

OSMANLI SAHASINDA YAZILAN FARŞÇA BİR ŞERH: ŞERH-İ MÜSTEZÂD-İ MEVLÂNÂ

Çetin KASKA*
Sayed Salahuddin AMIN⁺

ÖZ

Bilindiği üzere Mevleviyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şair Mevlânâ'nın eserleri üzerine Farsça, Türkçe ve Arapça birçok şerh kaleme alınmıştır. Yazılan bu şerhlerden biri de *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*'dır. Bu Farsça mensur-manzum şerh, 18. yüzyılda yaşayan mutasavvıf ve âlim İbrâhîm b. Haydar b. Ahmed es-Safevî el-Hüseynâbâdî tarafından yazılmış ve Damad Silahdar İbrahim Paşa'ya takdim edilmiştir. Besmele, hamdele ve salvele ile başlayan bu şerhin sebab-i telif bölümünde İbrâhîm b. Haydar kederli ve hüznünlü bir vakitte ümitsizce bir köşede düşünürken, birden manevi sırların kâşifi, gözü ve gönlü aydınlatan Mevlânâ'nın *Müstezâd* adlı eserinin hatırına geldiğini, her bir beyti Allah'ın sırlarının kaynağı, her bir kelimesi Allah'ın sembolünün nişanesi, her bir cümlesi Allah'ın hazinesi hükmünde olan bu eseri büyük bir iştiaqla okuduğunu ve daha sonra onu şerh etmeye niyetlendiğini ifade etmiştir. İbrâhîm b. Haydar mukaddimenin sonunda bu eseri tamamlayıp devlet adamı İbrahim Paşa'ya takdim ettiğini ve Allah'ın inayetiyle kendisinin bu eseri kabul edeceğini beyan etmiştir. İbrâhîm b. Haydar daha sonra Mevlânâ'ya ait olduğu söylenen 18 beylik *Müstezâd*'ın şerhini vahdet-i vücûd düşünce sistemi çerçevesinde yapmıştır. Şerh yapılırken ayet ve hadislerle birlikte Şeyh Ebü'l-Vefâ, Feridüddin Attâr, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Bûsîrî, Sadreddin-i Konevî, Fahreddin-i Irâkî, Müeyyidüddîn Cendî,

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, İstanbul / Türkiye. cetin.kaska@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1168-5522.

⁺ Yüksek Lisans (Mezun), Londra Üniversitesi (SOAS), Hukuk Fakültesi. Londra / İngiltere. 725082@soas.ac.uk

Saîdüddîn-i Fergânî, Dâvûd-i Kayserî, Efdalüddîn-i Kâşânî, Mahmûd-i Şebüsterî, Mollâ Câmî, Celâleddin-i Devânî gibi mutasavvıflardan iktibaslar yapılmıştır. İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen tasavvufî ve fikrî bir hareket olan Ekberîyye hareketi çerçevesinde kaleme alınan bu şerhin müellifi, Mollâ Câmî ve Celâleddin-i Devânî'den büyük ölçüde etkilenmiştir. 41 Farsça ve 9 Arapça beytin yer aldığı söz konusu şerhin kütüphanelerde dört yazma nüshası bulunmaktadır: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Bölümü, nu. 169/2, vr. 16b-31b; Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat Bölümü, nu.228, vr. 1b-9b; Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Bölümü, nu. V3191/16, vr. 113b.-121b; Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nu. 4874. Bu çalışmada *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ* adlı eserin dört nüshası esas alınarak ilk defa tahkiki yapılacak ve İbrâhîm b. Haydar'ın yaşam hikayesine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ, İbrâhîm b. Haydar, Mevlânâ, Osmanlı Sahası, Farsça.

A Persian Commentary Written in Ottoman: Sharh-i Mustazâd-i Mawlânâ

Çetin KASKA†

Sayed Salahuddin AMİN§

Abstract

As is well known, numerous commentaries in Persian, Turkish, and Arabic have been written on the works of Mawlânâ, the founder of the Mevlevîyya order, a sufi, scholar, and poet. One such commentary is Sharh-i Mustazâd-i Mawlânâ. This prose-and-verse Persian commentary was authored by the 17th-century sufi and scholar İbrâhîm b. Haydar b. Aḥmad al-Şafawî al-Ḥusaynâbâdî and was presented to Damad Silahdar İbrahim Pasha. Beginning with the traditional invocation of basmala, ḥamdala, and şalwala, the author explains in the preface that during a time of sorrow and despair, while sitting hopelessly in a corner, he suddenly remembered Mustazâd, a work by Mawlânâ that illuminates the heart and mind and reveals divine secrets. He states that he read this work, whose every couplet is a

† Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Persian Language and Literature, Istanbul, Turkey.

çetin.kaska@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1168-5522.

§ Master Of Law, SOAS University Of London, School Of Law, London / England.

725082@soas.ac.uk

source of divine mysteries, every word a symbol of God, and every sentence a treasury of divine knowledge, with great enthusiasm and then resolved to compose a commentary on it. At the end of the introduction, İbrâhîm b. Hâydar notes that he completed the work and presented it to İbrahim Pasha, expressing his hope that, with God's grace, the Pasha would accept it. He then proceeds to comment on the 18-couplet Mustazâd attributed to Mawlânâ. Throughout the commentary, he incorporates verses from the Qur'an and Hadiths, as well as citations from notable Sufi figures such as Shaykh Abu'l-Wafâ, Fariduddin Attar, Muhyiddin Ibn al-'Arabi, Busiri, Sadruddin al-Qunawi, Fakhruddin 'Iraqi, Mu'ayyiduddin Jandi, Sa'd al-adîn Farghani, Dawud al-Qaysari, Afdaluddin Kashani, Mahmud al-Shabustari, Molla Jami, Jalâl al-dîn al-Dawani. The author of this commentary, written within the framework of the Akbariyya movement - a Sufi and intellectual current attributed to Ibn al-'Arabî - was significantly influenced by Mollâ Jâmî and Jalâl al-dîn al-Dawânî. The commentary contains 4 Persian and 9 Arabic couplets and is extant in four manuscript copies held in various libraries: Süleymaniye Library, Lala Ismail Section, no. 169/2, fols. 16b-31b; Topkapı Palace Library, Mehmed Reşad Section, no. 228, fols. 1b-9b; Beyazıt Library, Veliyyüddin Efendi Section, no. V3191/16, fols. 113b-121b; and Mevlânâ Museum Library, no. 4874. In this study, the work titled Sharh-i Mustazâd-i Mawlânâ will be reviewed for the first time based on its four copies and the life story of İbrâhîm b. Hâydar will be mentioned.

Keywords: Sharh-i Mustazâd-i Mawlânâ, İbrâhîm b. Hâydar, Mawlânâ, Ottoman Context, Persian

Giriş

Osmanlı Devleti, Anadolu’da Farsçaya verilen değeri, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları ve Anadolu Beylikleri’nden devralarak, daha da geliştirmiştir. İyi bir medrese eğitimi alan Osmanlı padişahları, edebiyat dili olarak Farsçayı öğrenmiş ve bu dilde divan tertip edecek derecede yetkinlik kazanmışlardır. Nitekim Yavuz Sultan Selim, Sultan III. Murad, Kanûnî Sultan Süleyman, Cem Sultan ve Şehzade Bayezid, Farsça divan sahibi Osmanlı sultanları arasında yer almaktadır. Osmanlı’nın son dönemlerine kadar devlet yöneticilerinin Farsçaya duyduğu ilgi ve ona verdikleri himaye devam etmiştir. Özellikle Fatih Sultan Mehmed devrinde sarayda birçok İranlı şair ve yazar toplanmış ve İran’dan İstanbul’a pek çok orta dereceli şair gelmiştir. Bu dönemde İran’dan Anadolu’ya gelen her şahıstan şairlik beklenmiş; hatta edebî mahareti bulunmayan kişilerin bile şairlik iddiasında bulundukları görülmüştür. Fatih Sultan Mehmed’in ardından tahta çıkan Sultan II. Bayezid, dönemin önde gelen İranlı şairlerinden Molla Câmî ile mektuplaşmış ve kendisine hediyeler göndermiştir. Molla Câmî de bu münasebetle ünlü mesnevisi *Silsiletü’z-Zeheb*’in üçüncü defterini Sultan II. Bayezid’e ithaf etmiştir. Yavuz Sultan Selim döneminde ise, Şah İsmail’in bas-kısından kaçan şair ve âlimler Osmanlı sarayında himaye görmüş; Farsça şiir söyleyen şairler teşvik edilmiş ve Acem coğrafyasındaki sanatçılar İstanbul’a davet edilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman da Muhibbî mahlasıyla Farsça bir divan kaleme almış, aynı zamanda Farsça eser yazan şair ve yazarları desteklemiştir (Kanar, 1995, 11-16; Değirmençay, 2013, 1-31; Aydın, 2010, 9-18). Sultan III. Ahmed, damadı Sadrazam Silahdar İbrahim Paşa ile birlikte, Nedim, Seyyid Vehbî, İzzet Ali, Neyli Ahmed, Nahîfî, Sâmi, Vakanüvis Râşid Efendi gibi dönemin şairlerini himaye ve taltif etmiş ve Necib mahlasıyla şiirler yazmıştır. Sultan III. Ahmed, Doğu ve Batı dillerindeki eserleri tercüme ettirmiş, sanatçıları korumuş ve saltanatı döneminde sanatın gelişmesine yardımcı olmuştur (İsen - Durmuş, 2021: 216). Sultan III. Ahmed döneminde pek çok Farsça şerh de kaleme alınmış, bu eserlerden biri de *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*’dır. Bu eser İbrâhîm b. Haydar tarafından Sultan III. Ahmed döneminde sadrazamlık yapmış olan Damad Silahdar İbrahim Paşa adına yazılmıştır.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. İbrâhîm b. Haydar'ın Hayatı ve Eserleri

İbrâhîm b. Haydar'ın ne zaman ve nerede doğduğu bilinmemektedir. *Dürretü'l-Fâhire* adlı eserinin girişinde adını İbrâhîm b. Haydar b. Ahmed b. Haydar-i Kürdî el-Hüseynâbâdî şeklinde zikretmiştir. İlk eğitimini babası Haydar b. Ahmed'den almış ve onun vefatından sonra Mâverân'daki medresenin başına geçmiştir. Tedris ve tasnif işlerini aksatmayan İbrâhîm b. Haydar pek çok şehre seyahat etmiştir. Nitekim *Şerh-i Kasîde-i Bânet Süâd* adlı eserinin sonunda Halep şehrine gittiğini ve adı geçen eserini Şeyh Taha adındaki birine okuttuğunu ifade etmiştir. 1122/1710 yılında ise Kerkük'te ikamet etmiş ve orada tedris ve tasnif ile meşgul olmuştur. 1126/1714 yılında dönemin Osmanlı sadrazamı Silahdar Şehid Ali Paşa tarafından fikhî bir meselenin çözümü için İstanbul'a davet edilmiş, bu seyahat sırasında *Fusûsü'l-Yâkût* adlı eserini kaleme almış ve adı geçen sadrazama ithaf etmiştir (Hüseynî, 2018, 141-143; İbrâhîm b. Haydar, nr. A4350, vr. 77a; nr. A3842, 2b-3a; nr. 677, vr. 70b-71a).

