این سخن از جهت تنبیه آورده است نه از جهت استدلال تا به بسایط استشکال کنند و چون ازین تنبیه متفطن با دقت افتد باید که تصدیق کند که نظر طایفه نیک رفته است و لازم نیست که ملزم غیر باشد برین تصدیق بلکه باید که او از تصدیق خود نگردد که نزد طایفه حال برین موجب است که گفته شد و لهذا ناظم می‌گوید:

جز از حق نیست دیگر هستی الحق
هو الحق گوهی خواهی خواه انالحق

که هرچه گفته می‌شود همه صدای یک وجود است و ندای یک حقیقت و هرچه بیرون ازین وجود واحد می‌نماید که موجود است نه واقع است بلکه وهم بتحقیق آن ذاهب است، و موهوم عندالتحقیق محقق نباشد و رفع آن حجاب موهوم از طریق مشاهده موجود حقیقی باید کرد. چنانچه گفت بیت:

نمود وهم از هستی جدا کن
نه بیگانه خود را آشنا کن

چون مقرر کرد که ما سوی الله وجود حقیقی ندارد جای آنست که گفته شود که وصول از لوازم وجود حقیقی است و مخلوق را آن وجود نیست. پس اضافه وصال با وجه (باوجه) معنی دارد؛

سؤال:

چرا مخلوق را گویند واصل
سلوک و سیرا و چون گشت حاصل

جواب:

وصال حق ز خلقیست جدائیست
ز خود بیگانه گشتن آشنائیست

چون وصال اینجا عبارت باشد از رسیدن بوجود مطلق و پرده وجود مطلق تعین مقید است اگر رفع آن

تعیین کرده شود از مقید بمطلق رسیده باشد چنانچه از جواب مفهوم می‌گردد لیکن اینجا نکته بماند که چون تعیین مقید از میان مرتفع شد و وجود موهوم مجازی که معین مخلوقیت بنده بود منفی گشت، پس چه چیز متصف بصف و اصلیت است می‌فرماید که بر سبیل حقیقت هیچ وصول نیست زیرا که بعد از رفع تعیین ممکن جز وجود واجب تعالی چیزی دیگر متصور نخواهد بود و اگر واصل و موصول الیه هست باری مخلوق در میان نیست، پس هر صفت که اطلاق کنند چون یک وجود بیش نیست راجع به او می‌شود:

چو ممکن کرد امکان برفشانند
وجود هر دو عالم چون خیالست
بجز واجب دگر چیزی نماند
که در وقت بقا عین زوالست

چنانچه گفته شد درین مشهد صفت و اصلیت بحقیقت اضافه بموجود حقیقی می‌یابد و لهذا ناظم می‌فرماید:

نه مخلوقست انکوگشت واصل
نگوید این سخن خود مرد کامل

چه مخلوق معدوم است و اصلیت از صفات موجود است خاک ضعیف بتعیین خود که امریست موهوم معدوم چگونه برب الارباب که موجود مطلق است وصول یابد، اما بیاید دانست که آنکه در صورت خاکی متصف بصفات کمالست و مضاف باو حقیقت وصال نه این خاک است و نه این متصف بوجود اعتباری که موجود اعتباری در حکم معدوم است، بیت:

عدم کی راه یابد اندرین باب
عدم چه بود که با حق واصل آید
چه نسبت خاک را با رب ارباب
ز و سیر و سلوکی حاصل آید
اگر جانت شود زین معنی آگاه
تو معدوم و عدم پیوسته ساکن
بواجب کی رسد معدوم ممکن

تنبیه بمعدومیت ممکن اگرچه سابق شده است باز بر سبیل تاکید القا میکند و می‌گوید بیت:

ندارد هیچ جوهر بی عرض عین
عرض چه بود و لایقی زمانین

جوهر جسم که از اعراض متحصل باشد و اعراض در زمان نباید اضافه وجود بسوی او چگونه شاید و بیان تحصل از اعراض آنست که اگر از حکیم می‌پرسند که "مالجسم" میگوید که "ما یقبل الطول و العرض و العمق". چنانچه گفت. بیت:

حکیمی کاندرین ره کرد تصنیف
بطول و عرض و عمقش کرد تعریف

و در جواب سالی که بگوید که جسم متحصل از طول و عرض و عمق نیست بلکه مؤلف از ماده و صورتست و مرکب از ماده و صورت قبول طول و عرض و عمق کرده است، میگوید:

هیولی چیست جز معدوم مطلق
که می‌گردد بدو صورت محقق

یعنی ماده امریست که عقل اعتبار آن میکند. پس در خارج نیست و معدوم است بلکه نسبت با دیگر معتبرات عقلیه که معدومات اند عدمیت او آیین و اظهر است چون عدم مطلق نسبت با عدم مضاف چه بهر حال اشیاء اعتباریه محسوسه اقرب اند باضافه وجود از هیولی چه محسوس اند باعتبار او امریست نه محسوس باعتبار، پس گوئیا مطلقا نیست و عقل اعتبار او بواسطه آن میکند که صورت را ناچارست از

قوام بمحلی که اگر آن محل اعتبار نکنند صورت حال درچه چیز باشد، چه مفروض آنست که صورت جوهریست حال در جوهری دیگر که آن هیولی است و ازین اعتبار ملازمت و معیت میان صورت و هیولی دایم مفروض باشد که هرگز صورت را بی هیولی در خارج نتوان یافت و حکیم فلسفی چون عالم را باعتقاد خود قدیم گوید صورت او را قدم لازم آید و چون صورت بی هیولی مفروض نبود در قدمی که صورت را لازم می آمد هیولی را با صورت معیت باشد پس چون حکم بر عدم هیولی کرده شود و صورت مفروض است که باو متحقق است و بی او نیست از عدم او عدم صورت لازم آید. چنانچه اگر حکم بر قدم صورت می کنند و او بی هیولی نیست قدم هیولی لازم می آید و اگر حکم بر عدم هیولی می کنند و او بی صورت نیست، عدم صورت لازم می آید. ازینجا ناظم قدس سره فرموده که:

چو صورت بی هیولی در قدم نیست هیولی نیز بی او در عدم نیست و چون از نظم سابق معلوم شد که ناظم بر آنست که هیولی معدوم مطلق است و میان او و صورت ملازمت است، در وجود لازم آمد که او بعدم هر دو قایل باشد. چنانچه می گوید. بیت:

شده اجساد عالم زین دو معدوم که جز معدوم ازیشان نیست معلوم مخفی نیست که شخص انسان جسمیست از اجسام عالم چون حکم بر آن رود که تحصیل اجسام او مفروض از حصول دو امر معدوم اند بحسب واقع، موجود بحسب اعتبار، البته شخص انسان که جسمیست از اجسام عالم حال او همین باشد که متحصّل بود از دو معدوم که باعتبار موجود باشند نه بحقیقت از آن جهت می گوید، بیت:

بین ماهیت را بی کم و بیش نه معدوم و نه موجودست در خویش یعنی ای شخص انسان در ماهیت خود باعتبار وجود با تشخیص جسمی که مفروض است تحصیل آن از هیولی و صورت چنانچه می باید نظرکن که نه حکم بر عدم او می رود زیرا که باعتبار موجود است؛ چه جسمیست از اجسام عالم که حکم بر وجود آن رفته است و نه حکم بر وجود او می رود زیرا که بفرض متحصّل است از هیولی و صورت؛ که بحقیقت هر دو معدومند و اعتبار وجودشان رفته و پوشیده نباشد که امر اعتباری را اعتدادی در پایه هستی نتواند بود و این معنی نه مخصوص بشخص انسانست چه جمیع ماهیات ممکنه را نظر بوصف امکان نه نظر باتصاف بوجود نقصی هست که فی الواقع آن امکان ماهیات است که امر اعتباریست، چنانچه ناظم گوید:

نظرکن در حقیقت سوی امکان که او بی هستی آمد عین نقصان و در جواب سائلی گوید که چون حکم بر نقص امور اعتباری کرده شد، آیا چه چیز محقق و کامل است و چه اعتباری و ناقص می فرماید که:

وجود اندر کمال خویش ساریست تعینها امورا اعتباریست
امورا اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیزست معدود

یعنی جز وجود واحد متحقق نیست و تعینات متکثره که از اعتبار ماهیات مختلفه بواسطه اتصاف بوصف امکان در شماره عقل درمی آید نه امور حقیقیه است بلکه اموریست مجازی اعتباریه و از فرض مجموع آن تعین عالم که فی الحقیقه موجود نیست عقل اعتبار می کند و هستی مجازی او مقرر می گردد

و لهذا می‌گوید که، بیت:

جهانرا نیست هستی جز مجازی سراسر کار او لهوست و بازی
و بعد از آنکه باز نمود که یک حقیقتست در مجازات ملبس و مظاهر و اعتبارات نقوش و تعینات
تمثیلی درین معنی از برای مزید توضیح در صورت وحدت بخار دریا و کثرت تعینات او باشکال و اسما
بیان می‌کند.
تمثیل:

بخاری مرتفع گردد ز دریا بامر حق فرود آید بصحرا
شعاع آفتاب از چرخ چارم فرود آید شود ترکیب باهم

یعنی در جسم آن بخار از شعاع حرارتی پیدا شود و حرارت چون کیفیتی است که از جمله طبیعیات
مقتضی آنست که محل او علوی باشد آن بخار نازل را که بعد از نزول حاصل قطره‌ایست از آب و بآن
حرارت گرم شده مایل بارتفاع گرداند و مرتفع نتوان که کیفیت رطوبت مائی مانع او باشد. پس در میان
جهتی ارتفاع و قرار هوا و خاک بتر (نیز؟) بان منضم گردد صورت نباتی پیدا کند. چنانچه ناظم گوید:
کنند گرمی دگر ره عزم بالا در آویزد بدو آن آب دریا
چو با ایشان شود خاک و هوا ضم برون آید نبات سبز و خرم

پس آن نبات تا چه نوع باشد چون حیوان بخورد و غذای او شود، هر آینه جزو او گردد باز که انسان
حیوان ماکول اللحم بخورد و بدل ما یتحلل او شود؛ خون بدن باشد و در او عیه منی خالص منی گردد.
پس بصورت نطفه از او در جفت او قرار گیرد و تقلب در اطوار حاصل کند، علقه شود دیگر مضغه و
غطام دیگر کسوت لحمی بیوشد و قابلیت قبول نفس ناطقه انسانی پیدا کند نفس ناطقه تعلق تدبیر بدو
گیرد جسمی باشد بمدد روح در غایت لطافت و صفا و او را قوی و اعضا و حرکات و سکانات تا در
بطن مادر باشد نام او جنین بود، چون بزاید نامش طفل شود مدتی صبی خوانندش دیگر ممیز دیگر بالغ
بعد از تجاوز از بلوغ جوانش خوانند تا از سی و پنج بگذرد و قوی طبیعی از ترقی بازماند دیگر بسن
کهولت رسیده باشد چون از ستین تجاوز کند و رقم پیری بدو کشیده آید، یا بارذل اعمال برسد یا نرسد،
چون به پیری برسد آخر عمرش بسر آید و اجل پنجه بگشاید و روح بعالم ارواح باز پیوندد و بدن در
خاک نهند و آنچه از او خاک بود هم بخاک باز شود نفس ناطقه را در بازگشت بکوشش هوش چنان
رسد که "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" الی آخر الایة، و از مأل بدن جنین خبر باشد که، "مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا
نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى"، و این احوال که منثور گفته شد در اطوار آن بخار مذکور صاحب
نظم می‌گوید بیت:

غذای جانور گردد ز تبدیل خورد انسان و یابد باز تحلیل
شود یک نقطه و گردد در اطوار وزو انسان شود پیدا دگر بار
چو نور نفس گویا بر تن آید یکی جسم لطیف روشن آید
شود طفل و جوان و کهل و کم پیر بدانند علم و رای و فهم و تدبیر
رسد آنگه اجل از حضرت پاک رود پاکی بپاکی خاک با خاک

چون اطوار مختلفه و اعتوار تقلبات سریعه در وجود نبات اظهر بود آنرا عهده تمثیل مذکور ساخت و مقیس علیه باقی تعینات عالمش گردانید. پس گفت. بیت:

همه اجزای عالم چون نباتند که یک قطره ز دریای حیاتند
زمان چون بگذرد بر وی دگر باز همه انجام ایشان همچو آغاز
رود هر یک از ایشان سوی مرکز که نگذارد طبیعت خوی مرکز

مراد از دریاء حیوة بسط وجودست در مراتب اعتباریه بتعینات متکثره مختلفه که هر تعینی چون قطره یا حبابی ازین دریا روزگاری نمایش دارد و بعد از آنکه زمان ظهورش تمام گشت باز بدریا پیوست و درو فرو شد اما تا از دریا حیز ظهور او چه بوده است بهمان قرارگاه باز رسد و آنچه فرمود که طبیعت خوی مرکز باز نگذارد و تعینات وجود همه امور طبیعی نیستند از باب تصویر با ظهرست یا خود طبیعت گفته و قوت عایده باصل خواسته اعم از آنکه در مادی و غیرمادی باشد "والله المبداء و المعید". و در تقریر معنی سابق که از دریا وجود واحد خواسته بود منبسط بظهور او در تعینات متکثره اعتباریه میفرماید:

چو دریائیسست وحدت لیک پرخون کزو خیزد هزاران موج مجنون
و موج را مجنون ازان خوانده است که کثرت حرکات و سرعت آن از لوازم جنونست و در ظهور امواج تعینات دریای وجود واحد هم کثرت و هم سرعت با قصی الغایتست. چنانچه فرماید:

نگر تا قطره باران ز دریا چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گل نبات و جانورانسان کامل
قطره از دریا فرض کن که بصورت بخاری ابر شد و بیارید و نم بود و بامتزاج جزوارضی کل گشت و چنانچه از پیش گفته شد صورتی نباتی یافت و جانوری ماکول اللحم بخورد و جزو او شد و صاحب کمالی ازان ماکول اللحم تناول فرمود و بدل مایتحلل او آمد و فی الواقع این اضافات و اطلاقات همه دران قطره بود. چنانچه میفرماید:

همه یک قطره بود آخر ز اول کزو شد این همه شکل مثل
و اگر نظر بدقت بگمارند همه اجزای عالم حکم این قطره دارد در ظهور و بطون که گفته شد که زمان ظهورشان اعمار ایشانست و رجوع ببطون آجال والله محول الاحوال ناظم می فرماید. بیت:

جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام تو آن یک قطره دان ز آغاز و انجام
اجل چون در رسد در چرخ و انجم شود هستی همه در نیستی گم
ز هستی وجود اعتباری می خواهد و از نیستی رفع اعتبار و دریای وجود واحد را پیوسته موجی پس از موجی هست که بموج دوم موج اول محو می گرداند و خود محال باشد که تا موجی منقضی نشود در حیز او موجی دیگر صورت بندد و اگر فرض افتد که موج اول ازان دریا جهانست بموج دوم که جهانی دیگر باشد موج نخستین مرتفع الوجود بود در تموج این بحر غواص سخن که ناظم کتاب است، چه درهای خوشاب بسلك نظم بیرون میدهد و می گوید:

چو موجی برزندگردد جهان طمس یقین کرد کان (که آن) لم تغن بالامس
خیال از بیش برخیزد بیکبار نماند غمیر او در دار دیار

در مشاهده عارفان دایم چنین است و تا این مشاهده از سر ذوق و عیان حاصل نشود نه از راه علم و بیان درویش مقرب حضرت حق و واصل مطلق نیست در وقوع این مشاهده است که میگوید: بیت:
 ترا قریبی شود آن لحظه حاصل شوی تو بی توئی با دوست واصل
 چون مشاهده مشاهده رفع تعیناتست و مشاهده نیز خود تعینی است وصول او بی او مفروض بود. لاجرم فرمود که تو بی تو با دوست واصل شوی. اما سئوالی می آید که چون رفع تعین مشاهده لازم بود، پس آنکه واصل می شود کیست و اگر واصلی باشد نیز راست نمی آید که مذکور گشت که نماند غیر حق در دار دیار. جواب میفرماید:

وصال اینجاییکه رفع خیالست چو غیر از بیش برخیزد وصالست
 یعنی معامله در همه حال وجود واحد راست و صورت غیریتی که مخیل شخص دریابنده بود و نه مطابق واقع چون از ادراک دریابنده مرتفع گردد گوئیا او که خود را متفصل می یافت بتخیل غیریت متصل می یابد برفع تخیل و راست باشد که او بی او واصل است، چه آنکه متحقق است در تعین اعتباری و دریابنده هم او متحقق است در ادراک رفع تعین اعتباری و تعین مخیل اعتباری از ادراک زایل و این جمله نه سخنیست که عمق آن بمدارک عقل و فهم و علم و اصطلاح درمی توان یافت. اما موقوف ذوق و مشاهده است و آنچه حضرة سلطان العاشقین سید الاقطاب علی الیقین ترجمان کلام الرحمن شیخ ابی محمد روزبهان قدس سره میفرماید در "رساله قدس" که مرد نرسد تا خود را حق نداند و آنچه عارف عیانی شیخ اوحدالدین عبدالله بلیانی رحمة الله علیه در "رساله دایره" تمثیل کرده که شخص را محمود می گفتند و بعد ازانش محمد خواندند شخص نگشت و اعتبار تسمیه بمحمود برخاست همه اشارت باین مشاهده است و اگرچه نفس مقصود از مسئله مشاهده و عدم مشاهده تفاوتی پیدا نمی کند اما بزرگان بکشف معلوم کرده اند که تا رونده را فنا حاصل نمی شود که غیبوت اضافات اوست ازو رفع خیال و وهم غیریت نمی شود و اگر نه حال برین وجه بودی حال ناقص و کامل و غافل و مدرک و عاقل و عاشق و شخص صورت پرست و مرد فانی معنی بین همه یکی بودی، چون این مسئله مستوفی معلوم شد ببايد دانست که گاه هست که بعضی را در تمثیلات این مقصد شبهه می افتد. چنانچه گویند در عبارت آنکه گفته شد که محمود محمد شود ایهام آن هست که ممکن واجب می گردد از برای رفع شبهه می گوید. بیت:

مگو ممکن ز حد خویش بگذشت نه او واجب شد و نه واجب او گشت
 چه اگر وجود نه واحد بودی و تعینات نه اعتباری امثال ذلک محتمل بود لیکن خوش میگوید. بیت:
 هر آنکو در معانی گشت فایق نگوید کین بود قلب حقایق
 قلب حقایق چون باشد که اینجا اثبات حقیقتیست واحد و نفی حقایق اعتباریه و تا نفی حقایق اعتباریه درین مشهد که مشاهده حقیقت واحد دروست نشده انسانرا در حقیقت اعتباریه خود بسیاری از اطوار لازم حالست و کشف آن امور از معارف نفیسه است و در هر طوری او را نشاه ایست. چنانچه ناظم قدس سره گفت. بیت:

هزاران نشاه داری خواهی در بیش برو آمد شد خود را بیندیش

همه جزو وکل از نشآت انسان بگویم یک یک پیدا نه پنهان چون تلخیص مبحث افاده آن کرد که یک حقیقت بیش نیست و تعینات متکثره مخیلات اند سایلی را میرسد که بگوید که اموری که در میان بنده و حق واقع است مثل وصول و قرب و بعد و قلت و فیض و کثرت آن چگونه از مخیلات باشد و معنی ثبوت آن بعد از آنکه نسبت با حقیقت واحده امور متکثره همه منفی است چه معنی دارد. پس سؤال می‌رود.

سؤال:

وصال ممکن و واجب بهم چیست حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست

جواب:

ز من بشنو حدیث بی کم و بیش ز نزدیکی تو دور افتادی از خویش و این صورت واقع می‌شود که از غایت نزدیکی شبهه دوری می‌افتد بواسطه آنکه عقل می‌گوید که اگر مقصود نزدیک بودی مدرک شدی و این عاقل نمی‌داند که گاه هست که مرئی بسبب آنکه سخت نزدیک باصره است مرئی نمیشود. چنانچه در همین کتاب از بیش گذشته است. قبله الواجدین مولانا روم جلال الدین در مثنوی می‌گوید:

انت وجهی لا عجب ان لم اراه غایة القرب حجاب الاشتباه

چون فرموده بود که مطلوب که وجود واحد حقیقی است بطالب پس نزدیکست و قرب علت تصور بعد است. در بیان قریب و بعید می‌فرماید. بیت:

حدیث آن هست کو رارش نوراست بعید آن نیستی کز هست دور است

در حدیث حضرت پیغمبر صلی الله علیه و سلم آمده است که، "ان الله خلق خلقه في ظلمة فالقی علیهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى و من اخطاه ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله"، در بعض روایات "رش علیهم من نوره" واردست و ناظم کتاب حمل رش نور بر افاضه وجود ممکنی کرده است از واجب الذات تعالی بر ممکنات و این افاضه نزد او نه بآن معنیست که حکیم و متکلم گویند بلکه او برانست که این افاضه اضافه بیش نیست. چه وجودی زاید بر وجود مطلق فی نفس الامر نزد او مقرر نیست و اگر اعتبار وجودی زاید کنند آن زاید معتبر بی آنکه اضافه اش بسوی وجود مطلق باشد متصور نتواند بود وجود مطلق مضاف الیه را ناظم وجود واجبی می‌گوید و وجود مضاف را وجود ممکنی و لامناقشه فی الاصلاح. پس تفسیر قریب من الله بران کرده باشد که او ماهیت اعتباریه ممکن است که قیام آن بواجب الذات که وجود مطلق است حاصل است و این قیام عبارتست از "رش نور و بعید من الله" ماهیت اعتباریه ممتنع که اعتبار وجودش نمیرود. پس چگونه اعتبار قیامت وجودش معقول شود و چون اعتبار قیام وجودش بوجود مطلق نکنند از وجود مطلق بعید باشد، چه به قیامت وجود باو نزدیک بود نتیجه آن دهد که این سخن که بمذهب ناظم ممکنات هر یک قریب من الله باشد و ممتنع هر یک بعید من الله. لیکن اینجا دو نکته هست یکی آنکه ممتنع که وجود خارجی او اعتبار نمیرود؛ وجود ذهنی دارد نزد آنکه بوجود ذهنی قایل است و هر آینه وجود موجود ذهنی نیز قایم بواجب الذاتست و قایم بواجب الذات قریب. پس چگونه بعید بود بر تسلیم آنکه ممتنع وجود ذهنی

ندارد تعقل او فرع وجود عاقل است که قائم است بواجب الذات و درین صورت نیز قرب لازم بود نه بُعد، چه قائم بواسطه است و نکته دیگر آنکه در الفاظ این حدیث و ذکر او در باب ایمان بقدر قراین آن هست که حمل رش نور نه بقیام وجود می باید کرد بل که بر افاضه استعداد معارف و توفیق طاعات و در حدیث مسح ظهر آدم مؤید این معنی واردست که فرمود، *صلى الله عليه وسلم*، "ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة، و اذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله به النار". و شک نیست که اهل جنة قریب من الله باشند و اهل دوزخ بعید، و اهل جنت اهل معارف و طاعات اند و نقد این سخن را سکه از حدیث قدسی باید کرد که حق تعالی میفرماید، "ما يزال العبد يتقرب الى بالنوافل"، الی آخره، و شبهه که طبع دوران انگیزد که دوزخ هفت درکه است و بهشت هشت درجه و هر آئینه تعینات سبع از تعینات ثمان چون بیک مرتبه اقل است بوجود مطلق نزدیکترست.

پس برین تقدیر دوزخی نه بعید باشد قریب بلکه اقرب بود. جواب نزدیکش آنست که اگر قرب چنانکه ناظم می گوید به نسبت قیام تعیناتست بسوی وجود مطلق نسبت همه در قرب علی السویه است و اگر قرب بوجهی دیگرست آن نه بقلت و سالیط است، چه غلظت و رقت و لطافت و کثافت حجب دخل دارد. چنانک چند پرده از حریر تنگ آنچنان میان دویدن حائل از تماس نیست که یک پرده غلیظ از پشم یا ریسمان و رائی می بینیم که در زمین است و مرئی در پس هفت آسمان و رؤیت حاصل است و در پس خشتی که در زیر قدم اوست مرئی نمی بیند پس از بعید درین جایگه مراد آنست که نه ناظر بمقصود است و اگرچه میان او و مقصود معیت است و قریب آنکه مقصودش در مشاهده است و اگرچه بعد میان او و مقصود چندانست که از عرش یا فرش پس حاصل قرب برفع حجابست. چنانچه قبله الواحدین (الواجدین؟) می فرماید:

قرب نه بالا نه پستی جستن است قرب حق از حبس هستی رستن است

و مراد از حبس هستی بیرون آمدن قطع نظرکردن از تعین اعتباری خود است و یافت مشاهده وجود مطلق و مراتب او بمدد نور او چنانچه بقیت حدیث قدسی ادا می کند "فاذا احببته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به". و ناظم اگرچه بناء قرب بر قیام تعین اعتباری بسوی وجود مطلق نهاد و قرب چنانچه گفته شد، رفع تعین اعتباریست در حقیقت مشاهده گوئیا ذکر سبب کرده و اراده مسبب، چه اثبات وجود اعتباری می باید تا نفی متوجه شود و قرینه وقوع این مراد بعد از آنکه حمل سخن ناظم بران وجه کنیم که آن دو نکته مذکور برو متوجه شد ایراد ابیات آینده است که موکد حمل قرب است بر رفع تعین اعتباری. چنانچه ناظم قدس سره میفرماید. بیت:

اگر نوری ز خود در تو رساند ترا از هستی خود وا رهانند
چه حاصل مر ترا زین بود و نابود کز نگاهیت خوف و گه رجا بود

خوف و رجا که از توهم زوال و تصور بقا بر شخص غالب می شود از آن می باشد که عارف نیست بآن که او وجودی حقیقی دارد که بآن موجود است و تعینی مجازی اعتباری که چون سایه ایست نسبت با آن وجود حقیقی و پندارد که این سایه وجود اوست لاجرم از زوال آن می ترسد و جای ترس نیست. قبله

الواجدين مولانا جلال الدين (شيخ عطار. خ. ل.) می‌فرماید. بیت:

چون بدانستی که ظل کیستی فارغی گر مُردی و گرزستی

چه اگر اصل حقیقی زایل شدی بر جای خود بودی یا سایه نیزکه نیست و می‌نماید که هست در معرض زوال بودی و بهر تقدیر، هیچ در معرض زوال نیست، چه آنکه وجود حقیقی است بعدم مبدل نمی‌گردد که قلب حقیقت محالست و آنچه تعین اعتباریست و وجود مجازی خود نیست و نیست شود. ازان جهت ناظم در رفع این خوف نسبت با عارف که وجود مجازی می‌شناسد که زایل نمی‌تواند بود بواسطه عدمیت. چنانچه وجود حقیقی بسبب محضیت وجود می‌فرماید. بیت:

نترسد زوکسی کورا شناسد که طفل از سایه خود می‌هراسد

و ضمیر که لفظ اوست در دوجا ازین بیت راجع با وجود مجازی اعتباریست، چه خوف و رجا در بیت سابق متعلق باو بود و اگرچه احتمال بعید هست که راجع با وجود حقیقی دارند خواه که ضمیر راجع با وجود حقیقی دارند و خواه که مرجع وجود مجازی شمارند خوف شخص بر وجود معنی ندارد از جهت زوال آنچه گفته شد که بهر تقدیر زوال نیست و همچنین خوف از وجود بی وجه است چرا اگر وجود هست حقیقی است صادر ازو مشتمل بر حکمتی است بی علت که راجع بنفعی و کمالی باشد در مآل و اگرچه بالنسبه ضرری و نقصانی نماید در حال و اگر وجود امری اعتباریست خود نیست و از نیست صادری متوقع نیست تا خوف از صادر متصور گردد و این خوف اگر واقع می‌شود، ناظم تشبیهش بخوف طفل از سایه خود ازان جهت می‌کند که نه از مقتضی عقل است و تا طفل ایستاده است و سایه او بر زمین افتاده است می‌ترسد و چون روان شد و سایه ملاحظه نمی‌کند خوف زایل گشت. پس سالک را وقوف بر هستی مجازی خود بر مثال سایه اوست نمی‌باید تا سبب خوف او نشود بلکه باید که درین سیر که مستلزم قطع نظر از وجود مجازی است و تعین اعتباری با او حاجت بمبالغه منتهی نباشد که فطرت سلیمه را ریاضی نمی‌باید، ناظم می‌گوید:

نماند خوف اگر کردی روانه نخواستی اسب تازی تازیانه

و چون سالک از ملاحظه وجود مجازی و تعین اعتباری عبور کرد و معامله او با خالق و خلائق بی‌اوست یعنی بی تعین اعتباری او و بمدد نور وجود مطلق که بحقیقت بآن موجودست در معامله است اگر بدوزخ درمی‌رود که آتش آن معبر بهره‌چند دارند درو اثر نکند خواه که گویند آتش طبیعت است و هوا یا آتش فتنه و بلایا آتشی در طبقه سفلی چه آتش دوزخ از برای آنست که ظلمت هستی مجازی و خودبینی و لهو بازی بسوزاند و این مرد ازان جمله گذشته بود و غرق نور وجود مطلق گشته، پس دوزخ اینجا با او گوید، "جز یا مؤمن فإن نورک یطفی ناری"، و لهذا ناظم قدس سرگفت:

ترا از آتش دوزخ چه باکست که از هستی تن و جان تو پاکست

از آتش زر خالص بر فرورد چو غشی نبود اندر وی چه سوزد

اگرچه گفته شد که مقتضی عقل آنست که از وجود خود نترسند بار دیده می‌شود و بحکم کمال لب و نهیه جای آنست که از خود بترسند یا نظر بوجود حقیقی چنانچه کریمه قرآن عزیز بیان آن می‌کند که: "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ" و تیمه حدیث کریم که، "اعرفکم باللّه اخشیکم منه" یا نظر بوجود

مجازی که ناظم قدس سره میگوید.

