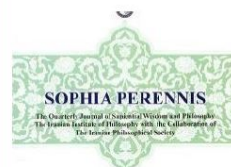




Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 48



Vol. 22, Number 4, Summer and Winter 2026, 147-176

E-ISSN: 6140-2676

Research Article



## "From the Sheikh Akbar to Sheikh Kabir: Elucidating the Unity of Existence (wahdat al wujud) according the Treatise 'Risalat al-Taswiya Bayn al-Ifada wa al-Qabul'"

Moallem, Malihe

Assistant professor of logic, Department of Logic, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (alaeinejad@irip.ac.ir)

### ABSTRACT

Sheikh Mohibullah Allahabadi, also known as Sheikh Kabir, is one of the prominent promoters and scholiast of the teachings of the great, Muhyiddin Ibn Arabi, in India. The core of Sheikh Kabir's philosophy on the unity of existence can be traced in one of his briefs but remarkable works, titled "Risalat al-Taswiya Bayn al-Ifada wa al-Qabul," he provided the earliest commentary on it in Persian. Although this treatise triggered controversy within the academic, social, and political milieu then existing it has survived in multitudinous copies, and the existence of various commentaries and interpretations confirms its significance and impact. This study utilizes a descriptive-analytical method, drawing on the "Risalat al-Taswiya" and other works of Sheikh Mohibullah, to categorize his views regarding the unity of existence, based on the intellectual approach of Ibn Arabi. The findings reveal that from this treatise, eight essential concepts related to the principle of wahdat al wujud can be extracted: the solarity of existence and its pervasiveness in all forms and entities; the identity of the Necessary being with its essence; intuitive and acquired knowledge; the relationship between the Muhammadian spirit and Gabriel; the relationship between the obligatory and the optional; perpetual creation; the reconciliation between the beneficial existence and the contingent existence; and the emphasis of mystics on religious law and tradition.

**Keywords:** Muhyiddin Ibn Arabi, Sheikh Mohibullah Allahabadi, unity of existence, Risalat al-Taswiya Bayn al-Ifada wa al-Qabul.

Received: 2026/01/09 - Received in revised form: 2026/02/06 - Accepted: 2026/02/24 - Published online: 2026/05/17

Moallem, Malihe (2026). "From the Sheikh Akbar to Sheikh Kabir: Elucidating the Unity of Existence (wahdat al wujud) according the Treatise 'Risalat al-Taswiya Bayn al-Ifada wa al-Qabul'" *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 147-176.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.574351.1875>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





## Extended Abstract

### Introduction

Muhibbullāh b. Shaykh Mubāriz b. Shaykh Pīr, known as Shaykh Muhibb ullāh Allahābādī, is considered a descendant of Shaykh Farīduddīn Ganj-i Shakar (Shawkat Husayn, 1963, p. 10). He was born on the 2nd of Şafar, 995 AH, in the village of Sadrpur, near Khayrābād, in the Awadh region (Lucknow) (Alawī Kākūrī, n.d., p. 55; Muḥammad Bāqir & Manūlāl Pāndī, 1983, pp. 13-15). The beginning of his life coincided with the reign of Jalāluddīn Muḥammad Akbar, the great Mughal emperor, but the majority of his life spanned the eras of Jahāngīr and his son Shāh Jahān (d. 1068 AH). Of particular significance is the special attention paid to the Shaykh by the Mughal prince Dārā Shikōh (d. 1069 AH) and the correspondence that took place between them (Muhibbullāh, *Maktūbāt*, pp. 387-433). Shaykh Muhibbullāh is primarily known by the titles "Shaykh-i Kabīr" (The Great Shaykh) and "Shaykh-i 'Ajam" (The Persian Shaykh). As the biographical dictionary *Tadhkirat al-'Ulamā' al-Hind* notes regarding him: "The Shaykh's investigations and meticulousness in the science of Sufism reached the level of *ijtihād*; rather, it could be said that just as Shaykh Muḥyīuddīn is called Shaykh al-Akbar, this shaykh should be called Shaykh al-Kabīr" (Rahmān 'Alī, 1961, p. 178).

His early education began in Sadrpur under his father and other local scholars. Later, in 1014 AH in Lahore, he attended the lectures of Mullā 'Abd al-Salām Lāhawrī, a student of Mīr Fath Allāh Shīrāzī in India, where he acquired various sciences and knowledges (Shawkat Husayn, 1963, p. 15). As the Shaykh himself mentions in the introduction to his work *Anfās al-Khawāṣṣ*, he experienced profound spiritual transformations in Lahore. After returning to his homeland, he spent some time in Ahmedabad and some time in Delhi before seeking esoteric knowledge in the presence of Khwāja Abū Sa'īd Gangūhī (Muhibbullāh, *Anfās al-Khawāṣṣ*, folio 3). Following a period of spiritual wayfaring (*sulūk*) and receiving the cloak of succession (*khirqah-yi khilāfat*), he returned to Sadrpur with his master's permission. He soon left Sadrpur to settle permanently in Allahabad, hence becoming known as Allahābādī. The Shaykh passed away on the 19th of Rajab, 1057 AH, and was buried in that city (Muḥammad Bāqir, p. 19; Niẓām al-Dīn, 1999, p. 59).

### Conclusion

During his residence in Sadrpur and Allahabad, the Shaykh produced numerous works, written in Persian and Arabic. The major ones include: *al-Mughālaṭāt*, *Tajliyah al-Fuṣūṣ*, *Sharḥ Fuṣūṣ* (Persian), *Mukhtaṣar Sharḥ Fuṣūṣ* (Persian), *Manāẓir Akhaṣṣ al-Khawāṣṣ*, *Anfās al-Khawāṣṣ*, *Amālah al-Qulūb*, *'Aqā'id al-Khawāṣṣ*, *Ghāyat al-Ghāyāt*, *Tarjamat al-Kitāb*, *Ḥāshiyah al-Rutbah al-Rābi'ah min al-Marātib al-Arba'ah*, *Risālah-yi Si Ruknī* (or *Awrād Muhibbī*), *Risālah-yi Wujūd-i Muṭlaq*, *Marātib al-Wujūd*, *Risālah-yi Sayr-i Ilāhī*, *Risālah-yi 'Ināyat al-Ikhwān*, *Risālah al-Taswiyah bayn al-Ifādah wa al-Qubūl*, *Sharḥ Risālah Taswiyah*, *Risālah-yi Muqaddimah al-Ma'ārif* (known as *Haft Aḥkām*), *Risālah al-Tawḥīd*, and a collection of letters (*Majmū'ah-yi Makātīb*) (Alawī Kākūrī, p. 63).

Regarding the Shaykh's affiliation with the Chishtī order, it should be noted that the Chishtī order was the first major Sufi order established in India, playing a



unique role in the country's religious and cultural history until the 13th century AH. According to the *Tārīkh-i Mashā'ikh-i Chisht*, the Chishtī order is linked to Chisht in Khurasan and Khwāja Abū Ishāq Shāmī (d. 329 AH). In India, Khwāja Mu'īn al-Dīn Chishtī (d. 636 AH) is recognized as the founder. His successors included Khwāja Bakhtiyār Kākī (d. 602 AH) and then Bābā Farīdudīn Ganj-i Shakar (d. 663 AH). After Bābā Farīd, the Chishtī order in India split into two branches: the Nizāmiyyah and the Ṣābirīyyah.