İbrâhîm b. Haydar, İstanbul seyahati sırasında Sultan III. Ahmed ile de görüşmüş ve onun ilgisine mazhar olmuştur (Hüseynî, 2018: 142). *Tefsîr-i Sûre-i Fâtîha* adlı eserini 1127/1715'te Edirne'de bitirmiş ve Sadrazam Şehid Ali Paşa'ya hediye etmiştir. Mecazi aşkı anlattığı *Mülhamât-i Rabbâniyye* adlı eserinde Edirne'de ikamet ettiğini ve orada Mevlevî tarikatının zikir ve sema meclislerine iştirak ettiğini ifade etmiştir. Sadrazam Ali Paşa 1128/1716 yılında şehit edilince İbrâhîm b. Haydar, Rumeli'yi terk edip Mâverân'a gitmiştir. İbrâhîm b. Haydar, *Mülhamât-i Rabbâniyye* adlı eserinde Rum ve Afgan savaşı sırasında *Letâifü'l-Tâvîl* adlı eserinin yok olduğunu da belirtmiştir. 1113/1701 yılında kaleme aldığı *Lâleştân* adlı eseri de adı geçen savaşta kaybolmuş ve 1140/1727 yılında onu tekrar kaleme almıştır. İbrâhîm b. Haydar 1139/1726 yılında Bağdat Valisi Ahmed Paşa ile birlikte Afganlara karşı savaşmış, Ahmed Paşa'nın ordusu Hemedân şehrine kadar Afgan ordusunu kovalamıştır. Afganlara karşı yapılan bu savaşta İbrâhîm b. Haydar'ın bazı eserleri kaybolmuştur. Daha sonra Nâdirşâh, Mâverân'a saldırmış ve İbrâhîm b. Haydar ve ailesi Mâverân'ı terk etmiştir. Hayatının son demlerini Mâverân'ın köyünde geçiren İbrâhîm b. Haydar 1156/1743 yılında

vefat etmiştir. Kabrinin nerede olduğu bilinmemektedir. İsmâîl, Sıbgatullâh, Ârif, Fethullâh, Âsım, Fazlullâh, İsâmüddin Ömer adlarında altı oğlu olduğu söylenmiştir. İsmâîl 1107/1695 ve Sıbgatullâh 1110/1698 yılında doğmuştur. Şeyh Abdülkerim b. Ahmed Şarâbâtî-i Halebî, Şeyh Tahâ Cebrînî-i Halebî, Abdurrâhîm b. Mustafa Paşa (Habeşîzâde), İsâmüddin Osmân b. Ali b. Muradü'l-Amirî, Mollâ Muhammed b. Mahmûd-i Bânî (Cefâî), Mollâ Osmânî-i Mârdânî adlı kimseler talebelerdir (Karadâğî, 2004, 158, 272-330; Hüseyinî, 2018, 141-142; İbrâhîm b. Haydar, nr. 0188, vr. 75b).

İbrâhîm b. Haydar edebiyat, tefsir, astronomi, fıkıh, kelam, mantık ve tasavvuf alanında pek çok Arapça ve Farsça eser telif etmiştir. Yaklaşık 21 yaşındayken eser kaleme almaya başlan İbrâhîm b. Haydar'ın eserlerinin sayısının yetmişi aştığı ifade edilmiştir. Ancak bu eserlerin çok azı günümüze ulaşmıştır. Kaleme aldığı eserler şunlardır: 1-*el-Lum'atu'r-Reciyye min Nûr-i Vâridâtü'l-Gaybiyye*. 2-*Hâşiye ber Şerh-i İsâmüddin-i İsferâyînî*. 3-*Hâşiye ber el-Fethiyye Alî el-Hanifiyye*. 4-*Risâletü'l-Kudsiyye*. 5-*Şerhü'z-Zevrâ*. 6-*Şerh-i Kaside-i İbn Fâriz*. 7-*Şerhü'l-Bürde*. 8-*Lâlestân*. 9-*Tercüme-i Farsî-i Minhâc*. 10-*Hâşiye ber Havâşî-i Hutâtî*. 11-*Şerh-i Rubâiyyât*. 12-*Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. 13-*Ravzatü'l-Uşşâk ve Nüzhetü'l-Müşâtâk*. 14-*Fusûsü'l-Yâkût*. 15-*Hâşiye-i Alî Sûretü'l-Fâtîha*. 16-*Hâşiye ber Kûl Ahmed*. 17-*Letâifu'l-Tâvîl*. 18-*Şerh-i Risâle-i Muammâ-yı Mevlânâ Câmî*. 19-*Mülhamât-i Rabbâniyye*. 20-*Teşrihü'l-İdrâk*. 21-*Hâşiye ber Tuhfetü'l-Muhtâc*. 22-*Hâşiye ber Hâşiye-i Oluğ Bey*. 23-*Hâşiye ber Hâşiye-i Mîrzâ Cân*. 24-*Hâşiye ber Cem u'l-Cevâmî*. 25-*Hâşiye ber Kevâkibü'd-Dürriyye*. 26- *Hâşiye ber Hâşiye-i Mîrzâ Cân* (Karadâğî, 2004, 268-276; Hüseyinî, 2018, 141-42).

2. Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ

Bilindiği üzere Osmanlı sahasında Mevleviyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şair Mevlânâ'nın eserleri üzerine Farsça, Türkçe ve Arapça birçok şerh kaleme alınmıştır. Yazılan bu şerhlerden biri de *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*'dır. Bu Farsça mensurmanzum şerh, 18. yüzyılda yaşayan mutasavvıf ve âlim İbrâhîm b. Haydar-i Hüseyinâbâdî tarafından yazılmış ve Damad Silahdar İbrahim Paşa'ya takdim edilmiştir. Besmele, hamdele ve salvele ile başlayan bu şerhin sebep-i telif bölümünde İbrâhîm b. Haydar eseri neden kaleme aldığını şöyle ifade etmiştir: “Bir süre hayatın sıkıntı-

larından, üst üste gelen dertlerden ve kalbimdeki kederler yüzünden bir köşeye çekilmiş, umutsuzluk içinde günlerimi geçiriyordum. İşte bu vaziyet içindeyken, birden manevi sırların kapısını açan, gözü ve gönü aydınlatan Hazreti Mevlânâ'nın *Müstezâd'*ına rastladım ve büyük bir iştiaqla okudum. O eserin her bir beyti Allah'ın sırlarının kaynağı, her bir kelimesi Allah'ın sembolünün nişanesi ve her bir cümlesi adeta Allah'ın hazinesi hükmündeydi. Bu sebeple onu mütalaa etmeyi sevinç ve mutluluk kaynağı bildim ve onun şerhi ve keşfine dair birkaç sayfa yazmaya karar verdim. Söz konusu şerhi tamamladıktan sonra onu makam ve mevki sahibi, değerli vasıflarla donanmış olan büyük ve saygıdeğer vezir İbrahim Paşa'ya bir armağan olarak takdim ettim. Umarım bu eser onun kabul ve iltifatına mazhar olur." İbrâhim b. Haydar daha sonra Mevlânâ'ya ait olduğu söylenen 18 beylik *Müstezâd'*ın şerhini vahdet-i vücûd düşünce sistemi çerçevesinde yapmıştır. Şerh yapılırken ayet ve hadislerle birlikte Şeyh Ebü'l-Vefâ'dan, Feridüddin Attâr'ın *Esrârname*, *Mantiku't-tayr* ve *Dîvân'*ından, İbnü'l-Fâriz'ın *Kasîde-i Tâiyye'*sinden, Mahmûd-i Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz'*ından, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-Hikem'*inden, Şeyh Bahâî'nin *Keşkûl'*ünden, Fahreddin-i Irâkî'nin *Lemaât* ve *Dîvân'*ından, Abdülganî-i Nablusî'nin şiirlerinden, Mollâ Câmî'nin *Levâiyih'*inden, Bâbâ Efdal-i Kâşânî'nin *Dîvân'*ından, Aynükdât-i Hemedânî'nin *Temhîdât'*ından, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın *Rubâiyyât'*ından, İmâm Gazzâlî'nin *ed-Dürretü'l-Fâhire'*sinden, Muhammed b. Saîd-i Bûsîrî'nin *Kasîdetü'l-Bürde'*sinden istifade edilmiştir. Ayrıca Dâvûd-i Kayserî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd-i Beyzavî, Mevlânâ'nın düşüncelerinden de yararlanılmıştır. Eserde Mevlânâ'ya nisbet edilen *Müstezâd'*ın 18 beyti tasavvufta varlığın birliği veya bir olması anlamına gelen vahdet-i vücûd öğretisi çerçevesinde ele alınmıştır. Eserde, Allah'ın tek ve gerçek varlık olduğu; kâinattaki tüm mahlûkatın ise O'nun tecellilerinden ibaret bulunduğu ifade edilmektedir. Eserde Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Yusuf, Hz. Zekeriya, Hz. İbrahim, Hz. İdris, Hz. Yahya, Hz. Süleyman, Hz. Şuayib, Hz. Nuh, Hz. Muhammed (sav) gibi peygamberlerin kısıllarından istifade edilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen tasavvufî ve fikri bir hareket olan Ekberîyye hareketi çerçevesinde kaleme alınan bu şerhin müellifi, Mollâ Câmî ve Celâleddin-i Devânî'den büyük ölçüde etkilenmiştir. *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ'*da toplam 50 beyit

bulunmaktadır. Bu beyitlerden dokuzu Arapça ve kırk biri de Farsça'dır. Ayrıca Arapça bir mısra da eserde yer almaktadır. Bu beyitler şu şairlere aittir: Ferîdüddîn Attâr-i Nîşâbûrî (4 beyit), Şeyh Ebü'l-Vefâ (1 beyit), İbnü'l-Fârız (5 beyit), Mahmûd-i Şebüsterî (4 beyit), Şeyh Bahâî (2 beyit), Fahreddin-i Irâkî (3 beyit), Abdülganî-i Nablusî (2 beyit), Abdurrahman-i Câmî (2 beyit), Muhyiddîn-i Arabî (1 mısra), Bâbâ Efdal-i Kâşânî (2 beyit), Mevlânâ (19 beyit), Aynülkudât-i Hemedânî (2 beyit), Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (2 beyit), Bûsirî (1 beyit), Dervîş Muhammed (1 beyit). Bu eseri Muhammed Nûru'l-Bayrâmî, *Terceme-i Şeh-i Müstezâd-i Mevlânâ* adıyla Türkçeye çevirmiştir. Ancak eser yarım kalmıştır (nr. 3910-07, vr. 26b-27a). Gölpınarlı bu *Müstezâd*'ın Mevlânâ'ya ait olmadığını, son beytinde Rûmî mahlası bulunduğunu ve Mevlânâ'nın hiçbir şiirinde bu mahlasın kullanılmadığını belirtmiştir (Gölpınarlı, 1972, 248).

3. Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ'nın Nüshalarının Özellikleri

Türkiye yazma eser kütüphanelerinde *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*'nın dört yazma nüshası bulunmaktadır: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Sultan Mehmet Reşad Koleksiyonu (nr. 228, vr. 11b-19a), Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi (nr. 4875, vr. 1b-15b), Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu (nr. 169-02, vr. 16b-31b), Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu (nr. V3191/16, vr. 13b-121b). Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi nüshasının özellikleri şöyledir: İstinsah tarihi 1124, ebadı 21x10.1-14.5x4.9 mm, yazı türü talik, satır sayısı 21, müstensihî Dervîş Muhammed b. el-Hâc Muhammed, koleksiyon numarası 4875. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Sultan Mehmed Reşad koleksiyonu nüshasının özellikleri şöyledir: İstinsah tarihi 1086, ebadı 210x135-73 mm, satır sayısı 29, müstensihî Dervîş Muhammed Hasîb, yazı türü talik, koleksiyon numarası 228. Bu nüsha Lalîzâde Abdülbâkî nüshasından istinsah edilmiştir. Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi koleksiyonu nüshasının özellikleri şöyledir: İstinsah tarihi 1127, ebadı 230x187-124x208 mm, yazı türü talik, koleksiyon numarası V3191/16, bulunduğu varaklar 113b-121b, satır sayısı 24, müstensihî Muhammed b. İbrahim. Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail koleksiyonu nüshasının özellikleri şöyledir: İstinsah tarihi 1122, ebadı 205x137-148x075 mm, koleksiyon numarası 169-002, tazi türü talik, satır sayısı 17'dir. Bu nüshanın müstensihî belli olmama-

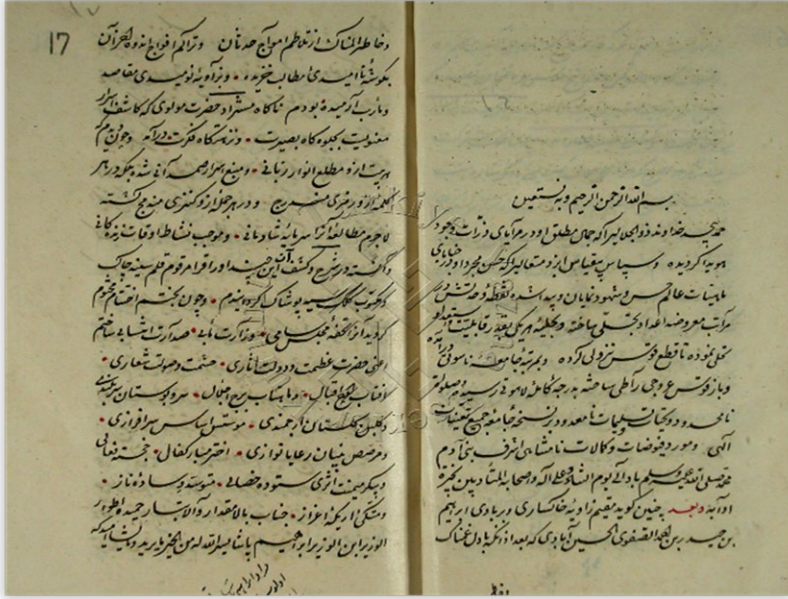
sına rağmen İbrâhîm b. Haydar'ın *Şerhü'z-Züvera* adlı eserini istinsah eden talebesi Abdurrahîm Habeşîzâde'nin yazısına çok benzediğinden ona ait olduğunu düşünüyoruz (Gölpınarlı, 1972, 248-50; Sübhânî, 1373, 579; Karatay, 1961, 322).

4. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ'nın neşri yapılırken öncelikle daha derli toplu olan ve İbrâhîm b. Haydar'ın talebesi Abdurrahîm Habeşîzâde'nin istinsah ettiği, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (nr. 169-02) bulunan nüsha esas alınmış; daha sonra Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi (nr. 4875), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (nr. 228), Beyazıt Kütüphanesi'nde (nr. V3191/16) bulunan nüshaların farkları dipnot olarak verilmiştir. Eserde dört nüshanın varak numaraları gösterilmiş; âyet ve hadisler ile şiirlerin hangi şairlere ait olduğu belirtilmiştir. Eserde, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi nüshası (ت), Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi (ق), Süleymaniye Kütüphanesi (س) ve Beyazıt Kütüphanesi (ب) harfleri ile gösterilmiştir.

Sonuç

Osmanlı sahasında Mevlânâ'nın eserlerine Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere pek çok şerh kaleme alınmıştır. Bu şerhlerden biri de İbrâhîm b. Haydar'a aittir. *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ* adıyla bilinen bu eserdeki 19 beyitten oluşan *Müstezâd*'ın Mevlânâ'ya ait olup olmadığı hususu ise tartışmalıdır. Eserin son beytinde Rûmî mahlası kullanılmıştır. Ancak Mevlânâ'nın hiçbir manzum eserinde böyle bir mahlas kullanılmamıştır. Kanaatimizce söz konusu *Müstezâd*'ın dil ve üslubu İbrâhîm Şâhidî'nin Farsça kaleme aldığı eserlere daha çok benzemektedir. Daha önce Mevlânâ'ya nispet edilen *Tırâşnâme*, *İşknâme* ve *Risâle-i Âfâk u Enfûs* adlı eserler gibi, bu eserin de İbrâhîm Şâhidî'ye ait olabileceğini düşünmekteyiz. İbrâhîm b. Haydar, *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ* adlı eserini vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde, birçok mutasavvıfın eserinden istifade ederek kaleme almıştır. Şârih açıklamalar yaparken ayet ve hadislerden iktibaslar yapmış, peygamber kıssalarına, dinî ve tasavvufî duygu ve düşüncelere yer vermiştir. Bu küçük hacimli eser Osmanlı sahasında Mevlânâ'nın *Müstezâd*'ına yazılan ilk ve tek şerhtir. Şerhte özellikle Mollâ Câmî ve Celâleddîn-i Devvânî'nin tesiri görülmektedir. Eserin mukaddimesinde yer yer ağır ve sanatlı bir dil kullanılmışsa da genelinde sade ve akıcı bir üslup tercih edilmiştir. Küçük bir hacme sahip olan bu eserde beyitler tasavvufî remizlerden yararlanılarak ayrıntılı bir şekilde şerh edilmiştir. *Esrâr-nâme*, *Mantıku't-tayr*, *Gülşen-i Râz*, *Lemaât*, *Levâiyih*, *Temhîdât* gibi eserlerden alınan manzum parçalarla şerhte anlatım zenginleştirilmiştir. İbrâhîm b. Haydar'ın mukaddimede Silahdar İbrahim Paşa'yı çeşitli sıfatlarla övmesi ve eserini ona ithaf etmesinin, büyük ihtimalle onun ihsan ve kereminden istifade etme arzusunun kaynağıdır.



Resim 1 - İbrâhîm b. Haydar, Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, nr. 169/2, vr. 16b-17a.

Kaynakça

- Aydın, Şadi. *Türk Edebiyatında Farsça Divan ve Divançeler*. İstanbul: İskenderiye Kitaplığı, 2010.
- Değirmençay, Veyis. *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Müzesi Yazmaları Kataloğu*. 4 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi, 1972.
- <https://portal.yek.gov.tr/main/login>
- Hüseyini, Z. (2018). “İbrâhîm b. Haydar’ın Abdurrahman Câmî Yorumu: er-Risâletü’l-Kudsiyyetü’t-Tâhire bi-şerhi’d-Dürreti’l-fâhire”. *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- İbrâhîm b. Haydar-i Hüseyinâbâdî, *Fusûsü’l-Yâkût*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. A3842.
- İbrâhîm b. Haydar-i Hüseyinâbâdî, *Hâşiye ber Tefsîr-i Sûre-i Fâtîha*. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa koleksiyonu, nr. 00188.
- İbrâhîm b. Haydar-i Hüseyinâbâdî, *Şerh-i Kasîde-i Bânet Süâd*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. A4350.
- İbrâhîm b. Haydar-i Hüseyinâbâdî, *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr. V3191/16.
- İbrâhîm b. Haydar-i Hüseyinâbâdî, *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 4874.
- İbrâhîm b. Haydar-i Hüseyinâbâdî, *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, nr. 169/2.
- İbrâhîm b. Haydar-i Hüseyinâbâdî, *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat Koleksiyonu, nr. 228.
- İbrâhîm b. Haydar-i Hüseyinâbâdî, *Şerhu’z-Zevrâ*. Süleymaniye Kütüphanesi Ragıp Paşa Koleksiyonu, nr. 677.
- İsen, Mustafa - Durmuş, Tuğba Işınsoy. *Kılıcın ve Kalemin Sultanları*. İstanbul: Muhit Kitap, 2021.
- Kanar, Mehmet. *Fehmi ve Şeyh Abdullah-i Şebisteri-i Niyazi’nin Şem’ u Pervâne Mesnevileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Karadâğî, Muhyiddin Ali. *Bûzandinevî Mîzânî Zanâyânî Kurd*. Erbil: Aras Yayınları, 2004.
- Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1961.
- Muhammed Nûru’l-Bayrâmî. *Terceme-i Şeh-i Müstezâd-i Mevlânâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, nr. 03910-007.
- Sübhânî, Tevfik. *Fihrist-i Nüshahâ-i Hattî-i Fârsî-i Kitâbhânehâ-i Türkiye*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1373.

B. Tahkikli Metin Neşri

شرح مستزاد مولانا

بسم الله الرحمن الرحيم

[س ۱۶] [ت ۱۱] [ق ۱] [ب ۱۱۳] حمد بی حد خداوند ذو الجلالی را که جمال مطلق او در مرایای ذرات وجود هویدا گردیده، و سپاس بی قیاس ایزد متعالی را که حسن مجرد او در خبیای ماهیات عالم حس و شهود نمایان و پیدا شده؛ نقطه‌ی وحدتش در مراتب معروضه‌ی اعداد تجلی ساخته و تحلیه‌ی هر یکی به قدر قابلیت و استعداد تجلی نموده، تا قطع «قوس نزولی» کرده و به مرتبه‌ی جامعه‌ی ناسوتی درآمده، و باز «قوس عروجی» را طی ساخته به درجه‌ی کامله‌ی لاهوتی رسیده.

و صلوات نامحدود و تحیات و تسلیمات نامعدود بر نسخه‌ی جامعه‌ی جمیع تعینات الهی و مورد فیوضات و کمالات نامتناهی، اشرف بنی آدم محمد صلی الله [ق ۲۸] علیه وسلم - باد، إلى یوم التناذ، وعلى آله وأصحابه، المتأدیین بخیره آدابه. وبعد، چنین گوید مقیم زاویه‌ی خاکساری و بربادی، ابراهیم بن حیدر بن احمد الصفوی الحسین آبادی:

که بعد از آن که با دل غم‌ناک [س ۱۷۸] و خاطر الم‌ناک از تلاطم امواج حدثان و تراکم افواج اندوه احزان، به گوشه‌ی ناامیدی مطالب خزیده، و به زاویه‌ی نومیدی مقاصد و مآرب آرمیده بودم، ناگاه مستزاد حضرت مولوی^۱ - که کاشف اسرار معنوی است - به جلوت‌گاه بصیرت و نزهت‌گاه فکرت درآمد. و چون دیدم که هر بیت ازو مطلع انوار ربّانی و منبع اسرار صمدانی شده، بلکه در هر کلمه‌ای ازو رمزی مندرج و در هر جمله‌ای ازو کنزی مندمج گشته، لا جرم مطالعه‌ی آن را سرمایه‌ی شادمانی و موجب نشاط اوقات زندگانی دانسته، در شرح و کشف آن، این چند اوراق را مرقوم قلم سینه‌چاک و مکتوب کلک^۲ سیه‌پوشاک گردانیدم.

^۱ «ب» و «ق»: مولی^۲ (کلک) - «ق»

و چون به ختمِ اختتامِ مختوم گردید، آن را تحفه‌ی مجلسِ سامی وزارت مآبی، صدرات انتسابی ساختم، [ق\ب ۲] اُعی: حضرتِ عظمت و دولتِ آثاری، حشمت و صولتِ شعاری، آفتابِ اوجِ اقبال و ماهتابِ برجِ اجلال، سروِ بوستانِ سربلندی و گلبنِ گلستانِ ارجمندی، مؤسسِ اساسِ سرفرازی و مرصصِ بنیانِ رعایانوازی، اخترِ مبارک‌فالِ خجسته‌فعالی و پیکرِ میمنت‌اثرِ ستوده‌خصالی، متوسّدِ وساده‌ی [ب\آ ۱۱۴] ناز و مَنکی اریکه‌ی اعزاز، جنابِ بالا مقدار، والا تبار، حمیده اطوار، الوزير ابن الوزير، ابراهیم پاشا،^۳ یَسِّرَ اللَّهُ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ ما یُریدُ وما یشاء. امید که [س\ب ۱۷] به نظرِ قبول منظور گردد و [ت\آ ۱۲۸] به ملاحظه‌ی عنایت ملحوظ شود.

وعلى الله الاعتماد، فى الأصول إلى طریق السّداد والرّشاد، وهو حسبی ونعم الوکیل، وبتوفیقه أکتب وأقول: بدان -أَسْعَدَكَ اللهُ تَعَالَى فى الدّارين- که واجب الوجود به نزدیک محققان صوفیه، وجود محض است، زیرا وجود نور است و نور حق است که: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ۳۵].^۴ چنان که امام غزالی قُدّس سرّه -تحقیق کرده.

و وجهِ آن‌که وجود نور است، آن است که نور چیزی است که خود ظاهر باشد و سببِ اظهارِ اشیاءِ دیگر گردد؛ و معلوم و^۵ محقّق است که بی‌وجود چیزی را ظهور نمی‌شود، و وجود سببِ همه‌ی ظهورهاست.

و این نور را دو اعتبار است: [ق\آ ۳۸] یکی اطلاق و وحدت و تجرّد، و از این حیثیت «غیب» و «باطن» و «اول» گویند و ادراک و معرفت و شهود را به او راه نیست. دوم تعین و کثرت و تلبّس به مظاهر، و از این حیثیت «مشهود» و «ظاهر» و «آخر» است، که: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحدید: ۳].^۶

و از حیثیتِ اوّل، از جمیع صفات ثبوتی منزّه و مبرّا است و قابلِ اشاره‌ی عقلی و

^۳ در حاشیه‌ی «س»: (مراد «ابراهیم پاشا» در، نقلین سردار اولوب سونره عزل وفات ایدی ابراهیم پاشا در).

^۴ خدا نور آسمانها و زمین است.

^۵ (و) - «ق» و «ب» فاقد.

بنابر این دو نسخه عبارت چنین است: (معلوم محقّق است) و باید محقق را به صیغه‌ی اسم فاعل خواند.