بیت:

ترا غیر تو چیزی نیست در بیش
ولیکن از وجود خود بیندیش
اگر در خویشتن کردی گرفتار
حجاب تو شود عالم بیکبار

چرا که عالم مجموع تعینات اعتباریه است و در تعین اعتباری آدمی که نسخه ایست مطابق همه آن همه ملحوظ باشد، پس هر که گرفتار خود باشد گرفتار همه باشد و خود از جامعیت اعتبارات عالم انسانرا گزیر نیست چه نوع او بعد از همه انواع معتبر است و پس از نوعی دیگر نیست. لاجرم حواله نشاء او در کتاب الهی، باسفل طبایع رفته است که، "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ"، چنان مفروض می افتد که از مبداء وحدت چون ملاحظه ظهور کثرات تعینات روز، منتهای تعینات نشاء انسان بود و لهذا گوید. بیت:

توئی در دور هستی جزواسفل
توئی با نقطه وحدت مقابل
تعینهای عالم بر تو طاریست
ازان گوئی چو شیطان همچو من کیست
وزان گوئی مرا خود اختیار است
تن من مرکب و جانم سواریست
زمام من بدست جان نهادند
همه تکلیف بر من زان نهادند

اعتبار جان و تن و تفصیل قوی و جوارح و اعضا چون معتزلی از اسباب اختیار نباید داشت تا بتعین خود و تعینات عالم درنمانند و گرفتار نگردند بلکه قطع نظر باید کرد از تعین اعتباری خود در باب اختیار و در وجود مجازی نگاه نباید کرد و نسبت هر چه کنند بسوی وجود حقیقی باید کرد نه بعبارت انا که انا گفتن درین اختیار کار شیطان خام است بلکه بعبارت انت که انت گفتن وظیفه انسان تمام است. قال النبی صلی الله علیه و سلم: "اعوذ بعفوک من عقابک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منک، لا احصى ثناء علیک (انت) کما اثبت علی نفسک"، و اگر نسبت اختیاری بخود میکنی این صورت از انانیت است، بزمی کنی. بیت:

ندانی کین ره آتش پرستیست
همه این آفت و شومی ز هستیست

و ازان جهت گفت که اضافه اختیار بخود راه آتش پرستیست که ازین معنی اثبات دو فاعل حقیقی میکنند و اگرچه در تفصیل این دو اعتقاد تفاوت هست و اگر گویند که چون اختیار نباشد تکلیف باطل باشد و تکلیف واقعست. پس اختیار واقع باشد ناظم بمذهب خود می گوید. بیت:

کدامین اختیار ای مرد عاقل
کسی کورا بود بالذات باطل

یعنی نه از مقتضی عقل کسیست که داند که چون تعین او امری اعتباریست و ذات او معدوم آنکه باختیار خود قایل شود چه صدور فعل از معدوم باطل است چه جای اختیار در صدور. چنانکه گفت:

چو بود تست یکسر محو و نابود
کسی کورا وجود از خود نباشد
نگوئی اختیارات از کجا بود
بذات خویش نیک و بد نباشد

بر ناظم می آید که اگر وجود ممکن اعتباری نمی داری و میگوئی که ممکن را وجود حقیقی هست غایت آنکه نه از خودست از واجب تعالی است و واجب ذات او چنان آفریده که صدور فعل از مقتضای ذات

اوست چرا نشاید که وجودش از خود نباشد و فعل نیک و بدش از خود باشد و این ایراد نه از جانب سنّیت ناظم ملایم پی منافر و حصول مطلوب بر وجه مامل و بقای شخص در کمال امور وجودی که هیچ کدام واقع نیست سند منع اختیار می سازد. میگوید:

که را دیدی تو اندر هر دو عالم که یکدم شادمانی یافت بی غم
که را شد حاصل آخر جمله امید که ماند اندر کمالی تا بجاوید

و چون کامل در هر مرتبه اول ناقص می باشد هر آینه مرتبه ثابت و کمال و نقصان دو امر راجح باهل مرتبه و زوال و بقا همچنین و حق تعالی بارادت و اختیار و حکمت و اقتدار خود ناقص را کامل می کند و کامل را فانی ازین جهت ناظم قدس سره فرمود. بیت:

مراتب باقی و اهل مراتب بزیر امر حق و الله غالب
چنانچه تحت امر الله در بیت متعلق باشد باهل مراتب تنها، و الله اعلم چون ناظم برین رفت که مخلوق را اختیار نیست در تاکید عدم اختیار می گوید. بیت:

اثر از حق شناس اندر همه جای ز حد خویشتن بیرون منه پای
ز حال خویشتن پرس ای قدر خویش (این قدر چیست) وز اینجا باز دان کاهل قدر کیست

در قدر اول ازین بیت ایهام است میان قدر بمعنی مقدار و قدر بمعنی آنکه مشهور است میان متکلمان که اضافه فعل است بسوی عبد علی سبیل الحقیقه که بنده فاعل فعل نیک و بد باشد مطلقا نه فاعل فعل حق تعالی باشد و کاسب فعل بنده. چنانچه شاعره برانند و مخاطب را در بیت حواله بتأمل حال خود ازان میفرماید تا مثل سند منع اختیار که او گفته بود از حال خود او را مقرر شد و بدانند که اهل قدر بر حق نیستند و در تاکید آنکه اهل قدر بر باطل اند دلیل از حدیث نبوی علی قایله الصلوة و السلام می آرد. چنانچه می گوید. بیت:

هر انکس را که او مذهب نه جبر است پیمبر گفت او در شرع کبر است

از قول پیغمبر صلی الله علیه و سلم آن می خواهد که ابن عمر رضی الله عنهما روایت کرد که پیغمبر صلی الله علیه و سلم فرمود: "القدریة مجوس هذه الامة ان مرضوا فلا تعود وهم و ان ماتوا فلا تشهد و هم،" بعضی از محدثان درین حدیث طعن کرده اند اما در کتب مشهوره مذکورست و لازم نیست که هر که نه قدری باشد جبری باشد تا گویند که هر که نه جبر است کبر است، چه شاید که سنی باشد و همچنانکه قدری بر باطل است جبری نیز بر باطل است، چه قدری اسناد فعل بعبد می کند علی سبیل الحقیقه و جبری اسناد فعل بحق تعالی می کند و کسب عبد اسناد نمی کند و سنی کسب اثبات می کند پس منطوق حدیث اعتبار باید کرد که گویند قدری مشابه کبر است ازان جهت که کبر بدو مؤثر حقیقی در وجود قائل است یزدان که می گوید خیر ازوست و اهرمن که می گوید که شر ازوست و قدری نیز همچنین بدو مؤثر حقیقی قایلست در وجود که می گوید که خیر از خداست و شر از ما، یا چنانچه بعضی دیگر از قدریه می گویند که دو مؤثر حقیقی باشد در وجود بنده که خالق خیر و شر خود باشد و خدای که خالق همه خیرات اوست اما بنده در خلق خیر خود توفیق از خدای دارد و در خلق شر خود خذلان ازو یافته و کسانی که سخن دوم از ایشان منقولست معزله اند و فی الجملة گفته اند که خیر و قدر ویران مرکب سنت

میان هر دو میران و نسبت آن مرادست اینجا که اعتقادکننده خیر و شر باندازه ازلی واقعست در وجود و مؤثر حقیقی در هر دو حق تعالی است و واسطه ظهور که فاعل مجازیست بنده، چنانچه فعل که در ازل اندازه یافته است این زمان بواسطه بنده ظاهر می شود و کسب عبارت از اینست و ایاتی که می آید مقرر آنچه مذکور گشت میفرماید. بیت:

چنان کان کبر یزدان و اهرمن گفت	همین نادان احمق ما و من گفت
بما افعال را نسبت مجازیست	نسب خود در حقیقت لهو و بازیست
نبودی تو که فعلت آفریدند	ترا از بهرکاری برگزیدند
بقدرت بیشکی دارای برحق	بعلم خویش حکمی کرده مطلق
مقدرگشته بیش از جان و از تن	برای هر یکی کاری معین
یکی هفتصد هزاران ساله طاعت	بجای آورد و کردش طوق لعنت

و این حکایت حال شیطان است و انتها حال او بهفصد هزار سال ازان شده که او مراتب سباعی تمام می کند و از احاد و عشرات و مآت و الوف و اتمام این مراتب اقتضاء و قوف بر سر فردیت می کند نه زوجیت و مقارنه و تریّت نه شفیعیت و لهذا سجده آدم نکرد و خواجه انصاری از لسان مرتبه او گفت که می گوید:

با چندین هزار خطاب کردند که چرا دو گفتند بگذار تا با یکی عتاب کنند که چرا دو نگفتی، و هر جا که سر فردیت غلبه کند ابائی باشد؛ نمی بینی که طایفه گفتند که افراد سر بقطب فرو نمی آرند و این توحیدیت در مرتبه جمع نه در مرتبه جمع الجمع، ازینجا یکی می بیند و دو نمی بیند یکی در دو و در مالانهایه له می بیند. پس محدّد است و حد در حقیقت توحید نشاید لاجرم چون بمشاهده حق در مرتبه جمع الجمع نرسید از مقصود دور افتاد و دوری لعنت است:

دگر از معصیت نور و صفا دید چو توبت کرد نام اصطفای دید

مراد ازین دگر آدم است علیه الصلوة و السلام و معصیتش آن بود که در دام دانه افتاد چه قابلیت او اقتضای آن می کرد که وقوف بر حدی نکند و قیدی از قیود دامن همت او نگیرد و اگرچه این معنی ماده مشاهده سر جمع الجمع است. اما بی نقضی نیست که آن اثبات اختیار خود و عدول از باب امر و الهام است و نیز خروج از مرتبه عبودیت محیّت است چه موحد که حق را مختار می بیند مرده اختیار اوست و هرچه امر می کند یا نهی می کند، تجاوز ازان ندارد و چون بنده است نه بحکم خود است و چون مُحب است نه مراد خود می طلبد. پس تجاوز از حد که بحقیقت مقدر ازلی بوده، چون ظاهرا این شوایب مذکوره بدان مترتب بود آدم از روی ادب آنرا ذنب دانست و توبت ازان کرد و گفت: "رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا". زیرا که تجاوز از حد ظلم است، قال الله تعالی: "وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ"، و این توبه نیز هم از مقتضای مشاهده جمع الجمع است تا تجاوز از حد نیز حدی و قیدی دیگر نشود بلکه آدم مطلقیت من حیث القابلیة مقیدی من حیث الامر الی الفعل و الترتک اگرگفتند افعال می کند و اگر گفتند لاتفعل، نمی کند و اگرگفتند، آنچه کردی گناه بود، می گوید دیگر نکنم و اگر می گویند، طاعت بود میگوید توفیق زیادتی می خواهم و حصول آن نه از من بود و در جمله فاعل مختار حق است

بحقیقت. و بمجاز نسبت فعل بسوی بنده کرده می‌شود از آنست که اسرار فعل بحق راجع می‌دارند و ظاهر آنرا به بنده نسبت میدهند و بواسطه آن اسرار هر فعلی را اعتبارات و متعلقات متفاوت پیدا می‌شود. چنانچه منهی از آنجا مامور شود و مامور منهی. و رخصت و عزیمت، چون ناسخ و منسوخ بکار افتد و وجه و قول در فتوی معمول کرد (گردد؟) و راجع شایع و مرجوح بخصوصیت ضرورت محکوم به و لهذا توان گفت که معصیت آدم سبب ترقی او بود و طاعت ابلیس سبب تنزل او چه معصیت آدم را بعجز داشت و عجزش مستجلب لطف و مغفرت آمده و طاعت ابلیس را بغرور آورد و غرورش مستحق طرد و لعن کرد یا گوئیم که آنچه از هر یکی از آدم و ابلیس صادر شد، نتیجه حکم الهی ازان در مقابل بظهور آمد ترک مامور ابلیس سبب رفعت شان مقابل او شد که آدم بود و فعل منهی آدم سبب قطعیت و رد مقابل او آمد که ابلیس بود. چنانچه ناظم گفت. بیت:

عجب ترانکه این از ترک مامور شد از الطاف حق مرحوم و مغفور
و آن دیگر ز منهی گشت ملعون زهی فعل توبی چند و چه و چون

و می‌توان گفت که منهی که سجده غیر حق است بنسبت با شیطان مامور شد و چون بامر نرفت ملعون گشت و مامور که اکل طیباتست و کندم ازان جمله است بنسبت با آدم منهی شد و چون بتوبه ترک کرد مغفور آمد و توجه اول اقریبست بهر وجه تقلب اعتبار امر و نهی سبب رد و قبولست نی نی بلکه هیچ چیز از مذکور سبب هیچ چیز دیگر نیست ارادت حق تعالی در صورت امر و نهی از پرده کمون روی بجلوه ظهور آورد و فعل بی علت برقم، "يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ" و "يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ"، ناصیه کاینات را نشان کرد. چنانچه مقتضی کبریای مالک الملوک باشد، ناظم می‌گوید. بیت:

جناب کبریائی لا ابالیست منزه از قیاسات خیالیست

و بر تقدیر اختیار مطلق حق تعالی و بی اختیاری بنده و انکه نه عمل سعید موجب سعادت اوست بلکه "السعيد من سعد في بطن امه"، و نه عمل شقی موجب شقاوت اوست بلکه "والشقي من شقي في بطن امه" و انکه کار بقدر سابق و حکم علم الهی منوط است، می‌گوید. بیت:

چه بود اندر ازل ای مرد نااهل که این یک شد محمد و ان ابوجهل

چه حکم ازلی بیش از محامد حضرت محمدی علیه الصلوة و السلام درین عالم بران رفته که آن حضرت اشرف مقبولان باشد و بیش از ظهور جهالات ابی جهل علیه اللعنه بر آن که او ارذل مردودان بود، پس عمل بنده در قبول و رد او دخل ندارد اگر باختیار بنده بودی مردود خود را مقبول کردی لیکن تا لطف ازلی شامل حال کدام نشأه بوده او مقبولست و تا قهردرشان که بکار آمده او مردودست و لطف و قهر ازلی بی علت است و اعتراض بر فعل بی غرض حق تعالی از عدم معرفتست بلکه از ضعف توحید است که یک مؤثر در وجود مشاهده نمی‌کند و مقتضی توحید اینست که مؤثر بحق و مختار مطلق حضرت الهی شناسد چه بحقیقت اوست که فاعل مختار است در وجود نه آدمی و دیو پری و نه ملک و فلک و زمانه ازینجاست که اعتراضی بر زمانه کنند اعتراض بر حق تعالی است و اعتراضی است که از نوعی از شرک خالی نیست، چه زمانه را مختار میدانند تا اعتراض بر او می‌کند و حق را نیز اعتقاد کرده که مختارست، پس از اعتراض او بر زمانه و دشنام او زمانه را اثبات دو مؤثر مختار لازم آمد و این معنی

در حق حق ناسزاست یا زمانه واسطه می‌داند و دشنام بواسطه دادن چون واسطه اختیار ندارد، دشنام باصل دادنست. نمی‌بینی که چون دشنام نوکر دهند خواجه برنجد، گوید من اوام، چه او را اختیاری نیست پس بر فعل من اعتراض است و دشنام او دشنام منست، قال النبی صلی الله علیه و سلم حکایة عن الله تعالی - "یوذینی ابن آدم بسبب الدهر و انا الدهر اقلب اللیل و النهار"، ناظم قدس سره بر طبق معنی حدیث قدسی می‌گوید، بیت:

کسی کو با خدا چون و چرا گفت
چو مشرک حضرتش را ناسزاگفت
ورا زبیدکه پرسد از چه و چون
نباشد اعتراض از بنده موزون
قال الله تعالی: "لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ"، خدا هرچه خواهد کند که فاعل مختارست و فعل او علت ندارد. لطفش بی عرض؛ قهرش بی غرض. بیت:

خداوندی همه در کبریائیست
نه علت لائق فعل خدائست
سزاوار خدائی لطف و قهرست
ولیکن بندگی در جبر و فقرست
چون گفت که بندگی جبر و فقرست و هیچ بنده اختیار و غنا ندارد سؤال مقدر است که در کرامات بندگان مقرب که اولیا اند چه می‌گوئی نه باختیار خوارق عادات از ایشان ظاهر می‌شود در جواب می‌گوید:

کرامت آدمی را اضطرار است
نه آن کو را نصیبی ز اختیار است
ازین است که آنان که بخوارق عادات ایشان عالمها متغیر می‌شود؛ گاه هست که در جزئیات امور خویش یا دفع دشمنی ضعیف قوی عاجزاند و منجم ازینجا گوید که اگر کسی را در طالع باشد که کرامت ازو ظاهر شود، شود و الا نشود و چون حکم برآنست که حق تعالی فاعل مختار است نه موجب بالذات، طالع نیز درین باب چه مدخل دارد و فی الجملة تا تفسیر اختیار حق تعالی بچه کنند، مسئله کرامات آن زمان نیک متبیین شود و تحقیق و تفصیل این مبحث عمیق نه در خور این مختصرست بهر حال چون حق تعالی فاعل مختارست و بنده بحقیقت بی اختیار تکلیف او را جهت چیست؟ ناظم خواهد گفت که در تکلیف حکمت آنست که بنده بشناسد که اختیار مقتضی ذات حق است و بی اختیاری مقتضی ذات بنده و این معرفت بتعریف حق تعالی است در صورت تکلیف که تکلیف فرمود بنده برانست که مکلف به بتقدیم رساند و ناگاه صورتی واقع می‌شود که نمی‌تواند و معرفت مذکوره تا در چه حال از احوالی که میان بنده و حق تعالی است، بنده را حاصل میشود، شاید که در حال تکلیف باشد یا در حال تجاوز از مکلف به که حال ذنبست یا حال توبه و اعتذار یا حال عجز و انکسار یا حال اضطراب و انبساط یا حال خطاب و عتاب حق تعالی با او یا حال عقاب و عذاب و پس تکلیف مذکور چون در همه احوال سبب معرفت مذکوره می‌گردد نظر بغایت در حق بنده از مقتضا علم و عدل و لطف و فضل حضرت الهی باشد. چنانچه ابیات آینده از ناظم قدس سره اداء این معنی می‌کنند که می‌گوید. بیت:

نبوده هیچ چیزش هرگز از خود
پس آنکه پرسدش از نیک و از بد
ندارد اختیار و گشته مأمور
زهی مسکین که شد مختار و مجبور
نه ظلم است این که عین علم و عدلست
نه قهرست این که محض لطف و فضلست

بحکمت زان سبب تکلیف کردند
 چو از تکلیف حق عاجز شوی تو
 بکلیت رهائی یابی از خویش
 برو جان پدر تن در قضا ده
 که از ذات خودت تعریف کردند
 یکبار از میان بیرون روی تو
 غنی گردی ز حق ای مرد درویش
 بتقدیرات یزدانی رضاده
 چون مخاطب را برضا امر می‌کند و اخص وسائط امر نطق است، جای آنست که از نطق و بحری که
 منتهی باین اثرست و آنچه ازان بحر بمنزله گوهرست، سوال کنند، سوال می‌کند.
 سوال:

چه بحرست انکه نطقش ساحل آمد
 ز قعر او چه گوهر حاصل آمد
 جواب:

یکی دریاست هستی نطق ساحل
 صدف حرف و جواهر دانش دل
 از برای شمول و احاطت هستی را دریا خواند و نطق را ساحل ازان گفت که دریای وجود را من حیث
 التعینات و الاعتبار در مرتبه انسانی بروزی باقصی الغایه هست و در نطق انسانی ظهوری با علی
 النهایه و دانش دل را گوهر گفته چه از دریای وجود بوسیله نطق انسانی اثر آنفس حقیقت علم است که
 از باطن بظاهر می‌رسد و هرچه نفیس‌ترست در عرف آنرا گوهر می‌گویند و گوهر را که کافش بجیم بدل
 کردند جوهر گشت و چون علم دل انواعست ناظم آنرا جوهر گفت و معلومست که جواهر بحر مروارید
 می‌باشد که در صدف پرورده شده و صدف از آفریدهائی است که دریای جان داراست و الله تعالی در
 جان او ارادت آن پیدا کرده که بر روی آب آید و دهان بگشاید و از قطره‌های باران چند انک حوصله‌اش
 باشد تلقی نماید و دهان باز هم برد و آن قطره‌های لولو و لؤلؤ لالا که جواهرگران بهاست شود، لیکن تا
 قطره در درون او صورت گوهر می‌گیرد جان او در سرو کار این معنی میرود که چندان دهن بهم می‌نهد
 که عاقبت بمی‌میرد. چون صدف معلوم شد که چیست دانش دلرا صدفی می‌بایست که درو پرورده شود.
 ناظم قدس سره گفت آن حرفست و دریا را موجی است و در موج دریای وجود می‌گوید:

بهر موجی هزاران دُرّ شهبوار
 برون ریزد ز نقل و نص و اخبار
 اگرچه معلومات منحصر در نص و اخبار نیست گوئیا اشارت با نفع و افید می‌کند که علم قرآنی و جوامع
 احادیث سید آخر زمانی محمد مصطفی است علیه افضل الصلوات و اکمل التحیات و کلمات مترتبه
 بران که مکاشفات عرفانی و الهامات ربانی است. چنانچه ناظم گفت:

هزاران موج خیزد هر دم از وی
 نگردد قطره هرگز کم از وی
 قال الله تعالی: "وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحَرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ
 اللَّهِ. زهی دریای هستی که امواج او پایان ندارد. بیت:

وجود علم ازان دریای ژرفست
 معانی چون کند زانجا تنزل
 غلاف دُرّ او از صوت و حرفست
 ضرورت باشد او را از تمثل

لاجرم بر آنچه مذکور شد تمثیلی نظم می‌کند و میفرماید:
 تمثیل:

شنیدم من که اندر ماه نیسان
 ز شیب قعر بحر آید بر افراز
 بخاری مرتفع گردد ز دریا
 چکد اندر دهانش قطره چند
 رود با قعر دریا با دل پر
 بقعر اندر رود غواص دریا
 تن تو ساحل و هستی چو دریاست
 صدف بالا رود از قعر عمان
 بروی بحر بنشیند دهن باز
 فرو بارد با مرحق تعالی
 شود بسته دهان او بصد بند
 شود آن قطره باران همه دُر
 ازو آرد برون لولولولا
 بخارش فیض و باران علم اسماست

سابق شد که نطق را ساحل دریای وجود گفته بود و اینجا تن انسانرا ساحل می‌گوید و این اعتبار نیز زیاست چرا که منتهای مراتب وجود در صورت بدن انسانیت و در معانی نطق انسانی و تعبیر از بخار دریای هستی در بیت فیض و از باران بعلم اسما ازان جهت کرده که چنانچه باران تفصیل بخارست علم اسما نیز تفصیل فیض علم مطلق است اکنون غواص می‌باید که در بحر هستی غوص کند و لالی علوم ز اصداف حروف که بمنزله ظرف و غلاف آن معانی اند بیرون کشد و غوص کننده جز عقل صافی از کدورات خیالات و اوهام نیست. چنانکه گفت. بیت:

خرد غواص آن بحر عظیم است
 دل آمد علم را مانند یک ظرف
 نفس گردد روان چون برق لامع
 که او را صد جواهر در کلیم است
 صدف با علم دل صوتست با حرف
 رسد زو حرفها با گوش سامع

و چون حروف که ظروف معانی اند بمحل ادراک پیوست مدرک زیرک باید که بزینت آن عبارات از راه نرود و بظاهر باز نماند که از ظرف صورت حرف طرفی نتوان بست و باید که بران شود که البته معنی بداند ازان می‌گوید. بیت:

صدف بشکن برون کن دُر شهوار
 بیفکن پوست مغز نغز بردار
 چون تنبیه کرده که از اوانی حروف معانی مقصود است تا کسی نگوید که مثل آلیات که مقدمات حل الفاظاند از قبیل آن مقاصد است، می‌گوید. بیت:

لغت با اشتقاق و نحو با صرف
 هرانکو جمله عمر خود درین کرد
 ز جوش قشر سبز افتاد در دست
 همی گردد همه بیرامن حرف
 بهرزه صرف عمر نازنین کرد
 بیابد مغز هرکو پوست بشکست

اما قشریات که عبارتست از علوم آلیه وقتی طرح توان کرد که علوم دینیه از مدد آن مفروع گشته است و الا چون هنوز موقوف علیه است چگونه مطروح گردد ازان می‌گوید:

ولی بی پوست ناپختست هر مغز
 ز من جان برادر پند بنیوش
 ز علم ظاهر آمد علم دین نغز
 بجان و دل برو در علم دین کوش

و ناچار مقدمات آن نیز که علوم آلیه است تحصیل باید کرد و در جمله هرچه دانند به ازان که ندانند خواه که بعضی از علوم مقدمات بعضی باشد و خواه که نباشد، چه شرفی بالاتر از علم نیست. چنانکه گوید. بیت:

که عالم در دو عالم مهتری یافت
 اگر که تر بُد از وی مهتری یافت

اما شرطست که علم (عالم؟) دین عامل باشد و اگر نه می‌گوید که، بیت:

عمل کان از سر احوال باشد بسی بهتر ز علم قال باشد
چه علم بی عمل نفع ندارد و عمل با نیت و اخلاص و شوق و حال در دنیا و آخرت سودمند است.
اگرچه هم ناظم که باین معنی قایل شد خود اضرابی می‌کند و علم را بحسب مصدر مرتبت از علم
(عمل؟) بالا می‌نهد بهر کیفیت که علم باشد و بهر کیفیت که عمل باشد. چنانچه می‌گوید:

ولی کاری که از آب و گل آید نه چون علم است کان کار دل آید
چه چندانکه میان عالم جان که بمنزله شرقست و معانی از انجا شروق می‌کند و عالم جسم که بمنزله
غربست و معانی از انجا غروب می‌یابد فرقست، میان اعمال و علوم فرقست خواه که عمل از سر احوال
باشد و خواه که علم منسوب بقال یا حال باشد. چنانچه ناظم می‌گوید:

میان جسم و جان بنگر چه فرقست که این را غرب گیری و آن چو شرقست
ازینجا باز دان اعمال و احوال بنسبت با علوم قال با حال
لیکن این شرف فرع تحقق علم است و عالمی که محبت دنیا با جان او سرشته باشد گوئیا خود جاهل
است و علمی ندارد که دوستی دنیا مقتضای جهل است نه مقتضای علم. و لهذا ناظم می‌گوید:

نه علم است انکه دارد میل دینی که صورت دارد اما نیست معنی
نگرد علم هرگز جمع با آرز ملک خواهی سگ از خود دور انداز
درین بیت حرص دنیا را تشبیه بسگ کرده که بر مردار حریص است. امیرالمؤمنین و امام المتقین علی
ابن ابی طالب علیو (علیه الصلوه و السلام) فرمود که "الدنيا جيفةٌ و طالبها كلابٌ". چنانچه طلب دنیا از
صفات سگی است و حرص غالب طلب آخرت از صفات ملکیت و عقل کامل معنی جوئی و ملک
سیری با صورت پرستی و سگ صفتی جمع نمی‌گردد و گوئیا آنچه در خبر آمده است که ابی طلحه
رضی الله عنه روایت کرد که پیغمبر صلی الله علیه و سلم فرمود: "لا يدخل الملائكة بيت فيه كلبٌ و لا
تصویر". بیان این حالست که مذکور شد. ناظم می‌گوید:

علوم دین ز اخلاق فرشتست نباشد در دلی کان سگ سرشتست
حدیث مصطفی آخر همین است نکو بشنوک که البت (البته) همچنین است
درون خانه چون هست صورت فرشته ناید اندر وی ضرورت
ببرو بزادای روی تختت دل که تا سازد ملک بیش تو منزل
ازو تحصیل کن علم وراثت ز بهر آخرت میکن حراثت

تعلیم علم آخرت بقوت ملک حاصلست و آنست علما را وراثت انبیا، چنانچه مشهور است که "العلماء
ورثة الانبياء"، و این علم است که علم وراثت است و نتیجه آن کسب اخلاق حمیده و ترک صفات
ذمیمه و سیر فکری در مراتب آفاق و انفس کردن و نشانهای قدرت و حکمت حضرت ربوبیت باز
جستن. چنانچه ناظم گوید. بیت:

کتاب حق بخوان از نفس آفاق مزین شو به اصل جمله اخلاق
چون بترین اصول اخلاق حمیده فرمود بیان می‌کند که اصول آن چنداست و آن بیان را چون قاعده

می‌گرداند در طور کسب آن اخلاق و می‌گوید.

قاعده:

اصول خلق نیک آمد عدالت پس از وی حکمت و عفت شجاعت
عدالت در نفس انسان توسط اوست و در قوت‌های او که عمل می‌کند تا هر یکی در حد خود بی‌افراط و
تفریط می‌شوند و حکمت دانستن چیزهاست- چنانچه چیزهاست- بقدر طاقت بشری و عمل بمقتضای
دانش و عفت طاعت داشتن قوت شهوتست نفس انسانی را تا تصرف شخص در مشتبهات بر وفق عقل
و حد شرع باشد و شجاعت فرمان برداری قوت غضب است نفس انسانی را و اگر این صفت نفس را
حاصل است در امور هایلکه مضطرب نمی‌شود و اما عدالت را در بیان اجمالی ازان مقدم داشت که او
مناط اخلاق است و در بیان تفصیلی او را بآن اعتبار مؤخر میدارد که تمامی اخلاق باو حاصلست و در
هر نفس که این اخلاق چهارگانه هست نشانه آن ظاهرست که خداوند آن نفس حکیم علی التحقیق
است نه مجرد تسمیه چه اتصاف باین اخلاق بر وفق علم بر نفس انسانست و ازین جهت تقسیم
حکمت بر نظری و عملی کرده‌اند و ناظم برین معنی اشارت می‌کند و می‌گوید:

حکیمی راست کردار است و گفتار کسی کو متصف گردد بدین چار

بعد از آنکه علی‌الاجمال رسوم اخلاق گفته شد علی‌التفصیل طرفی افراط و تفریط ازین چهار
خلق تعین می‌یابد و تحذیر از وقوع هر یک ازان می‌رود تا متخلق بر سبیل قصد و توسط راه کمال نفس
مسلوک دارد. بیت:

بحکمت باشدش جان و دل آگه نه گربز باشد و نه نیز ابله

کربزی طرف افراط حکمت است و آن استعمال قوت فکری است بی‌احتیاج و یا زیادت از حد
احتیاج. و ابله‌ی طرف تفریط حکمتست و آن تعطیل فکرست باختیار:

بعفت شهوت خود کرده مستور شره همچون خمود از وی شده دور

شره طرف افراط شهوت است که میل بمشتبهات زیادت از قدر مرضی می‌باشد و خمود طرف تفریط
شهوت که باختیار از مستلذی که شرع و عقل پسندیده‌اند میل انقطاع می‌یابد و گاه هست که آن استلذاذ
ضرورتست. بیت:

شجاع (و) صافی از ذل و تکبر مبرا ذاتش از جبن و تهور

ذل و تکبر طرفی تفریط و افراط شجاعتست. اما ذل انکسار نفس است بی‌ضرورت شرع و عقل و
تکبر بزرگی نمودن نفس نه بجایگاه خویش. و جبن و تهور همچنین طرف تفریط و افراط این صفت
است. اما جبن حذر است از آنچه حذر ازان جمیل نیست، مثل کلمة الحق ناگفتن و از مقابله دشمن
تحاشی کردن و تهور اقدام بران چیزی است که عقل و شرع توقی ازان مستحسن می‌دانند و جبن و تهور
در اضداد خلق شجاعت از ذل و تکبر مشهور است و از اطراف غیر مشهور این دو ازان جهت ذکر کرده
تا توهم نیفتد که این اطراف که ذکر می‌رود بر سبیل حصر مذکورست بلکه از اطراف هر یک از اصول
اخلاق دو طرف مشهور ذکر می‌یابد. بیت:

عدالت چون شعاع ذات او شد ندارد ظلم ازان خلقش نکو شد

بعضی از متخلقان در طرفی افراط و تفریط عدالت ظلم و انظلام را ذکر کرده‌اند که ظلم تجاوز از حد ماینبگی باشد و انظلام قبول این مجاوزت با وجود امکان دفع و ناظم اینجا ذکر ظلم تنها می‌کند، چه خواهد گفت که هر یکی از اخلاق حسنه را دو ضد بود و ظلم را یکی زیرا که فرو گذاشت ماینبگی همان تجاوز از حد ماینبگی می‌شود عندالتحقیق و چون ذکر مجموع مشهورات رذایل کرد- که اطراف اصول اخلاق حمیده‌اند- اشارت می‌کند بحد وسط که حسن خلق آنجاست و این حدست که بصراط مستقیم تشبیه می‌یابد که بر وی دوزخ گذشته است و از موی باریک‌تر واز شمشیر تیزترست. پس برین حد سلوک کردن در غایت تعسر باشد و باندک میلی دران می‌افتند الا من حفظ الله و یسر علیه العبور، می‌فرماید:

همه اخلاق نیکو در میانه است	که از افراط و تفریطش کرانه است
میانه چون صراط مستقیم است	ز هر دو جانبش قعر جحیم است
بیاریکی و تیزی همچو شمشیر	ز روی کشتن (گشتن) و بودن برودیر
عدالت چون یکی دارد از اضداد	همین هفت آمد آن اضداد ز اعداد
بزیر هر عدد سرّی نهفت است	وزان درهای دوزخ نیز هفت است

سر مطابقه اضداد اصول اخلاق حمیده با ابواب جهنم اقتضای آن می‌کند که بهر یک از رذایل نفس که اتصاف یابد او را بدری از درهای دوزخ کشد و چون در آخر از دوزخ بازاء ظلم است و شی تا بحد آخر نمیرسد گوئیا مهیا نیست خواهد گفت که دوزخ از ظلم آماده شده است و در برابر ظلم عدلست. چنانچه در برابر دوزخ بهشتست پس گوئیا بهشت از عدل مهیا باشد. چنانچه ناظم قدس سره می‌گوید:

چنان کز ظلم دوزخ شد مهیا بهشت آمد همیشه عدل را جا

از اطراف اصول اخلاق حمیده ناظم اشارت بمطابقه ابواب جهنم کرد که هفت است از شعب ان اخلاق نیز اشارت بمطابقه ابواب جنت می‌توان کرد که گویند درهای بهشت هشت است در ازاء هشت شعبه از اخلاق حمیده ذكاء و تحفظ از شعب حکمت و حیا و سخا از شعب عفت عصم و رقت از شعب شجاعت و وفا و عبادت از شعب عدالت و رسوم این شعب ذکر کنیم تا عمل بمقتضی علم باشد از هر سعادت مندی که می‌خواهد که بآن صفات متصف گردد اما ذکا آن بود که سرعت انتاج قضایا و سهولت استخراج نتایج ملکه شود و تحفظ آن بود که صورتها که عقل یا وهم استخلاص کرده باشد نیک نگاه دارد اما حیا انحصار نفس است از ارتکاب قبیح از جهت حذر از استحقاق مذمت و سخا آنست که انفاق ماینتفع به کنند بحدی که شرع و عقل جایز دارند و ایصال آن بمحل استحقاق باشد و اما حلم آن بود که شخص در مکاره آشفته نگردد و غضب آسان آسان او را بحرکت نیارد و رقت آن بود که شخص از مشاهده تألم ابناء جنس متأثر گردد بی اضطرابی که در افعال او حادث شود و اما وفا آن بود که نفس در معاونت مستحق و مرافقت رفیق و تعهد امر مستحسن طریقت اتمام مسلوک دارد و عبادت آنست که ملازم امر و فرمان خالق باشد پس در او امر ارتکاب مامورات کند در نواهی از منهیات اجتناب نماید و تعظیم و سائل عبادت که در ملایکه و انبیا و رسل‌اند و توقیر اوصیا و ایمه و اولیا و مقربان و علما و هداة سبل بتقدیم رساند و مراسم دین همه طاعت شناسد و ازان عدول نجوید تا وفا بعهد حق تعالی که عبارت از عبادتست بجای آورده باشد؛ چه فرموده است: "أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ"

بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ"، و بیاید دانست که شرط عبادت آنست که از شرک جلی که شرک غیر حق است دران و از شرک خفی که ریا و سمعه است پاک باشد. و الا نه عبادت باشد و نه از عدالت باشد بلکه ظلم باشد، چه حضرت معبود بحق میفرماید که "إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ" و مقررست که جزاء عدل چیست و جزای ظلم چیست؛ ناظم می‌گوید. بیت:

جزاء عدل نور و رحمت آمد جزاء و ظلم لعن و ظلمت آمد

همه چیز بواسطه عدالت روحی مناسب پیدا می‌کند، چنانچه ملک عالم از عدالت سلاطین بروح معموری می‌رسد و آنست احسان ایشان که حضرت مالک الملوک جلت کلمه میفرماید که "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" و جسم جان از ممر عدالت می‌یابد. ناظم قدس سره ازینجا گفت:

ظهور نیکوئی در اعتدالست عدالت جسم را اقصی الکمالست
مرکب چون شود مانند یک چیز ز اجزا دورگردد فعل و تمیز (تمییز)

و این معنی از عدالت در مرکب دست دهد که هیچ یک از اجزا غالب نباشد، تا فعل خود علی سبیل الانفراد و الامتیاز ظاهر کند. پس آن زمان جسم مرکب را مشابَهت با بسیط پیدا شود که بشرکت همه اجزا و عدالت همه مرکب را یک مزاج بحصول پیوند و باین مناسبت میان جسم مرکب و روح بسیط تألف افتد. چنانچه ناظم می‌گوید:

بسیط الذات را مانندگردد میان این و آن پیوندگردد

لیکن این پیوند نه تألفیست و تعلقی که در میان اجسام می‌باشد ازان می‌فرماید:
بیت:

نه پیوندی که از ترکیب اجزاست که روح از وصف جنسیت مبراست
این موضع و مواضع دیگر درین کتاب معلوم می‌شود که ناظم ببساطت روح و مجرد او قایل است و شرط تعلق آن مجرد بسوی مرکب اعتدال مزاج مرکب و تسویه ارکان و صفا ماده می‌دارد تا می‌گوید. بیت:
چو آب و گل شود یکباره صافی رسد از حق بدو روح اضافی
چو یابد تسویت اجزاء ارکان دروگیرد فروغ عالم جان
حق تعالی در تعلق روح آدم ببدن مبارک او میفرماید که "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ"، ناظم بعد ازان که کیفیت تعلق روح بسوی بدن باز نمود از برای مزید توضیح تمثیلی می‌کند در شعاع آفتاب و زمین نسبت با کسی که استبعاد می‌نماید از تعلق مجرد که متحیز نیست با مرکب که متحیز است و اگرچه تمثیل در صورت دو جسمانیست چه توافق مشبه و مشبه به در همه جهات شرط نیست. پس می‌گوید. بیت:

شعاع جان سوی تن وقت تعدیل چو خورشید و زمین آمد بتمثیل

تمثیل:

اگرچه خور بچرخ چارمین است شعاعش نور و تدبیر زمین است
طبیعتهای عنصر نزد خود نیست کواکب کرم و سرد و خشک و تر (نیست)
و منجمان که تقسیم کواکب باعتبار طبایع کرده‌اند نظر بمنسوبات دارند و آثار کواکب دران منسوبات.