Shaykh Muḥibbullāh belongs to the Ṣābirīyyah branch, through 'Alī Aḥmad Ṣābirī Kalyārī. The successors of 'Alī Aḥmad Ṣābirī include Shams al-Dīn Turk (d. 718 AH), Shaykh Jalāl al-Dīn Pānīpatī (d. 723 AH), Shaykh 'Abd al-Ḥaqq Rūdawlī (d. 836 AH), Shaykh 'Abd al-Quddūs Gangūhī (d. 944 AH), Shaykh Abū Sa'īd Gangūhī (d. 1058 AH), and finally Shaykh Muḥibb ullāh Allahābādī (see Allahābādī, 2016).

### Research Necessity and Objectives

The personality and views of Shaykh Muḥibb ullāh merit investigation due to both his unique mystical perspective and unwavering devotion to Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, as well as his political influence and special status during his own time. Understanding Shaykh Muḥibb Allāh and examining his works illuminates the intellectual and social currents that dominated his era. The debate between the two groups, the "Shuhūdiyyah" (Illuminationists) and the "Wujūdiyyah" (Existentialists), alongside prominent figures such as the famous mystic Mīyān Mīr (957–1054 AH), Shaykh 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī (958–1052 AH), Shaykh Aḥmad Sirhindī (971–1034 AH), Shaykh 'Abd al-Rashīd Jūn-pūrī (1000–1083 AH), and Mullā Maḥmūd Jūn-pūrī (973–1029 AH), further underscores the importance of such studies.

**Research Background (Literature Review)** The thought and works of Shaykh Muḥibb Allāh have not been extensively scrutinized by researchers in Iran. The only independent work on his ideas in Iran is a study resulting from an examination of the original text of *Risālah al-Taswīyah bayn al-Ifādah wa al-Qubūl* and its critical edition, previously published as a book by the present author and now appearing as an article. Additionally, two articles have been written on his Persian writing style in his *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, focusing primarily on linguistic aspects rather than mystical analysis. Yāsir Ḥujjatī Najafābādī, Mehrād Chātrā'ī, and Maḥbūbah Khurāsānī (2019), in an article titled "Introducing the *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* of Muḥibb Allāh Allahābādī and Examining its Obsolete Persian Words," analyzed the lexical and grammatical aspects of his work. Another article by the same authors (2020), titled "An Examination of the Educational Style and Correct Teaching Methods in the *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* of Muḥibb Allāh Allahābādī," explained his educational approach in light of modern teaching theories.

### References

- Alawī Kākūrī, Mas'ūd Anwar. (n.d.). *Kawākib*. Allahabad.
- Alawī Kirmānī, Muḥammad b. Mubārak. (1978). *Sayr al-Awliyā'*. Lahore: Iran-Pakistan Persian Research Centre.



- Allahābādī, Muḥibb Allāh. (n.d. a). Anfās al-Khawāṣṣ. Dargāh-i Shaykh Muḥibb Allāh, Allahabad, India.
- Allahābādī, Muḥibb Allāh. (n.d. b). Haft Aḥkām. MS, Dargāh-i Shaykh Muḥibb Allāh, Allahabad, India.
- Allahābādī, Muḥibb Allāh. (n.d. c). Maktūbāt. MS No. 3126717, Mawlānā Abū al-Kalām Āzād Library, Aligarh University, India.
- Allahābādī, Muḥibb Allāh. (2016). Sharḥ al-Taswiyah bayn al-Ifādah wa al-Qubūl. (M. Mu'allim, Ed.). Tehran: Mawlā Publications.
- Ḥujjatī Najafābādī, Y., Chātrā'ī, M., & Khurāsānī, M. (2019). Introducing the Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam of Muḥibb Allāh Allahābādī and Examining its Obsolete Persian Words. *Journal of Persian Language and Literature Research*, (53), 75-100.
- Ḥujjatī Najafābādī, Y., Chātrā'ī, M., & Khurāsānī, M. (2020). An Examination of the Educational Style and Correct Teaching Methods in the Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam of Muḥibb Allāh Allahābādī. *Persian Prose Research on Persian Literature*, 23 (47), 29-51.
- Ibn Abī Jumhūr, Muḥammad b. Zayn al-Dīn. (1984). 'Awālī al-La'ālī al-'Azīziyyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyyah (Vols. 1, 4). (M. 'Irāqī, Ed.). Qom: Dār Sayyid al-Shuhadā' li'l-Nashr.
- Ikram, Sh. M. (1979). Rūd-i Kawsar. Lahore.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (n.d.). Biḥār al-Anwār (Vols. 61, 67, 84). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Muḥammad Bāqir & Manūlāl Pāndī. (1983). Savāniḥ-i 'Umrī Shaykh Akbar Muḥibb Allāh Allahābādī. Allahabad.
- Niẓām al-Dīn Muḥammad. (1999). Tārīkh-i Mashā'ikh-i Allahābād. Allahabad.
- Niẓāmī, Khāliq Aḥmad. (1953). Ṭarīqah-yi Mashā'ikh-i Chisht. Delhi: Nadwat al-Muṣannifīn.
- Rahmān 'Alī. (1961). Tadhkirah-yi 'Ulamā'-yi Hind. Karachi.
- Shawkat Husayn. (1963). Dhikr al-Ma'ārif. Allahabad.
- Wajīh al-Dīn Ashraf. (n.d.). Baḥr-i Zukhkhār. MS No. 256, Mawlānā Abū al-Kalām Āzād Library, Aligarh University, India.



وب سایت مجله

# دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره دوم - پیاپی ۴۸



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

## از شیخ اکبر تا شیخ کبیر

### تبیین وحدت وجود در رساله التسویه بین الافاده و القبول

علمی - پژوهشی



ملیحه معلم

استادیار بازنشسته پژوهشکده تحقیق و توسعه سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم اسلامی و انسانی «سمت».  
(mmoallem.moallem@gmail.com)

#### چکیده

شیخ محب‌الله الله‌آبادی، معروف به شیخ کبیر، از جمله مروجان و شارحان نامی مذهب شیخ اکبر، محی‌الدین ابن‌عربی در هندوستان است. لب عقاید وحدت وجودی شیخ کبیر را در یکی از آثار کهنین در وزن اما مهین در بطن وی به نام «رساله التسویه بین الافاده و القبول» می‌توان دنبال کرد که پیش از همه، خود به فارسی شرحی بر آن نگاشته است. رساله مزبور گرچه در فضای فکری، اجتماعی و سیاسی آن دوره، هنگامه‌ای به پا کرد تا آنجا که با ردیه‌هایی متعدد تخطئه شد، اما وجود نسخ متعدد از آن و تعداد شروح و تفاسیر نشان از اعتبار و اهمیت این اثر دارد. این جستار به روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به رساله التسویه و نیز مکتوبات شیخ، به دسته‌بندی و تحلیل عقاید محب‌الله در خصوص وحدت وجود، مبتنی بر طریقت فکری ابن‌عربی اختصاص دارد. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که از این رساله، هشت مقوله مهم از اصل وحدت وجود قابل استحصال است که عبارتند از: حقیقت یکتایی وجود و سریان آن در جمیع صور و اشیاء، عینیت واجب‌الوجود با ذات، علم شهودی و حصولی، نسبت روح محمدی و جبرئیل، نسبت واجب و ممکن، خلق مدام و تسویه مفید وجود و قابل وجود و اهتمام عرفا به شرع و عرف.