^۶ اوست اول و آخر و ظاهر و باطن

وهمی و حسّی نیست. و از حیثیتِ دوم به جمیع صفات و تعینات موصوف است، بر حسب هر مظهری و هر مرتبه‌ای. و این حیثیت را که ظاهر وجود است «وَجْهُ اللَّهِ» گویند که: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوكَا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ۱۱۵]^۷ بیت:

ترا بر ذره ذره راه بینم * دو عالم «تَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» بینم^۸

و از این حیثیت ظاهر [س ۱۸۸] و مشهود اوست و در عینِ تلبّس به مظاهر، منزّه و مبرا است از تقید به حسبِ اطلاق و جامعِ جمیعِ اضداد است از حیثیتِ واحده، یعنی هر موجود مقید در حین اتّصاف به وصفی معرّا است و مبرا است از تقید به وصفی دگر ضدّ آن، مگر وجود مطلق حقیقی که از کمال احاطه و اطلاق، که: (واللهُ بکلّ شیءٍ محیطٌ)^۹ در حین واحد از حیثیتِ واحد بالذات متّصف است به اضداد. و این ورایِ طورِ عقل نظری است، چنان که شیخ اکبر - قُدّس سرّه - در کتاب [ق ۳] «تجلیات» تحقیق فرموده. بیت:

هم نهانی هم عیان هم هر دویی * هم نه این و هم نه آن، هم این و آن^{۱۰}
و دگر گفته‌اند:

با آن که منزّهی ز قید و اطلاق * این طُرفه که هم مقیدی هم مطلق^{۱۱}

[ب ۱۱۴] و این اختلافِ حیثیات نسبت با ماست نه با حق. ظهور و بطون او را یکی است، و چون نور وجود «وجه الله» است، در جمیع تعیناتِ ممکنات ظاهر و ساری است و جمال لازم او، پس همه را حسن لازم باشد. قوله تعالی: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجده: ۷]^{۱۲}.

و هم چنین به مقتضای ((كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ)) سرایتِ آن کنزِ مخفی در جمیع موجودات حاصل است و عشق و محبت - که میان

^۷ پس به هر سو رو کنید، آنجا روی [به] خداست.

^۸ اسرارنامه، شیخ فرید الدین عطار نیشابوری

^۹ اگر مراد آیهی کریمه‌ی قرآن مجید باشد، نص آیه چنین است: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ۱۲۶]

^{۱۰} از غزلیات شیخ فرید الدین عطار به مطلع: ای نهان از دیده و در دل عیان * از جهان بیرون ولی در قعر جان

^{۱۱} منسوب به شیخ ابو الوفا

^{۱۲} همان کسی که هر چیزی را که آفریده است نیکو آفریده

بطون و ظهور است- لازم همه باشد. و از آن جاست که این وجود مطلق بِنَفْسِهِ لِنَفْسِهِ به ظهور علمی چون ظهور مفصل در مجمل- اولاً تجلی کرد و این را «فیض اقدس» خوانند. [س\ب\۱۸] بعد از آن به حسب اعتبارات [ت\ب\۱۲] به شهود عینی عیانی چون ظهور مجمل در مفصل- تجلی ساخت، آن را «فیض مقدس» گویند.

و بالجمله حقیقت واجب الوجود وجود مطلق -امّا وجودی که قائم بذاته- است، نه وجودی که معنی مصدیه است و از معقولات ثانیه باشد، که این وجود امر اعتباری است [ق\آ\۴] و وجود او در خارج متصور نیست. و این وجود مطلق را مراتب کثیره است:

- اول: مرتبه‌ی «اطلاق» است و به آن حیثیت از جمیع نعوت و اضافات مبرّاست.
- دوم: تعین اوست به تعینی که جامع جمیع تعینات فعلیه‌ی الهیه و همه‌ی تعینات انفعالیّه‌ی کونیّه‌ی امکانیه باشد.
- سیوم: مرتبه‌ی «احدیّت» است و آن جمع جمیع تعینات فعلیه است و آن را مرتبه‌ی «الوهیّت» گویند.
- چهارم: تفصیل مرتبه‌ی الوهیّت است.
- پنجم: مرتبه‌ی جمع جمیع تعینات انفعالیّه است و این مرتبه‌ی کونیّه‌ی امکانیه است.

ششم: تفصیل مرتبه‌ی کونیّه است و آن مرتبه‌ی «عالم» است.

و عروض این هر دو مرتبه به اعتبار ظاهر عالم است، که امکان لازم اوست. و آن به حقیقت تجلی اوست به صور اعیان ممکنات، زیرا محقق و مقررّ است که نقطه‌ی وحدت در جمیع ذرات وجود دوران نموده و در هر یکی به قدر استعداد و قابلیت نمایان شده که: (كُونُ الْمَاءِ لَوْنُهُ اِنَّاوَهُ) و به لباس روحانیات و مثالیات و جسمانیات تلبّس نموده. وفي القصیده التائیّه [س\۱۹۱] الفارسیّه: شعر:

بَهَا قَيْسُ لُبْنَى هَامَ، بَلْ كُلُّ عَاشِقٍ * كَمَجْنُونٍ لَيْلَى أَوْ كَثِيرٍ عَزَّةٍ

فَكُلُّ صَبَا مِنْهُمْ إِلَى وَصْفِ لِبْسِهَا * بِصُورَةِ حُسْنٍ لَاحٍ فِي حُسْنِ صُورَةٍ^{۱۳}

و فاضل محقق، [ق\ب\۴] داود قیصری رومی، در شرح آن گفته: "و نیست این تلبس الا آن که آن وجود واجبی در مظاهر متنوعه ظاهر شد، پس هر کسی او را محبوب [ب\۱۵۷] گردانیده، اما محجوبان مظاهر را غیر او پنداشته‌اند، زیرا به صورت ازو محتجب شده‌اند".

و از این سیر نقطه‌ی وحدت دایره‌ای تصور نموده‌اند که مرکب از دو قوس نزولی و عروجی باشد:

«قوس نزولی» آن که نقطه‌ی وحدت از مرتبه‌ی اطلاق صرف و تجرد محض به قوه‌ی عشقیه‌ی ظهور - که «نفس الرحمن» می‌نامند - به مراتب کاینات سریان سازد؛ و بعد از عبور از «عالم مثال» به «عالم حس و شهادت» آید و در مظاهر عقول - که به لسان شرع، ملائکه‌اند - و افلاک و عناصر و حیوان و نبات و معادن ظاهر شود، تا به مرتبه‌ی «آخر التنزلات» رسد که مرتبه‌ی ناسوتی است، که نسخه‌ی جامعه‌ی جمیع تعینات الهیه است. و از جهت کثافت جسم و لطافت روح، مظهر صفات جمالی و جلالی تواند شد، که ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ۷۲]^{۱۴}.

و «قوس عروجی» آن است که آن نقطه‌ی وحدت به سبب اشتغال کمال [ق\۵۸] [س\۱۹] عباد الله به تخلیه‌ی نفس از رذائل و تجلیه‌ی آن به نوامیس الهیه، چنانچه مراتب قلب مصفا گردد، [ت\۱۳۸] به مکان اول عودت کند، پس در همه‌ی مظاهر و مشاهد غیر از آن جمال حقیقی، مرئی و مبصر نگردد و اثینیت رفع گردد. و این مقام «جمع» است و وقتی است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم - ازو خبر داده گفته است: ((لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسَعُهُ مَلَكٌ مَقْرَبٌ.))^{۱۵} بیت:

^{۱۳} این دو بیت از تائیه‌ی شیخ ابن الفارض

^{۱۴} ما امانت [الهی و بار تکلیف] را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و [لی] انسان آن را برداشت؛ راستی او ستمگری نادان بود.

^{۱۵} در نسخه‌ی «ب» چنین ضبط شده است: ((لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مَقْرَبٌ.))

رسد چون نقطه‌ی آخر به اول * در آن‌جا نه ملک گنجد نه مرسل^{۱۶}

و از این همه تحقیقات معلوم شد که موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن وجود مطلق واجب است، و عالم همه جز تعینات و شؤونات آن وجود نیست. پس چنان‌که شیخ کبیر^{۱۷}، ابن العربی، در «فص شعبی» از کتاب «فصوص» فرموده که: عالم عبارت از اعراض مجتمعه است در ذات واحد، و آن اعراض در هر آنی متجدد می‌شود، چنان‌که شأن عَرَض باشد؛ که در حکمت رسمیه‌ی «مشائین» و «اشراقیین» مسطور است که: «الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانِينَ»؛ اما به واسطه‌ی تجدد امثال، محجوبان از این غافل مانده‌اند ﴿بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ۱۵]^{۱۸}. و برین کسی از ارباب نظر مطلع نیست، الا «اشاعره» در بعضی اجزاء عالم که اعراض‌اند^{۱۹} و «سوفسطائیه» در جمیع اجزاء عالم. و هر دو فرقه [ق‌ب‌۵] خطا کرده‌اند؛ اما «اشاعره» [ب‌۱۱۵] به سبب [س‌۲۰۸] آن‌که جواهر متعدده اثبات کرده‌اند، و اما «سوفسطائیه» به سبب آن‌که جوهری اثبات نمی‌کنند که بدین اعراض متبلس باشد.

و سرّ این آن است که واجب الوجود را صفات متقابل است: بعض لطیفه و بعضی قهریه، و تعطیل یکی از آن‌ها جائز و متصور نیست؛ پس به مقتضای ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ۲۹] چون حقیقتی از حقائق امکانیه را به واسطه‌ی حصول شرایط و ارتفاع موانع، استعداد فیض وجود گردید، آن وجود واجبیه به مقتضای تعین او تجلّی و ظهور می‌کند و او را «وجود اضافی» می‌بخشد و بعد از آن قهر احدیت که مقتضی اضمحلال تعینات و آثار صوریه‌ی متکثره است، اقتضای عدم آن تعین می‌کند، و هکذا إلى ما شاء الله تعالی.

و در پنج عالم کلیّه - که یکی «عالم ذات» است که مسمّی به «لا‌هوت» و «هویت غیبیه» و «غیب مجهول» و «غیب الغیوب» و «عین الأعیان» و «حقیقه الحقائق» است،

^{۱۶} گلشن راز، شیخ محمود شبستری

^{۱۷} «شیخ کبیر» لقبی است که غالباً برای شیخ صدر الدین قونوی استفاده می‌شود، اما شیخ محیی الدین معمولاً با وصف «شیخ اکبر» معرفی می‌شود.

^{۱۸} بلکه ایشان از آفرینش جدید شک و شبهه دارند.

^{۱۹} البته متکلمان متأخر اشعری برخلاف متقدمین ایشان، قائل به قاعده‌ی «الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانِينَ» نیستند.

و دوم «عالم صفات» است که مسمی است به «جبروت» و «برزخ» و «مجمع البحرين» و «قاب قوسین» و «محیط الأعیان» و «العماء»، سیوم «عالم ملکوت» که او را «عالم ارواح» و «عالم افعال» و «عالم امر» و «عالم ربوبیت» و «غیب باطن» [ق ۶۸] می‌نامند، چهارم «عالم ملک» است و آن را «عالم حس و شهادت» و «عالم ظاهر» و «عالم آثار» می‌خوانند، پنجم «عالم ناسوت» است که «کون جامع» و «علّهی غائیّه» و «آخر التّنزّلات» است، بلکه در همه‌ی عالم‌های دگر که هزده هزار عالم است - به غیر از ذات واحد نیست که به تجلّیات مختلفه [س ۲۰] متجلّی می‌گردد و به ظهورات متنوّعه ظاهر می‌شود.

و همه‌ی تجلیات را به چهار نوع تقسیم کرده‌اند: «تجلّی آثاری» و «تجلّی افعالی» و «تجلّی صفاتی» و «تجلّی ذاتی».

«تجلّی آثاری» ظهور حق است در جمیع صور جسمانیات، و «تجلّی افعالی» ظهور اوست به صفتی از صفات ربوبیه، و «تجلّی صفاتی» ظهور اوست به صفات سبعه یا ثمانیه‌ی ذاتیه^{۲۰}، و «تجلّی ذاتی» رفع اثنینت است؛ کما قال شارح گلشن الراز: (وفی الانکشاف الذاتی لا یبقی الغیر).