پس بعضی از آنچه اضافه بمنسوب می‌کنند بسوی منسوب الیه نیز مضاف می‌گردانند ازان جهت در تأثیر شمس میگوید:

کواکب جمله از وی گرم و سردست سپید (و سرخ) و سبز و آل و زردست
بود حکمش روان چون شاه عادل که نه خارج توان گفتن نه داخل

پادشاه مثلا در ایوان عزت خود بر تخت سلطنت است و حکم او که بمنزله فعل اوست در ممالک او روان. پس او در خانه خود است نه در ممالک و ازینجا نتوان گفت که او داخل در ممالک است و فعل او از فاعل جدا نیست. پس از ممالک که حکم او دران روانست نتوان گفت که او خارج است و همین است شان آفتاب عالم تاب که سلطان افلاک و ارکانست و حال جان با جسم نیز همچنانست و لهذا گفته‌اند که روح نه داخل است در جسم و نه خارجست از جسم چرا که حال او را در تعلق بجسم تشبیه بحال سلطان و مملکت کرده‌اند و از بعضی نیز تشبیه یافته حال او بحال عاشق با معشوق چه عاشق گوئیا اگر بصورت از معشوق جداست بمعنی هر جا که معشوق آنجاست او آنجاست و در کلمات حضرت مصطفویه علیه الصلوة والسلام و التحیه آمده است که "المرء مع من احب"، و در مثال اول جسم بمنزله مملکت است و سلطان روح ازان جهت بدو تعلق گرفته و در مثال دوم جسم مرکب بمنزله صاحب حُسنست که جانرا بواسطه حسن او تعلق بسوی او حاصل میشود و حسن او در عدالت اجزا و ارکان اوست. چنانچه فرمود. بیت:

چو از تعدیل گشت ارکان موافق ز حُسنش نفس گویا گشت عاشق
در شریعت جایز است که یک نظر زترا که نکاحش میکنند به بینند تا اگر جمیل باشد مقدمه محبت شود بیرون از فواید و اعراض (اغراض) دیگر که در ضمن این نظر است، ناظم تشبیه جسم به نسبت با جان بمنظور از جهت نکاح می‌کند. بیت:

نکاح معنوی افتاد در دین جهانرا نفس کلی داد کابین
و نسبت وقوع این نکاح بانکه در دینست گوئیا اشارتست بواقع در آیت، "فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" و نکاح مذکور عبارتست از تعلق دادن حضرت حق که ولی مطلق است ارواح را با اجسام و فی الواقع این نکاح را صداقیست که جهان جسم کل از وکالت عروسان اجسام آنرا فرا میگیرد و آن نفس کلست، چه منشأ تدبیرات همه نفوس نفس کلست و منشأ قبول همه اجسام آن تدبیرات را، جسم کل. یا خود بکابین که گفته مراد اعطای نفس کلیه باشد از حضرت حق فیاض بمطلق عالم و این اعطا تشبیه یافته باشد بکابین ازان جهت که زن بی کابین نمی‌باشد و عالم بی نفس کلیه نمی‌تواند بود چه تدبیر عالم بواسطه اوست و نظام بی تدبیر صورت نمی‌بندد. واللّه اعلم، بعد از آنکه کیفیت تعلق روح ببدن معلوم شد بیان ظهور خصایص نشاء انسان می‌کند که بتوسط نفس و بدن حاصل است.

از انسان می‌پدید آید فصاحت علوم و نطق و اخلاق و صباحت
بفصاحت آن می‌خواهد که اگر در افراد کلمات نظر کنند تنافر حروف و غرابت الفاظ و مخالفت قیاس لغوی نیابند و چون در ترکیب بینند ضعف تالیف و تنافر کلمات و تعقید نباشد و معلوم می‌تواند بود که

ادراکات کلیه خواسته باشد و ضایع جزئیة نیز و لفظ نطق چون مشترک است میان مایتلفظ به الانسان و ادراک او مراد باشد و بر مذهب آنکه استعمال مشترک در جمیع مدلولات جایز می‌دارد و هر دو از اخلاق متبادر آنست اینجا که صفات مرضیه مکتسبه ارادت کرده باشد و به صباحت تناسب صور وجه انسانی می‌خواهد و تلالای آن و گاه می‌باشد که شخص را صباحت هست اما در طباع و نفوس او را قبولی نیست که می‌گویند آن ندارد و گفته‌اند که، بیت:

با تو چیزست بجز حسن که آنش خوانند مرد صاحب نظر از حسن تو آن می‌طلبد

و آن ملاحظتست که می‌افتد که شخص را هیچ تناسب صور و اعضا نیست و تلالای وجه نیست اما مقبول و مطبوع طباع و نفوس افتاده است. پس آن دارد که ملاحظت نام کرده‌اند و ملاحظت هر جا که دست داد رباینده است و بر آشوبنده دلها بتخصیص که با حسن و صباحت جمع و آن نه امریست که تعلق بلطافت بدن یا تناسب اعضا و تلالاً وجه دارد بلکه عطائیست معنوی الهی که بجهان صورت و مثال تعلق ندارد تا خدا آن بکه میدهد از آنست که می‌گوید. بیت:

ملاحظت از جهان بی مثالی در آمد همچو رند لا ابالی
بشهرستان نیکوئی علم زد همه ترتیب عالم را بهم زد

و غالب ملاحظت باحسن و صباحت می‌باشد از آن جهت او را تعلق بشهرستان نیکوئی دارد و ترتیب عالم از آن گفت که بر هم میزند که شورانگیز و فتن و مفتن است، و اموری که عقل بهم نهاده است چون عاشق از جهت او مفتون ملیح گشت نسبت با او بهم بر آمد و پیغمبر علیه السلام فرمود و کودکی که درو شایبه تعلق خاطر بود از برابر مجلس باز ورای مجلس نشاندند و آن فقیه که نظر بسوی کودک حسن الوجه مطلقاً حرام می‌دارد چون علت شایبه فتنه است؛ تفقه آنست که نظر بسوی کودک ملیح نیز حرام دارد و بیاید دانست که ملاحظت در مجمع دارد با حسن و جمال می‌باشد و با نطق و مقال می‌باشد که می‌گوید. بیت:

گهی بر رخس حسن او شهسوارست گهی با نطق تیغ آبدارست

هر جا که ملاحظت کلام هست تأثیر هست و آن تأثیر را به تأثیر تیغ نسبت کرده است اما آنست که چون در سخن است نام او می‌گردد و بلاغتش می‌خوانند که کلام بمقتضای حال راندن است با آنکه فصیح باشد، می‌گوید:

چو در شخص است خوانندش ملاحظت چو در لفظ است گویندش بلاغت
ولی و شاه و درویش و پیمبر همه در تحت حکم او مسخر

زیرا که تصرف بوجه قبول طبع دارد و طبع مشترک همه است و ازینجاست که در نبوات صرف طبع از توجه بسوی او در بعض محال آمده است. مثل آنکه همه جا بکلام ملیح توجه نباید کرد که گاه هست که مبتدع بکلمات شیرین سنی را از راه می‌برد و چنانکه گفته شد صرف توجه از ملاحظت امرد بیاید کرد که آنچه با اوست بلای خداست و آنست که همه آشوب و فتنه از آنست و درو اظهار امارت تأثیر مؤثر حقیقی بر وجه قضاست. چنانچه ناظم قدس سره می‌گوید:

درون حسن روی نیکوان چیست نه آن حسنست تنها گوئی آن چیست

جز از حق می‌نیاید دلربائی که شرکت نیست در فعل خدائی
کجا شهوت دل مردم ربایید که حق‌گه که ز باطل می‌نماید

مراد از شرکت در فعل خدایی قضیه لا مؤثر فی الوجود الا الله، تواند بود یا آنکه هرچه بشر در اختیار ندارد و نه طبع بشر میگویند که فعل حق تعالی است و چون آدمی در ملاحظت خود اختیار ندارد بلکه نه امریست از لواحق مواد و صور نشاء عنصری او آن فعل حق باشد و در فعل حق شرکت اطلاق نتوان کرد اما هم بقول حق از فعل حق جائی چند تحاشی باید کرد و این معنی آدمی را میسر است و اثبات کسب اشعری مشعر بدین تحاشیست که کسب فعل مامور الی کسبه کنند و ترک کسب فعل منهی عن کسبه. و این گاهی تواند بود که بمقتضای "يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ"، حق تعالی معین بنده باشد تا بکسب فعلی موفق شود و امر بآن باشد و ترک کسب فعلی که نهی ازان بود و الا اگر این مدد در مراتب افعال نیاید پناه از تجلی ذاتی بتجلی ذاتی باید برد و درین حیز وسایل دخل ندارد و بیان این مذکورات از اشارت حضرت مصطفی صلی الله علیه و سلم در دعا باید جست که می‌فرموده است که "اللهم انی اعوذ بعفوک من عقابک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منک":

گر از تو بتو در نگریم چکنم بیش که روم قصه بدست که دهم
اکنون بیاید دانست که اعتقاد صحیح آنست که افعال واقعه از حق تعالی صادر است و ما را جز قوت اکتسابی در آن نه بخشیده است و از آن رو که این افعال از حق صدور می‌یابد حق است یعنی نه باطل است و آنجا که منهی است ما را کسب آن باطلست. پس در صورت منهی چون مکتسب ما شود حق باشد در صورت باطل و آنجا که مامور است کسب آن ما را حق است. پس اگر مکتسب ما شود حق باشد در کسوت حق که مکتسب گشته باشد و آنچه مامور است بسنت الهی واسطه آن ملکست و آنچه منهی است بسنت الهی واسطه آن شیطانست و در همه صورتی مؤثر حقیقی حق تعالی است و ایمان باین معنی آوردن واجبست، چه پیغمبر صلی الله علیه و سلم فرمود "و بالقدر خیر و شره" لیکن فرمود که بخیر و باشد که خدای آن میسر کرده باشد و ناظم بر طبق آنچه مذکور شد باقی این ابیات این مبحث نظم می‌کند:

مؤثر حق شناس اندر همه جای ز حد خویش تن بیرون منه پای
حق اندر کسوت حق دین حق دان حق اندر باطل آید کار شیطان
بعد از آن که مسئله غریبه بیان رفت که آن ظهور حق بود، در کسوت باطل ذکر آن غریب مستجلب ذکر غریبی دیگر گشت که "ای جزء ازید من الكل".

سؤال:

چه جزوست آن که او از کل فزونست طریق جستن آن جزو چونست
جواب:

وجود آن جزو دان کز کل فزونست که موجودست کل وین بازگونست
حاصلاً مذهب ناظم بر آنست که جز وجود در خارج تحقق ندارد و او واحد حقیقی است و امور متکثره باعتبار تکرار او در مراتب نام موجودیت می‌پذیرد. پس هر جا که کلی مفروض افتد از یک چیز مکرر در

تصور آمده باشد که آن یک چیز وجود است این قدر باشد که از جهت تکرار مکرر در هر صورتی جزوی موجود بحسب اعتبار ملحوظ افتد تا کل از اجزا متحصّل شود و چون کلی که متحصّل شد باعتبار حصول نیافته است الا از یک چیز مکرر که آن وجود است توان گفت که آن وجود جزو او بود چه تحصیل کل از جزو است و تحصیل از وجود شد و این جزو و از کل المعتر است که موجودش میخوانی البته زایدست چه او در کل موجود جزو مکرر است و علی حده متعین و در هر کلی از کلات جزو مکرر و جزویش درو منحصر نه فزون از او و از همه بر سر آمده و همه موجود که کلست بنسبت با او و او جزء مکرر چون از اعتبار تکرار او سمت موجودیت اعتباری یافته است بحقیقت نه متحقق باشد بلکه قضیه برعکس بود که او که جزو موجود اعتباری است موجود بود و موجود اعتباری نه موجود و اگر گویند که چگونه وجود که واحد است از موجود که کثیر است زاید بود که زیادتی اینجا از کثرت متصور است و کثرت موجود راست نه وجود را. جواب سوال مقدر می فرماید که:

بود موجود را کثرت برونمی که او وحدت ندارد جز درونی یعنی کثرت ظاهر موجود سبب زیادتی او بر وجود نمی شود که اگر تعمق می کنند خود موجود بحسب باطن جزو وحدت ندارد، چه یک چیز بود که بتکرار نام او اجزا شد و از اجزا کل که موجودست متحصّل گشت پس بحقیقت کثرت از اعتبار تکرار جزویش ناشی است نه از کلیت که کلیت یک چیز است در کل و جزویش چند چیز درو و ازینجا افزونی جزو بر کل لازم آید که کثرت بواسطه اعتبار تکرار اوست و افزونی بواسطه کثرت و لهذا گفت که بیت:

وجود کل ز کثرت گشت ظاهر که او در وحدت جزو است سائر و چون کل بحسب ظاهر بسیار بود یعنی تعدد اجزا و جزو بحسب باطن یعنی بتعدد اعتبار هر آینه جزو که کثرت او باعتبار قوت است بیش از کل باشد که کثرت او باعتبار فعل است، چه حصر در طرف فعل اظهارست که در طرف قوت و عدم در طرف قوت اظهارست که در طرف فعل، لاجرم می گوید که:

چو کل از روی ظاهر هست بسیار بود از جزو خود کمتر بمقدار و بعد از تقریر مسئله از جهت دفع نظر خصم مناظر که گوید که افزونی جزو که وجود است بر کل که موجود است معلوم شد بمذهب تو لیکن وجود را تسمیه بجزو کردن نیک نیست چه تو گفته که وجود واجب تعالی است. پس این اطلاق نه مناسب باشد و دیگر آنکه جزو بر کل غلبه و فوقیت ندارد، چون وجود جزو داشتی و موجود کل غلبه و فوقیت از آن موجود بود نه از آن وجود می گوید که:

نه آخر واجب آمد جزو هستی که هستی کرد او را زیردستی اشارت بانکه بمذهب من که ناظم و تو که مناظری این اطلاق خللی ندارد زیرا که اهل نظر و بحث در یکی از طرق اثبات واجب الوجود میگویند که موجود در وجود احتیاج بعلت دارد یا ندارد اگر ندارد ثبت الواجب لذاته و اگر دارد علت نه آن اجزا بود که از موجود ممکن اند، چه تسلسل لازم آید. پس علت آن جزو بود از موجود که نه ممکن بود فثبت الواجب لذاته و درین تقریر اطلاق جزو بر واجب تعالی کردند از موجود که او جزو موجود است که غیر او از موجود باو قایم است. چرا نشاید که وجود با آنکه او را جزو خواندیم موجود که کلست باو قایم و متحصّل باشد و هر آینه درین صورت غلبه و

فوقیت جزوراست برکل و اگر نیک بنگرند بمذهب ناظم خود جزو که بوجود اطلاق کرده و او بر آنست که کل وجود ندارد. پس جزو نیز اطلاق نیافته باشد و وجود عندالتحقیق از جزویت و کلیت بری بود و در بیان آنکه کل که موجودست بحقیقت نه متحقق است الا باعتبار میگوید:

ندارد کل وجودی در حقیقت که او چون عارضی شد بر حقیقت
چه حصول کل که موجود است اینجا از اجزاست و اجزا حاصل نیست الا از اعتبار وجود که در بیت حقیقتش خوانده، پس حصول مذکور عارض آن حقیقت شده باشد چه از تکرار او بود بحسب اعتبار که حصول مذکور عارض آن حقیقت شده باشد، چه از تکرار او بحسب اعتبار که حصول کل مفروض گشت اکنون اگر نظر بآن کنند که موجود خود در اصل چیست، آنرا عین وجود یابند که چیزی جز او نیست. پس واحد باشد و اگر نظر بآن کنند که موجود را اجزاست و هر جزوی را وصفی است ناچار از اعتبار اجزا کثرتی درو تصور افتد. پس کثیر باشد، چنانچه گفت. بیت:

وجود کل کثیر و احد آید کثیر از روی کثرت می نماید
و ازین وجه که کثیر است شک نیست که بحسب اعتبار اجزا کثیر است که تا اجتماع اجزا مفروض نگردد کلیت صورت نبندد و کلیت چون حصول او از اجتماع اجزاست امری باشد عرضی و حال عرض در زوال معلوم:

عرض شد هستی کان اجتماعست عرض سوی عدم بالذات ساعیست
و در بیان زوال کل از جهت کلیت او که امری عرضی است. چنین گفت. بیت:
بهر جزوی زکل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد
ناظم مضمون این ابیات را مقدمه ان ساخت که وجود که او را باعتبار موجود که کلست جزو خواند متحقق است و بس و موجود که کل است امری است اعتباری تا بگوید که وجود واحد متحقق است که حق است و وجود متعدد اعتباری که عالم است. لاجرم از مقدمه سخن را انتقال بمقصود داد و گفت، بیت:

جهان کلست و در هر طرفه العین عدم گردد و لایقی زمائین
اعتبار وجود جهان که میرود از جواهر و اعراض بیرون نیست و نزد بعضی از عقلا اعراض هر لحظه تجدد می یابند و تجدد جواهر بعید انگاشته اند و نظام که از متکلمان معتزله است بتجدد جواهر نیز قایل شده و بنابر ارتکاب تجدد اعراض و جواهر هر دو ناظم می گوید که در هر طرفه العین عالم معدوم می گردد و باز وجود میشود و در وجود بعد از عدم گفت:

دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی
و از تجدد در هر لحظه لازم آید:

درو چیزی دو ساعت می نیاید دران لحظه که می میرد بزاید
و این موت متفرع باشد بر عدم بقای عرض دو زمان و آنکه جوهر را بی عرض عین نیست یا جوهر نیز دو زمان باقی نیست و بهر حال چون تجدد باشد همان لحظه که موت متحقق گردد و ولادت ثبوت یافته باشد و ناظم این ولادت مذکوره را که هر لحظه باجزاء عالم نسبت کرد، چون با موت متحقق است

حشر خوانده زیرا که حشر با موت البته بقول شارع واقع است ازان جهت ناظم قدس سره میگوید. بیت:
 بهر لحظه جوان این کهنه پیرست بهر دم اندرو حشر (و) یسر (بشیر) ست
 اگرچه مراد ازان موت که شارع فرموده نه زوال عرض و فناء جوهر است عموماً بلکه مراد زوال حیوة بدنست که بسبب آن ترکیب او باطل میشود و اجزای او متلاشی می‌گردد و همچنین مقصود از حشر که صاحب شریعت گفته نه تجدد اعراض و جواهرست عموماً بلکه مقصود رد اجزای اصلیه است بحال اول و تعلق روح به بدن بار دیگر. چنانچه فرمود عز من قایل در سوره ق و القرآن مجید، "يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ" پس اطلاق ناظم در بیت از باب تشبیه بود که زوال اعراض و فناء جواهر عالم را تشبیه بموت ذی حیوة کرده باشد و تجدد اعراض و جواهر را تشبیه بحشر اموات و مقوی آنچه گفتیم قول اوست که اضراب میکند از گفته خود در دفع توهم کسی که پنداشته باشد که حشری که شارع فرموده، مکر همین تجدد اعراض و جواهر نیست تا ناظم میگوید:

ولیکن طامة الکبری نه اینست	که این یوم عمل و آن یوم دینست
ازان تا این بسی فرقت زنهار	بنادانی مکن خود را گرفتار
نظر بگشای در تفصیل و اجمال	نگر در ساعت و روز و مه و سال

الطامة الکبری نامیست از نامهای روز حشر و طم در لغت بچند معنی آمده. پیراستن موی و ناخن و بر زبرچیزی درآمدن و افزون شدن چیزی و چاه انباشتن پس در طامه بمعنی اول صفت اصلاح و تزئین ملحوظ باشد و بمعنی دوم ارتفاع و علو و بمعنی سوم زیادتی از متوقع و بمعنی چهارم طمس و تسویه و نعت او بکبارت از جهت آن باشد که این معانی که گفته شد درو بغایت کمال رسیده است؛ چه روز حشر روزیست که اصلاح و مرمت درو بحیثیتی است که اجسام بالیه و عظام رمیمه چندین هزار ساله باز جمع و تألیف می‌یابد باحسن هیاتی و اتم زینتی و از جمله زینت انسانی است که موی خود را پیراسته میدارد و ناخن گرفته و آراسته. قال الله تعالی، "أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَهُ بِطَامِهِ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ"، و ارتفاع و علو درو آنست که او از همه زمانی بسر آمده است از جهت حدوث امور عظیمه و صدور دواهی عجیبه درو، قال تع (تعالی)- "يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتَّبَعَهَا الرَّادِفَةُ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ"، و قاضی ناصرالدین بیضاوی رحمة الله در تفسیر "فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى"، چنین فرموده که "الطامة الداهية التي تطم ای تعلقو علی سایر الدواهی الکبری التي هی اکبر الطامات و هی القيامة او النفخة الثانية او الساعة التي يساق فيها اهل الجنة الى الجنة و اهل النار الى النار". و اما وقوع زیادتی درو از آنچه متوقع است یا در عذاب آن روز بود یا در ثواب. در زیادتی عذاب میفرماید- جلت عظمت- که "زِدْنَا هُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ" و زیادتی ثواب - "لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ" و اما در طمس و تسویه دران روز میفرماید، تعالی شانه "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا" اگرچه در ایام اعمار بنی آدم که احوال عالم همه دم متجدد می‌شود از جنس اموری که در طامة کبری خواهد بود حادثاتی طاریست لیکن این امور نظر بغایت نه آن امورست، چه این امور امروز در عرض عمل حادث است و آن امور فردا در عرضة جزا واقع خواهد گشت و هر کس که بگوید که مراد ازان امور موعوده همین است که امروز ما در میان آنیم بجهالت خود را داخل

کافران کرده باشد. اما جهل از برای انکه فرق میان عمل و جزا نمی‌کند و اما کفر بواسطه انکه انکار می‌کند روز آخر را که يوم دين است، قال الله تعالى، "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولُهُ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا". در قرآن مجید حضرت خداوند علت کلمته خود را به مالیکت روز جزا صفت فرموده و هو فی الفاتحة حيث قال "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" و در صفت این روز هم در کلام ملک علام آمده است که "وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْعِجَابُ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا وَعَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا وَوَضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا". آنچه امروز از ما بتدریج در صورت عمل صادر می‌گردد، فردا بیکبار در صورت جزای ما بر ما ظاهر گردد اگر صورت عمل نیک بوده باشد جزا نیک نماید و اگر بد بوده باشد بد نماید و اگر سؤال کنند که ازین معنی استشمام آن می‌رود که جزا از عمل تخلف نداشته باشد و وجوب جزا که معتزله در شان واجب تعالی می‌گویند عنه التحقيق بهمین معنی راجعست. جواب آنست که ظهور عمل بصورت جزا دو حال دارد، یکی تمثلی و یکی تحقیقی و عرض اعمال که مخبر صادق ازان خبر داده است اشارتست بسوی حال تمثیل عمل در صورت جزا نه تحقق جزا چه بعد از عرض خداوند کردگار که فاعل مختارست حکم فرماید و ممثل در شان کافر محقق دایمی گرداند و در شان عاصی بحکم، يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ و "يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ" اگر خواهد ممثل محقق مؤجل دارد و اگر خواهد بنور رحمت آن ظلمت بیوشاند و تبعات ازو فرو ریزاند و اما در شان مؤمن مطیع وعده بتحقیق جزاء نیک داده است، "والکریم اذا وعدوفی، وکیف لاهو اکرم الاکریمین و ارحم الراحمین" و ازین کلمات که رانده شد معلوم گردد که اجمال و تفصیل که ناظم درین باب گفته چه معنی دارد. یعنی صورتهای اعمال که ساعه فساعة از ما مفصلاً صادر می‌گردد چون بر سر هم حساب کنند باعتبار بیست و چهار ساعت تقریباً اعمال یکشنبه‌روز باشد. بعضی عمل روز و بعضی عمل شب، چه هر یک از عمل شب و عمل روز جدا جدا ملائکه از بهر جمع کردن و ادخار روز قیامت رفع می‌کنند و در حدیث آمده است که، "یرفع الیه عمل اللیل قبل عمل النهار و عمل النهار قبل عمل اللیل" و صورتهای اعمالی که در سی روز واقع عمل یک ماه باشد و آنچه در دوازده ماه واقع شود عمل یک ساله تا در روز جزا که قدر او پنجاه هزار سالست اعمالی که در اعمار ما بتدریج از ما صادر شده باشد بیکبار در صور حسنه و قبیحه آنچه عمل اقتضای آن کرده باشد بر ما عرض کنند. پس آن معروض مجمل این مفصل معمول باشد و ازینجاست که در حدیث آمده است که، "انما هی اعمالکم ترد الیکم"، روزی که درو معلوم صادر است روز دنیاست و روزی که درو معروض واقع شود روز آخرت. پس چگونه توان گفت که مراد ازان روز همین روزست امروز آن روز است که درو آمده است که: "وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى"، و فردا آن روز که درو وارد شده که "وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ"، ناظم چون اشارت کرد بفرق میان روز عمل که در دنیا واقع است و روز جزا که در آخرت ثابت است می‌خواهد که در تحقیق وقوع روز جزا تمثیلی بنماید که ما در نفس خود که بنی آدمیم صفاتی می‌یابیم که چون آن

صفات ظاهر شد مرگ ما ثابت گشت و عمر ما آخر شد و قیامت صغری بظهور پیوست چه در حدیث آمده است که "من مات فقد قامت قیامته"، و مراد این قیامت است. پس مثل این صفات چون در عالم ظاهر شود مرگ او باشد و انقضای عمر او قیامت کبری بظهور پیوسته باشد و شک نیست که ظهور نشاء آخرت عموماً موقوف انقضای نشاء دنیا است عموماً. پس میفرماید:

تمثیل:

اگر خواهی که این معنی بدانی ترا هم هست مرگ و زندگانی
 زهرچه آن در جهان از شیب و بالاست مثالش در تن و جان تو پیداست

چه حضرت حق تعالی میفرماید: "سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهٗ الْحَقُّ"، پس مثال قیامت که از آیات کبری است در عالم آفاق باید که در عالم انفس توان یافت و آن اینست که ناظم نشان می‌دهد. بیت:

جهان چون تُست یک شخص معین تو او را گشته (گشته‌ای) جان او تراتن
 هرچه در شخص تو ظاهر شود که انسان صغیری بدانکه مثل آن در جهان که انسان کبیر است، تحقق دارد. چه وجود انسان صغیر نسخه‌ایست منتخبه از وجود انسان کبیر، انسان کبیر که جهانست چون عامیست و انسان صغیر که آدمیست در تحت او چون خاصی لازم است که هرچه در عام بود در خاص یافت شود- بدون العکس- در انسان صغیر مرگ می‌یابیم در انسان کبیر هر آینه باشد، اما لازم نیست که هر مرگی که در انسان صغیر گردد در انسان کبیر یافت شود. ناظم می‌گوید:

سه گانه نوع انسانرا ممت است یکی هر لحظه وان بر حسب ذاتست

که ذات انسان باعتبار آنکه جوهریست متعین و جوهر بی عرض عین ندارد و "العرض لایبقی زمانین" هر زمان نیست شود. بیت:

دو دیگر زان ممت اختیاریست سیوم مردن مر او را اضطراریست

موت اختیاری آنست که امور دنیویه غیر ضروریه مثل جاه و مال و مالایعنی فی دینه که برکسب آن قادر باشد با اختیار بگذارد. چنانچه مردگان بی اختیار آنرا رها کرده‌اند و حواس از تصرف دران با اختیار باطل کند. چنانچه بطلان حواس مردکان بی اختیار بلکه با اختیار نظر از اضافه فعل بسوی خود قطع کنند. چنانچه بی اختیار هیچ فعل بسوی مردکان اضافه ندارد و موت اضطراری او آنست که حق تعالی که فاعل مختار است آلات تصرف روح او قطع کند و روح را از بدن بقطع تعلق مفارقت دهد و ان آلات قوتهایی می‌باشد که در جسم آدمی موجودند و باجل او مفقود می‌گردند معلوم شد که آن سه مرگ که بسوی آدمی اضافه می‌توان یافت کدامهاست و چون مرگ زندگی مقابل دارد در برابر سه نوع موت سه نوع حیات در تصور توان آورد. چنانچه ناظم می‌گوید. بیت:

چو مرگ و زندگی باشد مقابل سه نوع آید حیاتش در سه منزل

در برابر موت اول که انسانرا بحسب ذات هر لحظه واقع است حیات او آن باشد که جوهر ذات او با اعراضی که متجدد می‌شود هر لحظه تجدد یابد و در برابر موت دوم که موت اختیاریست حیوة او آن بود که به انقطاع تصرف او در رسوم این عالم دیده دلش بسوی عالم غیب گشاده گردد و آگاهی تمام

از جامعیت اسماء الهی حاصل کند و حقیقت زندگی خود این آگاهیست و در برابر موت سیوم حیاتیست که مردگانرا که زنده کنند بآن حیات برسند حیات آخرت که هرگز آخر نشود ازین سه گونه موت که گفته شد موت اختیاری مخصوص بآدمیست که جهان با قطع نظر از انکه انسان جزو او دارند آن ندارد زیرا که جمادات و نباتات خود اختیار ندارند تا موت اختیاری درشان ایشان تواند بود و حیوانات عقل ندارند که نظر بغایت شریف که علم بجامعیت اسمائست این موت اختیارکنند و اما جنیان موت اختیار نمیکنند، چه سنت الهی نیست که ایشان از جمع اسماء الهی آگاهی یابند و در شان جن حق تعالی فرموده است که "مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا" بلی، بعضی از ایشان مطیع اند و با وجود طاعت، شوق بسوی آگاهی از جمع اسماء ندارند، چه گفته شده که حق تعالی در جبلت ایشان این معنی نهاده است و ملک نیز این موت ندارد چه ملایکه دو قسم اند. مهیمان غرق انوار عظمت اند و خود را از ان عالم منقطع نمی توانند کرد تا آن قطع موت اختیاری ایشان باشد و موکلان که از آنچه بآن مامورند تجاوز بانقطاع ندارند سمت طایفه اولی: "وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ". و صفت فرقه آخری. "لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ". ناظم قدس سره در خصوصیت موت اختیاری بنشأ انسان میفرماید که:

جهانرانیست موت اختیاری که آن از جمله عالم تو داری

دو موت دیگر ازین انواع سه گانه که ذکر رفت که جهان انسانرا دران شریک است، اینست که ناظم درین بیت میگوید که:

ولی هر لحظه میگردد مبدل در آخر هم شود مانند اول

یک موت او تبدل هر لحظه که اجزاء او متجدد می شود. چنانچه در سابق ذکر رفت و موت دیگر او انکه دوره او آخر شود و اجزا و آلات او از هم فرو ریزد و کارخانه او فرو پیچیده گردد و انسان باید که تغییراتی که در موت عالم بانقضاء امر او موعود است در موت طبیعی خود مشاهده کند تا در موت جهانش که در روز حشر واقعست تردد نماند و آن تغییرات ازین قبیل است که کوه و درخت و زمین و آسمان و آفتاب و ماه و ستارگان و دریا و صحرا همه از وضع خود بگردد و آدمیان همه سرگردان و مضطرب گردند چون پروانگان که نه بآتش می توانند بود و نه بی آتش همه از هول آن روز از هم گریزان و چگونه در اضطراب نیفتند که کوه گران از تاب آن روز چنان می شود که پشم شیده. قال الله تع (تعالی): "يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" بیت:

هر آنچه گردد اندر حشر پیدا	ز تو در نزع می گردد هویدا
تن تو چون زمین سر آسمانست	حواسست انجم و خورشید جانست
چوکوهست استخوانهایی که سختست	نباتت موی و اطرافت درختست
تنت در وقت مردن از ندامت	بلرزد چون زمین روز قیامت
دماغ آشفته و جان تیره گردد	حواسست همچو انجم خیره گردد
مسامت گردد از خوی همچو دریا	تو در وی غرقه گشته بی سرو پا
شود از جان کنش ای مرد مسکین	ز سستی استخوانها پشم رنگین
بهم پیچیده گردد ساق با ساق	همه جفتی شود از جفت خود طاق

چو روح از تن بکلیت جدا شد زمینت قاع صف صف لاتری شد
 بدین منوال باشد حال عالم که تو در خویش می بینی دران دم

جهان و انسان هیچ یک از مرگ نرسته اند. پس آدمیان دل در چه بسته اند. چون حال مجموع کاینات در فنا و زوال بر یک تیره (و تیره؟) افتاد. چنانچه مولی (مویی؟) که بجز و راه می یافت بکل راه می یابد مقرر باشد که حقیقت بقا حق را ثابت بود و بس بلکه بقاء دایم عین حق بود که اگر امری زاید بر ذات تصور افتد مغایر او از همه وجهی آن مغایرت من کل الوجوه در توحید قدم قادح بود و نیز فرقی میان وجود و بقا درین حقیقت نیست و همچنین من حیث المعاینه هیچ فرقی میان وجود و موجود اینجا نه بس لازم آید که بقا و باقی نیز درین مشهد یکی باشد گویا ناظم قدس سره به این ملاحظه می گوید:

بقا حق است و باقی جمله فانیست بیانش جمله در سبع المثانیست

و مراد از سبع المثانی قرآنست و از جمله آیات قرآن مجید و فرقان حمید درین مثال آیت: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" معدود است انسب آیت: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" و آیه: "بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ" اگرچه صلاحیت آن دارد که در مثال زوال خلق آورده شود می تواند بود که نیز مثال وجود خلق باشد این وجود مجازی که تا نیامده است رفته است و تا حاصل است زایل است و همواره این وجوه و زوال بحسب تلازم از دریای تجلی شیوه ظهور و خفاء حباب در عین آب دارد. چنانچه در دریا از دریا بر دریا نقوشی پیدا می گردد که آنرا امواج بحر می دانند. تجلی دایمی از باطن حقیقت تافته با هم ایجاد و تکمیل ظهور در صورتی چند می کند که آنرا شئون و افعال می خوانند برسم اعدام و تبدیل باز خفایی می یابند و حاصل این کلمات اینست که فرمود. بیت:

بِكُلِّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ بِيانِ كَرْد لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ هِمَّ عِيَانِ كَرْد

و خلق جدید را در جهان کبیر عموم از یک فرد انسان بحد تبیین رسانید که گفت. بیت:

بود ایجاد و اعدام دو عالم چو خلق و بعث نفس ابن آدم

قَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: "مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ" تجدد کل عالم امریست واقعی، چنانچه تجدد بعضی از این قدر هست که امتدادی که از توافق اجزای بعضی اشیا اعتبار میرود و آنرا عمر و بقا خوانند، بنسبت با آن امتداد در بعضی دیگر تفاوت دارد؛ چه بعضی افراد نبات دیرتر پابند که بعضی افراد حیوان و بعضی اجسام دیر متلاشی شوند که بعضی دیگر و تغیری که در مادیات توان در مجردات نتوان یافت و ازین تفاوت که در امتدادات اشیا مختلفه ظاهرست لازم نمی آید که تفاوت باشد در میان ایشان بحسب تجددی که لحظه در اجزای ایشان واقع است بل که در تجدد دائمی همه مساوی اند. چنانچه ناظم گفت:

همیشه خلق در خلق جدیدست وگرچه مدت عمرش مدیدست

همیشه فیض فضل حق تعالی بود از شان خود اندر تجلی

بفیض فضل آن نمایی می خواهد که در مراتب وجود پیوسته هست که شعاع آفتاب فزون از قدر روزن می تابد اما هر یک از روازن قدری ازان بخود مخصوص می یابد و این اختصاص تابع استحقاق و

استعداد است و ظهور فیض فضل مذکور از مقضیات ذات واجب تعالی است که آنرا شئون ذاتیه و افعال الهیه خوانند، كما قال جل جلاله: "كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ" و این ظهورا طایفه تجلی خوانند و ظهور افعال را تجلی افعال و ظهور اسما و صفات را تجلی اسما و صفات و ظهور ذات را تجلی ذات و هرگز نباشد که این تجلیات بی یکدیگر باشد لیکن تا نظر صاحب مشاهده چگونه افتد ملاحظه آنچه در نظر او بیشتر بود تجلی را بآن نسبت کنند و تجلی فعلی هر لحظه ظهور مجدد می شود و محل ظهور مبدل بحکم "بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ" پس از طرف واجب تعالی ظهور فعل مجدد تسمیه بایجاد می یابد چه حق تعالی بظهور خود آنرا یافت کرده و از جانب ممکن الوجود قبول اثر مجدد تسمیه به تبدل یافته. چنانچه گفت:

ازان جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل

و هر مظهری را باعتبار این ظهور دو نسبت هست، یکی آنکه این ظهور مجدد را درو ابتدائی و انتهائی باشد و دیگر آنکه ظهور را درو ابتدا باشد و انتها نباشد. حال ظهور اول را دُنئی خوانند و امتداد ظهور ثانی را عقبی و اولین را نسبت به ممکن دهند و چون امری است منتهی و فانی بود و دومین را نسبت بسوی واجب تعالی کنند و چون امری است غیرمنتهی باقی باشد ازینجا ناظم می فرماید که، بیت:

ولیکن چون گذشت این طور دُنئی بقای کل بود در دار عقبی
که هر چیزی که بینی بالضرورت دو عالم دارد از معنی و صورت
وصال اولین عین فراقست مران دیگرز عندالله باق است

یعنی صورت شی را که نسبت بتعین او دارد بقید امکان ظهوریست و آن وصلیست با قطع چه ظهوریست منتهی و معنی شی را که نسبت بحقیقت او دارد بسرّ و جوب و آن ظهوریست غیرمنتهی وصلیست بی قطع دایمی باقی و تمامی این بیان از کریمه قرآن معلوم توان کرد که حضرت عزت تعالی شانه میفرماید: "مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ" و بیاید دانست که از هستی درین دو ظهور منتهی و غیرمنتهی که گفته شد تعبیر به بقا کنند در ظهور منتهی آن بقا بمجاز اطلاق یافته باشد، چه تا توافق اجزای مظهرهست و تعیین خاص مرتفع نشده است می گویند که مظهر باقیست و بقا که هستی است و چون توافق اجزا نیست و تعیین خاص برخاسته است می گویند که مظهر نیست و بقا که هستی است آنجا نیست و اما در ظهور غیرمنتهی آن بقا بحقیقت اطلاق یابد چه رفع تعیین آنجا نیست زیرا که هرگز دران ظهور تخالف اجزا دران متصور نیست و از ظهور اولین بواسطه تخالف اجزا فنا و مظهر او معلوم شود و هم ازو بقیاس تقابل ظهور آخرین و بقاء مظهر او روشن گردد و توان گفت که در ظهور اولین بقا سایر است، چه مظاهر فانی اند و تعینات مرتفع و در ظهور آخرین بقا ساکن، چه مظاهر باقی اند تعینات غیرمرتفع و حقیقت این سخن آنست که ممکنات بخود نیستند و بحق هستند در عالم خود که نیستند بقای مضاف بایشان اعتباری باشد و سایر از عالم ایشان و در عالم حق که هستند بقاء مضاف بایشان حقیقی بود و ساکن دران عالم که عالم حق است و متمم این معنی است سرّ آیه کریمه: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ". ناظم میفرماید:

مظاهر چون فتد بر وفق ظاهر دراول می نماید عین آخر

یعنی از ظهور اولین می‌توان دانست که ظهور آخرین، چنانچه گفته شد متحقق است و مراد از قید بر وفق ظاهر توافق اجزای ظاهر است چند روزی و دیگر تخالف و ازو دانسته می‌شود که مقابل او را نه این حال خواهد بود نظر بتقابل و در نشاء اول بقا سایر است و در نشاء آخر ساکن. چنانچه گفته شد بر طبق نظم. ناظم می‌گوید:

بیت:

بقا اسم وجود آمد ولیکن بجائی کو بود سائر چون ساکن
یعنی بقا را دو صفت هست صفت سیر و آن در جائی است که مظاهر فانی‌اند و صفت سکون و آن در جائی است که مظاهر باقی‌اند. پس تشبیه کرد اطلاق بقا را در اول باطلاق بقا در ثانی بی قید نه آنکه بقاء سائر چون بقا ساکن باشد. و الله اعلم. چون معلوم شد که بقا اسم هستی است دو اعتبار دارد، یکی سیر و دوم سکون و منتهای سیر سکون است هرچه از سیر بسکون رسد از قوت بفعل منتهی شده باشد، و آنچه بقا درو سایر بود و او فانی و دنئی (دینی) بود و آنچه درو ساکن بود و او باقی آخرت بود و بمقتضاء سیر بقا درین فانی یا سایر ازین فانی حالتها و صفتها روان باشد بسوی آن باقی که بقا درو ساکن است و چون بقا ازین سیر بانجام رسد آنچه با او بود از حالتها و صفتها همه بانجام رسیده باشد و آن انجام منتهای سیر بود و هرچه با سیر بود آنجا تمام بظهور آمده باشد و فی الحقیقة آنچه بقیامت منتهی شده و ظاهرگشته بحق منتهی است، چه قیامت بنشأ خود به حق منتهی است، قال الله تعالی: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرهَا إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا". و ازینجاست که هر عمل که از ما صدور می‌یابد چون تخم‌بست که بمقتضای که "الدنيا مزرعة الآخرة"، در زمین زمان می‌افتد بصورت نشو و نمای ملکه و اقتدار بحد تمامی میرسد و چون عمل تمام شد نشو و نمای ملکه و اقتدار آخر شده است و باری که میداد بیکبار داده است. چنانچه ناظم می‌گوید. بیت:

هر آنچه آن هست بالقوة درین دار بفعل آید دران عالم بیکبار
ز تو هر فعل کاول گشت ظاهر بران کردی بیاری چند قادر
بهر باری اگر نفعست اگر ضرر شود در نفس تو چیزی مدخر
و در امثال ادخار ملکات خیر و شر در نفس و ظاهر شدن آن آخر الامر بیک بار، ناظم قدس سره این ابیات می‌گوید. بیت:

عبادت حالها با خوی گردد بمدت میوها خوش بوی گردد
ازان آموخت انسان بیشها را دران ترکیب کرد اندیشها را
در یوم آخر که نفس از استعمال آلات دست تصرف کشیده و درکارخانه اعمال او آنچه تمام شدست تمام شده ملکات مدخره همه بصورت افعال و اقوال در نفس پیدا بود. چنانچه ناظم گفت. بیت:
همه افعال و اقوال مدخر هویدا گردد اندر روز محشر
چو عریان گردی از بیراهن تن شود عیب و هنر یکباره روشن
یعنی اگر اعتبار قطع تعلق نفوس انسانی از ابدان می‌رود تمام ملکات آن نفوس ازان نفوس ظاهر بود اگر ملکات کمالات بود مسمی بخیر و اگر ملکات نقایص بود مسمی بشر و در جواب کسی که گوید که

ظهور این ملکات بیکبار از نفوس چون مفروض در حالت قطع تعلق نفوس است مستلزم آنست که حشر جان باشد و حشر تن نباشد. چنانچه ناظم قدس سره می‌گوید:

تنت باشد لیکن بی‌کدورت که بنماید ازو چون آب صورت

و ازین جواب معلوم شد که ناظم بحشر تن قایل است اما از کیفیت صفا که درو گفته بتلویح می‌توان دانست که او میل باثبات بدن مکتسب دارد که آن صورتی مثالی باشد نه مادی و درو نفس با ملکات نمایش داشته باشد چنانچه صورت در آب اگرچه می‌توان گفت که چرا نشاید که از رفع کدورت نه آن خواسته باشد که مادیت مرتفع بود بلکه مراد آن بود که لطافتی در مواد بدن حاصل شده باشد مناسب عالم آخرت که هرچه در نفس مدخر بود بواسطه تعلق نفس بآن بدن لطیف درو همه ظاهر شود، چنانچه صورت شمس که در آب صافی یا انکه مادیست می‌نماید بهر هیأت و صفت که دارد که اگر آفتاب منکسف است با کسوف می‌نماید و اگر منکشف است با انجلا می‌نماید و چنانچه اینجا حلول نیست و نمایش هست بواسطه تقابل آنجا نیز حلول نباشد و ملکات نفس در بدن لطیف ظاهر باشد بسبب تعلق نفس با بدن کرتی دیگر بجای تقابل شمس با آب صافی، و الله اعلم بعقاید المسلمین و در تاکید ماسبق می‌گوید. بیت:

همه پیدا شود (آنجا) ضمائر فروخوان آیه تلبی السرائر

از قرآت آیه مذکوره غرض اقامت دلیل نقلیست مطابق آنچه ذکرکرد از تنبیه عقلی در ادخار ملکات نفس درین نشاء و اظهار مدخرات او دران نشاء و آیت مذکوره در قرآن مجید از تتمه قولیست که در تقریر حشر و نشر وارد شده است، و هو هذا قال تبارک و تعالی: "فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ". چون فرمود که ملکات مدخره در نفس بیکبار در عالم آخرت نمایش کندگوئیا سایی در معرض تفحص است که بعد ازان حال بر چه وجه باشد و آن ملکات و اخلاق نفس چنانچه در عقاید شرعیه آمده است صور مادیه لبس کند یا نه و درین مبحث باشد که بحث از تجسیم اعراض کنند. پس ناظم بیان مسئله مقدر میفرماید و تجسیم اعراض مستبعد نمی‌داند و تنبیه بر طور امکان آن فی الجمله می‌فرماید، می‌گوید. بیت:

دگر باره بوفوق عالم خاص شود اخلاق تو اجسام و اشخاص

چنان کز قوت عنصر درینجا موالید سه گانه گشت پیدا

یعنی چنانچه عاقل را شبهه نیست که اگر در قوت خاک و آب و باد و آتش نبودی که بعد از امتزاج معدن و نبات حیوان می‌تواند این موالید سه گانه هرگز ظهور نیافتی. پس ظهور موالید بحقیقت از قوت عناصر است باید که شبهه نباشد در انکه اجسام و اشخاص خود در عالم اعراض بالقوة‌اند و بالفعل می‌شوند و این معنی را بزرگان صوفیه مثالی گفته‌اند و از تجسیم اعراض همان خواسته که از مثال مفهوم می‌گردد صورت مثال انکه زوج را با زوج اندیشه صحبت می‌شود و ازان اندیشه صحبت تولد می‌یابد و از صحبت نطفه و از صلب زوج برحم زوجه منتقل می‌شود و نطفه پرورش می‌یابد و جنین می‌گردد و می‌زاید و طفلست و بالغ می‌شود و همان اندیشه که امور مذکوره برو مترتب است و درین میان عرضی بصور جواهر برآمد و دیگر بصورت عرضی خود و مقید اضافات و نسب را هرگز این معنی

با آنکه وضوحی دارد مسلم نیفتد و گوید که این معنی نه تجسیم عرض است خیر این تنبیهیست تا که متنبه شود نه الزامیست تا مناقشه بر سر آن رود و بر تلوا این تنبیه ناظم می گوید: بیت:

همه اخلاق تو در عالم جان گهی انوارگردگاه نیران

می تواند بود که ازین انوار و نیران خیرات و شرور ممثله قصد کرده باشد در نفوس انسانی و باین معنی اثبات بدن لازم نباشد و مذهب او مذهب حکیم بود و می شاید که مراد آن بود که آنچه در نفوس و ارواح ادخار یافته است از ملکات حسنه و قبیحه بتعلقی چنانچه در اندیشه صحبت از زوجین مفروض گشت انوار و نیران محسوسه گردد و آن انوار و نیران را ناچار محالی بباید که جواهر و اجسام مناسبه باشد و دران عالم که اعراض اجسام اشخاص شود بعض نفوس و ارواح با آنکه تعلق بابدان ماده یا ابدان مکتسبه دارند از قیود نسب و اضافات بیرون آمده اند آنچنان چه این عالم که درو مقید نسب و اضافات اند. قال تعالی: "فَاِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُوْنَ." لاجرم آن بعض را تعین خود از نظر غائب شده بحیثیتی که گوئیا در نظر ایشان همه تعینات از عین هستی واحد ارتفاع یافته است. پس هستند دران نظر و نه مقیداند بتعین خود و صفات تعین و ازینجا توان گفت که سراپای ایشان دل گشته و این حالت که قوتها همه یکی شود و تمایز میان ایشان نماند تا همگی شخص ادراک شود بی رفع تعین خود از نظر سنت نیست پس لطف الهی از برای مشاهده لقا بعهاء حالتی چنین ایشانرا دستگیری میفرماید و بی ایشان در ایشان حق تعالی تجلی می کند. چنانچه در این ابیات که می آید، ناظم قدس سره داده است:

تعیین مرتفع گردد ز هستی نماند در نظر بالا و پستی
بود پای و سر و چشم تو چون دل شود صافی ز ظلمت صورت کل
کند از نور حق بر خود تجلی به بینی بی جهت حق را تعالی

جهت از نسب و اضافات اعتبار می یابد و از نظر ایشان تعین و نسب و اضافات مرتفع است. پس جهت چگونه تواند بود و در نظر بی جهت بسوی منظور مطلق لذت نیست که تعبیر ازان نتوان کرد تا ناظم می گوید. بیت:

دو عالم را همه بر هم زنی تو ندانم تا چه مستیها کنی تو
و آن مستی هر آینه از شراب تجلی بود که ساقی آن خدای باقیست قال تع (تعالی):
"وَسَقَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا"، به بین که ناظم قدس سره چه خوش گفت:

سَقَهُمْ رَبُّهُمْ چبود بیندیش طهوراچیسست صافی گشتن از خویش
زهی شربت زهی لذت زهی ذوق زهی دولت زهی حیرت زهی شوق
خوشا آن دم که ما بیخویش باشیم غنی مطلق و درویش باشیم
نه تن نه عقل نه دعوی نه ادراک فتاده مست و حیران بر سر خاک
بهشت و حور و خلد اینجا چه سنجد که بیگانه درین خلوت نگنجد

از آنچه گذشت معلوم می گردد که مراد ناظم آنست که چون تعین خود از نظر ناظر مرتفع شود صفات او همه مسلوب بود بلکه همه تعینات عالم کثرت و آنجا نور وحدت متجلی باشد و ناظر این تجلی یابنده

تجلی بود و یابنده ماسوی الله نبود و اینست حقیقت لقا و غنا و فقری که ناظم با هم اینجا در وصف صاحب مشاهده جمع کرد اشارتست بآنچه یکی از طایفه گفته است که "الفقر احتیاج ذاتی و فیه استغناء تام"، تا اشارت بود با آنکه معامله او درین شهود بنور واجب و سر "بی یسمع بی بیصر" واقع است و ازین رو غنی مطلق است و نسبت امکانی نیز باقیست اگرچه در نظر نیست و ازین جهت درویش است و چون تعین جزئی او از نظر برخاسته است ادراک جزئی که تابع تعین جزئیست نیز مرتفع بود تا تناقض میان آنکه سرپای او ادراک باشد و ادراک نباشد لازم نیاید و چون سرپای ادراکست و مشاهده لقا می کند، می توان گفت که چه وحدت بی ملاحظه جهت کثرت در نظر دارد ازان وجه لذتی که با او میرسد شرایبست که کاسه او همان وجه باقیست. ناظم ازین گفت:

چو رویت دیدم و خوردم ازان می ندانم تا چه خواهد شد پس از وی
 ازین معنی که کاسه شراب تجلی لقاهم وجه با بقا باشد، موافق مطلع قصیده ابن فارض است قدس سره
 می گوید. شعر:

سَقَنْتِي حَمِيًّا الْحَبِّ رَاحَةً مَقْلَتِي وَكَاسِي مَحِيًّا مِنْ عَنِ الْحَسَنِ جَلَّتْ
 صاحب مشاهده که بمشهد این وصل رسید هجران بقطع انجامید وقت او این همه شکر ادا می کند که
 "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ" لیکن غمی دیگر روی می نماید که مبادا چهره
 این لذت وقتی از اوقات در پرده تواری ماند فریاد می کند و چنانچه ناظم گفت، می گوید. بیت:

پی هر مستیی باشد خماری درین اندیشه دل خون گشت باری
 چون گذشت که ماسوی الله از نظر صاحب مشاهده مرتفع می شود، این سخن مستلزم آنست که اثبات
 ماسوی کرده باشد و حقیقت واجب از حقیقت ممکن در دیده ادراک ممتازگشته باشد با آنکه از سخنان
 طایفه در سر توحید آن مستفاد می شود که جز وجود واحد موجود نیست، جای سوالست که تمایز با
 وجود وحدت امر بر چه وجه متصور است تا متفرع بران تمایزگویند که مشاهده الله واقع شد و ماسوی
 الله از نظر مرتفع گشت. پس سوال میرود و می گوید:
 سؤال:

قدیم و محدث از هم چون جدا شد که این عالم شد آن دیگر خدا شد
 مراد از قدیم اینجا حقیقیست که وجود او از غیر نباشد و مقصود از محدث، حقیقتی که وجود او از
 غیر بود اول که واجب الوجودست نام او خدای است و دوم که ممکن الوجودست نام او عالم و در میان
 این دو حقیقت همیشه تمایز ثابتست، چه واجب الوجود همیشه موجود است باتفاق ناقلان و عاقلان و
 عارفان و عاشقان و ممکن الوجود همیشه در اعتقاد بعض ناقلان و نظر بعض عاقلان و کشف تمام
 عارفان و ذوق جمیع عاشقان معدوم است اما در اعتقاد بعض ناقلان از جهت قول پیغمبر صلی الله
 علیه و سلم که فرموده است: "اصدق کلمة قالها العرب قول لبيد الاكل شيء ما خلا الله باطل". و مراد
 از باطل اینجا نه عبث است، چه در قرآن وارد شده است که، "رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا". پس مراد عدم
 باشد و این ناقل اعتبار معنی ثبوت می کند که از لفظ باطل که اسم فاعل است مستفاد است نه ارتکاب
 مجاز بقرینه صارفه تا نکته تحقق بمیان آورد و گوید که اسم فاعل در موضع فعل مستقبل از جهت تنبیه

بتحقق زوال وجود اشیا فی المآل واقع است و اما در نظر بعض عاقلان ازان جهت ممکن الوجود معدوم است که در ادراک یا وجودی در می‌یابد بوجود بود و اول که وجود است و اصل متحقق لذاته بود و ثانی که عدم است و فرع متحقق لغیره و این متحقق است که آنرا ممکن الوجود می‌گویند. پس ممکن الوجود عدم باشد و واجب الوجود وجود در کشف عارفان امکان چون امریست نسبی و ممکن بواسطه این نسبت ثابت و نسبت فی الحقیقه وجود ندارد.

پس ثابت بواسطه او نیز فی الحقیقه موجود نباشد و در ذوق عاشقان وجه باقی معشوق لم یزل و لایزال که واجب الوجود مطلق است در تجلیست و با این تجلی ظهور چیزی دیگر ممتنع است زیرا که این متجلی قاهر است و سبحات نور او مجال ظهور غیر نمی‌دهد فی نفس الامر اگرچه باعتبار گفته شود که جز او وجودی دارد و اگر صاحب ذوقی تأمل کند درین کلمات قرآنی و بینات فرقانی که می‌آید بیقین بدانند که آنچه در ذوق عاشقان درآمده با نور حق که واجب الوجودش دانی مجال کنجائی ندارد حق است. قال تع (تعالی): "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ، قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْنَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ". اینست سرافراد قدم از حدوث علی سبیل الاجمال و التفاصيل و اما علی طریق تفصیل من التفاصيل. نظر در آیت هویت باید کرد که میفرماید عز من قایل: "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ." ای بکل شی من اسمائه و صفاته و شئوناته و النسب و الاضافات المسماة بایاته". و بعد ازین سخنان که گفته شد غالباً طالب مقصود را شبهه در جواب صواب ناظم نباشد که می‌گوید:

جواب:

قدیم و محدث از هم چون جدانیست که از هستی است باقی دایما نیست یعنی بر وجهی که سابق شد چون قدیم بالذات خداست و آنست که هست و محدث عالم است و اینست که نیست آن یکی موجود حقیقی و این یکی موجود؛ اعتباری پس چگونه تفرقه نباشد میان قدیم و محدث و خداوند عالم. محدث که عالم است حقیقت او عدم است متعقل بواسطه قدیم که خداست و حقیقت او وجودست این قدر هست که بر سبیل مجاز برین معدوم که عالم است موجود اطلاق می‌کنند. چنانچه بحسب حقیقت موجود بر خدای اطلاق یابد و اطلاق موجود بر عالم علی سبیل المجاز ازان واقع می‌شود که دایم با تعقل موجود معدوم در تعقل می‌آید. پس ازان هست ثابت در هستی این نیست ثابت در نیستی دایم باقی باشد و اینست معنی "الباقی باق لم یزل و الفانی فان لایزال" که صوفیه موحده گویند. پس اگر حکم بر وجود موجود رود موجود حقیقی خداست و اگر حکم بر عدم معدوم رود معدوم حقیقی عالم است. لاجرم نزد طایفه چون حکم بر وجود عالم کنند گویند اسمیست بی مسما و موصوف بوجود جز خدای تعالی نیست. چنانچه ناظم قدس سره گوید:

همه آنست و این مانند عنفاست جز از حق جمله اسمی بی مسماست
عدم موجود گردد این محالست وجود از روی هستی لایزالست

مراد ناظم از عدم در مصرع اول عین عالم است و مقصود او از وجود در مصرع ثانی ذات حق تعالی:

نه آن این گردد و نه این شود آن همه اشکال گردد بر تو آسان چون قلب حقایق محالست نه عدم وجود شود و نه وجود عدم نه ممکن واجب گردد و نه واجب ممکن. پس حکم بر وجود ممکن مکن که روشن شد که معدوم است و حکم بوجود واجب کن که پیدا گشت که موجود است و وجود عالم اعتباری دان که ممکن الذاتست وجود خدای حقیقی که واجب الذاتست و این هنگام مسئله مشکل تمیز میان قدیم و محدث و فرق میان خدای و عالم آسان شده باشد اگرچه "یسیر علی من یسره الله علیه" و در تمامی تمیز مسئله فرق میان قدیم که خداست و محدث که عالم است ناظم مثال نقطه گردان آتش می آورد و تخیل دایره ازان تا قیاس رود که حق تعالی بحقیقت وجود دارد و عالم وجود جز باعتبار ندارد، چه حق بحقیقت موجودست و ماسوی الحق معدوم و اسماء ماسوی را مسمای بحقیقت جدا از حق نیست و حق واحد باسامی بسیار ذکر یافته است و مراتب عالم اعتبار افتاده و کثرات متوهم گشته و لابد چون واحدی را مکررا ذکر کنند کثیر نماید و کثرت نباشد الا باعتبار و آنچه بحقیقت مذکور بود واحد باشد و بس و منشأ اعتبار کثرات عالم در عین واحد حق اعتبار یک نیستی است در مقابل یک هستی و آن زمان فرض کردن که میان این هستی و نیستی علاقه ایست بآنکه عکس آن هستی برین نیستی می افتد علی الدوام و صورت آن هستی درین نیستی مشاهده می افتد مادام چنانکه عکس از آفتاب در آب و صورت از ذی صورت در آئینه و نه یکبار این قضیه واقع است بلکه بعلاقه مذکوره هر نفس این حال متجدد می شود و هر آینه باعتبار تجدد احوال صورت انعکاس اول باری شمرده می شود و دوم باری دگر و سیوم باری دگر و علی هذا صور کثیره و انعکاسات بی نهایت مخیل می گردد. هر بار بعلاقه خاصه مبتنی بران علاقه دایمی و این علاقهها است که میان وجود و عدم پیوسته واقع است که محققان صوفیه آنرا نسب میخوانند و آن علاقه دایمی است که آنرا امکان می نامند هر اختلاف ظهور و کثرت احوال که هست ازان علاقه امکانست و علاقههای نسب مختلفه رنگارنگ که همه ازان برخاسته است و در ظهور هر یکی فایده عظمی آنست که بوحدت آن صورت و انعکاس که از هستی در نیستی نمایش کرده وحدت صاحب عکس و صورت معاین می شود و مشاهده می گردد کسی را که معاینه و مشاهده دست داده است و مجموع آنچه ما گفتیم اینست که درین ابیات ناظم نظم کرده است:

جهان خود جمله امر اعتباریست	چو آن یک نقطه کاندردورساریست
برو یک نقطه آتش بگردان	که بینی دائره از سرعت آن
یکی گر در شمار آید بناچار	نگردد واحد از اعداد بسیار
حدیث ماسوی الله را رها کن	بعقل خویش این را زان جدا کن
چه شک داری دران کین چون خیالست	چو با وحدت دوئی عین محالست
عدم مانند هستی بود یکتا	همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
ظهور اختلاف و کثرت شان	شده پیدا ز بوقلمون امکان
وجود هر یکی چون بود واحد	بوحدانیت حق گشت شاهد

چون گفته شد که ممکنات دلایل وجود حق واحدانده که از وحدت همه مصنوعی دلالتی بر وحدت صانع حاصل است، هر آینه در مصنوعات نظر واقع می شود و درین نظر اگر بر زبان طایفه از ارباب

صورت ذکر مجازیات رود دور نیست لیکن مستبعد نماید که ارباب معنی را آنها بر زبان آید و آن زمان نیز بران حالت فزایند و تواجد نمایند. پس جای استفسار باشد که آیا مقصود ایشان ازان مجازیات مدلولاتیست که اهل صورت فهم می‌کنند یا چون ایشان اهل معنی‌اند از ذکر و استماع آنها مدلولات دیگر قصد کرده‌اند، ناظم نظم سؤال و جواب می‌کند و می‌گوید:

سؤال:

چه خواهد اهل معنی زان عبارت که سوی چشم و لب دارد اشارت
 چه جوید از سر زلف و خط و خال کسی کاندر مقاماتست و احوال

جواب:

هر آن چیزی که در عالم عیانست چو عکسی ز آفتاب آن جهانست
 جهان چون زلف و خال و خط و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست

درین جواب اولاً این مقدمه که گفته می‌شود معلوم باید کرد تا سخن ناظم نیک مفهوم گردد. این طایفه برانند که اعیان ممکنات عالم همه عکوس و ظلال اسما و صفات واجبند؛ عم فیضه و چون جنین باشد هر آینه ازین رو همه مجازیات چون حقیقیات مستحسن بجای خود واقع بود چنانچه در رخسار صاحب جمال زلف و خال و خط و ابرو و همه درمی‌باید که اگر یکی از آنها نباشد کار آن هیأت راست نیاید. پس اعیان عالم برین منوال که هستند جنین درخورست و در هیچ چیز نقصی نیست تا در مجازیات و ذکر و استماع آن توان گفت که عیبی هست و چنانچه در جهان اسما و صفات همه اسما و صفات واجب الاعتبارند. درین جهان که جلوه گاه ممکنات و اعیانست این صورتها که واقع است همه لایق باظهارند مثل صورتهائی که در رخسار صاحب جمال همه بکارست، چه اگر در چمن روی نگاری نرگسان چشم پر حال باشد و برگ سبز سوسن ابرو و ریحان خط و بنفشه خال نباشد توان گفت که زشتی هست و زیبایی نیست و چون مقرر شد که همه چیز که در عالم نموده است چنین می‌بایست که بوده است می‌خواهد که بگوید که هر عینی از اعیان عالم در نظر عارف مثالست که اقامت یافته است از برای دلالت بر حال تجلی از تجلیات اسما و صفات الهی که چنانچه از دال مدلول معلوم میشود ازین مثال حال آن تجلی معلوم می‌گردد که این مثال نسبت بآن دارد مثلاً در چشم توان گفت که مثال احاطه حق تعالی است بر استعداد اعیان علمیه و استحقاق مظاهر عینیه و در لب توان گفت که مثال آن مرتبه است که ظهور نفس رحمانی درو واقع میشود و سر زلف گوئیم مثال اسرار تجلی جلال است و خط مثال لطایف تجلی جمال و خال نکته ظهور تجلی و ازین مقدمات انتاج یابد مقصود ناظم که گفت:

تجلی که جمال و که جلال است رخ و زلف آن معانی را مثالست

رخ مثال تجلی جمال و زلف مثال تجلی جلال چرا که جمال تجلی وجه مطلق است یعنی ظهور ذات در تعینات اسمائی و اعیانی مطلقاً. پس بهر جا که روی آورند از عوالم اسما و اعیان صادق باشد که "فَتَمَّ وَجَهَ اللَّهِ" و از بشره انسان رخ این ثابت دارد که بصورتی چند زیبا آراسته است از لب و دهان و عارض و زرخندان و چشمان و ابروان بجای تعینات اسمائی و اعیانی دران وجه باقی، پس رخ انسان صلاحیت آن دارد که مثال معنی جمال حق باشد و جلال احتجاب تجلی وجه مطلق است که گفته شد

از ادراک انکس که خواهد که بکنه آن ظهور رسد و از انسان آنچه شبه است در مانعیت ابصار رخ او زلف اوست که پهلوی رخ واقع است.

پس انسب آنست که او را مثال معنی جلال حق دارد بواسطه منع ابصار اگر مانع افتد چنانچه در جلال منع ادراک اگر تجلی جلال واقع گردد و قریب بمعنی جمال و جلال است صفت لطف و قهر او چه لطف او اینجا تقریب اعیانست بقول تجلی وجودی و قهر منع اعیان ازین قبول و چون رخ صاحب جمال باعتبار تشعشع مدد نور باصره ناظر می‌گردد با لطف حق مناسبت دارد. چنانچه با معنی اول که جمال او بود و چون زلف او قبض نور باصره میکند باعتبار سیاهی درو با قهر حق مناسبت دارد، چنانچه با معنی دوم که جلال اوست توان گفت که رخ خوبان نسبت به لطف حق دارد و زلف نسبت بقهر. بیت:

صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتانرا ازان دو بهر است
و ازین تقریر که سابق شد معلوم گردد که رخ و زلف بدو محسوس اطلاق یابد و آن دو محسوس را هر یک مثال امری معنوی دارند، چون جمال و جلال یا لطف و قهر نه انکه رخ گویند و مراد نه مدلول مشهور او بود که لفظ رخ دالست بر دو موضوع از برای او چه اولی آنست که مسموعات که الفاظاند چون محسوسات اند، موضوع از برای محسوسات باشد و ازین جهت ناظم قدس سره می‌گوید. بیت:
دو محسوسند این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوسند موضوع
چه معانی معقوله حدی و کناری ندارد تا بالفاظ و حروف بغایات آن توان رسید. لاجرم می‌گوید:
ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را
پس وظیفه آن بود که مثالی چند از صور محسوسات بیاورند و معانی را از باب تشبیه بآنها بحد تفهیم رسانند. چنانچه نظم ناظم بر آن واقع است.