کلیدواژه‌ها: محی‌الدین ابن‌عربی، شیخ محب‌الله الله‌آبادی، وحدت وجود، التسویه بین الافاده و القبول.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۹ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۷

□ معلم، ملیحه؛ (۱۴۰۴) از شیخ اکبر تا شیخ کبیر تبیین وحدت وجود در رساله التسویه بین الافاده و القبول، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۱۴۷ - ۱۷۶.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.574351.1875>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0  
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



## مقدمه

محب‌الله بن شیخ مبارز بن شیخ پیر معروف به شیخ محب‌الله‌الله‌آبادی از اخلاف شیخ فریدالدین گنج‌شکر است (شوکت حسین، ۱۳۴۲، ص. ۱۰). وی در دوم صفر سال ۹۹۵ ه.ق در قریه صدرپور از توابع خیرآباد از منضمات اود (لکهنو) به دنیا آمد (علوی کاکوری، ص. ۵۵ و محمد باقر و منوچهر پانندی، ص. ۱۳-۱۵). آغاز حیات وی همزمان با دوران جلال‌الدین محمد اکبر، پادشاه بزرگ گورکانی است، اما بخش عمده آن مقارن با دوره جهانگیر و پسرش شاهجهان (م. ۱۰۶۸ ه.ق) است. به ویژه توجه خاص داراشکوه (م. ۱۰۶۹ ه.ق)، شاهزاده گورکانی به شیخ و مکاتبات بین این دو حائز اهمیت است. (محب‌الله، مکتوبات، ص. ۴۳۳-۳۸۷). شیخ محب‌الله را عمدتاً به لقب شیخ کبیر و شیخ عجم یاد کرده‌اند، چنان‌که تذکره علمای هند در مورد وی آورده است: «تحقیقات و تدقیقات شیخ در علم تصوف به درجه اجتهاد رسیده، بلکه می‌رسد که شیخ محی‌الدین را شیخ اکبر و وی را شیخ کبیر گویند» (رحمان علی، ۱۹۶۱، ص. ۱۷۸).

آغاز تحصیلات وی در صدرپور و در محضر پدر و دیگر علمای آن سامان بود. وی سپس در سال ۱۰۱۴ ه.ق در لاهور، در حلقه درس ملا عبدالسلام لاهوری، از شاگردان میرفتح‌الله شیرازی در هند، حضور یافت و به کسب علوم و معارف پرداخت (شوکت حسین، ۱۳۴۲، ص. ۱۵). شیخ چنان‌که در مقدمه کتاب انفاس الخواص خود می‌گوید، در لاهور دچار تحولات درونی شد و پس از بازگشت به وطن، چندی در احمدآباد و چندی در دهلی به سر برد و آن‌گاه برای کسب معارف باطنی به حضور خواجه ابوسعید گنگوهی شرفیاب شد (محب‌الله، انفاس الخواص، برگ ۳). پس از دوران سیر و سلوک و دریافت خرقة خلافت، با اجازه پیر خویش به جانب صدرپور روانه شد و چندی بعد آنجا را به قصد سکنا در الله‌آباد ترک نمود و به دلیل اقامت دائمی در این شهر به الله‌آبادی شهرت یافت. شیخ در تاریخ ۱۹ ماه رجب سال ۱۰۵۷ رحلت نمود و در همان شهر به خاک سپرده شد (محمد باقر، ص. ۱۹ و نظام‌الدین، ۱۹۹۹، ص. ۵۹). شیخ در طول اقامت خود در صدرپور و الله‌آباد آثاری را به منصفه ظهور رسانید که در تذکره‌های مختلف تعداد آنها متفاوت ذکر شده است. اما عمده این آثار که به زبان فارسی و عربی نگارش شده‌اند عبارت‌اند از: المغالطات، تجلیه الفصوص، شرح فصوص فارسی، مختصر شرح فصوص فارسی، مناظر اخص الخواص، انفاس الخواص، اماله القلوب، عقاید الخواص، غایه‌الغایات، ترجمه‌الکتاب، حاشیه‌الرتبه‌الرابعه من المراتب الاربعه، رساله سه رکنی یا اوراد محبی، رساله وجود مطلق، مراتب‌الوجود، رساله سیر الهی، رساله اعانه‌الاخوان، رساله التسویه بین الافاده و القبول، شرح رساله تسویه، رساله مقدمه‌المعارف مشهور به هفت احکام، رساله التوحید و مجموعه مکاتیب (علوی کاکوری، ص. ۶۳).

به تناسب تعلق شیخ به طریقه چشتیه باید افزود که سلسله چشتیه اولین سلسله حائز اهمیت است



که در هند مستقر شد و تا قرن سیزدهم در تاریخ دینی و فرهنگی این کشور نقشی ویژه ایفا کرد. بنا بر تاریخ مشایخ چشت، چشت را نام ناحیه‌ای در خراسان و نیز منطقه‌ای در هند، بین ایالت اوش و مولتان، گفته‌اند. سلسله چشتیه را مرتبط با چشت خراسان و خواجه ابواسحاق شامی (م. ۳۲۹ ه. ق) می‌دانند (نظامی، ۱۹۵۳، ص. ۱۳۵). خواجه ابواسحاق را مرید و خلیفه خواجه ممشاد علی دینوری گفته‌اند که سرسلسله طریقه چشتیه محسوب می‌شود و پس از وی چهار تن را جانشین وی می‌دانند: خواجه ابواحمد (م. ۳۵۵ ه. ق)، خواجه ابو محمد (م. ۴۱۰ ه. ق)، خواجه ابویوسف (م. ۴۵۹ ه. ق) و خواجه ابومودود (م. ۵۲۷ ه. ق). در هند خواجه معین‌الدین چشتی (م. ۶۳۶ ه. ق) سرسلسله طریقه چشتیه شناخته می‌شود. وی شاگرد و مرید خواجه عثمان هارونی (م. ۶۱۸ ه. ق) بود که پس از کسب مقامات معنوی به عنوان خلیفه شیخ عازم سرزمین هند شد و در اجمیر شریف مسکن گزید (وجیه‌الدین اشرف، ۱۹۱۷، ص. ۴۴۳-۴۴۴ و علوی کرمانی، ص. ۵۶-۵۸). خلفای وی عبارت‌اند از: خواجه بختیار کاکلی (م. ۶۰۲ ه. ق) و سپس بابا فریدالدین گنج شکر (م. ۶۶۳ ه. ق) که در سنین بالا ازدواج کرد و یکی از دختران وی با علی احمد کالیاری (م. ۶۹۰ ه. ق) از پیران کالیار ازدواج کرد (علوی کرمانی، ص. ۶۸-۷۴). پس از بابا فرید طریقه چشتیه در هند به دو شاخه نظامیه و صابریه تقسیم شد. شاخه نظامیه به نظام‌الدین اولیا می‌رسد و شاخه صابریه به علی احمد صابری کالیاری که شیخ محب‌الله نیز از این شاخه است. علی احمد صابری خواهرزاده و داماد فریدالدین گنج شکر است که در هفت سالگی پدر خود را از دست داد و عملاً در دامن دایی خود، فریدالدین رشد و پرورش یافت. به دلیل صبر و بردباری اش لقب صابر یافت. وی از طرف استاد خود به کالیار اعزام و به کار دعوت مشغول شد (اکرام، ۱۹۷۹، ص. ۷۲ و وجیه‌الدین اشرف، ص. ۱۰۷۷). آورده‌اند که بسیار پر جذبیه بود و خصوصیات جلالی او نقطه مقابل خصوصیات جمالی نظام‌الدین اولیا قرار داشت. حتی پس از مرگ نیز این تقابل در مقبره دو عارف بزرگ جلوه‌گر است، در حالی که آرامگاه نظام‌الدین اولیاء هر روز پذیرای بسیاری از زائران و بازدیدکنندگان است، آرامگاه احمد صابری کالیاری جز در ایام عرس، عمدتاً خلوت و خاموش است. جانشینان علی احمد صابری عبارت‌اند از: شمس‌الدین ترک (م. ۷۱۸ ه. ق) و سپس شیخ جلال‌الدین پانی پتی (م. ۷۲۳ ه. ق) که نماینده اندیشه وحدت وجودی در هند است، آن‌گاه شیخ عبدالحق رودلوی (م. ۸۳۶ ه. ق)، شیخ عبدالقدوس گنگوهی (م. ۹۴۴ ه. ق)، جلال‌الدین تھانیسری (م. ۱۰۲۴ ه. ق)، شیخ ابوسعید گنگوهی (م. ۱۰۵۸ ه. ق) و سپس شیخ محب‌الله الله‌آبادی (ر. ک: الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۹-۱۳).