و چون به [ت ۱۳] «تجلّی افعالی» بر سالک تجلّی کند، سالک همه فعل را در فعل او فانی بیند و غیر او را فاعل نمی‌داند؛ کما قالوا: «لا مؤثّر فی الوجود إلا الله تعالی» و این مرتبه‌ی «محو» است. رباعی:

در کون و مکان فاعل مختار یکی است * آرنده [و] دارنده‌ی اطوار یکی است
از روزن عقل اگر برون^{۲۱} آری سر * روشن شودت کین همه انوار یکی است^{۲۲}
و چون به «تجلّی صفاتی» تجلّی کند، سالک همه‌ی صفات را در صفات او مضمحل

^{۲۰} اشاعره صفات ذات یا معانی را هفت صفت می‌دانند که عبارت‌اند از: «حیات»، «علم»، «اراده»، «قدرت»، «سمع»، «بصر» و «کلام»؛ اما ماتریدیه «تکون» را هم جزو صفات ذات می‌دانند؛ به همین دلیل ملا ابراهیم بن حیدر از آن به «صفات سبعه یا ثمانیه‌ی ذاتیه» یاد کرد.

^{۲۱} «ق»: (بیرون)

^{۲۲} کشکول، شیخ بهایی.

می‌بیند^{۲۳} و این مرتبه را «طمس» [ق\ب۶] گویند. رباعی:

هر بوی که از مشک قرنفل شنوی * [ب\آ۱۱۶] از شانه‌ی آن زلف چو سنبل شنوی
چون نغمه‌ی بلبل ز پی گل شنوی * گل گفته بود گرچه ز بلبل شنوی^{۲۴}
و اگر به «تجلی ذاتی» تجلی کند، سالک ذات همه را لمعه‌ای از نور ذات احدیت
می‌داند، و این مرتبه‌ی «فنا» است.^{۲۵} و توهم نکنند که این «اتحاد» است یا «حلول»،
چه «اتحاد» [س\۲۱۸] و «حلول» در اثنینیت متصور می‌شود. و این که گفتم تکرار
وحدت است و رفع تقید ما به الامتیاز است در میان مطلق و مقید با بقاء امکان ذاتی
ممکن. بیت:

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم * جدا هرگز نشد والله اعلم^{۲۶}
و آنچه موهم به «حلول» است - نحو قوله تعالی: ﴿فَإِيَّمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقره
: ۱۱۵]^{۲۷}، و قوله تعالی: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ۵]^{۲۸}، و قوله، صَلَّى اللَّهُ
عليه وسلم: ((وكان في عماء)) - محمول بر «ظهور» است نه بر «حلول». بیت:
گوید آن کس درین مقام فضول * که تجلی نداند او ز حلول^{۲۹}
و آنچه به اتحاد ماند، مثل ((كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ)) و امثال آن، مراد ظهور و غلبه‌ی
حکم بر فرع، و کل بر جزء، و وجوب بر امکان، و وحدت بر کثرت است، و رفع
احکام کثرت است، نه اتحاد حقیقی. بیت:
[ق\۷۱] این جا حلول کفر بود اتحاد هم * کین وحدتی است لیک به تکرار آمده^{۳۰}

^{۲۳} «س» و «ق»: می‌داند

^{۲۴} شیخ فخرالدین عراقی

^{۲۵} شارح این مطالب را با اختصار از شرح گلشن راز در باب مراتب توحید شهودی عیانی ذوقی، برگرفته است، هرچند ابیاتی
که آورده متفاوت از ابیات مذکور در کتاب مزبور است. («مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز»، شمس الدین محمد

لاهیجی، ۲۲۷-۲۲۸)

^{۲۶} گلشن راز، شیخ محمود شبستری

^{۲۷} پس به هرجا روی آورید، رو به سوی خداوند است

^{۲۸} خداوند رحمان بر عرش استیلاء یافت

^{۲۹} گلشن راز، شیخ محمود شبستری

^{۳۰} شیخ فرید الدین عطار نیشابوری

و این ظهور و نمایش را به ظهور و نمایش بحر در امواج و حباب تشبیه کرده‌اند.

بیت:

البحرُ بحرٌ علی ما کانَ فی القَدَمِ * إِنَّ الحوادثَ أمواجٌ وأنهارٌ
لا یَحْجُبَنَّکَ أَشْکالٌ تشاکلَها * عَمَّنْ یَشْکُلُ فیها فِهیَ أَسْتارٌ^{۳۱}

رباعی:

هستی که ظهور می‌کند در همه شی * خواهی که بری به حال او در همه پی
رو بر سر می حباب را بین که چه سان * می وی بود اندر وی و وی در می می^{۳۲}
و صاحب کتاب «تجلیات» فرموده: (وبتجلیه فی المقاماتِ یَکُونُ العالَمُ، فالعالمُ کُلُّهُ
وحداتٌ^{۳۳} یضافُ [س/ب ۲۱] بعضها إلی بعضٍ، [ت/آ ۱۴] تُسَمَّى مرکباتٍ). و نیز
ظهور ذات واجب الوجود در مراتب ممکنات، همچون ظهور واحد است در اعداد.

بیت:

گر بسی بینی عدد گر اندکی * آن یکی باشد درین ره در یکی^{۳۴}
و مثال این در عالم حس و شهادت، آفتاب است که ذات آفتاب یکی است و شعاع
او که عین ظهور اوست در مرتبه‌ای دگر نیز یکی است، ولیکن در شعاع او کثرت
نسبی هست که به واسطه‌ی مجالی متعدده و مظاهر متکثره، متجزی و متعدّد می‌شود،
اگرچه به حسب ذات یکی است.

و نیز مثال این، دانه‌ی درخت است که به صورت شاخ و برگ درخت ظاهر می‌شود،
لیکن سیر دانه در صورت درخت [ق/ب ۷] متبدّل و متغیّر و منقسم و زیاد و کم
شود، به خلاف سیر معنوی احدیّت و واحدیّت که امری غیبی است و قابل تغیر
[ب/ب ۱۱۶] و تجزّی و انقسام نیست. و از این جا گفته‌اند: (ما رأیتُ شیئاً إلا ورأیتُ
اللهَ تعالی فیهِ). بلکه سالکان صاحب کشف، در خود همگی او را یافته‌اند. مصرع:

^{۳۱} عبد الغنی النابلسی

^{۳۲} لوائح، مولانا عبدالرحمن جامی

^{۳۳} «س» و «ق»: (واحدات)

^{۳۴} منطلق الطیر، شیخ فرید الدین عطار نیشابوری

فَلَمْ أَنْظُرْ بَعِينِي غَيْرَ عَيْنِي^{۳۵}

این جا عاشق عینِ معشوق آمد، اما هم چنان که نورِ مهر را به ماه نسبت کنند، با آن که ماه نوری ندارد و نور همه نورِ مهر است، صورتِ معشوق را به محبِّ عاشق اضافه می‌سازند، با آن که آن صورتِ معشوق است و عاشق خود از صورتِ مبراست. رباعی:

هر نقش که بر تخته‌ی هستی پیداست * آن صورت آن کس است [س/۲۲۸] کان نقش آراست

دریای کهن چو برزند موجی نو * موجش خوانند و در حقیقت دریاست^{۳۶}

پس بنابرین ظهور و بروز، صاحبانِ کشف و شهودِ جمالِ مطلقِ حقیقی را در مرایای متعدّدِ کائنات تماشا می‌سازند و هر ذره‌ای از ذراتِ وجود را مطلع آن نور می‌دانند، و از این حال از غلبه‌ی سطوتِ شوق خبر داده‌اند، چنان که بعضی «أنا الحق» و بعضی «سبحانی ما أعظم شأنی» گفته‌اند و بعضی از آن جمالِ مطلق به «بت» و «ترسابچه» تعبیر کرده‌اند.

عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ * وَكُلٌّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ^{۳۷}

و ابن الفارض مصری -رحمه الله تعالی علیه- در بعضی قصاید خود آورده که آن جمالِ مطلق حقیقی در مظهری [ق/۸۱] هر معنی از معانی لطیفه ملاحظه کرده، کما قال: شعر:

تَرَاهُ إِنْ غَابَ عَنِّي كُلُّ جَارِحَةٍ * فِي كُلِّ مَعْنَى لَطِيفٍ رَاتِقٍ بِهِجٍ

فِي نَعْمَةِ الْعُودِ وَالنَّايِ الرَّخِيمِ إِذَا * تَأَلَّفَا بَيْنَ الْحَانِ مِنَ الْهَزَجِ^{۳۸}

و ناظم این کلمات با برکات نیز بدین ظهور و بروز اشارت کرده است، اما چون مرتبه‌ی ناسوتی اتمِّ مراتب است، اغلب آن ظهور را در مراتب انسانیت اداء کرده، و

^{۳۵} شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، در الفتوحات المکیة، و تمام آن چنین است:

فَقُلْ لِلْحَقِّ إِنْ الْحَقُّ مَا هُوَ * سِوَاهُ فَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ

فَلَمْ أَنْظُرْ بَعِينِي غَيْرَ عَيْنِي * فَعَيْنُ الْحَقِّ أَعْيَانُ الْخَلِيقَةِ

^{۳۶} بابا افضل کاشانی

^{۳۷} مولانا

^{۳۸} هنگامی که محبوب از مقابل چشمانم نهان و غایب می‌شود، همه‌ی اعضایم او را در هر معنی لطیف و نیکو و تازه‌ای می‌بینند. چنان که معشوق را در نغمه‌ی عود و نوای نی به هنگامی که با هم نواخته می‌شوند، مشاهده می‌کنم.

چون وجود کَمَلِ انبیاء اتم وجوداتِ انسانیّه است، از افراد انسان بیشتر تصریح به انبیاء کرام علیهم الصلاه والسلام کرده است. قال الناظم - قُدُس سرّه:-

[ت ۱۴] هر لحظه به شکل آن بت عیار درآمد * دل برد و نهان شد

[س ۲۲] هر دم به لباس دگر آن یار برآمد * گه پیر و جوان شد [مولانا]

یعنی به مقتضای ((فأحببتُ أنْ أعرفُ)) آن کنز مخفی که وجود مطلق و جمالِ واجب است، به حکم ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ۲۹] هر ساعت به شکل دگر برآمد و به روپوش و نقابِ تعیناتِ متنوّعه نهان و محتجب گردیده و خلقی بدان شیفته؛ کسی شیفته‌ی معنی و کسی عاشق صورت گردید و آن جمال حقیقی از همه دل ربوده. چه هرکه عاشق است یا عاشق جمالی است [ب ۱۱۷] و یا عاشق کمالی، و کمال و جمال برو منحصر است؛ چه اوست که به لباس همه متلبّس شده و به صورت پیر و جوان برآمده. لیکن عشاقِ صورت [ق ۸] به توهم فاسده‌ی خود از معشوق دور مانده‌اند و نمی‌دانند که عاشق کیستند و دلربای ایشان چیست. بیت:

میل خلق جمله عالم تا ابد * گر بدانند و دگر نه سوی توسست^{۳۹}

و حسنی که معشوق همه است، ظل وحدت حق است و به آن سبب دل‌ها می‌رباید. زیرا «حسن» عبارت از تناسب اعضاست که هیئت وحدانی^{۴۱} اعتدالی است، و یا خود «حسن» عین وحدت است که در تناسب اعضا ظاهر شده، چنانچه گفته‌اند: حسن روحی است منفوخ در قالب تناسب.

و بر هر تقدیر معشوق وحدت است که دلربای همه عشاق است، و عاشق هم او اما به اعتباری آخر و در مرتبه‌ای دگر. و از جهت این ظهور در مظاهر کاینات و همه کس را شیفته‌ی و رسوا کردن و بدین حجاب‌ها [س ۲۳۱] خود را پوشیدن ازو به «بت عیار» تعبیر کرد؛ زیرا که معشوقان عشوه‌ساز و دلبران شعبده‌باز خود را به عاشقان می‌نمایند و ایشان را شیفته و رسوا می‌کنند و بعد از آن خود را از ایشان

^{۳۹} هر زمان، او در کاری است.