چو اهل دل کند تفسیر معنی بمانندی کند تعبیر معنی
که محسوسات ازان عالم چو سایه است که این چون طفل و آن مانند دایه است
دایه داشتن معانی از ناظم اشعار دارد بر انکه معقولات محسوسات می‌پرورد و معانی الفاظ را اگرچه ایهام عکس نیز در نظم هست؛ پس اول لفظ دال را در ماوضع له استعمال باید کرد و چون معنی لفظ محسوس بود بلوازمی که دارد شبهات بسیار در ذهن درآیند و تربیت و تقوی آن محسوس بنمایند نه انکه لفظ در ماوضع له استعمال نیابد و بر سبیل تاویل مثل رخ و زلف گفته شود و قصد معانی گفته آید نه بر طریق تشبیه بلکه بقصد انکه لفظ احتمال آن معانی دارد که آن زمان مثلا مدلول رخ و زلف نزد هر کس با احتمال چیزی دیگر شود و عامه را فهم معانی چون نه بواسطه تشبیه بود میسر نگردد بلکه نزد هر کس آن لفظ را به نسبت با آن معنی که او از احتمال قصد کرده باشد وضعی دیگر بود و ازینجا ناظم گفت. بیت:

بنزد من خود الفاظ مؤل بران معنی فتاد از وضع اول
نه مدلولات خاص از عرف عامست چه داند عام کان معنی کدامست

پس گاهی که خواهند که تعبیر از امری معقول کنند محسوس مناسب آن معقول بتأمل پیدا باید کرد که از لوازم این محسوس را با صفات آن معقول مناسبتی باشد و این محسوس را اطلاق کنند بران معقول بمناسبت، چنانچه در تعبیر از معنی ظهور مطلق حق در تعینات اسمائی و اعیانی لفظ وجه که محسوسست مناسب آن معقول اطلاق کنی، چه درو انکشافی است و در وجه انکشافی و درو نسبت با هر تعینی خصوصیتی در یکی نوازش و در یکی سوزش و در وجه صورتهای خاصه مثل چشم و مژگان و غمزه آن و ابروی چون کمان عاشق کش و همچنین دان در تعبیر از معنی استتار تجلی وجه لفظ صدغ، چه این محسوس مناسب آن معقول افتاده است. پس بر او اطلاق تواند یافت بمناسبت چه آنجا آن معنی که پیدائی داشت کماهی بمانعی پنهان می‌گردد. و اینجا وجه در زیر صدغ گاه پوشیده می‌شود و علی هذا در همه معانی در معقوله و الفاظ محسوسه این حکم دایر باشد. لاجرم هر معنی که باشد برین طرز از عالم معقول مستدعی صورتی می‌شود از عالم محسوس بر سبیل مناسبت، پس توان گفت که الفاظ از عالم عقل با معانی تنزل یافته است و باین معنی راجع است آنچه گفته‌اند که "الاسماء و الالقب تنزل من السماء":

نظر چون در جهان عقل کردند از انجا لفظها را نقل کردند
تناسب را رعایت کرد عاقل چو سوی لفظ معنی گشت نازل

بباید دانست که تشبیه من جمیع الوجوه میان هیچ دو شیء ممکن نیست یا از جهت خصایص اشیا یا از جهت آنکه وجوه مناسبات در غایت وقت باشد. بیت:

ولی تشبیه کلی نیست ممکن ز جست و جوی آن می باش ساکن

معلوم شد که از باب تشبیه معقولات به محسوسات باشد، هرچه اصحاب معنی از تذکر و سماع آن چون روی و موی و خط و خال و غمزه و ناز و غنج و دلال ملتذ شوند و اضافه آن بسوی مطلوب مطلق کنند که حضرت حق است تعالی شانه و هر اطلاق که بدین معنی از صاحب کمال واقع گردد نزد انصاف اعتراضی وارد نشود که می‌گوید. بیت:

بدین معنی کسی را بر تو دق نیست که صاحب مذهب اینجا غیر حق نیست

و از آنچه گفت که صاحب مذهب اینجا حق است، مراد آنست که صاحب حال در حالت این اضافتها بسوی حق تعالی از تصرف خود معزولست و آن تشبیهات الهامات حق است که بی تصرف نفس بر زبان او جاری می‌گردد بر سیاق "أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ" پس گوئیا الفاظ تشبیه یافته بر دل او وارد می‌شود و بران تکلم می‌کند اما اینجا چون گفته شد که صاحب مذهب در اطلاق الفاظ مجازیه وارده حقایق علی طریق التشبیه حضرت حق است باید که البته تصرف شخص در میان نباشد و قطع تصرف او به بیخودی او تواند بود. لاجرم می‌گوید. بیت:

ولی تا با خودی زنهار زنهار عبارات شریعت را نگه دار

یعنی بر مقتضای توقیف شرعی صفات و اسمائی که دران اذن شرع وارد بود درشان حق تعالی اطلاق می‌کن و از اطلاق آنچه شارع درشان حق تعالی جایز نداشته اجتناب می‌نماید که نزد ارباب طریقت در سه حالت بیش جایز نیست که اطلاق مجازیات بر حقیقیات کنند و اگرچه بوجه تشبیه بود و ازان سه

حالت یکی حالت فناست که شخص از ملاحظه فعل و صفت و ذات خود بیرون آمده است بحیثیتی که گویا ادراک ذات و صفت و فعل او ازو مسلوبست. دوم حالت سکر که عقل او بغلبه لذت روح و حرارت دل او بواسطه نور تجلیات یا واردات غیبیه ازو غایب شده است. سیوم حالت دلالت که ملهم غیب معانی حقیقه را یک یک بی تأمل او بر دیده دل او جلوه میدهد، با صورت آن محسوس که مناسب معنی معقولست و در هر جلوه معنی یکبار دل شخص را بجانب خود حرکت میدهد. وچنانکه دل دران حرکت بی اختیارست، زبان نیز از تعبیر آن بی اختیار می شود و اگرچه عقل ازین شخص غایب نگشته است، درین سه حالت که گفته شد مشایخ اهل دل را استعمال الفاظ مجازیه در صفات الهیه تجویز کرده اند و کسی را که وقوف برین سه حالت هست؛ وضع الفاظ و دلالات آنها می شناسد که بر چه وجه دلالت بر حقایق الهیه می کنند و بر چه نسق دلالت بر مجازات کونیه دارند و اطلاق آن در چه حال بر حقایق الهیه معهود است و در چه هنگام بر مجازات کونیه، پس تائیکی ازین سه حالت که سابق شد در خود نمی یابد، جرات نمی کند که مجازات را در حقایق استعمال دهد محترمی (مجترمی؟) که بی این احوال آنچه توقیف شرعی دران وارد نشده بر زبان راند، شرعا مستحق تکفیر یا تبدیع می گردد از آن جهت ناظم گفت.

بیت:

فنا و سکر و سه دیگر دلالت	که رخصت اهل دل را در سه حالست
بداند وضع الفاظ و دلالت	هر آنکس که شناسد این سه حالت
ز نادانی مشو کافر بتقلید	ترا چون نیست احوال و مواجید
نه هر کس یابد اسرار طریقت	مجازی نیست احوال حقیقت
مرا این را کشف یابد یا نه تصدیق	گزار ای یار ناید ز اهل تحقیق

و گفته نشود که چون جمعی از مکلفان استعمال این مجازیات در حقیقات می کنند، چرا همه کس را نشاید زیرا که همه کس حقیقات از تحت مجازیات بحد فهم و افهام نمی توانند رسانند و فهم آن مخصوص بارباب ذوق و کشف است و کسی که ذوق و کشف ندارد، باید که فهم آن حقیقات از تحت مجازیات در شان ارباب معنی مسلم دارد و تصدیق بران بنماید و اگرچه خود از اهل صورتست و این مذاق ندارد و اگر دارد، ناظم می گوید. بیت:

بگفتم وضع الفاظ و معانی	ترا سر بسته گر داری بدانی
-------------------------	---------------------------

درین بیت تلویحی هست برآنکه وضع الفاظ بازاء معانی مطلقا برین وجه بوده است که الهام از حق می رسیده و بی اختیار الفاظ در معانی مناسبت از افواه استعمال می یافته است، چون گفت که در همه حالت اهل دل را جایز است استعمال الفاظ مجازیه کونیه در معانی حقیقه الهیه ضابطه استعمال مقرر می کند می گوید:

نظر کن در معانی سوی غایت	لوازم را یکایک کن رعایت
بوجهی خاص ازان تشبیه می کن	ز دیگر وجهها تزییه می کن

مثلا گفتیم که در الهیات چیزی هست که اشیا همه بواسطه او بحد تبیین میرسد و در کونیات دیدیم که

آنچه در حس ظاهر چیزها بسبب او بحد تبیین میرسد انسان العین آدمیست پس تشبیه کردیم آن چیز را که در الهیات بود باین انسان العین که در کونیات واقع است و آن واسطه تبیین که در الهیات بود نبود، الا آدمی. پس گفتیم که آدمی که در عالم الهیات چون انسان العین آدمیست در عالم کونیات چه او آنجا واسطه تبیین اشیاست و این آنجا واسطه تبیین مرئیات. پس گفته شود بوجه تشبیه آدمی بر انسان العین آدمی که آدمی انسان العین حضرة الهیست و آن زمان دیده شود که لوازم انسان العین آدمی چه چیزهاست و هر یک ازان اشیا اضافه بسوی آدمی کرده آید هر بار بتشبهه خاص و تنزیه از اشتراک ماعدا و اگر در هر باری اثبات مشابهت خاص و نفی مشابهت عام نباشد وجه تشبهه مقرر نگردد و سخن شیخ عراقی قدس سره که درحال فنا یا سکر یا دلالت گفته مناسب است که در مستشهد این مبحث بخوانند که:

اگر نه مردمک چشم آن نگار منم چراست نام من از جمله جهان انسان
و درو تشبیهی دیگر هست که آن در لفظ نگار است و غرض نه بیان این بیت است تا متعرض تشبیهات او باید شد بلکه مقصود استشهاد بود و از نظمهای ناظم کتاب که بعد ازین در طی اشارات که در هر باب می آید، امثله متعدده در طرز تشبیه مذکور مکتوب خواهد گشت. چنانچه خود فرمود:

چو شد این قاعده یکسر مقرر نمایم زان مثالی چند دیگر
اشارت بچشم:

نگرکز چشم شاهد چیست پیدا رعایت کن لوازم را بدانجا
درین بیت هستی مطلق را تشبیه بشاهد کرده باعتبار حضور او در عین اشیا و تجلی او بصفات و اسما بر دیده عارف بی نقاب هیبت و اجلال و احتجاب عظمت و جلال و چون ادات تشبیه حذف کنند بوجه ادعاء حقیقت اصطلاح نیست که آنجا تشبیه گویند بلکه استعارت می گویند. چنانچه درین بیت و چون مشبه بجای مشبه مذکورست و لوازم او با او استعاره ایست ترشیحیه و ملایم ذکر شاهد چشم و لب لعل اوست، چشم و لب لعل می آرد و در هر یکی لوازم ذکر می کند. می گوید بیت:

ز چشم خاست بیماری و مستی ز لعلش گشت پیدا عین هستی
گفته بودیم که می توان گفت که از چشم مراد احاطه حق تعالی بر استعداد اعیان علمیه و استحقاق مظاهر عینیه بود و از لب مرتبه که درو ظهور نفس رحمانی می شود و فی الواقع آن وجود اضافیست، پس توان گفت که بیماری و مستی ناشی از چشم اینجا آنست که در بعض موجودات آنچه او مستعد آنست بواسطه ضعف معدّات و قوت موانع دیر بظهور می رسد چنانچه مستعملات طبع رنجوران و در بعضی بغایت زود بسبب تقوی بواعث و موافقت اسباب، چنانچه صادرات طبیعت مستان و ظهور عین هستی از لعل آنکه در بث نفس رحمانی اعیان علمی بوجود عینی متصف می گردد. بیت:

ز چشم اوست دلها مست و مخمور ز لعل اوست جانها جمله مستور
حق تعالی چون بعلم ازلی احاطه بر استعدادات دارد، آنجا که مناسب شراب تجلی للقلوب است منع تجلی للابصار میفرماید و ازان احاطه شراب تجلی غیبی چنان در می دهد که صاحب دل را بیخودی دست می دهد و بعد ازان سکر و غشیه چنان شراب زده و کوفته است که رجوع از طلب آن شراب میکند یا دیگر شراب می طلبد تامست شد و ازان شراب زدگی و کوفتگی خلاص یابد و این حال که مستدعی

یکی ازین دو امرست که گفته شد خماریست که بعد از سکر می باشد مثل این مستی و خمار از کریمه معلوم توان کرد که فرماید عز من قایل: "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ". ای تبت من طلب التجلی فانه لا اطقه او ادرلی هذاالراح فانی لا اصبر علی الافاقه و تبت ماصحیت مدة عمری." این بود محصول اشارت مصرع اول و حاصل اشارت مصرع دوم آنست که در بثّ نفس رحمانی چنان واقع شده است که ابدان چون شاهد بازاری از حواس پوشیده نیست و ارواح چون دلبر خانگی از حواس غایبست و این پوشیدگی در ارواح و پیدائی در ابدان و تمایز بین الارواح و الابدان در وجود خارجی می شود که آن لوازم بثّ نفس رحمانیست و می توان گفت که از جانها که درین مصرع فرموده مراد جانهای اولیاست که سر آنها بمقتضای، "اولیائی تحت قبایی لایعرفهم سوائی" خلاق نمی شناسند. پس از مدارک اوهام مردم مستورند اگر برین نسق که درین بیت واقع شد، هر بیتی شرح یابد کتاب مطول شود و در طباع اهل روزگار تحمل تطویل نیست. پس بملاحظه رغبات در هر بیتی نکته می گزارد و تعمق باهل آن باز می گذارد:

ز چشمش خونِ ما در جوش دایم ز لعلش جانِ (ما) مدهوش دایم
خون در جوش از آنست که بمقتضاء احاطه او باستحقاقات چنانکه بعضی را شراب بقا می چشاند شاید که بعضی را شربت فنا بچشاند و جان مدهوش از آنکه در بثّ نفس رحمانی اشیا درآنی صد هزار باقی اند و صد هزار فانی. بیت:

ز چشم او همه دلها جگر خوار لب لعلش شفای جان بیمار
مکابده قلوب اهل الله به ملاحظه احاطه علم اوست و سقامت ارواح طالبانرا صحت و استقامت از مشاهده شهود او. بیت:

بچشمش گرچه عالم درنیاید لبش هر ساعتی لطفی نماید
در جنب احاطه علم او تعین جهانرا که از نظر عارفان مرتفع می شود اگرچه هر لحظه از بثّ نفس رحمانی عدم مضاف را تقریب می دهد بوجود مضاف و هر دم عالم کهنه نو می شود. بیت:

دمی از مردمی دلها نوازد دمی بیچارگان را چاره سازد
قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: "ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها". و ازان جمله باشد نوازش دلهای درویشان بوهب واردات و حل مشکلات طالبان بافاضه لدنیات. بیت:

بشوخی جان دمد در آب و در خاک بدم دادن زند آتش بر افلاک
شاید که مراد از شوخی خودنمائی بود، یعنی ظهور خود بواسطه نفخ روح اضافی در بدن طینی و ظهور آن مطلق بوده باشد درین مقید نه بر وجه حلول که مستدعی سجده گشته قال تعالی فی موضع من القرآن "إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ. و قال فی موضع آخر، "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ". و بدم دادن مراد وعده وصال بود و آن وعده باشد که سبب تغیر افلاک شود چه منظر آن روز قیامت که انتظار لقا می کشند که دران روز مشاهده کنند بی طاقت اند و در ایقاع علامت قیامت آه آتشین بافلاک

میرسانند که کی باشد که این دود و هی دخان چون آتش موج زند و بمقتضی: "يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا". از بیش برخیزد و نور جمال ذی الجلال بی پرده معاینه گردد. بیت:

ازو هر غمزه دام و دانۀ شد
وزو هر گوشه میخانۀ شد
احتمال دارد که بغمزه شوارد الهامات ربانی مراد بود که بواسطه آن مرغ دل صوفیان بدام ریاضات شاقه می افتد و اگرچه ورود الهام نه بشرط ریاضت است، چه چندان شراب فیض واهب بی مشاق و متابعت بر دل نیازمندان وارد می شود که هر دلی ازان بسر خود میخانۀ است. بیت:

ز غمزه میدهد هستی بغارت
بیوسه میکند بازش عمارت
یا بغمزه چنان چه درین بیت مراد نوری سوزنده باشد که چون متکرر می شود آنرا لوامع میخوانند و چون بنهایت خود میرسد تجلیات جلال می شود و این نورست که هستی مرید می سوزد و حجاب خودی او بتاراج می دهد و در مقابل این نور سوزنده لذت قرب حق بمذاق جاننش میرسد و زندگی از سر میگیرد. پس بیوسه مراد لذت قرب حق بود:

بغمزه چشم او دل می رباید
بعشوه لعل او جان می فزاید
سلب قلب جذبه است و سلب عقل جنون. دل درویش مسلوب بآن طوابع انوار می شود که از مقتضی احاطه حق تعالی مناسب استعداد درویش صاحب دل فایض است و از بٹ نفس رحمانی در پی آن طوابع لوایحی سالخ است که منیرست بآنکه ترقی جان بعالم تجرد خود از تنزل او بتعلقات بدنیه ازین عمر حاصل می شود چه نور آن طوابع است که تعلقات می سوزد. پس طوابع غمزه باشد و لوایح عشوه:

چو از چشم و لبش خواهم کناری
مر این گوید که نه آن گوید آری
چه سالک میخواهد که از قید استعداد و استحقاقی که باحاطه حق تعالی منوطست بیرون آید و از بند اضافه وجود امکانی برهد لسان احاطه می گوید که مرو که راه باطلاق نداری. قال جل جلاله: "يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ". و لسان بٹ نفس رحمانی می گوید برو که چون از بٹ نفسی گذشتی رحمان است. قال عم نواله: "يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ"، است "إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا".

ز غمزه عالمی را کار سازد
بیوسه هر زمانی می نوازد
و از کار ساختن غمزه مراد کشتن است و این مجازیست مشهور و چنانچه گفته شد، مبادی تجلیات جلالی مفنی است و مبادی تجلی جمالی که تعبیر ازان بیوسه رفته مبقی:

ازو یک غمزه جان دادن از ما
وزو یک بوسه و استادن از ما
یعنی شعله از تجلیات جلالی در افناء سالک کافیت و یک لمعه از تجلی جمالی در ابقاء او وافی چه ظهور قیامت که مستلزم فناء عام و بقای خاص است، بیک لمحۀ و یک نفخه می شود که بغمزه اشارت بسوی آن لمحۀ است و بیوسه عبارت ازان نفخه قال تعالی: "وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبٌ". و قال جل ذکرة: "ثُمَّ نَفْخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ". و گویا ناظم همین قصد داشته باشد: زلمح بالبصر شد حشر عالم
ز نفح روح پیدا گشت آدم
تأمل کردن دران که چه احاطه ایست حضرت الهی را بر استعدادات و استحقاقات وجه قدرتی از بٹ

نفس رحمانی بربخشیدن بقاء لایق، پس از فناء لازم مستدعی آنست که پیوسته در طلب فیض حق باشند و عیش جان خود بران مقصور دانند بر روش بسیاری از مردمان راه که کار ایشان من اوله این معنیست. چنانچه ناظم نظم می‌گوید:

چو از چشم و لبش اندیشه کردند جهانی می‌پرستی بیشه کردند
و تمامتر آنست که بنفس فیض نیز مقید نکردند که از حضرت فیاض بازمانند اگرچه هستی عالم امکانی فیضیست ربانی لیکن بنسبت با تجلی ذات فیاض چون سرابست در جنب آب و چون خواب مستانست نسبت با عقل اولی الالباب خواه که آن هستی عالم باشد و خواه که هستی آدم باشد چه از عالم و آدم بایدگذشت تا بآن سراق مطلق اعظم برسند و نزد احاطه حق تعالی خود وجود عالم و آدم چه وقع و وزن دارد. بتخصیص که وجودیست اعتباری تا ناظم میگوید:

نیاید در دو چشمش جمله هستی درو چون آید آخر خواب مستی
وجود ما همه مستیست یا خواب چه نسبت خاک را با رب ارباب
خرد دارد ازین گونه صد اشکفت که ولتصنع علی عینی چرا گفت

یعنی یا وجود آنکه گفته شد که وجود اعتباری در جنب احاطه وجود مطلق حقیقی چندان ننماید عقل عاقلان را تعجب می‌افتد که چگونه است که در قرآن آمده است در شان موسی کلیم علی نبینا و علیه الصلوة و السلم که: "وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي". این بر دیده یعنی آراستن آن حضرت نشاء موسی را چه توجه باشد احتمال دارد که این تعجب از ناظم توطیة تلویحی باشد بر آنکه درین مشهد ذات موسی باعتبار "فاذا احببته كنت سمعه و بصره" غرق انوار الهیت است و موسی بنور او در معامله است، چنانچه از عبارت "فی یسمع و بی یبصر" مستفاد می‌شود بلکه خود نه موسیست که اینجا بصفات حق تعالی متصرفست بلکه حق تعالی خود متصرف است. چنانچه در شان موسی و هرون گفت که إِنَّنِي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى". پس خود باشد که در صورت موسی خود را در دیده شهود خود بر خود جلوه داده باشد و وجود حقیقی در چشم شهود شهود بود نه موجود اعتباری و ازین وادی مقدس است، آنچه گفته‌اند. رباعی:

عشق آندو شد چو خونم اندر رگ و پوست تا کرد مرا تهی و پرکرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت نامیست ز من بر من و باقی همه اوست

درین اشارت چون ختم سخن بذکر وجود حقیقی و وجود اعتباری رفت بی مناسبت نیفتاد که در اشارت آینده استعاره کرده شود لفظ زلف را از برای وجود اعتباری بلکه از برای سلسله موجودات اعتباریه و سابقا این لفظ از جهت جلال و قهر حق تعالی استعاره کرده بودیم و منعی نیست که در یک لفظ باعتبار اختلاف معانی و وجوه مناسبات چند استعاره واقع شود، چنانچه آنجا در لفظ زلف نیز سابقا بوجهی مستعار بود و اینجا بوجهی دیگر مستعار می‌گردد. چنانچه ناظم میگوید، بیت:

اشارت بزلف:

حدیث زلف جانان بس درازست چه شایدگفت ازان کو جای رازست
مراد از زلف وجود اعتباریست که وجه وجود حقیقی بر اهل وهم و خیال می‌پوشد یا مراد سلسله

ممکناتست از عقل اول تا جوهر انسان ووجه شبه ستر این مراتب کثیره باشد وجود واحد را، چنانچه زلف روی را و تعدد و تعلق مراتب مثل تعدد و تعلق که در تارهای زلف است و سیاهی که در کثرت گویند مانند سیاهی او و تمایز افراد و انواع و اجناس سلسله ممکنات، چنانچه تمایز میان هر دو تاره از زلف و میان هر دو بعض ازان و جمله بودن این موجودات و جمله بودن زلف در صورت کلاله و دوشق بودن موجودات در مراتب، چنانچه فلکی و عنصری بسایط و مرکبات بسیط الهی و بسیط طبیعی ملک و ملکوت ظاهر و باطن قوت و فعل عقل و حس و امثال ذلک که بتعداد سخن درو درازگردد، چه هر دو شق را فرقی در میانست، چنانچه فرق زلف در میان دو طرف ازو و در وجه شبه میان سلسله موجودات و زلف سخن قطع کنیم که مبدا با سهاب کشد با انکه باز نظم ناظم کتاب بعضی دیگر از وجوه دریافته شود می گوید که سخن در باب زلف پوشیده باید داشت. راست میفرماید که پوشیدگی مناسب زلف است مبدا سلسله سخن در حرکت آید و از طرز شطحیات بدیوانگی چیزی گفته شود که عقول عامه دران سرگردان گردند و خانه اعتقاد خود سیاه کنند و بنا برین از تفحص منع کرد:

مپرس از من حدیث زلف پرچین مجنابانید زنجیر مجنابانین

پس مقتضای حال زلف پوشیدگیست بلکه پوشندگی که گاهی روی پوشاند و گاه دوش و اگر درین معنی غلبه می کند بعضی از قد نیز می پوشاند و بزبان تحقیق حال می گوید که حکایت قد بی تقریب مگوئید:

ز قدش راستی گفتم سخن دوش سر زلف (زلفش) مرا گفتا فراموش

دل جواب داد که زلف از کجی منع راست می کند، راست بیاید گفت چه نهی: "وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" واردست و راست بی پرده آنست که لفظ قد می تواند بود که از جهت امتداد حضرت الهیت که آن دایم است مستعار باشد و آنست که هر کس بسراپای سر او نتواند رسید و اگر کسی طالب سر آن باشد را همین اشارت بس که بدانند که راست مانند الف است که یکیست هزار ازو معلوم، چه باعتبار حقیقت خود الف است و باعتبار نقوش آنات زمانیه بروالف. بیت:

دل گفت مرا علم لدنی هوس است تعلیم کن اگر ترا دست رس است

گفتم که الف گفت دگر هیچ مگو در خانه اگر کس است یک حرف بس است

راستی زلف که سلسله موجودات ممکنه است بکثرت خود نمی گذارد که ما سر وحدت ازان قد معلوم کنیم و این از کجی اوست اعنی نمایش غلط که آنچه ندارد و آن وجودست، می نماید که دارد و عقده راه طالب سر وحدت همین نمایش است. بیت:

کژی بر راستی زان گشت غالب وزو در پیچش آمد راه طالب

سلسله موجودات حجاب نور اعظم است اگرچه سبب نظم عالم است و حق تعالی دل های خلایق را بسبب آن امور باهم پیوستگی بخشیده و نفوس ناطقه انسانی را حرکت معنوی بتحصیل کمالات بواسطه ظهور او دارد، چنانچه ناظم گفت. بیت:

همه دلها ازو گشته مسلسل همه جانها ازو بوده مقلل

السلسله پیوسته کردن القلقه جنابانیدن:

معلق صد هزاران دل ز هر سو نشد یک دل برون از حلقه او

اقل مرتبه آنکه نبی و ولی را دل برحمت خلائق متعلق است و خلائق ازین سلسله به در نیستند و ازین دایره بیرون نه. بیت:

گرو زلفین مشکین برفشانند بعالم در یکی کافر نماند
زیرا که زلف مأخوذ است از زلفت و زلفت قربت است و گوئیا ازان جهت او را زلف خوانده اند که نزدیک رخسارست و چون نزدیکی موی از دو طرف رویست در هر طرفی بعضی موی زلفی باشد، باین اعتبار زلفین گفته باشد و شک نیست که موی گاهی حجاب رویست. پس جمال حق که نور ظهور وجه مطلق است، درین مطابقه توان گفت که او را از جلال که حجاب عزتست و مشبه بزلف پرده ایست و آن پرده بحقیقت از صورت امکان از دو طرف وجود ذهنی و وجود خارجی با مرتبه معقول و محسوس بسیاهی، "ان الله خلق الخلق فی ظلمة"، ظاهراست اگر این پرده مذکور بیکبار از بیش برخیزد بجای رش "ثم رش علیهم من نوره"، که بمقتضاء "فمن اصاب من ذلک فمن اهتدی"، نتیجه ایمان بعضی می بخشد غمس نور واقع گردد و کفر که ظلمت مطلق مثال اوست مطلقا برود و یک کافر نماند و اگر یکبار این پرده حرکت نکند رش نور واقع نشود و نسبت ایمان منقطع گردد. بیت:

وگر بگذارش پیوسته ساکن نماند در جهان یک نفس مؤمن
لاجرم چنان باید دانست که رش نور واقع می شود بر طباعی که در ظلمت گرفتارند، هرکس را که نوری ازان رش رسید از ظلمت کفر خلاص یافت و هرکس را که نرسید دور باش و من اخطأه داغ "فقد ضل" بر ناصیه جاننش کشید بر مثال زلفین که اگر برفشانده گردد تارهای آن از هم شکافته آید و تاللاء رخسار ازان میانها سر برزند، بر هرکه ازان تاللاء چیزی ظاهر شود نقاب کفر زلف بنسبت با او کشف شده باشد و مشاهده رخسار ایمان دست داده و همچنانچه زلفین دلاویز را مشکین بواسطه رنگ می توان گفت مشکین بسبب بوی می توان خواند. پس در مطابقه قهر و جلال حق و سلسله ممکنات با زلف، چنانچه ظلمت در مقابل رنگ است توان گفت که روایح نفحات، "ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات"، که الطاف خفیاتست ازو در عالم امکان و اسرار جمال در ضمن جلال بوی است، چه طایفه گویند که هر جلالی را جمالیست و هر جمالی را جلالی. بیت:

چو دام فتنه می شد چنبر او بشوخی باز کرد از تن سراو
دام امتحان انسان دایره کونست که از سلسله ممکنات بهم آمده است و رفع بعضی از تعینات آن مستلزم خلاص اوست اگرچه این نیز امتحانی دیگرست چنانچه اگر متعلقات مال و جاه و اسباب و نفوس بمقتضای "وَلَنْبَلُونَكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالشَّمْرِ"، از هم فرو میریزد و صبر بران از بندگان واقع می گردد بشارت بر وفق رجوع بوصول نور مکون و استغراق دران از ظلمت حوادث کون بکوش جان میرسد که "وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ". بیت:

اگر ببریده شد زلفش چه کم بود که گر شب گم شد اندر روز افزود
بقطع تعلقات سلسله ممکنات هر چند خط از شب ظلمت امکان کم می شود بهره از روز نور ظهور

و جوب بیشتر می‌گردد. بیت:

چو او بر کاروان عقل ره زد بدست خویشتن بر روی گره زد
عقول انسانی که متوجه عالم معاداند، اسباب آن عالم شان بواسطه قطع الطریق عالم معاش که تعلقات
کونیة است تاراج می‌یابد لطف الهی آن تعلقات در هم می‌پیچد و راه آمدهای دنیا بر بنده بمی‌بندد تا
راه آخرت برو گشاده گردد:

نیابد زلف او یک لحظه آرام گهی بام آردگاهی کند شام
سرعت تجلی جلال است که گاه سبب حجاب سالک می‌گردد تا روز وصالش بشام هجران انجامد و
گاه سبب رفع حجاب او می‌شود تا شام سلوکش بصبح وصول مبدل می‌آید. بیت:
ز روی و زلف خود صد روز شب کرد بسی بازیچه های بلعجب کرد
عظای وصال روزهایست که از پرتو تجلی جمال چهره گشوده است و بلاهای هجران شبهائست که
از ممر تجلی جلال روی نموده است:

گیل آدم دران دم شد مخمّر که دارد بوی آن زلف معطر
در آن دم که نمایشهای غریب از سر جلال و جمال و تجلی هر دو ظهور می‌کرده است، شک نیست که
گیل آدم بنسبت خمرت طینت آدم بیدی تصرف از هر دو صفت یافته است اما بمناسبت تیرگی ظاهر او
ملایکه بوی نسبت جلال ازو بیش شنیدند تا گفتند: "أَنْجَعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَ نَحْنُ
نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ". و از رنگ جمال، "خلق الله آدم علی صورته" اثری ندیدند ازان حق
تعالی فرمود: "إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"، ناظم نظر بیافت ملایکه گیل آدم را نسبت بیوی زلف داد و بعد از
ذکر گیل او دل بنی آدم را همچنین نسبتی بزلف داد در مشابَهت سرعت تجلی جلال که گفت. بیت:

دل ما دارد از زلفش نشانی که خود ساکن نمی‌گردد زمانی
و چون ساکن شود که او را دایم در گردش می‌یابد بود تا اسم قلب بر نقد اوصادق آید: "مثل القلب
کریشته فی فلاة یقلبها الی بطن"، و چون دل چنین در گردش بود هر زمان بر هر چه سالک
درین راه قرار داده باشد امری دگر حادث شود و فکری دگر طاری گردد و بسبب سرعت تجلی جلال و
دل منقلب الحال بنیاد سلوک از سر باید گرفت، زهی جان‌گذاری درین کارسازی. ناظم می‌گوید. بیت:
ازو هر لحظه کار از سر گرفتم ز جان خویشتن دل برگرفتم
و غالباً تقلب دل نه همه از سرعت تجلی جلال است و بس که تجلی جمال بهمین سرعت با تجلی
جلال دایر است لیکن این قدر هست که تجلی جلال منع ادراک تجلی جمال می‌کند و درین منع
عارف ازان تجلی محجوب نیست. پس تقلب دل او در احوال بیشتر بود که تقلب دل دیگران و ناظم
ازینجا می‌گوید. بیت:

ازان گردد دل از زلفش مشوش که از رویش دلی دارد در آتش
و بعد از ذکر رخسار سخن خط مناسبت. پس گفت:
اشارت بخط:

رخ اینجا مظهر حسن خدائست مراد از خط جناب کبریائست

حسن الهی جامعیت اسماء حسنی است که، "وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا" و مظهر آن جامعیت انسان کبیر است که مطلق عالم است با انسان صغیر که نشاء آدم است یا انسان اکبر که بآن مراد حضرت خاتم است و لازم این حسن اسمائی ایست که کبریائی که غیری که این حسن ندارد آن بخود اضافه نتواند کرد و شک نیست که چون گذشت که جامعیت عالم و آدم و خاتم مظهر این حسن اند که چون آینه باشد بنسبت با صورت مرئی درو این حسن بحقیقت نه ازان ایشان بود لیکن در ایشان جلوه یافته باشد و نسبت جلوه آن حسن در عالم از حدیث قدسی معلوم باید کرد که میفرماید، "یا داود کنت کتراً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف" و در آدم از کریمه، "فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" و در خاتم از آیه، "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ"، و دیگر از فرموده "وَتَرَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ" ای لایبصرون حسن من تجلی بکمال جماله فیک". و گوئیا ابن فارض درین مشهد میگوید:

فکل ملیح حسنه من جمالها معارله بل حسن کل ملیحة

پس ظاهر شد که کبریا بحسن مطلق او راست لاجرم فرمود که "الکبرياء ردائی والعظمة ازاری فمن نازعنی فیهما القیته فی النار". ناظم مثال این کبریا که لازم حسن اسمائست خط داشته و بیت آینده مؤید این معنی است که کبریای مذکور از جهت این حسن مطلق است:

رخش خطی کشید اندر نکوئی که از مانیست بیرون خوب روئی

بعد ازان که خط را مثال کبریا داشت؛ در تشبیه دیگر آنرا مثال بسط روح می دارد که از اثر تجلی ذاتی نشو و نما یافته میگوید:

خط (آمد) سبزه زار عالم جان ازان کردند نامش دار حیوان

و بمناسبت اضافه حیات از روح و بقا که بفیض او منوط است او را دار آخرت خواند باشارت عبارت قرآنی که وارد شده "وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ". و فیض روح را چشمه حیوان گفتن مناسب بود و بآن چشمه رسیدن بی قطع ظلمات بدنیه که رنگ از محسوسات سلسله ممکنات دارد میسر نیست. ازان گفت. بیت:

ز تاریکی زلفش روز شب کن ز خطش چشمه حیوان طلب کن

هر که بفیض روحی رسید بترک رسوم بدنی رسد و گاهی که آنها نماند بچه نشان کسی صاحب آن فیض را بشناسد با آنکه در قدسی آمده است که "اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری". پس خضر از ان بی نشانست که بچشمه حیوان رسیده است و چنین رسیده است که ترک رسوم و عادات گفته است:

خضر وار از مقام بی نشانی بجو چون خطش آب زندگانی

"واعلم ان بقاء الروح الملقاة فی کلمة و نفخت فیہ لیس الا من فیہ و فیض النشأة الخضرية لایکون الا من تلک الروح الاصل النبیة". شعرا خط صاحب جمال تشبیه بخضر می کنند بمناسبت اسم خضر مأخوذ از حضرتی که گفته اند که از لوازم قدم اوست که بهر زمین که میرسد سبزه برمی دم و خط را نیز سبزی لازمست یا باعتبار آنکه خضر چشمه حیوان یافته است و خط لب نیکوان فرو گرفته است و ناظم اینجا تشبیه خضر بخط کرده که چنانچه خط از چشمه زندگانی لب بهره مند است، نشاء خضری اینجا از

فیض روح محظوظ است مانند روح که بفیضان امر الهی زنده است و امر الهی از مورد ارادت ورود می‌یابد. کمال قال علت کلمته "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" و مرتبه امر الهی را مثال توان گفت که لب است فیض نشاء خضری از عالم روح و فیض روح از عالم امر و امر از عالم ارادت و این معنی از تشبیهات بیت که ذکر خضر درو رفته معلوم شد اما در خضر سخنی گفته نیامد و فی الجمله رمزی بگوئیم و بگذریم، بعضی گفته‌اند که از خضر مشهور مراد صفت بسط است همچنانکه از الیاس مراد صفت قبض است و این تاویل نه مستحسن است نزد جمعی از مشایخ بلکه شیخ علاء الدولة سمنانی قدس سره سجاده بسط فرموده بوده است از جهت جلوس خضر رزقنا الله من فیوضاته و در مشیخه شیخ المحققین محی الدین عربی مسطور است که خضر خرقة صوفیه آنجناب را الباس فرموده و در سیر بسیاری از مشایخ سیر و سلوک ذکر ملاقات ایشان با حضرت خضر هست و بعضی نیز انکار امتداد بقاء او از زمان موسی علی نبینا و علیهما السلام الی یومنا هذا کرده‌اند و فی الجمله ما را در وجود نشاء خضری در روی روزگار هیچ شبه نیست چه اگر او نباشد روحانیت غیر عاقل موسوی را نمی‌تواند که بمرتبه عاشق محمدی رساند.