## ضرورت و اهداف پژوهش

شخصیت و آراء شیخ محب‌الله هم به دلیل دیدگاه خاص عرفانی وی و ارادت بی چون و چرایش به محی‌الدین ابن عربی و هم به دلیل بعد سیاسی و جایگاه خاصی که در عهد خود از آن برخوردار بوده است، جای دارد که مورد تفحص و بررسی قرار گیرد. شناخت شیخ محب‌الله و بررسی آثار وی بازنمایی است از جریان‌های فکری و اجتماعی که در عصر وی در آن دیار حاکم بود. دعوی دو گروه «شهودیه» و «وجودیه» در آن دوران و حضور شخصیت‌های برجسته‌ای چون عارف مشهور میان‌میر (۹۵۷-۱۰۵۴ ه.ق)، شیخ عبدالحق محدث دهلوی (۹۵۸-۱۰۵۲ ه.ق)، شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ ه.ق)، شیخ عبدالرشید جونپوری (۱۰۰۰-۱۰۸۳ ه.ق)، ملا محمود جونپوری (۱۰۲۹-۹۷۳ ه.ق) از جمله دلایلی است که اهمیت مطالعاتی از این دست را مضاعف می‌کند.

## پیشینه پژوهش

اندیشه و آثار شیخ محب‌الله در ایران چندان از سوی پژوهشگران مورد تدقیق و واکاوی قرار نگرفته است. تنها اثر مستقل در مورد افکار شیخ محب‌الله در ایران، پژوهشی است که حاصل تتبع در متن اصلی رساله التسویه بین الافاده و القبول و تصحیح این نسخه است و پیش از این به سعی نگارنده این سطور در قالب کتاب به حلیه طبع آراسته و اینک به صورت مقاله به ظهور رسیده است. همچنین دو مقاله در خصوص شیوه نگارش فارسی در این شرح و شرح فصوص الحکم شیخ به تحریر درآمد که عمدتاً از جنبه بررسی زبانی و نه مذاقه عرفانی است. یاسر حجتی نجف‌آبادی، مهرداد چترائی و محبوبه خراسانی در مقاله‌ای با عنوان «معرفی شرح فصوص الحکم محب‌الله‌الله‌آبادی و بررسی واژه‌های مهجور فارسی آن» به اسلوب تألیفی و نسبتاً متفاوت شیخ صرفاً از منظر زبانی و لغوی به تحلیل کلمات و ترکیبات مهجور اثر وی از حیث ریشه و قواعد دستوری پرداخته‌اند و تدقیق در آن نثر را برای شناختن متون کهن مفید برشمرده‌اند. مقاله دیگری به قلم همین مؤلفان با عنوان «بررسی سبک آموزشی و شیوه‌های صحیح تدریس در شرح فصوص الحکم محب‌الله‌الله‌آبادی» سبک آموزشی شرح فصوص الحکم‌الله‌آبادی را با توجه به نظریات جدید در حوزه علوم و فنون تدریس، در دو بخش مقدمات مطالعه شرح از لحاظ آموزشی و نیز روش‌ها و فنون تدریس وی تبیین کرده است.

## وحدت وجود؛ درونمایه رساله التسویه

مهم‌ترین اثر شیخ محب‌الله که لب آراء و عقاید او را در بردارد و نماینده افکار وحدت وجودی اوست، رساله کوتاه التسویه بین الافاده و القبول است که به زبان عربی نگاشته شده است (الله‌آبادی، نسخه خطی التسویه). بر این رساله شروح و ردیه‌هایی نوشته شده که رساله حرز الایمان من الشیطان مهم‌ترین ردیه به



قلم «ملا محمود جونپوری» از معاصران و مخالفان شیخ محب‌الله است (جونپوری، نسخه خطی). بر تسویه چندین تفسیر نوشته شده که عبارتند از: شرح تسویه از محمد فیاض هرگامی، شرح تسویه از امان‌الله بنارس، شرح تسویه از شیخ عبدالله بن عبدالباقی نقشبندی معروف به خواجه خرد، شرح تسویه از کلیم‌الله جهان‌آبادی، شرح تسویه از شیخ محمد افضل بن عبدالرحیم عباسی الله‌آبادی، شرح تسویه معروف به تحلیه از عبدالعالم فرنگی، شرح تسویه از علی‌اکبر دهلوی فیض‌آبادی به نام تسویه‌التسویه و شرح تسویه از حافظ شاه‌علی قلندری کاکوری به نام التصفیه فی شرح التسویه (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۲۶). خود شیخ اولین فردی است که بر این رساله کوتاه ترجمه و شرحی نه چندان تفصیلی، به زبان فارسی نگاشته تا راهنمایی باشد مر کسانانی را که در فهم عبارات عربی با مشکل مواجه‌اند. شیخ در این اثر عمدتاً بر اساس فصوص الحکم به تفسیر و توضیح عقاید خود پرداخته است. وی عیناً همین عقاید را در مجموعه مکتوبات خود به اشخاص مختلف معاصر خود تبیین و توجیه کرده است. عمده مطالب

موجود در این شرح را در چند مقوله می‌توان جای داد:



### حقیقت یکتایی وجود و سریان آن در جمیع صور و اشیا

شیخ خطبه کلام خود را در شرح تسویه با این عبارت می‌آغازد که «الحمد لمن وجد بکل ما وجد و سجد بکل ما سجد» (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۱). این جمله تحمیدیه در دیباچه رساله بیانگر لب و اساس عقاید شیخ در باب وجود است و داعیه وی را در باب وحدت وجود می‌نمایاند. اثبات یگانگی وجود در هر آنچه به صفت و عنوان وجود متصف است؛ در واقع بیان دیگری از کلمه شهادت یعنی لا اله الا الله است که تعبیر آن در زبان اهل عرفان «لا وجود الا الله» است. شیخ در معنی کلمه طیبه در مکتوب خویش به

شیخ عطاالله می گوید که «نفی عبارت است از راجع گردانیدن کثرت و صور اشیاء به آن عین واحد که مقصود و مطلوب همه سالکان است و اثبات عبارت است از مشاهده آن عین در همه صور و دیدن آنها در آن عین واحد. پس لا اله یعنی غیریت آن صور متوهمه منتفی است و راجع به آن یک اصل است و الا الله یعنی آن معنی واحد است که به این صور می نماید (الله آبادی، بی تا، مکتوب چهارم). همچنین در مکتوب سوم به نقل از تفسیر بیضاوی در تفسیر کلمه طیبه بنا بر مشرب وجودیون گوید: «امام مذکور گفته است در معنی کلمه طیبه که نفی عبارت است از راجع گردانیدن کثرت صور را به عین واحد که مطلوب همه سالکان است؛ و اثبات عبارت است از مشاهده کردن آن عین در همه صور و این ها را عین آن واحد دیدن. پس لا اله یعنی این صور متوهمه غیریت اش منتفی است و راجع به آن یک اصل و الا الله یعنی آن معنی واحد است که به این صور می نماید» (الله آبادی، مکتوبات، مکتوب سوم).