^{۴۰} شیخ فرید الدین عطار نیشابوری

^{۴۱} در نسخه‌ی «ب» و «ق»: (وجدانی)

پنهان می‌کنند و ایشان را در وادی فراق می‌گذارند. و عین القضاة همدانی می‌گوید:

رباعی:

اول که بتم شراب صافی بی‌درد * می‌داد بدین حيله دل از دست ببرد

وانگاه مرا به دست هجران بسپرد * بازار چنین کنند با قرجه و کرد

و برای تحقیق و تفصیل این که هر لحظه بتی [ق ۹۱] به شکل دگر برآمده، می‌گوید:

گاهی به دل طینت صلصال فرو شد * غوَّاص معانی

گاهی ز تک که گل فخَّار برآمد * زان پس به جنان شد [مولانا]

یعنی: گاهی بعد از عبور آن جمالِ مطلقِ واجبی از مراتبِ مظاهرِ روحانیات و مثالیات و جسمانیات دگر به مرتبه‌ی ناسوتی فروشد و به میانه‌ی قلبِ طینتِ صلصالِ آدم درون آمد و غوَّاص معانی شد.

زیرا که به سبب آن تجلّی^{۴۲} جمالِ واجبی در روح انسانی که اکثر ارتباط او به قلب است، علوم و معارف که^{۴۳} مستتر و مندرج در خلقت انسان است، ظاهر می‌گردد. و هیچ شک نیست که معانی و علوم^{۴۴}ی که [ت ۱۵۸] در روح انسانی مُضَمَّر است، در هیچ مرتبه‌ی دگر یافت نمی‌شود و از آن گفت که: «غوَّاص معانی» شد.

و «گاهی از ته که گل فخَّار برآمد» و در صورتِ آدم ظاهر شد، بعد از آن به جَنَّتِ [س ۲۳] دار السلام داخل شد. و مراد از این - والله أعلم - «تجلّی رحیمی» است که عبارت از فیضانِ کمالات معنوی است بر مؤمنین و صدّیقین و اربابِ قلوب. و از این جاست که می‌گویند این «فیض رحیمی» خلقت انسان را باغچه می‌کند که مشتمل [ب ۱۱۷] بر هزار هزار گل معارف می‌شود. بیت:

ز فضلش هر دو عالم گشت روشن * ز فیضش خاکِ آدم گشت گلشن^{۴۴}

و ظاهر این بیت آن است [ق ۹۱] که غرض از این تجلّیِ واجبی است در مظهرِ آدم نبی-صلواتُ الله علیه و سلامه- و قول او: «زان پس به جنان شد» مؤید این

^{۴۲} (و) + «ق»

^{۴۳} (که) - «ب»

^{۴۴} محمود شبستری

می‌گردد.

اما بنابراین این بیت را به آن بیت که می‌گوید «مسجود ملائک شد» مقصود یک می‌گردد و نوع تکراری لازم می‌آید، لیکن این در ابیات دیگر هم واقع است و می‌شاید که مراد تجلی واجبی باشد در مظهر مطلق بنی آدم، نه خصوص آدم علیه الصلاة والسلام - و قول او «زان پس به جنان شد» منافی آن نیست، زیرا که بهشت خود جای بنی آدم است.

و «صلصال» گلِ خُشک است که ازو آوا بیاید، و «فخّار» خَزَف است، یعنی: سفال. قال البيضاوی، رحمه الله عليه: «الصلصال»: الطينُ اليابسُ الذي له صلصلةٌ، و«الفخّارُ» الخزفُ، قد خَلَقَ اللهُ تعالى آدمَ مِنْ ترابٍ".

منسوخ چه باشد چه تناسخ به حقیقت * کان دلبر زیبا

شمشیر شد و [س٢٤١] از کف کرّار برآمد * قتالِ زمان شد [مولانا]

بدان که حکماءِ قائلین به «تناسخ» گفتن که نفوس کامله‌ای که هیچ کمالی نمانده إلا آنها بدان متصف گشته‌اند، به عالم قدس تعلّق می‌گیرند و به کمالات خویش التذاذ می‌کنند؛ اما نفوس ناقصه که به همه کمالات نرسیده‌اند، برای تتمیم کمالات در ابدان انسانی سیر می‌نمایند و از بدنی به بدنی انتقال می‌سازند و آن را «نَسَخ» می‌گویند، و اگر به بدن [ق١٠٨] حیوانی درآید آن را «مَسَخ» می‌نامند، و اگر به نباتی درآید آن را «رَسَخ» خوانند، و اگر به جمادی آیند^{٤٥} آن را «فسخ» می‌گویند.

و چون تناسخ باطل است - زیرا اگر^{٤٦} تناسخ درست می‌بودی^{٤٧}، می‌بایست که نفس در بدن ثانی گاه‌گاهی تذکّر و یادِ احوالِ بدنِ اولی بکند، مع آنکه چنان نیست - ناظم این کلمات - قُدُس سرّه - گفت: «منسوخ چه باشد چه تناسخ به حقیقت»، یعنی: این ظهور و بروزِ جمالِ واجبی در مظاهرِ کاینات به طریق «تناسخ» نیست، بلکه به آن طریق است که یک ذاتِ واحدی است که به اعتبارِ تعینات و تقیّداتِ مختلفه بر

^{٤٥} (آیند) - «ب» و «ق»

^{٤٦} (اگر) - «ب». «ق»: (که)

^{٤٧} «ق»: (می‌بود)

مراتبِ عقلیه و موجوداتِ ذهنیه و خارجیه منبسط می‌شود.

و در رساله‌ی [ال] دره الفاخره در تمثیل این می‌گوید: «کنحو جبرائیل و میکائیل و عزرائیل یظهرون فی الآن فی مائه ألف مکان بصور شتی کلها قائمه بهم، وكذلك ارواح الکمل، [ت ۱۵ب] كما یروى عن قضیب البان الموصلى - [س ۱ب ۲۴] رحمه الله تعالى - أنه یرى فی زمان واحد فی مجالس متعدده مشغلا فی کل بأمر غیر ما فی الآخر؛» تحقیق کرده که این طریق «تناسخ» نیست.

و بعد از آن گفت: «منسوخ چه باشد ... إلى آخره» این ظهور را ادا [ب ۱۱۸] کرده، گفت:

«کان دلبر زیبا شمشیر شد و از کف کرار [ق ۱۰ب] برآمد * قتال زمان شد»

یعنی آن دلبر زیبا به مقتضای قهرِ احدیت که مقتضی اضمحلالِ کثرات است به صورت شمشیر شده، بر کف «کرار» که مراد «علی بن ابی طالب» است - کرم الله وجهه و رضى الله عنه - برآمد و قتال زمان^{۴۸} شده، بسیاری از بنیه‌ی انسانی را باطل گردانیده و هلاک ساخته.

می‌خواست که گردد همه عالم به یکی دم * از بهر تفرج

عیسی شد از گنبد دوار برآمد * تسبیح‌کنان شد [مولانا]

یعنی: می‌خواست که در همه عالم از بهر تفرج به یکی دم بگردد و همه را یک ساعت مشاهده نمایند و این در مرتبه‌ی کثافت و تقید به قید جسم متصور نیست، اما در مرتبه‌ی «تجرد» ممکن است، زیرا مجردات را ماضی و حال و مستقبل همه حاضر است. پس به مظهرِ عیسی - علیه السلام - ظهور کرد و بر گنبدِ افلاک برآمد و به سلکِ مجردات داخل شده، تسبیح‌کنان شد. چه تسبیح و تقدیس مجردات و ملایکه را گویا از لوازم ذات است که ﴿وَتَحْنُ نُسَبِّحُ...﴾ [البقره: ۳۰] إلى آخره.^{۴۹}

گه نوح شد و گرد جهان را به دعا غرق * خود [س ۲۵۸] رفت به کشتی

^{۴۸} (زمان) - «ق»

^{۴۹} و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت»، [فرشتگان] گفتند: «آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد، و خونها بریزد؟ و حال آنکه ما با ستایش تو، [تو را] تنزیه می‌کنیم؛ و به تقدیس می‌پردازیم.» فرمود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.»

که گشت خلیل و ز دل نار برآمد * آتش گل از آن شد [مولانا]

یعنی گاهی به صورت نوح -علیه الصلاة والسلام- تجلی نمود و خلق جهان را به دعای ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ۲۶]^{۵۰} غرق کرد و همه را به طوفانِ سطوتِ قهرِ احدیتِ مستغرق و مستهلک گردانید و خود به کشتی رفته در ضمنِ بعضی از وجوداتِ مستعارِ بعضی دگر از مظاهرِ نمایش کرد.

و گاهی به مظهرِ ابراهیم خلیل -علیه الصلاة والسلام- [ق ۱۱۸] درآمد و از میان آتش نمرود سربرآورد، آتش بدان سبب برو گلستان شد. آری چون اثرِ رحمتِ رحمانی ظهور کند بنیه‌ی مظهرِ ابراهیم -علیه الصلاة والسلام- به آتش نمرود نمی‌سوزد، و چون قهرِ احدیت به جوش آید، ارّه‌ی کُفره، زکریا را -علیه السلام- شق کرده و هلاک می‌سازد. پس تأملی کن که این حوادثِ عالم کون و فساد همه از اقتضای اسماءِ متقابله‌ی الهی است، که تعطیلِ یکی از آن‌ها جایز و متصور نیست.

یوسف شد و در مصر فرستاد قمیصی * زان بوی قمیصش

در دیده‌ی یعقوب چو انوار برآمد * نادیده عیان شد [مولانا]

یعنی: به مظهرِ جمالِ یوسف درآمد [ت ۱۶۸] و منظرِ نظرِ یعقوب و زلیخا گردید و از جاذبه‌ی عشق و زلیخا از کنعان به مصر رفت و یعقوب را در وادیِ مهجوری گرفتار ساخت، تا چنان شد که از غایتِ الم و فراق و شدتِ [س ۱۲۵] محنت و اشتیاق چشمِ جهان‌بینش‌اش کور و نابینا [ب ۱۱۸] گردید. و باز در مظهرِ یوسفی بعد از تطوّر او به طورِ محنتِ بندگی، بر مسندِ عزّت آمده، عزیزِ مصر گردید و پیراهنِ خود برای یعقوب به کنعان فرستاد تا زان بویِ پیراهن، در چشمِ یعقوب مانند انوار سربرآورد و از نابینایی، بینایی آمده و نادیده‌ها برو عیان شدند.

[ق ۱۱۸] بلی چون جمالِ واجبُ الوجود به مصر کثرات آمد و از دیده‌ی یعقوب - که عبارت^{۵۱} از مرتبه‌ی قابلیّتِ صرف و تجرّدِ محض است، که اصلِ همه‌ی مراتب کثرات است - دور ماند و پیراهنِ مظاهرِ پوشیده گشت، آن مرتبه‌ی قابلیّتِ صرف از

^{۵۰} «پروردگارا، هیچ کس از کافران را بر روی زمین نگذار،

^{۵۱} (که عبارت) - «ب» و «ق»

مشاهده‌ی آن جمالِ مجردِ مِنْ حَيْثُ التَّجَرُّدِ - بازماند، بلکه او را در لباسِ مظاهر دید تا باز آن جمالِ واجبی، پیراهنِ مظاهر را خلع نموده، به سوی موطنِ اصلی فرستاد؛ یعنی صورِ مظاهر را از عالمِ عینی^{۵۲} حس و شهادت به مرتبه‌ای که وجود علمی غیبی فرستاده، دیده‌ی یعقوب را نور حاصل شد و باز آن جمال را مجرد و منخلع از لباس مظاهر مشاهده نمودند.

نی نی همه آن بود که می‌کرد شبانی * اندر ید بیضا

گه چوب شد و در صفت مار برآمد * زان بحرکنان شد [مولانا]

یعنی: نی نی به همان مظاهر که گفته شد فقط تجلی نموده، بلکه همه آن جمال واجبی بود که اندر صورت ید بیضای موسی، شبانی می‌کرد [س ۲۶۱] مر شعیب را - علیه السلام - و نیز هم او بود که چوب شد و عصای موسی - علیه السلام - گردید و به صفت مار برآمد تا حبال و عَصِیَّ ساحران فروخورد و بحر را بکند، یعنی: شق ساخت تا بنی اسرائیل از آن گذشتند و فرعون و هامان و جنود ایشان، در آن غرق شدند.

محصل آن که: در مظهر موسی - علیه الصلاة والسلام - گاهی به صفت جمال و لطف تجلی می‌کرد [ق ۱۲۸] و شبانی و ترتیب ارواح می‌ساخت، بلکه شبانی ارواح انسانی و ترتیب نفوس می‌کرد و ایشان را از حضيض نقصان به اوج کمال می‌رساند، و گاهی به صفت قهر ظهور می‌ساخت و در صورت مار ظاهر می‌شد و گاهی بحر را شق می‌کرد، تا سبب نجات بعضی^{۵۳} وجودات و مقتضی هلاک بعضی دیگر گردید.