پس مرتبه او را نباید دانست و بعضی از خصایص او تا مگر نشاء او را نشانند مرتبه او جمع است میان عقل و عشق و از خصایص اوست که افعال و اقوال او مستند بعقل و احکام مخفی باشد و آنچه گفته شد از آیت "وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا" و لطایف قصه موسی و خضر در سورة الکهف وارد شده است در توان یافت:

اگر روی و خطش بینی تو بیشک بدانی کثرت از وحدت یکایک

چه تا بمشاهده ظهور مطلق از حق و مکاشفه مراتب کونی بتخصیص مرتبه عالم ارواح نرسند نسبت وحدت وجوب و کثرت امکان و ارتباط بینهما و تحقق وحدت بدون کثرت و تفرع کثرت بر وحدت ندانند. پس آنگاه چون درین معرفت که شناخت مراتب کونی و الهی است از خط عالم ارواح و بمناسبت امکانی انتقال بسایر مراتب کیانی افتد که زلف مثال اوست سراسر حال عالم معلوم شده باشد و سر مبهم که اعتبار هستی عالم است بوجهی و اعتبار نیستی او بوجهی دانسته آمده. چنانچه گفت. بیت:

ز زلفش باز دانی کار عالم ز سرش باز خوانی سر مبهم

در بیت سابق از خط کثرت امکانی خواسته بود و از روی ظهور نور وجوب درین بیت که می‌آید، ادراج این معنی خواهد کرد که اگر بعضی کثرت را مشاهده در وحدت نمایند و آن مشاهده مستلزم آنست که بخلق از حق محجوب شوند، چه کثرت آنجا بمنزله صورت خواهد بود و وحدت بمنزله آئینه و تا صورت می‌بینند آینه نمی‌توان دید من مشاهده وحدت در کثرت دارم و این معنی مستلزم آن بود که آئینه که اینجا بمنزله کثرتست دیده نشود و وحدت که اینجا بمنزله صورتست دیده گردد. پس بحق محجوب از خلق باسم و کو باش که مقام جمع سالک را به از مقام تفرقه. پس گفت:

کسی کر (گر) خطش از روی نکو دید دل من روی او در خط او دید

و نباید دانست که ظهور نور وجوب را اولاً هفت اعتبار کلی لازم است که آن صفات سبعة است حیوة و

علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام و اعتبارات دیگر صفات از تحت این کلیات چون جزئیات در تصور می‌آید. لاجرم گفت:

مگر رخسار او سبع المثنیست که هر حرفی ازو بحر معانیست
نهفته زیر هر موئی ازو باز هزاران بحر علم از عالم راز

و درین نظم ملاحظه کثرت در وحدت کرده چون خط بر رخسار و افراد کثرات چنان انگاشته که تا رهای موی خط و در میان همه نسبت بکلی بودن و جزئی بودن ثابت و اگر گویند سبع المثنی هفت دو دو باشد و توگفتی که مراد صفات سبعة است، گوئیم که در هر مفهومی ازین مفهومات که امور کلیه‌اند جهت وجوب و جهت امکان هر دو ملحوظ است و لهذا نظر بمنسوب الیه جائی می‌گوییم که علم قدیم و جائی می‌گوییم که علم حادث و قس الباقی علی ذلک و از میان ممکنات حقیقت انسان باین صفات سبعة آراسته است من حیث المجموع و در صورت او نیز از خط عارض و مؤگان و مثل آنچه در حیّز مطابقه توان آورد دلایلی بر سبع المثنی هست، چنانچه بعضی از مولان (مئولان) در مطابقات این باب یدطولی نموده‌اند و کتب را در اسرار آن بنظم و نثر پرداخته و بزرگی از مشاهدان این مشهد این بیت می‌گویند. حضرت امیر قاسم فرماید:

ز نور روی تو پیداست سر سبع مثنی ز جبهه تو هویداست آن لطیفه که دانی

دُر خوشاب سخن ناظم در باب خط چندان قیمت و بلندی یافت که بعرش رسید. بیت:

به بین بر آب قلب عرش رحمان ز خط و عارض زیبای جانان

میخواست که درین بیت اشارت بسوی عرش الله که قلب مؤمنانست و عرش الرحمن هر دو باشد، باین عبارت فرموده و غالباً مقصود آنست که باز نماید که می‌تواند بود که خط را مثال فلک الافلاک دارند که نهایت اجسام است یا مثال ناطقه انسان که اشرف ارواح است و عارض را مثال عنصر آب یا مثال آب نطفه و تعلق هر یکی از عرش و قلب بعنصر آب و آب نطفه واقع است اما بیان تعلق عرش که فلک الافلاکست بعنصر آب از جهت آنکه آب بسرعت قبول اشکال می‌کند و صور افعال از عرش که بواسطه سرعت تجلی تنزل می‌یابد مناسبت با او دارد. پس باو می‌پیوندد. قال تعالی: "وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ"، و بیان تعلق قلب که نفس ناطقه انسانست بآب نطفه از جهت آنکه تاثیرات نفس ناطقه در بدن بواسطه نفس حیوانیست و ناچار آن بخار را حاملی می‌باید و آب نطفه است که مناسب این حمل افتاده است. پس بحقیقت قلب که نفس ناطقه است بتوسط روح حیوانی و تعلق بآب نطفه گرفته باشد و این تعلق بعد ازان متصور است که نطفه تقلبات خود بصورت علقه و مضغه و عظام تمام کرده بود و بسر، "ثُمَّ أَنشَأْنَهُ خَلْقًا آخَرَ"، نفس ناطقه تعلق بدو یابد، "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" اکثر خط و خال با هم ذکر می‌کنند از پی بیان خط فرمود:

اشاره بخال:

بر آن رخ نقطه خالش بسیط است که اصل مرکز دور محیط است

بر ظهور مطلق ظهور مقیدی مرتب داشته و تعبیر ازان بنقطه خاک کرده تواند بود که مراد ازین خالش عنصر خاک باشد و مرکز بودن او دور محیط را که فلک الافلاکست و بساطت طبیعی هر دو ظاهر

است و خط دور هر دو عالم عنصری و فلکی که ازو ناشی بود، نیز راستست نزد آنکه برانست که خاک راست اصالت ظهور و تا نهایت افلاک همه زاده اوست و خط نقش قلب آدم که دل صنوبری باشد هم ازو صورت بسته است با خط نفس و قلب آدم، چنانچه در بعضی نسخ نوشته‌اند همچین از طبیعت اوست که غالب در ترکیب آدم ازین عنصر است و اگر بساطت خال مراد آنست که جزو له خال گفته باشد و مراد نفس کلیه بود و مقصود از دور محیط دور عالم باشد و از خط هر دو عالم ظاهر ملک و باطن ملکوت خواسته باشد که بقاء آن متفرع بظهور نفس کلیه است و خط نفس و قلب آدم که از اول مراد نفس ناطقه انسانی بود و از ثانی مراد قلب صنوبری مطابق ظاهر ملک و باطن ملکوت همچین متفرع بر آن نقطه بسیط بود و اگر نه این معانی مقصد ناظم بوده که گفته شد مثل است که "المعنی فی بطن الشاعر".

بیت:

ازان حال دل پرخون تباهست که عکس نقطه خال سیاهست

چون خاک مرکز عالم باشد قلب او بود و مطابق این صورت آنچه مرکز دایره وجود آدمی خاکی بود هر آینه قلب آدمی بود و توان گفت که بواسطه مطابقت قلب آدمی عکس قلب عالم است که آن خاک تیره سیاهست عکس هر آینه مطابق صورت باشد. پس چنانچه عالم تیره دلست ما نیز تیره دل باشیم و تباهی همه از سیاهتی دلست و هرچند میخواید که ازین سیاهی بدر آید برون شد ندارد، چه عکس از منزل صورت خود نمی‌تواند گذشت و اگر نه عکس نبود و صورت آن خال خاک سیاهست و اگر خال را نفس کلیه گیری و قلب که نفس ناطقه است عکس او داری همچین دل برون شد از منزل بساطت نفس کلیه ندارد زیرا که در بسیط الهی چون اجزا منتفی است احکام کثرت مغلوب است و نسبت وحدت غالب. پس آنجا از نفس کلیه بوحدت عقل کل میرسند و از وحدت عقل کل بوحدت واجب و وحدت دروحدت هیچ تمیزی نمی‌بخشد، چنانچه در سیاهی تمیزی نیست. پس حال دل که از عدم تمیز تباهست چگونه به شود که او عکس خال سیاه بسیط است و درو راه بتمیز نیست:

ز خال حال دل جز خون شدن نیست کزان منزل ره بیرون شدن نیست

بوحدت در نباشد هیچ کثرت دو نقطه نبود اندر اصل وحدت

و اگر نیک تعمق رود دغدغه نشود که نفس کلیه نقطه‌ایست و عقل کل نقطه و وحدت واجب نقطه، پس چرا گفت که در منزل بساطت دو نقطه نیست زیرا که مراد از نقطه آنست که وجود اصیل داشته باشد و اینجا نفس عکسیست نه اصلی و عقل همچین عکسیست نه اصلی. و اصل وحدتست و عکوس از ناشی و درو مضمحل؛ ناظم چون در منزل بساطت اشارت باضمحلال کثرت کرد و گفته بود که دل ما عکس خال بسیط است، لاجرم میدید مطابقت عکس با اصل خود که در اصل حکم کثرت اندراس داشت در عکس همین متوقع بود و از حال دل و تقلبات او نه این درمی‌یافت فریاد برآورد و از سر حیرت گفت:

ندانم خال او عکس دل ماست و یا دل عکس خال روی زیباست

ز عکس خال او دل گشت پیدا

که فنون جنون ازو در تقلب این احوال مشاهده می‌رود:

و یا عکس دل آنجا شد هویدا

چه آن خال بسیط مشکین است و مشک از خون. پس شاید که او بطریق عکس از خون دل ما صورت بسته باشد:

دل اندر روی او یا اوست خود دل

نظر به "فَأَيُّمًا تُولُّوْا فَمَّ وَجْهُ اللَّهِ" دل اندروی او باید که باشد یا خود بمقتضی "لایسعی ارضی و سمائی و یسعی قلب عبدی المؤمن" او را در دل بودن می‌شاید:

بمن پوشیده گشت این راز مشکل

زیرا که دلایل و قرائن متعارض‌اند:

اگر هست این دل (ما) عکس آن خال چرا می‌باشد آخر مختلف حال

و بساطت خال اقتضای اختلاف احوال نمی‌کند و نگویند که دل را اختلاف احوال نیست تا مگر مقرر توانند کرد که دل عکس خال بسیط است چه ناظم قدس سره در اختلاف احوال دل می‌گوید. بیت:

گهی چون چشم مخمورش خرابست

درین مصرع تلویحست بغلبه احوال دل و مزید افاضه فیض بر انسان:

گهی چون زلف او در اضطرابست

و درین مصرع اشارتست بفرط تقلب دل و تجدد احوال سلسله ممکنات و این دو معنی که گفته شد کسی داند که دانسته که مراد از چشم و زلف چیست؟

بیت:

گهی مسجد بود گاهی کنشت است گهی دوزخ بود گاهی بهشت است

بر دل چون فکر طاعت غالب است مسجد است و چون خیال معصیت مستولیت کنشت است، چون آتش هوا درو افروخته است دوزخ و چون نور خدا درو متجلیست بهشت:

گهی روشن چو آن روی چو ماهست

زمانیست که آن عالم علوی برو عکس افکند:

گهی تاریک چون خال سیاهست

گاهیست این که صفات بشری که از ظلمات عالم سفلیست برو مستولی گردد یا حال اول اشارت بتجلیست و ثانی اشارت باستتار یا اول کشف و ثانی حجاب یا اول وصال و مشاهده و ثانی هجران و مکابده. بیت:

گهی برتر شود از هفتم افلاک گهی افتد بزیر توده خاک

درین بیت اشارتست بعروج و نزول یا وجد و فقد یا جمع و تفرقه یا سیر و وقفه و کل ماهو من قبیل المذکور:

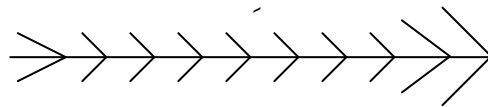
پس از زهد و ورع گردد دگر بار شراب و شمع و شاهد را طلب کار

احتمال دارد که درین بیت اشارت بعقدۀ سالک باشد، چه سالک را گاه هست که عقده‌ها بیش می‌آید

از عشق مجاز و تلون حال و وقوع در مناهی بدور باش قهر الهی، نعوذ بالله من ذلك و بیم آن هست که مبادا آنها مقدمات خذلان باشد که سالک را به آب سیاه دریای تباهی فرو برد و هرگز با سر نیاید، چنانکه شیخ سعدی فرماید.

بیت:

درین ورطه کشتی فرو شد هزار که پیدا نشد تختۀ برکنار
و امید آن نیز می‌توان داشت که ازان عقده چون شیخ صنعان بگذرد و بر تقدیرگذشتن تا مراد حق تعالی از ایقاع آن واقعه چه باشد رفع حجاب نوری و کسرانانیت او در صفات ملکی یا معرفت طرق حق و باطل بعلم اختیاری در مواقع آثار اسما و جلالی و جمالی و لعمری که از هزار یکی و از صد هزار اندکی عقبه ایشان باین مقاصد منتهی گردد یا نگردد. پس وظیفه وقت آن بود که درین منزل دعا "یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی طاعتک" ورد زبان جان‌گرداند و بران باشد که هیچ مقدار از راه خدا بواسطه قدم هوا برکناره نیفتد و راه خدای شرع پاک حضرت مصطفی است صلی الله علیه و سلم، چه آنست منهاج عدل و صراط مستقیم، چنانچه ابن مسعود رضی الله عنه روایت کند، "قال خط لنا رسول الله صلی الله علیه و سلم خطاً ثم قال هذا سبیل الله ثم خط خطوطاً من یمینه و عن شماله و قال هذه سبل علی کل سبیل منها شیطان یدعوا الیه و قراء "وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ". الآية. رواه جماعة و الثقات. و مثال آن خط چنانچه در کتب حدیث کشیده‌اند اینست:



و بعد از انک معلوم است که اجتماع شراب و شمع و شاهد مجازی که خمر و اسباب مناهی بود، هرکس را که واقع است از دعوت شیطان است و اگر ذکر آن اسامی از صاحب حالی شنوند که منظوم یا منثور یا بر زبان او گذرد یا از غیری اصغا نمایند و نیز تواجد بر آن فرماید، قرینه حاصل بود بر انکه آنها نزد او اشارت‌بسی می‌ماند معانی که داخل (دخل) با صور منهی ندارد چنانچه ناظم ابراز بعضی از آن مشارالیها میکند درین سوال و جواب:

سؤال:

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است خراباتی شدن آخر چه دعوی است

جواب:

شراب و شمع و شاهد عین معنیست که در هر صورتی حق را تجلیست

یعنی نزد ارباب اشارت این مسموعات دلالت خاص بر امر معنوی مستور دارند نه دلالت عام بر امر صوری مشهور و ایشان ازین الفاظ صور تجلیات الهی در مشاهده می‌آرند نه آنچه هست از ابواب مناهی و ملامتی، چنانچه ناظم ببعضی از آن صورتها اشارت میکند و می‌گوید:

شراب و شمع ذوق و نور عرفان به بین شاهد که از کس نیست پنهان

استعاره شراب از برای ذوق از جهت لذت معنویست و شمع از برای نور عرفان بملاحظه مشاهده اشیا معنویه بسبب او استعاره رفته است و شاهد گفته و مراد او ذات حق تعالی مطلق است که تجلی با اسم

الظاهر فرموده و این یک وجه بود از اشارات ناظم در شراب و شمع و شاهد که گذشت و اشارت دیگر دارد و در هر مرتبه که مشارالیه مذکور شود مقصود صورتی از صور تجلیات حق بود، خواه مراتب کونی و خواه مراتب الهی اشارتی دیگر می‌کند. بیت:

شراب اینجا ز جاجه شمع مصباح بود شاهد فروغ نور ارواح
و این معانی را اخذ از آیه، "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" فرموده باشد:

ز شاهد بردل موسی شرر شد شرابش آتش و شمعش شجر شد
شعلات جذبه در دل موسی نیاویخت الا از ظهور نور مطلق در صورت مقید چه مقصود او در صورت آتش انی آنست ناراً جلوه "فَلَمَّا أَتَاهَا نُورِي يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ"، بنیاد نهاد و چون لذت روحانیش ازان آتش بمنتهای رسید باعتبار آن لذت آن آتش چنانچه شاهد او بود، شراب او گشت و چون همان آتش از شجر "مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" زبانه نور می‌افروخت آن شجرش شمع آمد این اشاراتی بود که ناظم را در معامله کلیم علیو (علیه الصلوة و السلام) روی نموده و در حکایت حال حضرت مصطفی صلی الله علیه و سلم چنین فرموده:

شراب و شمع جام و نور اسری ست ولی شاهد همان آیات کبری ست
آن حضرت را لذت تام در شب معراج چگونه نبوده باشد که شراب حال "لی مع الله وقت" لا یسعی ملک مقرب و لانبی مرسل او را در جام آخر اسری "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى" آن شب ریختند و شمع "نوراً" اری که در تفحص بعض صحابه اشارت بآن فرمود، آن زمان برافروختند و در نشانهای "لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى" که مشاهده آن غیبی بودند آنجا بدیده ما زاع البصر و ما طغی آنچه دیدنی بود بوصف "رایت ربی فی احسن صورة" بدید و چون هر صاحب حالی بقدر مرتبه خود از تجلیات الهی شاهد و شمع و شرابی یافته و تجلیات را زوال نیست اخوان صفا که درین زمان باشند از طور ولایت که ختم نشده اگر نصیبی بجویند بیابند. بیت:

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر مشو غافل ز شاهد بازی آخر
شراب بیخودی درکش زمانی مگر از دست خودیابی امانی
بیخودی را شراب ازان گفته که درو شده مطربه دل است و زوال احکام عقل معاش و عدم فرق بین مظاهر الاشیاء "فلا یعلم الارض من السماء" و از وصف بیخودی معلوم شود که اگر سالک را سکر و ذهاب و غیبت دست نهد، مست نباشد بلکه شراب نخورده باشد. بیت:

شرابی خور که جامش روی دریاست پیاله چشم مست باده خوارست
اینجا تشبیهست در روی بجام نظر باستدارت و در چشم به پیاله بملاحظه صورت حدقه دیگر جامع میان روی یار و چشم مست باده خوار و میان جام و پیاله توسط و تسبب است که چنانچه بواسطه جام و پیاله شراب میخورند، بسبب نظر در دایره کون و مشاهده ظهور نور مکون درونای لذت معنوی می‌یابد و مست می‌گردد و از خود می‌رود و غایب از خود می‌شود و این معنی که ناظم درین بیت قصد کرده از دو بیت اول قصیده فارضیه مستفاد است که فرموده:

سقتنی حمیا الحب راحة مقلتی وکاسی محیا من عن الحسن جلیت

وبالحدق استغنيت عن قدحی ومن شمایلها لامن شمولی نشوتی
شرابی را طلب بی کاسه و جام شرابی باده خوارکاسه آشام

درین بیت نفی شراب صورت بواسطه نفی ساغر و جام لازم آمد و اثبات شراب معنی و صفت او که چون آن خورده شود لذتی که از شراب کننده و ساقی بنده نفس اماره را می بود آخر شود و آن زمان شراب نباشد الا تجلی الهیات از وجه مطلق بعد از فناء کونیات و محو آن از روی زمین دل بنسبت "کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ". خوش کسانی که شاربان خمر بی خمارند "وَسَقَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا" چه لطیفه ایست طهور درصفت شراب معنی که چنانکه آب طهور رافع حدث و خبث است، این شراب نیز آشامنده خود را پاک می گرداند از حدث خودی و خبث خودبینی. چنانچه ناظم گوید:

شرابی خور ز جام وجه باقی سقهم ربهم او راست ساقی
طهور آن می بود کز لوٹ هستی ترا پاکی دهد در وقت هستی

چون کسی را این باده داده شود و مزاج دلش بتاب آن گرم گردد در دل او حرکات و اضطراب پیدا آید و اثر آن بر زبان گذر کند کلمات او همه شطحیات "انا الحق" و "سبحانی" و "لیس فی جَبَّتِي" باشد اهل ظاهر برو انکارکنند، ملحد و کافر و بدمردش خوانند. این ملامت نسبت با او از اسباب کمال او شود و بنسبت با ملامت گران از اسباب نقصان ایشان و بر فرض که کسی وقوع این حال را ظلمت این شطحیات حجابیست و گناهی چون باستغفار حجاب و گناه او مرتفع گردد، قرب او بمقتضی "التائب من الذنب کمن لا ذنب له" نزد حق تعالی همان بود که بیش از بعد بود و فایده او را حاصل گشته که حجاب ظلمت شناخته باشد و بآن رسیده و ازان گذشته و عجز و فنا او را بمدد آن حاصل شد اما حجاب نور و قوف بر ظاهر که منافات با شطحیات دارد چون صاحب خرد را بکبر و انانیت آورد بسبب آن از قرب حق دور گردد و در خودی و خودنمائی باشد. لاجرم صاحب ظلمت اول و عجز و نیستی آخر آدم مشرب بود و صاحب نور اول و غرور و هستی آخر شیطان طور باشد آن یکی از ظلمت یافته مقصود و این یکی از نور کشته مردود تا ناظم تحریص بکشیدن شراب بیخودی میکند و چشیدن چاشنی شطح که از تسخین مزاج دل حصول می یابد می گوید:

بخور می وارهان خود را ز سردی که بد مستی به است از نیک مردی
کسی کافتاد از درگاه حق دور حجاب ظلمت او را بهتر از نور
که آدم را ز ظلمت صد مدد شد ز نور ابلیس ملعون ابد شد
اگر آئینه دل را ز دو دست چو خود را بیند اندر وی چه سود است

این بود اشارت ناظم درین ابیات که گفته شد نه آنکه کج طبعان فهم می کنند نعوذ بالله هرگز مؤمن عارف کس را بشرب خم که ام الخبایشست نخواند، پس از حجاب ظلمت که گفته البته اضافه تجلی عظمت بطریق شطح بسوی انانیت سالک خواسته و از توبه رجوع از انانیت، چنانچه از حال سلطان العارفین طیفور نقل می کنند که بعد از گفتن "سبحانی" استغفار می کرد بلی توبه از انانیت معتبر بضمیر متکلم لازم است نه بینی که "سبحانی" "وَأَرِنِي" آخر باستغفرالله" و "سبحانک تبت الیک" باز می

شراب طهوری که سرمستی عاشقان شطّاح ازانست هرگاه که از تجلی وجه باقی ساقی "وَسَقَهُمْ رَبُّهُمْ" عکسی برو می‌افتد سرّ الاب قوه ازلیه و روح القدس صوته و انا نطفه ظهوری می‌کند و صد هزار روح قدسی بمعنی حباب دران شراب بر شارب آن مکاشف می‌گردد که در زیر قباب آن ارواح نشاء کملّ اولیا متواری پرده عزت "اولیائی تحت قبابی" اند. بیت:

ز رویش پرتوی چون درمی افتاد بسی شکل جهانی بر روی افتاد
جهان جان درو شکل حبابست جنابش اولیائی را قبابست

مستان این شراب در سلسله موجودات بنوبت نوشانوش در گرفته‌اند اول چاشنی آن بکام عقل کل رسیده است که از هستی مطلق، اولاً بود بسیط او صورت نمود بسته و دیگر نفس کل که هم بوصف بساطت بوساطت او نمایش یافته و اضافه هر یکی بلفظ کل یا بیانی باشد بآن معنی که گوئیا اول عین همه عقول است و ثانی همه عین نفوس و ازین جهت گفتیم که گوئیا چنانست که وصف کلیت که مستلزم اجزاست در بسایط موجه نیست و باضافه در اول افاده آن تخصیص کند که تسخیر موجودات بسبب اوست، چنانچه تسخیر ناقه بعقال و در ثانی افاده آنکه تدبیر ممکنات بواسطه اوست چنانچه تدبیر بدن بنده بخون او، چنانکه گوید. بیت:

شده زو عقل کل حیران و مدهوش فتاده نفس کل را حلقه در گوش
همه عالم چو یک خمخانه اوست دل هر ذره پیمانۀ اوست

خمخانه باعتبار اجمال فیض فرموده و پیمانه باعتبار تفصیل. بیت:

خرد مست و ملائک مست و جان مست هوا مست و زمین مست آسمان مست

شراب طهور ظهور نور هستی که تجلیات ذات و صفات و اسما و افعال و آثار باشد و در طاسات اجزاء عالم و کاسات کلها افراد بنی آدم ریخته است اما طایفه را صاف رسیده فرقه را درد و جمعی را آمیخته خرد و فرشته و جان در صفا صاف هم کاسه‌اند، اما هر یک را سرآوازی بکله افتاده است و بنوعی جدا با ساقی در مخاطبه‌اند، خردها راه مباهات می‌پویند که هرکس را که ازین باده بچشانند از حال ما چه داند "وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ" فرشتگان سر مرتبه باز می‌جویند که "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" جانها ازشان خود باز می‌گویند که مائیم مخصوصان "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي". هوا و زمین و آسمان روی در روی هم آورده هر یک رازی باز سر می‌آرند هوا از عزت خود دم میزند که "لَا تَسْبُو الرِّيحَ فَانَهُ مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَانِ" زمین قدم در بساط بیان کرامت خود می‌نهد که در شان من آمده است که "وَالْأَرْضُ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ" آسمان دست در مدحت بالا می‌زند که مرا همین بس که حکایت حال من شده است کریمه "وَالسَّمَاءُ بَنِينَاهَا بَأَيْدٍ وَأَنَا لَمُوسِعُونَ". ایادی این باده آسمانرا بچرخ آورده و در طلب مزید می‌کند و دل انسانرا در هوس این نشوه بیاد داده تا ناظم می‌گوید. بیت:

فلک سرگشته از وی در تکاپوست هوا در دل به امید یکی بوست
ملائک خورده صاف از کوزه پاک ز جرعه ریخته دُردی برین خاک

درین بیت اشارتست بتجرد جواهر ملایکه از مواد و بمزید کثافت ماده خاک از میان مواد عالم کون و

فساد:

عناصرگشته زان یک جرعه سرخوش فتاده گه در آب و گه در آتش
و هم از جنس جرعه که بخاک ریخته‌اند، سایر عناصر را بکیفیات مادی مست و متکیف گردانیده‌اند،
در غرقاب مستی بعرق آب بیطاقتی افتاده و از تاب می‌آب می‌شوند و از فرط حرارت گوئی در آتش
نشسته‌اند:

ز بوی جرعه کافتاد در خاک برآمد آدمی تا شد بر افلاک
اشارت میکند که اگرچه آدمی از خاکست جرعه بخاک رسیده که در آدمی نشوئه او سبب عروج بر
افلاکست با وجود این که گفته شد که نصیب خاک از دُردی شراب فیض است آن دُردی اگرچه بنسبت
با جرعه عقول و نفوس و ارواح مجرد تیره است اما در ذات خود چنان صافیست که از تلاً او صفا
در عناصر پیدا می‌گردد و مواد آن رقت پیدا می‌کند بحیثی که در کسوت اجزاء نبات روح نباتی می‌آید
و در صورت ابخره لطیفه قوای حیوانی میشود ناظم می‌گوید:

ز عکس او تن پژمرده جان گشت ز تابش جان افسرده روان گشت
مشارب اهل عالم همه از شراب این شراب تحقق دارد و اختلاف مطالب نیز همه بواسطه او واقع است،
چنانچه ناظم نظم می‌گوید. بیت:

جهانی خلق از سرگشته دایم ز خان و مان خود برگشته دایم
یکی از بوی دُردش عاقل آمد
چون عاقل بعقل معاش که حکیم طبیعی است:
یکی از رنگ صافش ناقل آمد
چون لیب بلب معاد که حکیم الهیست:

یکی از نیم جرعه گشته صادق یکی از یک صراحی گشته عاشق
در آنجا که فیض بمثل جرعه‌ایست مستفیض را صادق میخوانند، چه وقوع حرارت دل بسوی مطلوب
متحقق است و طلب هست اما نه بافراط و آنجا که فیض مثلاً بقدر یک حراحی مقدر است مستفیض را
عاشق می‌داند زیرا که حرارت و طلب بغایت رسیده است و افراط این معنی عشق است، پس درین
عشق بجائی می‌رسد که تعبیر ازان ناظم قدس سره باین عبارت میفرماید که می‌آید:

یکی دیگر فرو برده بیک بار می و میخانه و ساقی و می خوار
کشیده جمله و مانده دهن باز زهی دریای دل رند سرفراز
درآشامیده هستی را بیک بار فراغت یافته از اقرار و انکار

لذت از می معرفت جمع اسما او را حاصل شد و عشقش آخر نشد دیگر لذت معرفت اصل دل که جای
ادراک معانی اسماء الهی و کیانی و انسانیست روزی جانش گشت و عشقش پایان نیامد، پس لذت
معرفت جناب الهیت و حضرت واحدیت که ساقی "وَسَقَهُمْ رَبُّهُمْ" اوست نصیص افتاد و همچنان
عشقش باقی ماند، چه جای آنکه لذت از مشاهده هستی مطلق دارد و هنوز طلب لذت می‌کند و درین
طلب احوالی که او را واقع می‌گردد گاهی عامه را بانکار می‌دارد و گاهی باقرار می‌آرد و او ملتفت حال

کس نیست و بلذت خود مشغول است و لذتش در مشاهده انوار تجلیست که آثار آن چگونه در مظاهر ظاهر می‌شود، پس ترک ملاحظه مظاهر نتوان کرد بلکه برآنست که بنهایت لذت خود رسد در مقام فنا متشبت بدامن مظهر اکمل که او مرد خداست و ناظم اشارت باین معنی دارد که گفت:

شده فارغ ز زهد خشک و طامات گرفته دامن پیر خرابات
مراد از پیر خرابات اینجا کاملیست که مرید را بترک رسوم و عادات می‌دارد و نهایت این ارشاد مؤدیست بانکه راه فقر و فنا می‌سپارد و لهذا در کلام آینده باین معنی اشعار هست. چنانچه گفت:
(اشارت بخراباتیان):

خراباتی شدن از خود رهائیست خودی کفرست اگر خود پارسائیست
خرابات علم آن دور مجتمعه است که دران رنود و اوباش بملاهی و مناھی مشغول می‌شوند و اسباب آنها آنجا آماده است و اتصاف آن بخرابی یا از جهت صورت آن محل باشد که دور از عمارت شهر معهودست که واقع شود. پس بواسطه بعد از عمرانش خراب گفته‌اند یا بسبب خرابی حال اهل انکه از نیکنمی به بدنامی افتاده‌اند و خانه اعمال صالحه خراب و سیاه کرده‌اند و صوفیان لفظ خرابات را یا از برای دل شکسته استعاره کنند باعتبار حدیث "انا عند المنکسرة قلوبهم" یا از جهت مقام فناء سالک، اما در اول خرابی شکسته ظاهر است و در تانی مراد خرابی در رسوم و عادات است. پس نزد درویشان مرد دل شکسته فانی خراباتی ایشان باشد و این خراباتی از خود گذشته باشد که اگر از خودی نگذشته است این خودی در راه توحید حجاب اوست و آنست که کفر معنویست، چه کفر صوری پوشیدن دین حق است بدین باطل و این کفر پوشیدن معنی و وحدت مطلقه است بهر صورتی که از عالم کثرت آنرا در نظر آرندگر خود همه صورت صلاحست چه جای صورت فساد. پس مقصود اینجا آن بود که همه صورتها که معنی وحدت مطلقه می‌پوشند از نظر مشاهده بیفکنند و ناظم قدس سره ازینجا گفت. بیت:
نشانی داده اندت از خرابات که التوحید اسقاط الاضافات

خرابات از جهان بی مثالست

از جهت آنکه در فناهیچ نیست بس چگونه در آنجا مثال چیزی بود:

مقام عاشقان لا ابالیست

ایشان که بعشق وحدت مطلق از ترک رسوم و عادات بلکه ترک خود و ماسوی الله باک ندارند:

خرابات آشیان مرغ جانست

چه روح مجرد است. مقام فناست و رفع تعلقات که با تجرد روح مناسبت دارد:

خرابات آستان لامکانست

چه این مقام است که در صورتها منظوی و محو میشود، پس سالک انجا از فنای صور زمان و مکان و اخوان بمعانی لازمان و لامکان و لاتعین میرسد، چنانچه از آستان به بنیان رسند:

خراباتی خراب اندر خرابست که در صحرای او عالم سرابست

بلی مقام فنا چنینست زیرا که اول در او خرابی افعال سالک واقع میشود دیگر خرابی صفات دیگر بکلی رفع تعین ذات او در این مقامست که سالک معلوم میکند که ماسوی الله که از نظر او مرتفع شده

خود هیچ نبود بلکه نمایشی بود که مینمود، چنانچه سرآب که مینماید که آبست و نه آبست. بیت:

خراباتیست بیحد و نهایت نه آغازش کسی داند نه غایت

زیرا که هم چنانکه هست مطلق را بحدی مقید نمیتوان کرد، نیست مطلق را نیز به نهایی باز نمیتوان بست و کمال مقام فنا در آنست که سالک از اضافات فنا بیرون آید و این معنی جز مشاهده سر عدم مطلق نیست و در هر مرتبه این مشاهده فانیان مطلق صاحب مقام باشد که اگرچه باوصاف کمال متصف اند، آن اوصاف هیچ در نظر ایشان نیامده، نه بوصف اثبات و نه بوصف نفی و در عدم مطلق چنین است که نفی و اثبات هیچ کدام مجال ندارد و از این سبب که قیود در مقام فنا مطلق نیست هرچه غالباً قید خاطر مییابد ناظم ایما به نفی آن خواهد کرد و در اثناء رفع قید احوالی که اکثر آن طاری میگردد اشارت بسوی آن خواهد نمود و ترکیب قیود و تقلب احوال چون بی می بیخودی و غیوبت از تعین بشریت دست ندهد شرب آن لازم بود از صافی او چون بیخودی از آثار تجلی جمال و از دردی آن چون بیخودی از آثار تجلی جلال و از بعث اشارت تا سوال که میرسد آنچه ما گفتیم در میتوان یافت دریاب که در خرابات معنی چه میگوید. بیت:

نه کسر او نه خود (را) بازیابی
همه ز مومن و نه نیز کافر
بترک جمله خیر و شر گرفته
فراغت یافته از ننگ و از نام
خیال خلوت و نور و کرامات
ز ذوق نیستی مست افتاده
گرو کرده به دُردی جمله را پاک
بجای اشک خون از دیده ریزان
شده چون شاطران گردن برافراز
گاهی از سرخ روئی رو بدیوار
شده بی پا و سر چون چرخ گردان
بدو و جدی ازان عالم رسیده
که در هر پرده سَری نهفتست
مجرد گشته از هر رنگ و هر بو
همه رنگ سیاه و سبز و ازرق
شده زان صوفی صافی زاوصاف
ز هرچه آن دیده از صد یک نگفته
ز شیخی و مریدی گشته بیزار
چه جای زهد و تقوی این چه شیدست

اگر صد سال در وی میشتابی
گروهی اندر او بی پا و بیسر
شراب بیخودی در سر گرفته
شرابی خورده هر یک بی لب و کام
حدیث ماجراء شطح طامات
بیوی دردئی از دست داده
عصا و کوزه و تسبیح و مسواک
میان آب و گل افتان و خیزان
دمی از سرخوشی در عالم راز
گاهی از روسیاهی رو بدیوار
گاهی اندر سماع شوق جانان
بهر نغمه که از مطرب شنیده
سماع جان نه آخر صوت و گفتست
ز سر بیرون کشیده دل قده تو
فرو شسته بدان صاف مروق
یکی پیمان خورده از می صاف
بجان خاک مزابل پاک رفته
گرفته دامن رندان خمار
چه شیخی و مریدی این چه قید است

چون صافی چنانکه گفت از اوصاف بیرون آمد با اشیاء خسیسه چنان بحرمت است که با اشیاء نفیسه و در این حال تتبع رندان معنوی که مستان شراب تجلی اند می کند که تجلی چون مخصوص به مظهری

دون مظهري نيست با همه بيک منوال در معامله است و با وجود اين معنی تمکن و وقار رسمی ازو مسلوب بود تا با همه بنشیند و با همه بگوید و بشنود بطبع خوش روی گشاده بسر برد و گاه نیز مزاح مباح ازو در وجود آید و در تمکین و حشمت باطنی کوه گران و آسمان بلند بود و حال حضرت ولایت پناه امام المتقین و قبله الموحدين اميرالمؤمنين علی ابن ابی طالب علیه سلام الله و کرم الله و وجهه الاکرم، چنین بوده است. لاجرم دل (در؟) امر خلافت ظاهری دیگران درشان او اندیشه می نمودند که چون با همه ذرات بمثال آفتاب عالم تاب در میانست مبادا که ازو کار خلافت مهیا نگردد و حال آنکه چون هیچ چیز قید او نیست هیچ چیز در هیچ امر نیز مانع او نباشد و اوست که صاحب جمع مراتب است و خداوند القاب و مناقب مولانا روم گوید:

جمع صورت با چنان معنی ژرف نیست ممکن جز ز سلطانی شگرف
هرچه کند برای خدا باشد نه بروی و ریا باشد. بیت:

اگر روی تو باشد در که و مه بت و زنار و ترسائی ترابه
می تواند بود که بت و زنار و ترسائی ظاهر خواسته باشد که چون ریا شرک خفیست و این اشیا از لوازم شرک جلی آن دیرتر زایل شود بواسطه بطانت و این زودتر بسبب ظهور. پس این امور مذکوره به از ریا بود و می شاید که از بت و زنار و ترسائی امور معنویه قصد کرده باشد، چنانچه در سوال آینده اشارت بآن می کند و می گوید:

سؤال:

بت و زنار و ترسائی درین گوی همه کفرست اگر نه چیست برگوی
جواب:

بت اینجا مظهر عشقست و وحدت بود زنار بستن عقد خدمت
شیخ عراقی رحمه الله علیه در لمعات لفظ عشق را از برای وجود بحت و وحدت مطلق تعیین کرده است و ناظم می گوید مراد از بت درین اصطلاح مظهر عشق است، پس توان گفت که باین مظهر عین عالم خواسته اجمالاً یا اجزا و اعیان و تفصیلاً یا خود مراد نوع انسان بود با قصد افراد جمعا و تفصیلاً یا فرد اکمل. قاسم الانوار گوید این ابیات. بیت:

ای بت عیار من نام تو امروز چیست ای دل و دلدار من نام تو امروز چیست؟
هر دو جهان نام تو قصه و پیغام تو ای مه سیار من نام تو امروز چیست؟
اول و آخر توئی باطن و ظاهر توئی قاسم انوار من نام تو امروز چیست؟

و چون معنی بت در این اصطلاح معلوم شد بیاید دانست که اگر وجه وحدت مطلق درین بت مشاهده رود روی بجانب این بیت (بت) کردن ممنوع نباشد و الا خواه صورت عالم و خواه صورت آدم که چون حجاب وحدت مطلق شود ازان روی بیاید گردانیدن. مولانا میفرماید. بیت:

بت پرستی گر بمانی در صور صورتش بگذار و در معنی نگر
و بملاحظه وحدت حق چون ملازمت مظهر او کنند خدمتی شایسته و طاعتی بایسته بود و زنار موحدان آن باشد و درین مشهد کفر و دین هر دو بر در کریاس عزت هستی مطلق وقوف کرده اند و پرستش

پرستنده از حجاب ایشان درگذرنده است و بعین توحید رسنده و اشارت باین معنی میکند که می‌گوید.
بیت:

چو کفر و دین بود قائم بهستی	شود توحید عین بت پرستی
چو اشیا هست هستی را مظاهر	ازان جمله یکی بت باشد آخر
نکو اندیشه کن ای مرد عاقل	که بت از روی هستی نیست باطل
بدان کایزد تعالی خالق اوست	ز نیکو هرچه نیکوگشت نیکوست
وجود اینجا که باشد محض خیرست	اگر شریست در وی آن ز غیرست

بباید دانست که مراد او غالباً از مضامین این ابیات واللّه اعلم بالسراثر آنست که هستی مطلق که نزد او عین حق متجلیست ظهوری عام در مراتب موجودات باسرها که نه موجودند بمذهب او و اعتبار وجودشان می‌رود دارد و هر موجودی ازین معتبرات مظهریست باعتبار ظهور وجود مطلق درو و ظهور وجود مطلق امریست حقیقی اما اضافه آن ظهور بسوی این مظهر امریست اعتباری. پس اگر نیک تعمق کرده شود وجود مطلق بخود ظاهر باشد نه بمظهر، چه مظهر وجود اعتباری ندارد "والاعتباری عدمی بالنظر الی الخارج عن العقل" و نظر باعتبار عقل مظهر را وجود مطلقاً بمظهر ظاهر بود و اگرگوئی در مظهر ظاهر است لایاس به، و ازین ظرفیت معقوله حلولی لازم نمی‌آید به تخصیص که مظهری بحقیقت نیست و بالاعتبار که هست ظهور وجود مطلق نسبت باتمام مظاهر علی السویه بود خواه مظاهر امور عقلیه باشد که نگوئیم وجود خارجی اعتباری دارند و خواه امور خارجیه اعتباریه که گوئیم که بحقیقت هم معتبرات عقل‌اند و چرا که گفتیم که نسبت وجود مطلق در ظهور بسوی همه مظاهر علی السویه است، از جهت آنکه او ظاهر است در همه پس همه مظهر او باشد و بودن ظهور او در همه امری واحد است همچنانچه بودن همه مظهر او امری واحد است، پس مظهریت ظهور وجود مطلق ازین حیثیت چه معقولات و چه محسوسات چه ذهنیات و چه خارجیات همه را ثابت است و همه در امر مظهر بودن مساوی‌اند و چون اعتبار ظهور وجود مطلق درین مظاهر معتبر کرده شد، هر مظهری باندازه خود عندالعقل متعین گشت، اندازه بعضی بودن او در ذهن است بی اعتبار وجود خارجی و اندازه بعضی بودن او در خارج باعتبار عقل و وجود اشیا سوی اللّه تعالی که امریست اعتباری نزد این طایفه ازین دو مرتبه بیرون نیست عقلی محض و خارجی اعتباری همه اشیا در هر دو مرتبه مظهر ظهور وجود مطلق و این مظهر بودن شان خیر محض، چه مظهر ظهور اویند و ظهور او خیر محض است و چون معلوم شد که مظاهر در اعتبار عقل حکم بوجودشان می‌رود اگر اعتبارشان نکنند نتوان گفت که وجود مطلق را ظهور نیست، چه او بی اعتبار مظاهر متحقق است و متحقق ظاهر بنفسه باشد.

پس ظهور او را که نسبت بمظاهر معتبره داده باشند بفایده مظاهر راجع باشد بحقیقت نه بفایده او چه بظهور او در مظاهر تعینات مظاهر ظاهر شد بواسطه این ظهور حکم بر وجودشان رفت و از اینجا بحقیقت معلوم گشت که مظاهر تا نسبت ظهور حق بسوی ایشان داده نشد، حکم بر وجودشان نرفت، پس مظاهر ظاهر بظهوره باشند نه ظاهر باعیانها و ازین تقریر متفطن بدانند که منشاء حکم وجوب و امکان در وجود واجب تعالی و وجود ممکن چیست؟ و ممکن بعینه نه متحقق است و بظهور واجب

متحقق و واجب تعالی بعینه متحقق و در ممکن ظاهر فهم من فهم و چنانچه تحقق الواجب بعینه خیر است، تحقق الممكن بالواجب خیر باشد و تحقق است که آنرا وجود میخوانند، پس راست باشد سخن آنکه می‌گویند وجود مطلقا یعنی در واجب و در ممکن خیر محض است و چون این خیر محض در همه موجود است خواه سفلیات و خواه علویات خواه ظلمات و خواه نوربر وجود همه مظهر مطلق را که حضرت حق است تعالی شانه ستایش باید گفت بر وجهی که در قرآن مجید فرموده است، "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ." شرح سخن وجود و خیریت او و ظهور او در مراتب و تعیین مظاهر نسبت با او و خلق بودن شان که در ابیات ناظم بود، اینست که گفته آمد و اما شر که گفت که از غیر است شرح آن اینست که مظاهر با سرها که موجودات اعتباریه‌اند چون نه محقق الوجودند نسبت با محقق الوجود که حق است تعالی شانه غیر باشند و شر بنسبت با خیر که وجود بود عدم باشد، پس هرچه حکم کرده شود بانکه عدم است یا بعدم راجع است شر بود و ماسوی الله چون تحقیقی بخود ندارد عدم است من وجه عدم التحقق بعینه و در مراتب او همه چیز بعدم راجع زیرا که بحسب تضاد و تقابل از غلبه آثار بعضی آثار بعض دگر زایل میشود چنانکه از اثر روز اثر شب زوال می‌پذیرد و از اثر آب آتش می‌میرد و از ضرب شمشیر قاتل مقتول جان می‌سپارد و از اثر موت اجزاء میت از اجتماع روی بتفرق و تلاشی می‌آرد. پس بعضی بغلبه آثار بعضی لایزال از حیث ظهور می‌افتند و در پرده اختفا می‌روند اختفاشان که عدم الظهور است نزد ارباب ظهور بعدم الوجود تسمیه می‌یابد و عدم الوجود چون مستلزم عدم ظهور وجود مطلق است در صورت وجود ایشان که خیر محض است، هر آئینه شر بود و شر از غیر چه از تقابل و تضاد غیر شر ظاهر شد و سوالی بیاید که گفتی که شر از غیرست که ماسوی الله است و حال آنکه اعتقاد باید کرد که خیر و شر بتقدیر خداست، می‌گوئیم منافاتی نیست بواسطه آنکه تقابل و تضاد اشیا که منشاء شر است اندازه از ظهور وجود مطلق یافته‌اند که در علم الهی چنان بوده‌اند که نموده‌اند و تا ظهور وجود مطلق در وجود مقید نشده موجودات مقیده بحدودی که ماهیات ایشان در علم بر آن بوده عین نیافته‌اند.

پس شر در ایشان بواسطه تقابل و تضاد از تقدیر ازلی بود که حکم علم حق است و خیرشان که وجود ایشان و لوازم است هم بتقدیر ازلی که حکم علم الهی است باشد و تحقیق این مبحث بآن بازگردد که اگر نسبت ظهور وجود مطلق که در تحقق احتیاج بغیر ندارد بسوی وجود مقید اعتباری حاصل است وجود مقید هست و خیر هست و اگر آن نسبت حاصل نیست وود مقید نیست و شر هست.

پس خیر و شر هر دو تابع ظهور او باشد ظهوری که باندازه قبول هر ماهیتی دران ماهیت واقع می‌شود اگر آن اندازه اقتضای بقای نسبت ظهور کرده خیر که نسبت وجود ممکن است از ظهور واجب حاصل است و اگر آن اندازه اقتضای بقای نسبت ظهور نکرده شر که نسبت عدم است در ممکن از عدم ظهور واجب در واقع است و ظهور وجود که خیر است و وقوع عدم که شر است از آن اندازه است که مذکور شد و آن اندازه تقدیر ازلیست. پس خیر و شر بتقدیر باشد اما خیر بتقدیر بواسطه ظهور وجود مطلق در

ممکن بوصف خاص بود و شر بتقدیر بسبب آن بود که ماهیت ممکن آن ظهور خاص نپذیرفته و از جهت ناپذیرفتن ظهور نسبت شر بسوی ممکن کنند و پذیرفتن ماهیت ممکن ظهور واجب را بوجه خاص در ظاهر اسباب باشد و بر آنها اسباب وجودی اطلاق توان کرد و ناپذیرفتن ماهیت ممکن ظهور واجب را بوجه خاص همچنین در ظاهر اسباب دارد و آنها را اسباب عدمی توان گفت و اول اسباب خیر و ثانی اسباب شر و در جمله به بینیم که چه چیزها مؤدی بظلمت است که واقع می شود در مراتب موجودات و چه چیزها مقتضی بنوریست که حاصل می گردد آنچه مؤدی بظلمت باشد اسباب شر بود و آنچه مقتضی بنور اسباب خیر زیرا که ظلمت نانماینده است، پس از وجهی وجه ظهور وجود مطلق می پوشاند تا گفته می شود که آن ظهور نیست و نور نماینده است.

پس از همه وجوه وجه ظهور وجود مطلق هویدا می گرداند تا گفته می شود که آن ظهور هست و واقع است و حقیقت ایمان آنست که آن نور بر دیده دلها پیدا بود و حقیقت کفر آنکه آن نور از دیده دلها پنهان. پس هرکس را که چشم بصیرت گشاده باشد بسوی ظهور وجود مطلق و آن ظهور را در همه مظاهر مشاهده نماید و اگر بر فرض در بت و بت پرست و بتکده نگاه کند، آن ظهور از همه در مشاهده آرد اولاً بوصف عام که در همه جا که هست هم این ظهور مشاهده است اینجا در بت و (بت) پرست و بتکده و جائی دیگر در محراب و نمازگزار و مسجد و همه در مظهریت این ظهور مساوی اند، این یک نظر است و نظری دیگر آنکه این ظهور در هر جا بوصف خاص ملحوظ او شود و به بیند که در هر مظهري باندازه آن مظهر آن ظهور را وجهیست در مظهریت وجه آن ظهور وصف جلال دارد که جلال قبض ادراک ازان ظهورست و بت نسبت با بت پرست چنین واقع است که بصورت او مشغول می گردد و از ظهور وجود مطلق دروغ غافل می شود.

پس بسرّ وصف جلال از ادراک آن ظهور ممنوع است و در مظهر محراب وجه آن ظهور وصف جمال دارد که جمال بسط ادراک دارد دران ظهورست و محراب نسبت با نمازگزار چنین واقع است که بواسطه صورت او از مشغولی بجهات متفرقه و صور مختلفه باز می آید و از ظهور وجود مطلق آگاه می شود پس بسروصف جمال وقوع آن ادراک دست میدهد "فستان بین صورت الوثن و صورت المحراب فلا یقال انهما سیان". پس روی از بت نباید گردانید که روی بمحراب آرند از برای آنکه درین وجه که گفته شد حقیقت ایمان که پیدائی ظهور وجود مطلق است بر بصیرت نمازگزار جلوه می کند و در بت حقیقت کفر که ناپیدائی ظهور وجود مطلق است نسبت با دیده دل بت پرست روی می نماید و اگر حال بت پرست چنان شود که سر جلال در مظهریت باز سر جمال شود، بت پرست بصورت بت مشغول نگردد و ظهور وجود مطلقش در آن مظهر مدرک گردد، آن بت محراب او باشد نه بت او و اگر حال نمازگزار چنان شود که سرّ جمال و مظهر محراب باز سرّ جلال شود، نمازگزار بصورت محراب از مشغولی بصورت متفرقه باز نتواند آمد بلکه شغل بصورتی دیگر با آن اشغال جمع گردد و بآن صورتها از ادراک ظهور وجود مطلق بازماند و این هنگام محراب او بت او بود نه محراب او، پس غرض کلی آنست که ادراک ظهور وجود مطلق از شخص فوت نشود و عادات چنین رفته که کمال تعیین وضعی چند از برای مدد حصول ادراک ظهور وجود مطلق کرده اند، هم بمدد نور آن ظهور و صور شرعی آنهاست که

بوساطت آن بمقصود مذکور می‌توان رسید وضع کرده‌اند از مشغولی بصورتی چند که موانع آن ادراک‌اند و سنة الله بر آن جاری گشته که بواسطه صور شرعیه با‌دراک ظهور وجود مطلق رسند و بسبب امور منهیة غیر مشروعه از آن ادراک بازمانند و بصورت آن امور محجوب گردند و اگر برخلاف جریان این سنت که گفته شد بت پرست بصورت بت از آن ادراک مقصود بازمانندی حق پرست بودی نه بت پرست، و نظری دیگر آنکه چون همه صورتی باندازه‌ها خویشت که در علم الهی بر آن بوده اینجا نموده و مخلوقیت آنها به نسبت با خالق که آن ذات مطلق متحقق بعینه ظاهر فی غیره است، این معنی دارد که همه مظهر ظهور او واقع‌اند باختیار او که عبارتست از مطابقت حال اعیان خارجیة اعتباریه با احوال آن اعیان در علم ازلی الهی، پس همه مخلوق او باشند و در همه مخلوقی حکمتی بود و آنچنانکه محراب و مسجد بکاری آفریده شده باشد بت و بتکده از برای کاری بود اما غرض مؤمن بسنت الهی از محراب و مسجد حاصل بود نه از بت و بتکده و محراب و مسجد از اسباب هدایت او باشد نه بت و بتکده چنانکه بت و بتکده بسنت الهی از اسباب ضلالت کافر است و غرض شیطان و نفس اماره ازان حاصل آنچه گفته شد بنا بر مذهب ناظم بود و می‌تواند بود که بظاهر مذهب ما نیز ابیات این مبحث موجه گردد بانکه از ابواب اعتقادست که بت پرستی بت پرست را بقاعدة "بالقدر خیره و شره" گویند که در ایمان و توحید دخلی دارد که موحد آن بود که شرعاً تصدیق کند بانکه کفر و دین همه وجود از ارادت و مشیت حق تعالی یافته‌اند و بوجود مراد حق تعالی قایم‌اند و از جمله مراد او یکی وجود بت است و چون مراد او بی حکمتی نباشد وجود بت را عبث نتوان گفت و ازان رو که خالق حکیم آنرا آفریده است نظر بصانعیت او صنع بدش نخوانند و وجود او را از همه جهتی شر نگویند، چه بنظر با کریمه "وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ" او نیز در وجود خالق خود را مسبحیست و حاصل ماسبق ذکرة از مذهب ناظم که طرز صوفی حکیم است و آنچه این زمان گفته شد از مذهب متکلم همه از فحای و مطاوی ابیاتی که می‌آید معلوم می‌توان کرد و هر بیتی را بمفرده از آن شرح نکردیم که کتاب دراز می‌گردد و رغبات مردم سست است و طباع نازک و از تطویل مجتنب باری بهر مذهب چون نظر بخلق کنند باید که از حق غافل نباشد. چنانچه می‌گوید. بیت:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که ایمان بت پرستیست

و در بعضی نسخ چنین نوشته‌اند که:

اگر کافر بدانستی که بت چیست بدانستی که ایمان بت پرستیست

فی الجملة مقصود ناظم بهر عبارت که گفته است آنست که از نظر بسوی خلق و اگرچه همه بت باشد چون مشاهده ظهور ورود مطلق بذهب او یا ملاحظه حکمت خالق بذهب متکلم ناظر را از آن نظر حاصل آید در هر چه باشد و هر کجا که بود ایمان او ثابت شود نه کفر او و تا آخر ابیات این مبحث بنظم و عبارت خود همین اشارت می‌پرورد، می‌گوید. بیت:

اگر مشرک ز بت آگاه گشتی کجا در دین خود گمراه گشتی

ندید او از بت الا خلق ظاهر بدان علت شد اندر شرع کافر

تو هم گرزو نه بینی حق پنهان بشرع اندر نخواندت مسلمان

ز اسلام مجازی گشته بیزار کرا کفر حقیقی شد بدیوار
 غالباً مراد او از کفر حقیقی آن بود اینجا که مردم سالک مجذوب را کافر گویند بمثل قولی یا فعلی که بر
 سبیل شطح ازو در وجود آید، چنانچه از حسین منصور نقل کنند و الله اعلم بنية المنقول گفتند، گفت.
 شعر:

کفرت بدین الله و الکفر واجب علی و عند المسلمین قبیح
 و هر که گفته است اگر کفر حقیقی خواسته است مراد او آن بوده که متصف شدم بصفتی که گفتند که کافر
 شد و مرا آن ایمان حقیقی ثابت است که این نسبت بکفر از ممر آن ناشیست. پس باعتبار سبب این کفر
 را حقیقی خوانده اند و هر کرا ایمان حقیقی ثابتست که این کفر نسبت باو می کنند در زیر هر کفری
 ایمانی می بیند، چنانچه با هر شی جانی:

درون هر بنی جانسیست پنهان بزیر کفر ایمانسیست پنهان
 همیشه کفر در تسبیح حق است وان من شیء گفت اینجا چه دقست
 چه میگویم که دور افتادم از راه فذرهم بعد ما جاءت قل الله
 یعنی چون با ایمان حقیقی تکفیر کنند از اشارت قرآنی که "قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ" دل خود
 را تسلی باید داد و ثابت بران ایمان باید بود که این ابیات ناظر بطور آنست:

بدان خوبی رخ بت را که آراست که گشتی بت پرست از حق نمی خواست
 ظاهراً آراستن صورت بت را که نسبت بفعل باری تعالی کرده است از جهت آنست که بی مشیت و
 ارادت حق تعالی بت آرای بت نمی خواهد آراست و تمکین بت تراش چون نظر بحکمتی باشد مثل
 راندن بت تراش و بت پرست از درگاه لطف بحواله جای قهر در مقابل خواندن بت شکن حق پرست از
 مجاهده آثار قهر بمشاهده انوار لطف همانا بدش نتوان که این مقابله بعدل الهی واقع است و فعل و
 صفت و ذات این عادل را بلکه ازان هیچ صاحب عادل را بد نتوان گفت و ازین روی نیک افتاده باشد
 سخن ناظم قدس سره که می گوید:

همو کرد و همو گفت و همو بود نکو کرد و نکو گفت و نکو بود
 یکی بین و یکی گوی و یکی دان بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان
 یکی دیدن اشارتست بانکه در مقام "الاحسان ان تعبد الله کانک تراه"، سالک سر ظهور "الله نُورُ
 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" در مشاهده بصیرت بود و یکی گفتن انکه گوید "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ" و
 در تاکید ایمان خویش خواند که "وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ" و یکی
 دانستن آنکه بر دل مستولی گرداند معنی "فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" و در ظهور معنی وحدت حق متجلی
 نسبت با کثرت خلق تفاوتی ننهد، چه باری تعالی میفرماید که "الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي
 خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ" الآية، "يقول العارف ما يرى تفاوت بين الخلق من حيث ان كلال دليل على
 وحدانية الله تعالى" قال الشاعر:

ففي كل شيء له آية تدل على انه واحده
 نه من میگویم این بشنو ز قرآن تفاوت نیست اندر خلق رحمان

چون سخن بت گذشت ذکر زناری مناسبت نباشد. می‌گوید.
اشارت بزَنار:

نظر کردم بدیدم اصل هرکار نشان خدمت آمد عقد زَنار
بر قاعده که ناظم مقرر کرده بود و از بیش گذشت بر هر معنی از معانی مثالی اقامت می‌یابد. پس توان
استعاره لفظ زنار کردن از برای عهده طاعت حق تع (تعالی) چه در اصل زنار از برای عقد خدمت وضع
یافته است و ازین جهت ناظم میگوید. بیت:

نباشد اهل دانش را معول ز هر چیزی مکر بر وضع اول
میان در بند چون مردان بمردی در آدر عهده اوفوا بعهدی
اگرچه آیت در شان اهل کتابست که حق تعالی و تقدس میفرماید "یا بنی اسرائیل اذکروا نِعْمَتِي الَّتِي
اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَوْفُوا بِعَهْدِي اَوْفَ بِعَهْدِكُمْ". اما حکمش عام است ازین جهت ناظم در عهده وفاء
بعهد طاعت حق تع (تعالی) استدلال بآن می‌کند، دیگر میگوید. بیت:

برخس علم و چوگان عبادت ز میدان در رباگوئی سعادت
در میدان امر و فرمان گوی سعادت رضاء حق تعالی بمدد رخس عمل و چوگان علم که عبادت حضرت
اوست می‌باید ربود، چه ما را از بهر عبادت خود خلق فرموده و در حین خطاب "اَلَسْتُ" عهد از ما
ستده که او را پیرستیم و دیو را فرمان نریم. ناظم از اینجا گوید:

ترا از بهر این کار آفریدند اگر چه خلق بسیار آفریدند
قال تع (تعالی) "اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِي اٰدَمَ اَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ وَاَنْ اَعْبُدُوْنِي هٰذَا
صِرَاطٌ مُسْتَقِيْمٌ". و چون عمل که عبادتست با علم آن انضمام یابد احوال دل که سررشته و مشاهده بآن
بدست می‌آید نتیجه دهد چنانچه میگوید:

پدر چون علم و مادر هست اعمال بسان قرة العین است احوال
وکمان نیفتد که بعمل تنها شخص را احوال دل حاصل آید، چه بی پدر از مادر نادر فرزند تولد کند، از
آن فرمود که، بیت:

نباشد بی پدر انسان شکی نیست مسیح اندر جهان بیش از یکی نیست
و اگر گویند که ریاضت می‌باید کشید که علمی که مقصود است خود بر ریاضت مترتب میشود و بلکه
بواسطه ریاضت مشاهده انوار در خلوت روی می‌نماید و بر مزید فایده خوارق عادت نیز اتفاق می‌افتد
میگوید که ریاضت که بقصد این اغراض باشد، علم یقینی بر آن ترتب نمی‌یابد خاصه که از جمله این
اغراض کرامات از برای خودنمایی خواهد در نظر عامه و معلومات از برای ترهات و شطح و طامات
گفتن و مآل این غرضها همه بآن راجع است که بنده در ریا و سمعه مهلت یابد و مأمولات فاسده دنیویه
او از تقدیر حق تع (تعالی) بحصول پیوندد و او پنداشته باشد که ریاضت مفیدست، چه با وجود آن
بحصول مأمول فایزست و نمیداند که این معنی نقصان اوست و استدراج حق است و نشان غضب و قهر
خداوند در شان او زیرا که چون کرامات از مردان حق چنان ظاهر شود که طلب نکرده باشند و نه مسئول
و مأمول ایشان بود آن کرامات حقانی بود نه شیطانی و الا شیطان نیز خوارق عادات دارد که از حق

خواسته است، از برای اضلال و اغواء بنی آدم و حق تع (تعالی) بمزید قهر و غضب مسئول او اجابت کرده از باب استدراج تا دیرش بگذارد و عاقبتش سخت بگیرد در روز قیامت، چنانچه در قرآن مجید خبر داد ازین حال و هو قوله تع (تعالی) "قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ". و درین مهلت حضرت حق او را تصرفی چند در آدمی داده است. چنانچه فرمود عز من قائل: "وَسَتَفْرِزُ مَنْ اسْتَطَاعَتْ مِنْهُمْ بَصَوْتِكَ وَأَجْلَبَ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا".

و در تصرف مذکور شبیه کرامات ازو بسیار صورتی واقع است و همه از لوازم شیطنت اوست و برین جمله که مکتوب گشت اشعاری هست ازین اشعارکه میگوید.