شیخ محب الله ضمن اختصاص هر گونه حمد و ثنا به ساحت کبریا به مراتب مختلف حمد اشاره کرده و می گوید «ثنا لسانی و محبت و اخلاص جنانی و خدمت و طاعت ارکانی مر ذاتی و حقیقتی راست که موجود باشد به وجود هر موجود...» (الله آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۲). وی حمد و ثنا را در سه قسم برمی شمارد:

۱. ثنا لسانی که اولین مرتبه است و عوام راست.
۲. محبت و اخلاص قلبی و جنانی که مرتبه خواص بندگان الهی است.
۳. خدمت و طاعت ارکانی که مستجمع هر سه مرتبه است و به اخص الخواص اختصاص دارد. این مرتبه آخر خاص اولیا و انبیا و کاملان در معرفت الهی است که آنچه از آنان سر می زند و هر فعل که از ایشان صادر می شود یا کلام که بر زبانشان جاری می گردد و آنچه می ورزند از حبّ و بغض به زن و فرزند و اقربا و خویش و بیگانه، همه در طریق کسب رضای الهی و ادای مراتب حمد و ثنا ربانی است؛ چنان که زبان ایشان بدین مقرر است که «إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۱۶۲).

پس جمیع محامد را متوجه ذات و حقیقتی می داند که اصل و سرمایه وجود است و جز او وجودی نیست و هر چه هست اوست و جز او همه لا وجود است. او را ذات و حقیقتی می داند که موجود است به وجود هر موجود از لطیف و کثیف چنان که جنید می گوید: «طلبته فی الصفاء وجدته فی الكدر»، یعنی کدر نیز غیر او نباشد. هر چه در ساحت وجود راه یابد خود همه اوست و غیر او همه باطل. چنان که رسول گرامی فرماید: «اصدق کلمه قالها لبید الا کل شیء ما خلا الله باطل»<sup>۱</sup>، هر چه جز حق

۱. اصل حدیث در بحار الانوار (ج ۶۷، ص ۲۹۵) چنین ضبط شده است: قال النبی (ص) اصدق کلمه قالتها العرب کلمه نبید الا کل



باطل است و خداوند فرماید: «أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ» (لقمان: ۳۰). در واقع اسمایی است که شما و پدران تان آنها را نام وجود نهاده‌اید «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» (نجم: ۲۳).

وی در شرح این معنی می‌افزاید که وجود حق عین وجود هر شیء است و وجود هر شیء عین وجود حق. پس بنا بر آن که وجود هر شیء عین وجود حق باشد، گفته شد: «سجد بکل ما سجد»؛ چه در واقع اوست که سجده می‌شود به سجود هر مسجود از کواکب و اصنام، و غیر او در دایره وجود نباشد. بنابراین آنچه مسجود است و به صفت وجود موجود، جز او نباشد از این رو جمیع محامد و مسجود راجع است به سوی او، اگرچه اختلاف در اسماء باشد. در واقع جمیع اشیاء از خارجیه و ذهنیه و کلیه و جزئیه و جواهر و اعراض مشتمل اند بر چیزی که بدان چیز از یکدیگر ممتازند که از آن گاه تعبیر به ماهیات می‌شود، گاه به تعینات و گاه به وجودات خاصه، اما جمیع آنها در امری واحد که منشأ انتزاع به معنی کون و حصول است با یکدیگر اشتراک دارند که همان منشأ ترتیب آثار و احکام آنهاست و آن وجود است و جمیع مراتب وجود راجع است به سوی یک حقیقت و یک اصل که به صور مختلف تجلی یافته است. یک حقیقت است که به این تعینات متعین گشته و به این تقیدات مقید شده و در این مظاهر ظاهر شده است و اوست حقیقه الحقایق و ذات الهی تعالی شأنه و این همه تعینات ظهور شئون و کمالات ذاتیه وی‌اند.

آن‌گاه شیخ پس از صلوة و سلام بر بهترین اوصیا و اشرف انبیا به تقریر موضع نزاع می‌پردازد و اشاره می‌کند که یگانگی و وحدت وجود و راجعیت کل محامد به سوی آن، کلامی است که جمیع انبیا از ابتدا تا انتها بدان ناطق بوده‌اند؛ خداوند این آیه را که «أَيُّمًا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) بر جمیع آنان نازل فرموده است و هر واحد از ایشان موظف بر ابلاغ این پیام بوده‌اند. پس این کلامی نو نیست که موجب اعجاب گردد و نیز خلاف حق و واقع نیست که از آن اعراض شود. از آدم عليه السلام تا خاتم عليه السلام مبنای دعوت جمیع انبیا بر کلام واحد بوده و کلمه واحد نزد جمیع ایشان همانا دعوت به توحید و اقرار بدان و معرفت مراتب مختلف آن بوده که بالاترین حد آن توحید وجودی است. پس اگرچه بظاهر احکام و آداب عملی امت‌ها مختلف بوده، که این به حسب اختلاف اوضاع و استعداد آنهاست، اما اصل پیام همه ایشان همان است که شیخ در صدد اثبات آن است که جز یک وجود در عالم نباشد و آن همانا وجود حق است و کل

کمالات و نعوت از اوست (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۵). کلمه علیا اوست و هر کمالی مستغرق در او؛ چنان‌که در مکتوب ششم از مجموعه مکتوبات در تعریف علی اعلی به نقل از فصوص بدین نکته اشاره می‌کند که «... العلی بنفسه هو الذی یكون له الکمال الذی یتغرق به جمیع الامور الوجودیه و النسب القومیه بحیث لا یمکن این یفوته نعت منها سواء کان محموده عرفا و عقلا و شرعا او مذمومه عرفا و عقلا و شرعا لیس ذلک الا بمسمى الله». همچنین در مکتوب به داراشکوه در خصوص معرفت توحید و انبیا گوید: «حق تعالی گفت أَوْلَیْکَ الَّذِیْنَ هَدَى اللّٰهُ فِیْهِدَاهُمْ اَقْتِدَہُ» (انعام: ۹۰) و اشاره اولئک به سوی انبیا سابق است. پس فرمود رسول خاتم را که اقتدا کند به هدای انبیا سابق و شک نیست که احکام عملی رسول ما ﷺ خلاف احکام عملی انبیا سابق بود، بلکه حکم هر رسول لاحق، غیر احکام انبیا سابق باشد. پس اقتدای رسول خاتم نماند مگر در توحید و معرفت حق تعالی، پس آیه مذکور برهان قاطع و حجت ساطع است بر معرفت و توحید انبیا سابق» (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب هجدهم).

در واقع توحید بر دو قسم است:

۱. توحید وجوب: اثبات وحدت برای واجب معین و اینکه واجب بیش از یکی نتواند بود.
۲. توحید وجود: اثبات وحدت وجود است برای موجودات؛ یعنی وجود همه موجودات جز یکی نیست و همان وجود مسمی است به واجب و تسمیه کلمه شریفه لا اله الا الله به اسم کلمه توحید نزد عوام جهت دلالت وی است بر توحید وجوب و نزد خواص جهت دلالت اوست بر توحید وجود. چون توحید دو قسم است شرک که مقابل او باشد نیز دو قسم است و طایفه صوفیه قسم اول را که مقابل توحید وجوب است شرک جلی و قسم دوم را که مقابل توحید وجود است شرک خفی نامند.