فی الجملة هم او بود که می‌گفت «أنا الحق» * در صورت بلهی

منصور نبود آن که بر آن دار برآمد * نادان به گمان شد [مولانا]

والحاصل: هم آن جمالِ مطلقِ واجبُ الوجود بود که در صورت بلهی «أنا الحق» می‌گفت، آن منصور نبود که بر آن دار سیاست و هلاک برآمد و «أنا الحق» می‌گفت، اما نادان که محجوب از این [ب ۱۱۹] جمال حقیقی است، به گمان شد و تصور

^{۵۲} «ب» و «ق»: (غیبی)

^{۵۳} (بعضی) - «ب» و «ق»

کرد که آن منصور [ت ۱۶ب] بود که «أنا الحق» می‌گفت؛ زیرا دانستی که همو است^{۵۴} در مطلع هر موجود طلوع کرده و در هر مظه‌ری ظاهر و نمایان شده و هر قولی و فعلی که در وجود آید، همه قول و فعل اوست -جَلَّ جَلَالُهُ- [س ۱۶ب] و شیخ احمد غزالی -رَحِمَهُ اللهُ- از این معنی خبر داده گفته است: رباعی:

دل گوهر وصل را نجوید چه کند * در راه وصال او نپوید چه کند

خورشید چو بر آینه تابان گردد * آینه «أنا الشمس» نگوید چه کند^{۵۵}

و چون^{۵۶} صدور این کلمات در مقام «سکر جمع» باشد و در آن مقام سالک در ملاحظه‌ی جمال [ق ۱۲ب] مطلق غرق شده، آگاهی از غیر حق، حتی آگاهی از نفس خود نیز، ندارد، لاجرم از قائل کلمه‌ی «أنا الحق» به «بله» تعبیر ساخت؛ به خلاف مرتبه‌ی «فرق بعد الجمع» که رتبه‌ی ارشاد و مقام کاملان مکمل است، که صاحب آن را علم و دانایی است و آگاهی از صور متکثره و مظاهر مختلفه باشد و بدان از جمال مطلق نیز غافل نمی‌گردند.

و این کلمه‌ی «أنا الحق» و امثال آن در مقام «انبساط» بعضی اولیاء الله را اذن گفتن و اظهار کردن می‌شود و بعضی را نمی‌شود، چنان که صاحب «فصل الخطاب» به آن تصریح کرده.

این دم نه نهان است ببین^{۵۷} گر تو بصیری * از دیده‌ی باطن

این اوست کزو این همه گفتار برآمد * از عین نهان شد [مولانا]

یعنی: این دم آن جمال واجب‌ی نهان نیست، گر تو بصیری از دیده‌ی باطن. و به چشم بصیرت ببین و تماشا کن و بدان که این اوست که ازو این همه گفتار چون «أنا الحق» و امثال آن، برآمد و از عین ظاهر به روپوش مظاهر متکثره نهان [س ۲۷ا] شد.

^{۵۴} (زیرا دانستی همه اوست) - «ب»

^{۵۵} ابوسعید ابوالخیر

^{۵۶} «ق»: (این)

^{۵۷} (ببین) - «ق»

و بالجمله، کسی را که دیده‌ی باطن و چشم بصیرت گشاده باشد، این جمال مطلق از او پوشیده و پنهان نیست، بلکه مظاهر متکثره همه مرایای نمایش آن جمال باشند، ولیکن از دیده‌ی محجوبان به واسطه‌ی تکثر مظاهر پنهان و مختفی می‌گردد و این مرایا که [ق ۱۳۸] اسباب ظهور او بودند، همه نقاب و^{۵۸} حجاب می‌گردند. و از این جهت محققان نفس اشیاء را حجاب نگویند، بلکه وقوف مع الأشیاء را حجاب ساخته‌اند، یعنی عدم عبور از اشیاء به سوی آن جمال واجب الوجودی، چنان که صاحب کتاب «الحجب» تحقیق کرده.^{۵۹}

چوبی بتراشید و دوصد تار برو بست * قانونی عالم

صد ناله‌ی زار^{۶۰} از دل هر تار برآمد * تا روح دران شد [مولانا]

«قانون» سازی است که بر آن تارها بسته‌اند و گاه نواختن [ب ۱۱۹] هر تار^{۶۱} آوازی می‌آید. و مراد به «قانونی عالم» خداوند واجب الوجود است، که قانون‌نواز عالم است و قانون عالم را می‌نوازد و متصرف علی الاطلاق است که "يَتَصَرَّفُ فِي مُلْكِهِ كَيْفَ يَشَاءُ".

[ت ۱۷۸] و می‌شاید که مراد به «قانونی عالم» همان کسی باشد که^{۶۲} در عالم، قانون‌نواز باشد و مراد به «چوب تراشیدن» و «دوصد تار برو بستن» همین مهیا کردن ساز «قانون» است؛ یعنی ساز «قانون» را مهیا کرده، تارها برو بسته و از هر تار ناله‌ی زاری می‌آید، تا روح انسانی متعلق آواز آن تارها گردید، که آواز خوش را غذای روح گفته‌اند. و برای آن این ساز را [س ۲۷] مهیا کرده که تا زود زود روح انسانی به واسطه‌ی تعلق به آوازه‌های ساز، از علایق جسمانی مجرّد گشته، به سوی آن جمال [ق ۱۳] مطلق پرواز نماید.

^{۵۸} (و) - «ب» و «ق».

^{۵۹} اعلم أيها المحب كائنا من كان أن الحجب التي بينك وبين محبوبك كائنا من كان، ليست شيئا سوى وقوفك مع الأشياء لا للأشياء. (الحجب، الشيخ محيي الدين ابن عربي، ۱۰۲)

^{۶۰} «ب» و «ق»: (راز)

^{۶۱} «ب» و «ق»: (تار)

^{۶۲} (که) - «ب» و «ق»

و آوازهای ساز را درین تأثیری عجیب است، چنانچه مشاهد و مجرب است. و از ناظم این کلمات حضرت مولوی -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- منقول است که همیشه «ریاب» نواختی و می گفتی: که مَثَلِ این، مَثَلِ عصای موسی است که بر فرعون مار می شد و برای موسی -علیه الصلاة والسلام- عصای پر مأرب می بود. و اما ارتکاب این و امثال این از محرمات شرعی، از غیر صاحب کشف و شهود منکر باشد. و احتمال است که مراد به «چوب تراشیدن» پیدا کردن هیکل انسانی باشد، و به «تار برو بستن» پیدا کردن معارف و علوم و انواع ادراکات حواس ظاهری و باطنی باشد، که از هر یکی از آنها اثری ظاهر می گردد و روح که نفس ناطقه است به آن تعلق می گیرد.

مسجود ملایک شد و لشکرکش ارواح * آن روح مقدس

شیطان ز حسد بر سر انکار برآمد * مردود زمان شد [مولانا]

یعنی در مظهر روح مقدس آدم -علیه السلام- مسجود ملایک شد و لشکرکش و سپه سالار ارواح جمیع بنی آدم گردید و همه را پیش آوردند و پیش او صفها بستند، چنانکه همه ی ارواح اولاد خود را مشاهده نمود و شیطان ز حسد و تکبر ﴿أَنَا خَيْرٌ﴾^{۶۳} بر سر انکار برآمد و او را سجده [س ۲۸۱] نبرد، مردود زمان شد.

و چون دو اسم «هادی» و «مُضِلّ» را تعطیل متصور نیست انبیاء -علیهم الصلاة والسلام- [ق ۱۴۱] مظهر اسم «هادی» شدند و شیطان مظهر اسم «مُضِلّ». و از این است که شیطان را حاجب درگاه خداوند گفته اند، تا کسی را که استعداد وصول آن بارگاه نباشد منع کند و محجوب گرداند، چنان که حاجبان درگاه سلاطین کسی را که لیاقت صحبت پادشاه نباشد، منع و زجر می سازند و به وصول آن بارگاهش راه نمی دهند.

گه گشت سلیمان [ب ۱۲۰] و ورا باد همی برد * تختش به دو عالم

گه گشت چو داود پر انوار برآمد * استاد زمان شد [مولانا]

یعنی گاهی به مظهر سلیمان -علیه السلام- ظهور ساخت و باد مسخر او گشته،

^{۶۳} اشاره به آیه دوازدهم سوره الأعراف که ابلیس گفت: من از او (آدم) بهترم

تخت او را [ت\ب\۱۷] به دو عالم باد می‌برد که ﴿عُدُوْهَا شَهْرٌ وَرَوَّاحُهَا شَهْرٌ﴾ [سبأ: ۱۲]^{۶۴} و گاهی به صورت داود تجلی نمود و پی انوار برآمد و استاد زمان شد در تعلیم علوم و نیز در صنعت زره ساختن که موجب حفظ بنیه‌ی انسانی است، که مظهر صفات جلالی و جمالی خداوندی است، عزّ شأنه.

و چون سلیمان را -علیه الصلاة والسلام- پادشاه صوری میسر بود و انس و جن و طیور و وحوش همه مسخر بودند، و داود -علیه السلام- خلیفه بود، لاجرم این بیت اشارت تجلی آن وجود واجبی است به دو اسم «قادر» و «مکون»؛ چنان که محققان [س\ب\۲۸] گفته‌اند که پادشاه مظهر امر «کُنْ» باشند و چون داود را خلیفه گردانیده بود و امر کرده بود که در میان عباد الله به حق حکم کند، و شک نیست که حکم کردن بر نور فهم و علم موقوف است، ناظم کلمات - قُدُسَ سِرُّهُ - گفت که: «گه گشت چو داود پی انوار برآمد».

گه گشت چو ادریس به جنت [ق\ب\۱۴] به خیاطت * آن نکته‌ی انسان

گه گشت زکریا نجم‌دار برآمد * ارّه خم از آن شد [مولانا]

یعنی گاهی به صورت ادریس -علیه السلام- که نکته‌ی انسان و منتخب نسخه‌ی بنی آدم است برآمد و به جنت رفت و به خیاطت حله‌های بهشتی مشغول شد. و چنان مروی است که باری ملک الموت قبض روح او کرد و باز روح او به جای خود بازآمد، و الحال زنده در بهشت است.

و گاهی به مظهر زکریا نجم‌دار برآمد؛ آورده‌اند که روزی زکریا و یحیی^{۶۵} -علیهما السلام- در طاعت بودند رئیس رؤساء کفار فرمود که یحیی را بکشند، یحیی و زکریا آن زمان هر دو با هم در محراب بودند؛ یحیی را -علیه السلام- از پهلوی زکریا گرفتند و بردند. زکریا -علیه السلام- خبردار گشت، بگریخت، آن قوم از پی زکریا -علیه السلام- می‌دویدند. زکریا -علیه السلام- به درخت توتی گفت: ای درخت مرا پناهی ده. آن درخت از هم باز شد، از این‌جا گفت: «نجم‌دار برآمد». و زکریا -

^{۶۴} رفتن آن بامداد، یک ماه، و آمدنش شبانگاه، یک ماه [راه] بود

^{۶۵} (نجم‌دار برآمد؛ آورده‌اند که روزی زکریا) - «ق»

علیه السلام- در پناه خود گرفت، ابلیس بدید، کنار ردای [س ۲۹۱] زکریا را بازگرفته ماند، چون آن درخت زکریا را به درون خود کشید، آن جماعت رسیدند، ابلیس خود را بر ایشان ظاهر ساخت، پرسیدند: این چنین کسی گریخته می‌رفت، دیدی؟ آن دشمن قدیم گفت: درین درخت شد، گوشه‌ی ردای او ظاهر است. کافران در پی او می‌شدند که او را بیابند، ابلیس گفت: بیرون آوردن چه کنید؟ گفتند: او را بکشیم، او گفت: همین‌جا بکشید. [ق ۱۵۱] گفتند: چگونه کنیم؟ [ب ۱۲۰] آن ملعون اره دو سره آورد، فرمودند که در همانجا اره کردند، چون اره به فرق زکریا رسید، خواست آهی کشد، جبرئیل امین رسید، گفت: ای زکریا زنهار که آه نکنی و ابرو ترش نکنی، چرا از درخت پناه طلبیدی، [ت ۱۸۱] از حق تعالی نطلبیدی؟ اکنون ببین که پناه درخت چه مقدار است. زکریا علیه السلام- صبر کرد و آه نزد، تا او را از فرق تا قدم به دو نیم ساخت. و این مجمل حکایت زکریاست و برای بیان قول او «نجم‌دار برآمد» و قول او «اره خم از آن شد» این‌جا نوشته تقریر ساختم؛ و قصص انبیاء را در این رساله نیاوردیم، زیرا که آن قصص‌ها در کتب تواریخ و قصص علی التفصیل مذکور است.