بیت:

خیال خلوت و نورکرامات	رهاکن ترهات و شطح و طامات
جز این کبر و ریا و عجب و هستیست	کرامات تواند حق پرستیست
همه اسباب استدراج و مکرست	درین هر چیزکان نه از باب فقرست
شود صادر هزاران خرق عادت	ز ابلیس لعین بی شهادت
گاهی در دل نشیند که در اندام	که از دیوارت آید گاهی از بام
درآرد در تو کفر و فسق و عصیان	همی داند ز تو احوال پنهان
بدو لیکن باینها کی رسی تو	شد ابلیست امام و در پسی تو
تو فرعونی و این دعوی خدائست	کرامات تو گر در خود نمائست
نیاید هرگز از وی خود نمائی	کسی کو راست با حق آشنائی
مکن خود را بدین علت گرفتار	همه روی تو در خلقست زنهار

مرادش علت شیخی است و غالباً آن از قبول عامه است که چون درشان ناپخته واقع شد زهر قاتل است و درو چنان کار میکند که سیرت فقر و نیاز او می برد و رنگ ناز و تبختر بصورت او همه ب رنگ سیرت فقیری و نیازمندی نمودی. ازین جهت ناظم می گوید. بیت:

چه جای مسخ یک ره نسخ گردی	چو با عامه نشینی مسخ گردی
که از فطرت شوی ناگه نگونسار	مبادا هیچ با عامت سروکار

از فطرت استعداد کمال انسانی می خواهد که علت شیخی شخص ناتمام را از آن استعداد می افکند، پس دریغ عمری که در صحبت عامه باین علت صرف شود، میگوید. بیت:

تلف کردی بهرزه نازنین عمر	نگوئی در چه کاری با چنین عمر
---------------------------	------------------------------

انکس که گرفتار علت شیخیت ضایع است و عمر عامه که اعتقاد در جاهلی چنان بسته اند، همچنین ضایع و العجب که مردم چنین که باین علت گرفتارند این طور را جمعیت باطن و گوشه نشینی نام کرده اند و فی الواقع دایم در بند آنند که مریدی را اعتقاد با ایشان بزیان نرود که خللی در قبول عامه پیدا شود و تشویش می برند و این قید از جهل و حقد ایشان دامن همت پست شان گرفته است زیرا که ممکن نیست که شخصی چنان معتقد فیه واقع شود که هیچکس بهیچ حال در شان او بی اعتقاد نباشد، بسیار می افتد که در روزگار ازین جنس مردم احمق شیخ و سجاده نشین می شوند. ناظم باین قضیه می گوید.

بیت:

بجمعیست لقب کردند تشویش
فاده سروری اکنون بجهال
خری را پیشوا کرده زهی ریش
ازین گشتند مردم جمله بدحال
فرستادست در عالم نمونه

حال گرفتار علت شیخی را که قصد هدایت مریدان ندارد و بضلالت ایشان با وجود قبول خود رضا داده است، تشبیه بحال دجال میکند که او مردم را گمراه میکند از پی قبول خود در دعوی خدائی نه دجال است این ضال مضل بلکه خردجال است، چه آن خر را جسّاس نامست و این ابله نیز در تجسس احوال عامه و اعتقاد درو عمر ضایع می‌کند. ناظم می‌گوید. بیت:

نمونه باز بین ای مرد حسّاس
خرانرا بین همه در تنگ آن خر
خر او را که نامش هست جسّاس
شده از جهل پیش آهنگ آن خر

اشارت بتکلف شیخ رسمی دارد که نه بقصد سنت بلکه بقصد تعظیم خود مریدانرا بیش بیش میفرماید که میروند:

چو خواجه قصّه آخر زمان کرد
بین اکنون که کور و کر شبان شد
بچندین جا ازین معنی نشان کرد
علوم دین همه بر آسمان شد

"عن انس رضی الله عنه، قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ يقول ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم و يكثر الزنا و يكثر شرب الخمر و يقل الرجال و يكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد و في رواية يقل العلم و يظهر الجهل صدق رسول الله".

بیت:

نماند اندر میانه رفیق و آرم
همه احوال عالم باژگونست
کسی کز باب طرد و لعن و مقتست
خضر میگشت آن فرزند طالح
کنون با شیخ خود کردی تو ای خر
چو خود لایعرف الهی من البر
دگر دارد نشان باب خود پور
پسرکونیک رای و نیک بخت است
ولیکن شیخ دین کی گردد آن کو
مریدی علم دین آموختن بود
کسی از مرده علم آموخت هرگز
مرا در دل همی گردد کزین کار
نه زان معنی که من شهرت ندارم
شریکم چون خسیس آمد درین کار
دگر باره رسد الهامم از حق

نمیدارد کسی از جاهلی شرم
اگر تو عاقلی بنگر که چونست
پدر نیکو بد اکنون شیخ وقتست
که او را بد پدر یا جد صالح
خری را کز خری هست از تو خرتر
چگونه باک گرداند ترا سر
چگویم چون بود نور علی نور
چو میوه زبده سر درختست
ندانند نیک از بد بد ز نیکو
چراغ دل ز دین افروختن بود
ز خاکستر چراغ افروخت هرگز
به بندم در میان خویش زنار
که دارم لیک از وی هست عارم
خمولم بهتر از شهرت به بسیار
که بر حکمت مگیر از ابله‌هی دق

اگر کُنّاس نبود در ممالک
 همه خلق او فتند اندر مهالک
 بود جنسیت آخر علت ضم
 چنین آمد جهان واللّه اعلم
 ولیک از صحبت ناجنس بگریز
 عبادت خواهی از عادت بپرهیز
 نگردد جمع با عادت عبادت
 عبادت میکنی بگذر ز عادت

درین ابیات که اشارت کرد درو ناظم بحال شیخ و مرید صاحب جهل و تنبیه تبرک صحبت با مردم نااهل احتیاج بشرح نیفتاد لیکن بیان ترسائی که مناسبت با زنار دارد خواهد رفت. اشارت بترسائی:

ز ترسائی غرض تجرید دیدم
 خلاص از ربقة تقلید دیدم
 اما تجرید اشارت بانکه حضرت عزت عیسی را فرمود که "تجوّع ترانی تجرّد تصل" و تخلص از ربقه تقلید ایماست برانکه عیسی به مقتضای حکم انجیل بنی اسرائیل را در قلیلی از احکام گفت که عدول از پیروی توریة کردند و احبار یهود بدین واسطه دشمن او بودند و قصد کشتن او کردند و خدای تع (تعالی) او را حفظ کرد و باآسمان قدس رفع فرمود و تجرید و خلاص از تقلید رسمیات و عادیات که ترسائی مثال آنست سالک را ضروریست تا دل ساده شود و جان بانور وحدت بی شان انس تواند گرفت، چه ساکن بودن او در مرتبه وحدت مستلزم بقاء جاویدست نه تقلب او بتعلقات کثرت که اختلاف آن تعلقات موجب فناء علی الدوام است و از اینجا گفت. بیت:

جناب قدس وحدت دیر جانست
 که سیمرغ بقا را آشیانست
 ز روح اللّه پیدا گشت این کار
 که از روح القدس آمد پدیدار

تجرید و خلاص از تقلید که حقیقت ترسائیست روش عیسی روح اللّه است که بتوسط روح القدس جبرئیل ظاهر شده است و تسمیه عیسی بروح اللّه شاید که از برای آن باشد که دل او حامل روح اسماء الهی بسوی دل مجرد پاک از تصور لوازم تعینات کثرت او میسراند و این روش اگرچه در طور نبوت برافتاده است که نبوت ختم یافت در طرز ولایت ممکن الحصول است شاعری گوید. بیت:

فیض روح القدس از بازمدد فرماید
 دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد
 بس اگر مسیح نمیتوان شد روش او اختیار می توان کرد که بقدر خود فیض روح اسماء الهی بتوسط معنی قدوسیت بیابند و اشارت باین حال دارد ناظم که می گوید:

هم از اللّه در پیش تو جانست
 که از قدوس اندر وی نشانست

یعنی نفس ناطقه فیض از حضرت الهیت است و چون مجرد است از مواد اثر اسم قدوس دارد بمدد او چرا روش تجرید و ترک تقلید رسم و عادت بدست نیارند:

اگر یابی خلاص از نفس ناسوت
 در آئی در جناب قدس لاهوت

بناسوت اشارت کنند بطرف جسمانیت و به لاهوت بجانب روحانیت غیوبت از قوت ناسوتیت که لوازم ماده بدن درو آویخته است مستلزم حضورست و انس با تجرد روح و عالم روحانیت که با ظلمات طبیعت نیامیخته و بمدد آن عالم اگر دل انسان تجرد از علایق نیابد رنگ ملکی گرفته باشد، چه ملائکه نزد حکما و محققان متکلمان جواهر مجرد اند و بنسبت ملکی دل بحیات عالم علوی پیوسته باشد

اگرچه بدن در عالم سفلی مانده است و از اینجا درشان مجردان گفته اند که، "ابدانهم فرشیة" و قلوبهم عرشیه و ناظم نیز هم باین ملاحظه می گوید:

هرآنکس کو مجرد چون ملک شد چو روح اللّه برچارم فلک شد
از برای اغرا تحریض سالک بر اختیار تجرد و ترک تعلق تمثیل میکند حال شخص مقید را بحال طفل
تادران نقصی انگاشته شود و حال شخص مجرد بحال بالغ تا بر لوح اعتقاد ازین تشبیه نقش کمالی
نگاشته گردد. میگوید بیت:

بود محبوس طفل شیرخواره بنزد مادر اندر گاهواره
چو گشت او بالغ و مرد سفر شد اگر مردست همراه پدر شد
مراد از سلوک سالک نه این سفر صوری خوانده بود مادر و پدر نه این دو سبب شخصی زیرا که
می گوید:

عناصر مرترا چون ام سفلی است تو فرزند و پدر آباء علوی است
یعنی موالید را که انسان از آن جمله است عناصر امهات و افلاک آبانند و ازینجا تاویل کرده اند سخن
عیسی را علیه السلم که در حین رفع او بر سما فرموده است: "إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي" بانکه از اطلاق اب
مراد او آسمان بوده است، چنانچه ناظم گوید:

ازان گفتست عیسی گاه اسری که آهنگ پدر دارم بیالا
تو هم جان پدر سوی پدر شو بدر رفتند همراهان بدر شو
اگر خواهی که گردی مرد پرواز جهان جیفه بیش کرکس انداز
بدو نان ده مر این دنیای غدار که جز سگ را نشاید داد مردار
امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب فرموده است که "الدنيا جيفة و طالبها كلاب". بس در ترک آن باید
کوشید نه در بند آن بودن که نام و نسب نمی گذارد که دنیا داران بازگذارم، چه ناموس خاندان چندین
ساله در گردن منست آن چه فسانه باشد ناظم میگوید:

نسب چبود مناسب را طلب کن بحق ره آور و ترک نسب کن
بیحر نیستی هرکوفرو شد فلا انساب نقد وقت او شد
یعنی موجل قیامت که "فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ"، در حق او معجل باشد
و بنسبت خود مقید نه زیرا که:

هر آن نسبت که پیدا شد شهوت ندارد حاصلی جز کبر و نخوت
اگر شهوت نبود در میانه نسبها جمله میگشتی فسانه
چو شهوت در میانه کارگر شد یکی مادر شد آن دیگر پدر شد
نمیگویم که مادر یا پدر کیست که با ایشان بعزت بایدت زیست

چه باری تع (تعالی) میفرماید: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ
الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفْ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ
مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ رَحْمُهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا". امر و نهی قرآن مجید را ممتثل باید بود و تصور آن
نشاید کرد که اگر دانه خیال دو صاحب شهوت مرغ روح:

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز و تمنع
 از کنگره عالم امر سر بدام خلق فرو نیاوردی و دست قضا و قدر رشته تعلق کون که بگوشه قفس بدن
 بسته است در پای نامرادیش محکم نکردی و این شعر نباید که گفته‌اند. بیت:

دانی چه حکمتست که فرزند از پدر منت ندارد ار دهدش عالمی عطا
 یعنی درین جهان که سرای حوادث است در محنت وجود تو افکنده مرا
 زیرا که آفرینش از آفریدگار علیم حکیم تهیی می‌یابد و اسباب بر سبیل جری عادت دخل دارد، عیسی که
 بی پدر وجود آمد شکایت از که کردی آدم که نه بسبب پدر و مادر مخلوق گشت بهانه بر جانب که
 نهادی بس وظیفه انکه با مادر و پدر راه ادب سپارند و اگر از ممر سایر خویشان نسبی و سببی تنقیصی
 یابند بر سبیل تنفیس کربت این نظم را که از ناظم نوشته می‌شود بیاد آرند. بیت:

نهادی ناقصی را نام خواهر حسودی را لقب کردی برادر
 عدو خود زن و فرزند خوانی ز خود بیگانه خویشاوند خوانی
 مرا باری بگو تا حال و عم کیست وز ایشان حاصلی جز درد و غم چیست؟
 رفیقانی که با تو هم طریقتند پی هزل ای برادر هم رفیقند
 بگوی جد اگر یکدم نشینی از ایشان من چگویم تا چه بینی
 همه افسانه و افسون و بندست بجان خواجه کینهاریش خندست

نقص خواهر چون زنت از حدیث مصطفی صلعم (صلی الله علیه و سلم) معلوم باید کرد در شان زنان
 فرموده است که "هن ناقصات العقل والدين". و حسد برادر از قصه قایل و هابیل بیاید دانست که حق
 تعالی فرمود: "وَتَلَّ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ
 لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ الْمُتَّقِينَ" الی قوله "فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ" و در عداوة زن و فرزند می‌فرماید
 که "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ". هر جا که طمع میراثی باشد
 چنین بود بیگانگی خویشاوند چون حق صله رحم مرعی نمیدارند ظاهرست و درد و غم خال و عم از
 انکس باید پرسیده که دعوی میراث مادر مادر و پدر پدر که تصرف نکرده بر وی میکنند و هزل رفیقان و
 ملامت ایشان در حالت ظهور جد از شخص شایع‌تر از آنست که احتیاجش به بیان افتد. پس راست
 میگوید که بیت:

بمردی وارهان خود را چو مردان ولیکن حق کس ضایع مگردان
 نفقه وکسوه و حقوق شرعیه مهرکه در ذمت باشد او را باید کرد و تشییع جناز و عیادت مرضی مسلمانان
 چه رفیق و صدیق و چه غیر ایشان رعایت بیاید نمود که جان برین وجه است که ناظم میگوید:

ز شرع اریک دقیقه ماند مهمل شوی در هر دو کون از دین معطل
 حقوق شرع را زنهار مگذار ولیکن خویش‌تن را هم نگهدار
 که در اداء این حقوق بریا و رعونت و کثرت قید رسم و عادت گرفتاری و حجاب کلی حاصل نگردد که
 بحقوق ظاهر از حقوق باطن بازماندگی روی نماید اگر تعلق صورت مانع توجه معنی است هم بوجه
 شرع خود را ازان تعلق مجرد باید ساخت که میگوید:

زر و زن نیست الا مایه غم بجا بگذار چون عیسی مریم

حنیفی شوز هر قید و مذاهب درآ در دیر ما مانند راهب
 اقرب آنست که گوئیم ازین مذاهب ابواب تحصیل معاش میخواهد، چنانکه در شعر ابن ریوندی واقع
 است که گفته است. شعر:

کم عاقل عاقل اعیت مذاهبه و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا
 هذا الذی ترک الاوهام حایرة و صیر العالم النحریر زندیقا
 و از درآمدن در دیر دین غالباً اعتکاف مسجد اراده کرده است و الا پیغمبر صلی الله علیه و سلم
 رهبانیت منع فرموده و در حدیث عثمان رض مطعون اعتکاف مسجد و انتظار جماعت بجای رهبانیت
 مندوب شده و مسجد را دیر دین باعتبار آن گفته باشد که درو باید که عبادت پاک از ملاحظه غیر حق
 واقع شود بلکه در مسجد چنان مستغرق عبادت حق باشد که غیریت خلق از مشاهده او محو گردد و قرینه
 این معنی است که میگوید:

ترا تا در نظر اغیار و غیرست اگر در مسجدی آن عین دیرست
 چو برخیزد بیشت کسوت غیر شود بهر تو مسجد صورت دیر
 نمیدانم بهرحالی که هستی خلاف نفس بیرون کن که رستی
 بت و زنار و ترسائی و ناقوس اشارت شد همه باترک ناموس
 اگر خواهی که کردی بنده خاص مهیا شو برای صدق و اخلاص
 برو خود را ز راه خویش برگیر بهر لحظه درآ ایمان ز سرگیر
 بیاطن نفس ما چون هست کافر مشوراضی بدین اسلام ظاهر
 از کفر باطنی شرک خفی میخواهد که آن ریاست و هرگاه که ریا در دل درآید و غش در نیت عبادت پیدا
 کند، بدفع آن مشغول باید شد و بعضی در ازاله اثر ریا از باطن توسط بتغییر اوضاع در ظاهر جستند تا
 مکر معنی اخلاص را تقریری پیدا کنند و چاره آن دانسته اند که بیرون آیند از اضافه جمله عبادات بسوی
 خود و کرده ناکارند، بس با وجود آشنائی خود را جمله بیگانگان شمارند بلکه کسوت بیگانگی
 بخود بر بندند و مراد ایشان آن بود که چون معنی آشنائی که طاعت باخلاصست از ما نیامد بلکه باطن
 مستغرق ریا بود که رنگ بیگانگیست ظاهر را موافق باطن میگردانیم تا نفاق نباشد و هر آینه چون نفاق
 برخیزد اخلاص بسر جان درآویزد و ازینجا نقل کنند که سلطان العارفين ابی یزید البسطامی قدس سره در
 مرض موت زناری بیست و پس بگشاد و گفت این زمان مسلمان شدم و گوئیا ناظم در اشارت باین حال
 میگوید:

ز نو هر لحظه ایمان تازه گردانی مسلمان شو مسلمان شو مسلمان
 بسی ایمان بود کز کفر زاید نه کفرست آن کزو ایمان فزاید
 ریا و سمعه و ناموس بگذار بیفکن خرقه و بر بند زنار
 چو بیر ما شو اندر کفر فردی اگر مردی بده دل را بمردی

و تا بمرشد کامل نرسند، بحقیقت رفع ریا و سمعه نتوانند کرد، چه درمان آن درد نداند الا او که در اتمام
 ایمان حقیقی از نسبت کفر فکری ندارد بلکه باین تدبیر منفرد افتاده است و مکر شیخ صنعان در دواى
 این درد میکوشیده است که در عشق ترسازاده آن ملامت گزیده است و ناظم نیز گوئیا اشارت بحال او

دارد که میگوید:

مجرد شوز اقرار و زانکار
بترسا زاده ده دلرا بیک بار
عادت آنست که صاحب جمال را به بت تشبیه می‌کنند از جهة حسن هیأت درین اشارت که خواهد آمد
ناظم ترسازاده مشبه به بت ذکر میکند و میگوید که مراد ازان چیست؟
اشارت بترسازاده:

بت و ترسا بچه نوریست باهر
که از روی بتان دارد مظاهرا
شاید که از نور باهر تجلی اسم الظاهر قصد کرده باشد و مناسب نیست که گویند مقصود وجود مطلق
است که چون در وجه شبه تأمل می‌رود توجهات بعیده می‌باید کرد و با وجود بعد جهت محتمل است که
مراد آن بود و احتمال دارد که مراد ازو قوه عشق باشد یا قوه حال و اوصافی که خواهد آمد هر دو معنی
را مناسبست و خود هر دو قوت متقارب افتاده‌اند. میگوید:

کند او جمله دلها را وشاقی
گهی گردد مغنی گاه ساقی
عشق جمالی دارد که بسبب آن دلربائی میکند و بهر صفت عاشقانرا مجذوب میسازد خواه که مراد ازو
وجود مطلق بود و خواه محبت مفرطه اگر مغنیش میخوانی شیخ عراقی میگوید. بیت:

مطرب عشق می‌نوازد ساز
عاشقی کو که بشنود آواز
و اگر ساقیش میدانی، سید نعمة الله میفرماید. بیت:
ساقی عشق ساغری درداد
زهی مطرب که از یک نغمه خوش
واسطه در نغمه "الاطال شوق الابرار الی لقائی وانی لاشد شوقاً الیهم" اوست که ازان آتش "جذبة من
جذبات الحق توازی عمل الثقلین"، در خرمن زاهدان مخلص ساده دل میزند آنان که میرقاسمی درشان
ایشان گفته، بیت:

زاهد بی ریای ترویر
بهرتر از عاشقان تقلیدی. بیت:
زهی ساقی که او از یک پیاله
کند بی خود دو صد هفتاد ساله
باده شوق از پیاله ذوق که بدست تصرف عشق داده شود اگرچه حجاب هفتاد سال خودی و خودبینی
در میان باشد که بیکدم برکران افتد پیاله ازین شراب اثر چنین دارد از حال جام و صراحی و سبو و خم
چه پرسى میگویم. بیت:

بنوداعی درین (به نوعی اندر این؟) میخانه افتاد
که کو پیرکهن آمد جوان رفت
زهی تأثیر عشقی که بسر کرده شب "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى" است اگر از برای حکایت روزکشف "وَالنَّهَارِ
إِذَا تَجَلَّى" در خانقاه صوفیان منزل کند اوراد و اذکار و وقایع همه در نظر ایشان چون افسانه ها روزگار
هیچ گرداند و اگر باهم نفس "وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ" بوی هل من سایل از سرکوی آشنائی "ينزل الله كل
ليلة الى السماء الدنيا" بمشام معتکفان آستان عبادت "وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا" رسانند
همه را بیهوش داروی "فَضْرَبْنَا عَلَىٰ أَذَانِهِمْ" از خود ببرد و ورود او در لباس ستر حال بر منوال قضیه
رجال "وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ" در مدرسه طالبان علم یقین چه گوئی که با کله فقیه "اللهم فقهننا فی

الدین" چکند، بشنوه ناظم میگوید:

رود در خانقسه مسست شبانه
اگر در مسجد آید در سحرگاه
رود در مدرسه چون مسست مستور
کنند افسون صوفی را فسانه
بنگنارد درو یک مرد آگاه
فقیه از وی شود بیچاره مخمور
گاهی که این حال رخ می‌نماید چنین است که در گفتار آمد و گاهی که روی درمیکشد خلق از پی او
مختلف الاطوار میگردند. بیت:

ز عشقش زاهدان بیچاره گشته
یکی مؤمن دگر را کافر او کرد
ز خنان و مان او آواره گشته
همه عالم پر از شور و شر او کرد
زاهدان چون بسوی او امیدی دارند گرد جهان میگردند و روزگاری در طلب میگذارند، بعضی را
بتصدیق "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" آورده است و جمعی را بانکار "فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ
وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ". شوری از مؤمنان بواسطه ایمان ظاهر و شری از کافران بسبب کفر منتشر:

خرابات از لبش معمور گشته
مساجد از رخش پر نور گشته
از بیش گذشته بود که مراد از ترسا بچه نور باهر است و گفته بودیم که آن نور یا تجلی اسم الظاهرست یا
قوة عشق یا قوة حال یا بتوجیه بعید وجود مطلق. بس لب او گوئیم و باعتبار تشبیه او بشراب فیض
مقصود بود که چنانچه شراب سبب معموری خراباتست، آن فیض نیز چنین باشد اگر فیض تجلی اسم
الظاهر مراد است ظهور جلالیات این تجلی بود، چه تجلی هر اسمی را جلالیاتی و جمالیاتی هست و
اگر مراد فیض عشق باشد مجازات هوا و هوس است که مرتبه‌ایست از مراتب عشق در ظهور صورت و
اگر قصد فیض حال کنند در شکستن نام و ناموس بود و اگر گویند فیض وجود مطلق مراد است قهریات
تجلی اسم المضل بود و چنانچه لب را مثال فیض میداشتیم مناسبست که رخ را مثال نور داریم
بملاحظه ظهور، چه سفارتی لازم وجه است و کشفی لازم نور پس آن نور اگر نور اسم الظاهر گوئی
مساجد بواسطه عبادات ظاهره ازو معمور باشد و اگر نور عشق داری راست بود چه از شدت محبت
حق است از بندگان او که مساجد بانوار طاعت او روشن و معمور میدارند و اگر گوئی که مراد نور حال
است تا حالی نیست مسجد از طاعت مخلصان روشنی ندارد، چه طاعت بروی و ریا جز ظلمت مساجد
نتیجه نمیدهد و چون مقصود نور وجود مطلق بود انوار لطیفیات تجلی اسم الهادی باشد که در جلوه
کاری آمده است:

همه کار من از وی شد میسر
بدو دیدم خلاص از نفس کافر
بلی بمدد کشف این نور با هرکار همه سالکان بانجام میرسد بسبب خصوصیت تجلی اسم الظاهر نفس
از کفر انکار ظاهر شریعت بیرون می‌آید و کار آخرت مهیا میشود و بسبب قوة عشق نفسانیت سوخته
میشود و کفر خودی زایل میگردد و کافر فقر و فنا میسر می‌آید و بواسطه قوة حال کفر حجاب رسم و
عادت نفس برمی‌افتد و امر سیر عالم حقایق انسانی پیدا میکند و بوسیله احاطه نور وجود مطلق بر
ظلمات نفس مقید کفر قید او بر می‌خیزد و امر حیات ابد و بقاء سرمد نظام می‌پذیرد و مراد ناظم از
خلاص از نفس کافر رفع حجاب است برین وجود که گفته شد بمدد وصل ترسا بچه که مراد نور باهر

است، مفسر بوجوه مذکوره و ابیاتی که بعد ازین می‌آید همه در تأکید این معنی خواهد بود. چنانکه می‌گوید:

دلم از دانش خود صد حجب داشت	ز عجب و نخوت و تلبیس و پنداشت
درآمد از دم آن مه سحرگاه	مرا از خواب غفلت کرد آگاه
ز رویش خلوت جان گشت روشن	بدو دیدم که تا خود چیستم من
چو کردم در رخ خویش نگاهی	برآمد از میان جانم آهی
مرا گفتا که ای شیاد سالوس	بسر شد عمر اندر نام و ناموس

خطاب نور باهر هر آینه در رفع حجاب نورانی و ظلمانی هر دو واقع شود تا شخص را بتوحید مبین و حق صالح برساند. چنانچه فرمود بیت:

بین تا علم و زهد و کبر و پنداشت	ترا ای نارسیده از که واداشت
علم و زهد حجاب نورانی کبر و عجب حجاب ظلمانی:	
نظر کردن برویم نیم ساعت	همی ارزد هزاران ساله طاعت
علی الجملة رخ آن عالم آرای	مرا با من نمود آن دم سرپای
سیه شد روی جانم از خجالت	ز فوت عمر و ایام بطالت

در عرف گویند فلانرا وانمونی شد و اینجا مراد اطلاع بر همه معایب نفس است و از سیه شدن روی جان مقصود انفعال نفس است از آن معایب:

چو دید آن ماه کز روی چو خورشید
بریدم من ز جان خویش امید

نور باهر که او را ترسایچه گفته بود باعتبار تلاً ظهور او روی او را اثبات میکند و آن روی را تارة تشبیه بماه میکند و تارة تشبیه بخورشید و در تشبیه اول ماه می‌گوید و او را می‌خواهد نه روی از باب اطلاق جزو و اراده کل و در تشبیه ثانی خود صریحاً روی مقصود است و از روی مراد ظهوری خاص که آن جلال مرتبه نور جمال باشد، چه جلال احتجاییست از غایت ظهور، چنانچه احتجاب چشمه آفتاب از چشم بواسطه غلبه نور و سالک می‌داند که نور جان او با وجود قهر و غلبه این نور هالک است و ناظم اشارت باین معنی داشت که گفت طمع از جان بریدم و در معرض این هلاکت هر سالکی که فناء فعل و صفت خود یافته است و برفع تعین ذات خود از نظر خود منهی است که فناء کلی بیابد و چون از نور باهر لمعان قاهر باو رسید و خودی او از میان برخاست بکسی می‌ماند که از شراب کهنه مست است و از اینجا افاضه آن لمعان را تشبیه به اشراب شراب توان کرد، چنانچه ناظم تشبیه کرد و گفت:

یکی پیمانہ پرکرد و بمن داد	که از آب وی آتش در من افتاد
بآب آن پیمانہ بردالیقین سالک مرادست و بآتش آن آب سریقین که هستی و موهوم میسوزد. بیت:	
کنون نه نیستم در خود نه هستم	نه هشیارم نه مخمورم نه مستم
نیست نیست زیرا که نور باهر از آئینه او در تجلیست و هست نه زیرا که تعین موهوم او از نظر برخاسته هشیار نیست که عقل معاش ازو مسلوبست. مخمور نیست زیرا که از شراب فنا کوفته نشده چه آن خمر بی خمارست. مست نیست زیرا که آثار عقل معاد بقوت ازو فعل می‌آید. بیت:	

گاهی چون چشم او دارم سری خوش	گاهی چون زلف او باشم مشوش
------------------------------	---------------------------

از چشم او مراد حقیقت انسانست از جمله مراتب آن نور باهرکه چنانچه او بجامعیت خود سرخوشت، سالک نیز بجمعیّت بقاء بعد از فناخوش وقتست و از زلف مراد حقایق باقی مراتب است که بتمایز و تخالف احکام از رسم جمعیّت خالی افتاده‌اند و سالک که از جمع بتفرقه که آنرا جمع الجمع و فرق بعد الجمع گویند باز میگردد از برای تکمیل ناقصان حال او در تربیت مختلف نسبت با قوایل شبیه بحال آن حقایق است در تمیز و اختلاف اکنون در وجوه تربیت گاه هست که سرّ او از ظهور خاص نور باهر نسبت با او گلشنیست و گاه هست که از جهة استتار آن تجلی معامله او با مریدان بصفّت بشریت است آنزمانست که در گلخن خوی تند خود خاشاک رسوم و عادات و اضافات مرید میسوزد و درین مرتبه است که مشایخ مریدانرا بلسان دید می رنجانند و اشارت باین دو حال میگویند. بیت:

گهی از خوی خود در گلخنم من گهی از روی او در گلشنم من
ناظم بعد از بیان این اختلاف فایده بر حال ظهور خاص نور باهرکه تجلی انوار است و آنست گلشن صاحب مشاهده مترتب میدارد و درین خاتمه آن فایده می‌آرد.
خاتمه. میگوید:

ازان گلشن گرفتم شمه باز نهادم نام او را گلشن راز
بس کتاب را تسمیه بگلشن راز کرده است و وجه تسمیه درین بیت میفرماید. بیت:
درو از راز دلها گل شکفتست که تا اکنون کسی دیگر نگفتست
و اگر این راز دلها بایش ازو گفته‌اند ظاهر است که باین نظم و نسق نبوده پس در آنچه فرموده صادق است:

زبان سوسن او جمله گویاست عیون نرگس او جمله بیناست
آنچه ازین تعلق عبارت بیان دارد سوسن این گلشن است و آنچه تعلق باشاره عیان دارد، نرگس اوست:
تامل کن بچشم دل یکایک که تا برخیزد از بیش تو این شک
ببصر بصیرت هرکه در موارد و مواضع این کتاب نگاه کند، الحق این شبه که در ابواب معانی خلق را واقع است از نظر او مرتفع گردد. بیت:

بین منقول و معقول و حقایق مصفی کرده در علم دقایق
منقول او آن سخن است ازو که راجع بعقاید شرعیه است و معقول آنچه راجع بمسائل حکمیّه است و حقایق آنچه باصطلاح صوفیه موحده باز میگردد و مجموع بحد تدقیق رسانیده بیان فرموده. پس این کتاب مشتمل بود بر دقایق معلومات و لطایف مفهومات:

بچشم منکری منکر در و خوار که گله‌اگرد اندر چشم تو خار
عناد و اعتساف بود که امم سالفه را بآن داشت که معجزات انبیا را سحر خوانند و جهل و عدم انصاف جمعی را گمراه کرد تا کرامات اولیا را زرق نام کردند و از انکار و سوء اعتقاد بعضی نور را ظلمت دانستند و گل را خوار خواندند و این نباشد الا کفران نعمت از خلّو معرفت. بیت:

نشان ناشناسی ناسپاسیست شناسائی حق در حق شناسیست

چون الله تبارک و تعالی نعمتی بر کسی ارزانی داشت بر فرموده: "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ". شکر آن گذارد. نیست و نصیبی از داده بمستحق دادنی تازنده و مرده بدعا و رحمت فایز گردند و بنابرین ناظم میگوید:

غرض زین جمله آن کز ما کند یاد عزیز می گویدم رحمت برو باد
و اگر نام ولی نعمت معلومست هر آینه دعاء داعی درشان او باختصاص اقریبست ، لاجرم شیخ
سعدالدین محمود ناظم کتاب غفرالله له و لجمیع امة محمد صلی الله علیه و سلم میفرماید، بیت:
بنام خویش کردم ختم و پایان الهی عاقبت محمود گردان
از فقیر شارح وعده رفته بود که آنچه بقراین از سخن ناظم فهم کند، شرح آن بازگوید شرط بجای آورده
شد و آنچه موافق اعتقاد خود ندانست از کلام او تعرض بسوی نفی آن نکرد و چون احتمال تاویل
داشت از تعظیم شیخ ناظم چیزی فرو نگذاشت و نیت صحیحه درین شرح آن بود که بعضی از عوام این
نظم را دست آویز هوس و کام خود ساخته اند و بی لگام در میدان فهم باطل ازان کام تیز کرده باشند که از
راه خطا بصوب صواب باز آیند و "انما الأعمال بالنیات" و خلاصه وصیت بعد از توفیق این اتمام والله
ولی الانعام، آنست که هرچه درین شرح و نظم موافق اصل کتاب و سنت نباشد، معتبر ندانند و بدانند که
از وحدت وجود مراد آنست که در مشاهده عارفان که از خود و عالم گذشته اند ، کثرت در نمی آید نه
انکه فی الواقع کثرت موجود نیست و میتواند بود که آنجا که میگویند که سوی الله اعتباریست مراد آن
بود که مجازیست "ای لا اعتداد به کمالا اعتداد بما لا وجود له فی الخارج" چه موجود خارجی زایل
همان مثبت دارد که نیست و یصدق ذلک قوله تعالی "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ
تُرْجَعُونَ". والحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و صلی الله علی نبیه الخاتم و آله و سلم تسلیم ابداً
کثیراً. لقد تم بحمد الله و حسن توفیقه کتاب نسایم گلشن من مؤلفات قدوة العارفين و زبدة المحققين ولی
الله الظاهر الموحد التقی الطاهر السید الحاج ابی الداعی نظام الملة و الحقیقة والدین محمود الحسنی
قدس سره و رضی عنه فی سلخ ربیع الثانی سنه ۸۸۲ هجریه.