### علم شهودی و علم حصولی

شیخ در تقریر محل نزاع حکما و عرفا می‌گوید: «ان العقلاء من المتکلمین و الحکما قالوا ان الواجب تعالی علیه موجدہ للممکن» یعنی بدان ای طالب حق که عقلا که متکلمین و حکما باشند، گفته‌اند و گمان دارند که واجب تعالی علیه موجدہ للممکن و هولاء هم الذین سماهم الشیخ العربی فی الفصص المحمدی اصحاب العله فهو غیر الممکن و لیس الامر کما علیه. یعنی بدان ای طالب حق که عقلا که متکلمین و حکما باشند، گفته‌اند و گمان دارند که واجب تعالی علت موجدہ هر ممکن موجود باشد و ایشان آنان‌اند که خوانده است ایشان را عارف محقق، محیی‌الدین عربی، در فصص محمدی اصحاب علت» (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۵۴).

شیخ ارباب عقل و اصحاب فکر را آن طایفه می‌داند که همه چیز را بر اساس میزان عقل می‌سنجند و هر چه از طور عقل خارج باشد، آن را قبول نکنند و بر آن باب تأویل گشایند و اشاره می‌کند که شیخ



عربی این طایفه را در فص محمدی اصحاب علت نامیده است (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۵).

یکی از مباحث جدال‌انگیز بین عرفا و علما منشأ علم است. تکیه علما و حکما عمدتاً بر علم حصولی است که به واسطه مقدمات اولیه و ثانویه و کشف نتایج قابل حصول است و ملاک و ابزار آن عقل و نظر و استدلال و بینه است که این طریق نزد عرفا چندان جایگاهی ندارد. شیخ در مکتوب شماره یک خود در این خصوص می‌گوید: «هرچه از مقدمات عقلیه رو نماید، بر آن اعتماد نتوان کرد که آن علم نیست بلکه تخمین و حدس است. چنان‌که گفته در فص ایوبی (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید: ۳)، (وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (سبأ: ۴۷)، برای آن‌که «لیعلم عن شهود لا عن فکر و هو العلم الصحیح و ما عداه حدس و تخمین و لیس بعلم اصلاً...» (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب اول).

وی در اثر دیگر خویش به نام «هفت احکام» در بیان عجز عقل در شناخت خداوند گوید: «گفته است عارف کامل، صاحب تدقیق و تحقیق، از وجد و حال بری، شیخ محیی‌الدین عربی قدس در خطبه فتوحات مکیه و در باب صدو هفتاد و هفتم از ابواب کتاب مذکور، که عقل علیل و فکر رذیل راهی به سوی عروج به معرفت حقانی و علم انبساط رحمانی ندارد. چنان‌که گفته است نوری قدس سره که عقل عاجز است راه ننماید مگر به عاجز و خدا را جز به خدا نتوان شناخت» و این‌که «شیخ قدس سره در مواضع بسیار از فتوحات و فصوص‌الحکم گفته که به مقدمه فکر هرگز در معرفت حق کاری نتوان ساخت و بعضی از اقوال فتوحات در این باب نقل کرده شد در مناظر... که دانسته بود حق تعالی که قوه مفکره، که مقدمه عقل باشد، در غیر اولیات در معرفت حقانی سر به جایی نمی‌کشد و به جز تکذیب نصوص الهی و اخبار نبوی که وارداند در حق حق تعالی نخواهد کرد، شفقت و ترحم نمود بر عقل علیل و فکر هزیل و گفت: «يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ (آل عمران: ۳۰)، گویا می‌گوید حق تعالی که در این تحذر شفقت و ترحم نمودیم بر شما ای اهل عقل، چه دانم که عقل شما به تقدیم مفکره ثابت نمی‌کند چیزی را که ثابت می‌کنیم در حق خود بر السنه پیغامبران؛ و ردّ و تکذیب می‌کند آن را به ادله خود، پس شقاوت ابدی و حرمان از ایمان می‌شود نصیب شما. پس رسول خدا به امر خدا نهی کرد عقل را از اندیشه و سد کردند ایشان راه فکرت در ذات حقانی و هر واحد از ایشان گفت در حق تعالی آنچه مقتضای عقل و فکر وی بود. پس نفی کرد هر واحد از ایشان چیزی که ثابت کرد دیگری از ایشان» (الله‌آبادی، هفت احکام).

شیخ در مکتوب سوم خود به صراحت متعرض اهل کلام شده و در خصوص مرتبه ذات و صفات می‌گوید: «پس دامن اهل کلام باید از دست داد که در فاتحه اول از فواتح است که ربیع از امام شافعی

روایت می‌کند که کتب علم کلام داخل در کتب علم نشود» (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب سوم). بنابراین آنچه در نزد عرفا اعتبار دارد کشف و شهود است که ادراک و علم کامل علم ذوقی و کشفی باشد نه علم حصولی. پس چون حقیقت علم حصولی آن است که رفت می‌گوید شیخ در فص عزیری «و لما کانت الانبیا علیهم السلام لا تاخذ علومها الا من الوحي الخاص الالهی...»، به عقیده شیخ از راه عقل و تفکر نظری دستیابی به علم حقیقی محال است و حتی در بسیار از امور ظاهری نیز که ورای قوانین عادی و معمول است عقل از درک و تصدیق امور عاجز و ناتوان است. مثالی که شیخ بدان تمسک می‌جوید احضار عرش بلقیس در طرفه‌العین است که از نظر عقلی به دلیل طول مسافت از محالات می‌نماید. هنگامی که از بلقیس در شناسایی و تصدیق تخت پرسش می‌شود، وی با شک و تردید پاسخ می‌گوید که ظاهراً همان است؛ زیرا بر اساس حکم عقل حضور تخت را در آن ظرف زمانی از محالات می‌بیند. چون سلیمان گفت: بلقیس! «أَهْكَذَا عَرْشُكَ!» (نمل: ۴۲)، بلقیس پاسخ داد: «كَأَنَّهُ هُوَ» (نمل: ۴۲). شیخ در مکتوب یکم به این امر اشاره می‌کند و به نقل از فص آدمی تصریح می‌کند که «هذا لایعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الادراک لایکون الا عن کشف الهی» و می‌افزاید: «آری اگر عقل طریق مذکور بگذارد و با قلب معانقه نماید و یار شود... محال وی قلب به ممکن شود». همچنین در فرازی دیگر از مکتوبات خود در آخرین مکتوب به داراشکوه در پاسخ این‌که کدام علم حجاب اکبر است، علوم رسمی را حجاب اکبر دانسته و می‌گوید «تا آن علوم در میان است، صورت ندارد که حق ظاهر و مبین بر صاحب آن علوم هویدا گردد. اما آن علم که حق مر رسول را به زیادتی طلب آن امر می‌کند که «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴)، علم بدان است که جز حق موجود نباشد و هر شیء شریف و غیر آن، عین آن (بوده) و وصول بنده به حق از راه این علم است (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب هجدهم).