گوهر شد و ناگاه فرو رفت به دریا * آن نکته‌ی توحید

یونس شد و از بحر به یک بار برآمد * تا معجزش آن شد [مولانا]

یعنی آن نکته‌ی توحید گاهی دگر گوهر شد و به لباس [س ۲۹] و صورت گوهر تجلی نمود و به دریا فرورفت، یا آن‌که آن^{۶۶} نقطه‌ی وحدت مانند گوهر نایاب و لؤلؤ سیراب به دریای کثرات ماهیات اعیان ثابت‌ی ممکنات فرورفت و در مظهر هر چیزی به رنگ آن پرتو زد.

چه هر چه بینی در عالم صورت و^{۶۷} معنی، صورت اوست و او خود به هیچ صورت مقید نیست و در هر چیزی که او نباشد آن چیز خود نباشد، و در هر چیزی که هم او باشد، آن چیز هم نباشد. پس این مصراع [ق ۱۵] به سیر نقطه‌ی وحدت در

^{۶۶} (آن) - «ق»

^{۶۷} (و) - «ق»

مراتب تنزلات اشارت است، یعنی قطع «قوس نزولی» از دایره‌ی سیر. و گهی یونس شده از بحر به یک بار برآمد، تا این خود را به بحر انداختن و باز سلیم از بحر بیرون آمدن، او را معجزه گردید. و می‌شاید که این اشارت به قطع «قوس عروجی» باشد و مراد آن باشد که از بحر کثرات بیرون آمد و خلع لباس تعینات و تقیدات نمود و باز مجزود گشته به مقام احدیت باز رفت و دایره‌ی سیر نقطه‌ی وحدت را هر دو قوس نزولی و عروجی به هم چسبیدند.

بدان که محقق متصوفه سریان نقطه‌ی وجود را در «اعیان ثابت» به دایره‌ای تشبیه کرده‌اند و آن را به دو قوس تقسیم نموده‌اند: یکی «قوس نزولی» و آن دوران اوست در مراتب مظاهر تا به مرتبه‌ی ناسوتیت - که جامع جمیع صفات جمالی و جلالی است - می‌رسد؛ و یکی «قوس [س] ۳۰۸ عروجی» و آن عروج آن نقطه است به سبب اشتغال کمال عباد الله به واسطه‌ی تخلیه‌ی نفس از هیئت ردیه و تحلیه‌ی آن به ملکات مرضیه‌ی سنیه تا به مقام احدیت [ب] ۱۲۱۸ صرف بازگردد و اثینیت مرتفع گردد.

عیسی شد و در مهد همی داد گواهی^{۶۸} * بر پاکی مریم

گر [ت] ۱۸ب [ع] معجزه‌اش نخل پر از بار برآمد * برهان مغان شد [مولانا]

یعنی به صورت عیسی - علیه السلام - تجلی نمود و در مهد، به پاکی مریم و عفت و عصمت او گواهی داد و به کلمات حکمت‌آمیز و عبارت معرفت‌انگیز [ق] ۱۶۱۸ متکلم گردید و از او معجزه‌اش نخل بارآور گردیده. قال تعالی: ﴿وَهَؤُلَآءِ إِلَیْکَ بَیْجُذَعُ النَّخْلَةُ تُسَاقَطُ عَلَیْکَ رُطْبًا جَنِيًّا﴾ [مریم: ۲۵]

و این بارور گشتن نخل و گواهی دادن در مهد، برهان و حجت مغان گردید بر پاکی مریم و عفت و عصمت او. و این بیت اشارت به مظهریت عیسی است - علیه السلام - به اعتبار تجسم، و بیت او که «می‌خواست که گردد همه عالم به یکی دم ... إلی آخره» اشارت به مظهریت اوست به اعتبار تجرد. فتأمل!

شق کرد قمر را ز سر انگشت تجلی * از غمزه محمد

^{۶۸} «ب» و «ق»: (عیسی شد در مهد زمین داد گواهی)

ناقه شد و از سنگ به یکبار برآمد * زان پس به جهان شد [مولانا]
 یعنی: در مظهر اشاره و غمزه خاتم المرسلین، نبیُّنا مُحَمَّدٌ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- سرِ
 انگشتِ تجلّی آن جمالِ واجبِ الوجودی بود که قمر را شق کرد و دو نیمه گردانید.
 و گاهی به مظهرِ ناقه پرتو انداخته، برای معجزه‌ی صالح به یکبار از سنگ برآمد و
 بعد از آن به جهان [س ۱۰۳] روان شد.

فی الجملة همو بود که می‌آمد و می‌رفت * هر قرن که دیدی
 تا عاقبت آن شکل عرب‌وار برآمد * دارای جهان شد [مولانا]
 الحاصل: همان «حقیقتِ مُحَمَّدی» بود که هر قرن که دیدی در لباسِ انبیای دگر
 می‌آمد و می‌رفت، بلکه همو بود که به لباسِ همه‌ی اشیاء برآمد تا عاقبت خاتم
 المرسلین و آخر کار و اول فکر گشته آن شکل عرب‌وار برآمد و دارا و سلطان
 [ق ۱۶] جهان شد. زیرا که نور نبوت جمیع انبیاء از نور مشکات نبوتِ مُحَمَّدی
 -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مقتبس است. شعر:

وَكُلُّ آيٍ أَتَى الرَّسُلَ الْكَرَامُ بِهَا * فَإِنَّمَا اتَّصَلَتْ مِنْ نُورِهِ بِهِم^{۶۹}
 بدان -أَيَّدَكَ اللهُ تَعَالَى بِتَوْفِيقِهِ- که محققان متصوفه مرتبه‌ی «تعیینِ اول» را -که نزد
 ایشان عبارت از: وحدتِ صرف و قابلیتِ محض و مرتبه‌ای است که همه‌ی حقایق
 و اعتبارات علی سبیل الإجمال درو مندرج‌اند- «حقیقتِ محمدیه» و «أُمُّ الْكِتَاب» و
 «روح اعظم» می‌خوانند و وجود همه‌ی اشیاء ازو مفاض است که "لولاک لما خلقت
 الافلاک".

^{۶۹} قصیده‌ی برده، امام محمد بوسیری. ترجمه: همه‌ی نشانه‌هایی که پیامبران گرامی آوردند در حقیقت از نور خاتم نبوت به ایشان رسیده است.

و سید شریف -قُدّسَ سِرّه- در شرح مواقف گفته که: معلولِ اوّل -مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مجرد- ذات خود را و مبداء خود را ادراک می‌کند، او را «عقل» می‌نامند، و از حیثیتِ آن که واسطه است در صدورِ سایرِ موجودات و جمیعِ نقوشِ علومِ آن را «قلم» می‌خوانند، و بدان ملاحظه که واسطه است در افاضه‌ی انوارِ نبوت [س۱۸/۳۱] «نور سید الانبیاء» -صلّی الله علیه وسلّم- گویند.

پس «عقل» و «قلم» و «نور مُحمّد» همه متحد بالذات باشند [ب۱۲۱/۱] و در میان احادیثِ ثلاثه که (أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْقَلَمُ) و (أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورِي) و [ت۱۹۸/۱] (أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ) منافات نیست.

و صاحبِ شرح قصیده‌ی «مظاهر الشّؤون» نیز بدین تصریح کرده و [ق۱۷۸/۱] می‌گوید: اعظم و اوسع و اجمع تعینات «تعینِ اوّل» است که ممیز تجلّیِ اوّل است از غیبِ هویت، که آن تجلّیِ ربِّ مُحمّد است و گاه «حقیقتِ مُحمّدی» می‌گویند و اراده‌ی آن تعین کنند، و گاه اراده‌ی آن تجلّی و گاه اراده‌ی مجموع آن، پس نظر به تعین، «مُحمّد» را -صلّی الله علیه وسلّم- مظهرِ اسمِ اعظم و جمیعِ اسماء گویند، و نظر به تجلّیِ متعینِ او را «اسمِ اعظم» گویند.

و اعتبارِ اوّلِ جانبِ خلقیت و عبودیتِ اوست، و دومِ جانبِ سیادت و ربوبیتِ او. و نظر به هر دو اعتبارِ شیخ فخر الدین عراقی -رحمه الله تعالی علیه- به لسانِ مُحمّدی -صلّی الله علیه وسلّم- می‌فرماید: بیت:

فی الجملة مظهر همه اشیاء است ذات من * بل اسم اعظم به حقیقت چو بنگرم^{۷۰}

رومی سخن کفر نگفته است و نگوید * منکر مشویدش

کافر شود آن کس که به انکار برآمد * از دوزخیان شد [مولانا]

یعنی رومی بدین سخن که گفته است که آن جمالِ واجبی در مظاهرِ کایناتِ ظاهر و نمایان گردیده، سخنِ کفر نگفته است و نگوید، او را منکر مشوید. چه این تجلّی و ظهور است، نه حلول و نه اتحاد تا کفر لازم آید؛ بلکه مراد ظهورِ ذاتِ واحده‌ی واجبُ الوجود است در مراتبِ اعیان [س۱۸/۳۱] ثابته، بلکه در مراتبِ همه‌ی

^{۷۰} لمعات، شیخ فخرالدین عراقی

موجودات از روحانیات و مثالیات و جسمانیات و به حقیقت این نفی موجودی است غیر از وجود واجب الوجودی -عَزَّ شَأْنُهُ- که «الأعیان» [ق ۱۷ب] الثابتة ما شَمَتَ رائحة الوجود» و ((كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ وَالْآنَ كَمَا كَانَ)). پس هر که به انکار این برآمد کافر شود و از دوزخیان می‌گردد، چه انکار این ظهور و بروز، محجوبی از آن جمال مطلق واجب می‌آرد، بلکه مستلزم نفی آثار و افعال و صفات الهی می‌شود و آن کفر حقیقت^{۷۱} است، نعوذُ بالله. و از این جاست که گفته‌اند: باید در همه چیز جمال الهی را مشاهده نمای، و حسن هر ملیح و هر ملیحه را در عالم حس و شهادت از آن جمال مستعار بینی، و همه‌ی ذرات وجود را مجالی آن حقیقت واحدیت دانی.

فَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهَا مِنْ جَمَالِهَا * مُعَارٍ لَهُ، بَلْ حُسْنُ كُلِّ مَلِيحَةٍ^{۷۲}

وعلی لفظ «ملیحه» تم الكتاب
اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَلِيحًا لَنَا كُلَّ لَفْظٍ وَخِطَابٍ
وَاهْدِنَا إِلَى طَرِيقِ الْحَقِّ وَالصَّوَابِ.

[خاتمه‌ی نسخه‌ی «س»]:

فی شهر جمادی الأولى سنة ۱۱۲۲

[خاتمه‌ی نسخه‌ی «ق»]:

وقع الفراغ من تنميق هذه الرسالة على يد أضعف العباد، درویش محمد بن الحاج محمد، غفر الله ذنوبهما

۱۸ صفر سنة ۱۱۲۴

[خاتمه‌ی نسخه‌ی «ب»]:

وقع الفراغ من تنميق هذه الرسالة على يد الفقير، محمد بن ابراهيم، عفى عنهما
سنة ۱۱۲۷

[خاتمه‌ی نسخه‌ی «ت»]:

^{۷۱} «س»: حقیق

^{۷۲} ابن الفارض

اتمام یافت تحریر این کتاب مستطاب از خط مرحوم لعلی زاده السید عبدالباقی
 افندی، رحمه الله علیه، وأنا الفقیر درویش سید محمدحسیب بن ابراهیم، غفر الله
 لهما الغفور الرحیم
 سنه ست وثمانین ومئه وألف، من هجره من له ختام الرساله وتمام الشرف