### اهتمام عرفا به شرع و عرف

نکته‌ای که شیخ در خصوص اهل شهود و اصحاب معرفت باطنی بر آن تکیه دارد، برائت ایشان از وجد و حال است. عموماً یکی از مسائلی که در خصوص عرفا همواره مورد تعرض طاعنان و تعریض خرده‌گیران بوده، اشتغال ایشان به وجد و سکر و غفلت از شرع و عرف است. به ویژه برخی مدعیان خرقه‌پوش، نه صافیان جرع‌نوش، که به دلایل واهی و بهانه‌های ناکافی از ادای فرایض و امور شرعی سر باز زده‌اند، همواره متمسکی بوده‌اند در دست خرده‌گیران. از این رو شیخ در مواضع بسیار که ذکر نام و کلام شیخ اکبر را دارد، همواره از ایشان باصفت «عارف کامل و شیخ واصل از وجد و حال بری» یاد می‌کند و نیز گوید: «اکابر اهل الله که منزله از وجد و حال تصرف باشند» (مکتوب به داراشکوه) و تأکید بسیار بر اهمیت و رعایت شریعت در تصوف دارد. وی در کتاب عبادة‌الخواص خود گوید: «پس



باید سعی نمود و با خلوت باید ساخت و اشغال و اذکار باید پیش گرفت و در راه ریاضت باید رفت. لیکن چنان که شرح شریف فرماید، و الا همه شیطانی بود و «فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ» (بقره: ۱۶). بلکه در آن سفر و سلوک سرمایه نیز از دست دهد و «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف: ۱۰۴). غرض، در هر سیر و سفر میزان شرع در دست طالب باشد تا باری حسن را از قبیح بداند، اگرچه احیاناً در قبیح واقع شود و خدمت مرشد کامل کاری می‌کند که آن در صد اربعین میسر نشود، اگر طالب قابل باشد (الله‌آبادی، عباده الخواص، بی‌تا).

شیخ لزوم تبعیت از مرشد را نیز در گرو التزام وی به کتاب و سنت می‌داند، چنان که در مکتوب نهم به شیخ عبدالرحیم جونپوری می‌گوید: «پس اکابر اهل چشت را با اقوال دیگران ملاحظه نماید و همچنین افعال ایشان را ملاحظه نماید. اگر افعال و اقوال آن اکابر را بر موافقت کتاب و سنت یابد، بداند که کشف و معرفت آن اکابر به تدبیر بوده و یافتن آن عین محبت است بدان اکابر. پس باید دید که هر یکی از اولیا در تجرید و توکل ریاضت و مجاهده، صبر و جوع مثلاً چه گفته است» (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب دهم).

در جای دیگر در مقام پاسخ به نامه یکی از یاران که ایشان را به دلیل متابعت از آراء ابن عربی ملامت کرده است می‌گوید: «و قلمی نموده بودند که چگونه به مجرد عبارتی که در وجد و سکر از زبان قلم ابن عربی جسته باشد دست از عقل بازتوان داشت تا آخر سخن. ... اگر یک صفحه در نظر عالی شما درآید، دریابید که این ابیات یا آیات در سکر و وجد نباشد و حقیقت حال غلبه و وجد، بالا گذشت که عرفا نمی‌پسندند آن را؛ آن عوام‌پسند است»؛ و نیز در خطبه گفته است که این کتاب مرا رسول الله ﷺ داده است و فرمود آن را ظاهر بکن تا مردم منتفع شوند و من حرفی در مطالب زیاده و نقصان نکرده‌ام» (همان، مکتوب دوم). وی سپس در توضیح وجد و سکر آن را به دو مقوله تقسیم کرده، می‌گوید: «وجد و سکر دو نوع‌اند: یکی مثل حالت نوم است، اگرچه قائم نخواهند در این وقت اگر امری از صاحب وجد و سکر ظاهر شود که شرع شریف آن را نپسندد و آن را واجب‌التعزیر داند، عرفاء کرام از وی قرار نمایند و آن را تعزیر نکنند، چه دریابند که غالب از حالت نوم است. دیگر وجد و سکر ... حق تعالی است و بس و بقا و فنای عالم. و در این فنا و سکر هر چه بفرمایند واجب‌القبول باشد و روزه و نماز در سکر واجب‌تر باشد و معراج رو نماید و دریابد که «ایاک نعبد» چه معنی دارد. غرض، عارف کامل مثل رسول خدا مغلوب‌الحال و غالب‌السكر معنی سابق هرگز نشود و فصوص، خلاصه فتوحات است و آن هر دو کتاب در حال وجد و سکر واقع شده است و خود گفته است که اگر این اسرار در قلم در نمی‌آوردم هلاک می‌شدم که حق در وجد و سکر دروغ واقع نمی‌شود و اگر نه صد لعنت بر آن وجد

و سکر که در آن دروغ گفته شود» (همان).

شیخ در مکتوب پانزدهم سلوک حقیقی را بیان کرده و می‌گوید: «اگر سلوک بر طبق سلوک اکابر اهل الله، که انبیاء و کبار اصحاب مثل علی علیه السلام و امثال آن و کبار اولیا بر طبقات اوایل بودی، آن همه خطا در معرفت روی نمودی که نتیجه خطا، خطا باشد و نتیجه صواب، صواب (همان، مکتوب پانزدهم). وی در جای جای آثار خود ارادت خویش را به شیخ عربی به عنوان سالک راستین اعلام نموده و در هر کجا خود را تنها ناقل کلام وی و سایر اکابر می‌داند. در مکتوب ششم در اشاره به اعتراضاتی که شیخ محمود جونپوری به ایشان کرده، می‌گوید: «فقیر را علامی فهامی، میان شیخ محمود جونپوری، نوشته بودند که از تو بعض کلمات، شیخ عطاءالله نقل می‌کنند که برهان عقلی برخلاف آن قائم است و من آن را مسلم دارم و مثل متشابهات قرآن انگارم. بنده در جواب آن نوشت که بنده اگر چنان کلمات گفته باشد به طریق نقل از شیخ عربی گفته باشد، وگرنه بنده را کجا این مرتبه که چنین کلمات از خود اظهار نماید که فکر ناقص فقیر نیز همان است که فکر شماس است و شیخ عربی برهان و نظر عقلی را در معرفت بالله مردود می‌دارد ... (همان، مکتوب ششم). در جای دیگر نیز در اشاره به تعریضات اهل جونپور می‌گوید: «آمد بر سر مدعا که در کتابت اول نوشته بودند که چندگاه است که می‌خواهد استفسار نماید از مقدماتی که جماعت جونپور آن را و امثال آن را مضاف می‌کنند به سوی تو و می‌گویند که وی نفی صانع می‌کند و امثال آن از وی بسیار شنیده می‌شود». شیخ در پاسخ با تأکید بر تفاوت دیدگاه مشرب صوفیه و اهل کلام می‌گوید: «بر آن مخدوم مخفی نماند که انکار صانع از کسی که آسمان و زمین را جدا کند و موجود را از معدوم جدا نماید، چگونه واقع خواهد شد. آری نظر واصلان حق از انبیا و اولیا کامل از ارباب فکر از اهل کلام و فلسفه دیگر است ... و دیگر از این جاست که بزرگان می‌فرمایند که اله اهل فکر محمول و موضوع ایشان است و می‌گوید شیخ (قس) در فتوحات «انهم یعدون ربا ینتمونه من عند انفسهم». بنابراین میان مناظر اکابر اهل الله و عقاید علما تنافی تمام است» (همان).

شیخ در مکتوب خود به داراشکوه، آنجا که شاهزاده قادری مسلک از وی در مورد امور مربوط به رفاه خلق استفسار می‌کند، با توجه به جایگاه و مقام حکومتی وی و وضعیت ترکیبی جامعه هند و ممزوجیت آن از مذاهب مختلف به وی این گونه پاسخ می‌دهد: «لایق آن است که اندیشه رفاهیت خلق خدا دامن گیر خاطر حکام باشد، چه مؤمن و چه کافر، که خلق خدا پیدایش خداست و سید این مقام که صاحب آن مقام بر کسی از صالح و فاجر و مومن و کافر ترحم کند رسول خداست صلی الله علیه و آله چنان که بیان یافته در فتوحات و وارد است در قرآن «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیا: ۱۰۷)، بر سبیل عموم است مثل رب العالمین. در همین مکتوب در جای دیگر می‌گوید: «و همچنین می‌گوید در حق



صاحب خرق، آنکه مأمور باشد بدان به طریق امر قولی از جناب حق تعالی، نه به امر عرضی مثل حضرت غوث الاعظم که ایشان مأمور بودند از جناب حق تعالی به تصرف به امر قولی نه عرضی قدس سرّه العزیز و غیر ایشان که اکابر اهل الله باشند و تصرف کنند و دیگر مقدار سر مو از حدود شرع نبوی تجاوز نکنند... قطب که واحد باشد در تمام عالم... ترک معیشت نکند و ترک نکاح نکند با وجود قدرت بر آن و اختیار جوع نکند... مگر در حال صیام. و نیز افزایش به نقل از باب صد و ششم فتوحات که «جوع اکابر اهل الله که نه در حال صیام باشد، جوع اضطراب است که قدرت بر دفع آن نباشد. پس باید که مرید تجاوز از حدود مشروع و مسنون نکند و شارع منع کرده است اختیار جوع مگر در حال صیام و حال اضطراب و جوع نزد اکابر عبارت از ترک شیع است و مخالفت نفس (همان، مکتوب هفدهم).

### نسبت واجب و ممکن با یکدیگر

شیخ در تقریر دیدگاه ارباب عقل و اصحاب فکر می گوید: «ایشان واجب تعالی را علت موجهه هر ممکن دانسته و ممکن را معلول او می دانند و واجب تعالی برین تقدیر غیر ممکن باشد، چرا که علت موجهه هر شیء، غیر آن شیء باشد پس بین ممکن و واجب جدایی باشد». (الله آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۵) وی سپس می افزاید که «چون حقیقت حال غیر از آن است که زاید جماعت مذکور بر آن اند، لذا بین ایشان دماغ و لدغ واقع شده است و هر یک از ایشان دیگری را طعن و لعن می کند». شیخ دیدگاه اهل کشف و شهود را نیز چنین تقریر می کند: «این که هر ممکن در وجود محتاج واجب تعالی است بدیهی است؛ چه هر کس پس از ادراک معنی امکان حکم می کند که هر ممکن مفتقر است به سوی واجب الوجود، به واسطه یا بلا واسطه، در این حکم اهل وجدان و اهل برهان شریک اند. اما اهل وجدان بخلاف اهل برهان قائل اند که لیس الممکن غیر الواجب تعالی، یعنی چنان که ماهیت حباب و آب از یکدیگر جدایی ناپذیر است، رابطه واجب و ممکن نیز چنین است. پس واجب تعالی حقیقه الحقایق باشد و هر حقیقتی از حقایق فردی باشد از افراد آن، چنان که هر جسم خاص فردی باشد از افراد جسم مطلق» (همان، ص. ۷). شیخ می افزاید که «فکل ممکن موجود عین حقیقه لهذا یحمل علیه و هی عین حقیقه الحقایق کما یحمل الجوهر علی الانسان مثلاً». در اینکه واجب تعالی محمول باشد بر هر موجود تسامح است؛ چنانکه جزء انسان که حیوان باشد و ناطق محمول است بر انسان، چرا که واجب نام مرتبه حقیقه الحقایق است که هیچ موجودی عین آن مرتبه نباشد، چنان که حیوان که جزء انسان است به شرط باشد و آن بر انسان محمول نشود و انسان عین آن جزء نباشد. پس هر موجود ممکن عین حقیقت خود باشد و حقیقت هر موجود عین حقیقه الحقایق؛ از اینجاست که حمل شود حقیقه الحقایق بر هر

حقیقتی از حقایق ممکن نزدیک اهل وجدان. پس اگر نمی‌بود آن حقیقه‌الحقایق که مبدأ هر حقیقتی از حقایق ممکن باشد، محقق نمی‌شد حقیقتی از حقایق؛ پس یافته نمی‌شد هیچ موجودی از موجودات، چه هر موجودی عین حقیقت خود باشد و هر حقیقت عین حقیقه‌الحقایق» (همان، ص. ۱۶). پس ناچار است هر موجودی را از حقیقت خود و مر آن حقیقت را از مبدأ خود که حقیقه‌الحقایق باشد؛ چنان که گفته است در فص عیسوی و لولاه و لولانا. (همان، ص. ۸) پس نزدیک اهل وجدان محمول شود حقیقه‌الحقایق بر هر حقیقتی از حقایق ممکن، چنان که محمول می‌شود جوهر که حقیقت حقایق جوهری باشد بر انسان در نزد اهل برهان و می‌گویند که انسان جوهر باشد و می‌گوید در فص شعبی «و صاحب‌التحقیق یری اکثره فی الواحد کما یعلم ان مدلول الاسماء الالهیه و ان اختلف بحقایقها و کثرتها انها عین واحده فهذه کثره معقوله فی واحد العین فیکون فی التجلی کثره مشهوره فی عین واحده و کما ان الهیولی توجد فی کل صوره مع کثره الصور و اختلافها یرجع فی الحقیقه الجوهر الواحد و هو هیولاه. فالعارف من یری الحق فی کل شیء بل یراه عین کل شیء...». و مجمل این است که حق تعالی وجود مطلق است و جوهر معقول «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)؛ مثل احاطه جوهر به افراد جوهری (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب یکم). «فاسمه الباطن حقیقه الانسان و اسمه الظاهر افراد الانسان...». یعنی حقیقت انسان اسم باطن حق است و افراد انسان اسم ظاهر حق. اسم باطن حق حقایق موجودات باشد و اسم ظاهر حق موجودات. (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۸) بنابراین «فهو الظاهر فی کل مفهوم و هو الباطن عن کل مفهوم الا عن فهم من قال ان العالم صورته هویته و هو الاسم الظاهر کما انه بالمعنی روح ما ظهر فهو الباطن. فنسبته کما ظهر من صور العالم نسبتبه الروح المدبر المصور لیوخذ حد الانسان مثلاً باطنه و ظاهره و کذلک کل محدود. فالحق محدود بکل حد و صور العالم لاینضبط و لا یحاط بها و لا یعلم حدود کل صوره منها الا قدر علی ما حصل بکل عالم من صوره فذلک یجهل حد الحق فانه لا یعلم حده الا من یعلم حد کل صوره و هذا محال. فحد الحق محال... و الحد یشمل الظاهر و الباطن» (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب یکم).

شیخ عالم ظاهر را تجلی اسم ظاهر حق تعالی می‌داند و در واقع تحقق هر اسمی در گرو ظهور آن اسم است؛ چنان که گوید... اذا رایت الخلق رایت الاول و الاخر و الظاهر و الباطن. و چگونه در خاطر فضلا نمی‌آید که اسم ظاهر حق تعالی به جز عالم ظاهر نباشد و هر اسم محمول است بر اسم دیگر، پس ظاهر عین باطن باشد و باطن عین ظاهر. (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب هفتم) در تأکید این مطلب به نقل از فص شعبی می‌گوید: «الوہیت طالب مالوہ است و ربوبیت طالب مربوب و الا فلاعین لها الا به... پس تر گفت لیست الربوبیه علی الحقیقه و الانصاف الا عین هذه الذات الغنیه عن



العالمین». در مکتوب چهاردهم در تحقق اسمای الهی آورده است: «المتوجه علی ایجاد کل ما سوی الله هو الالوهیه باحکامها و نسبها اضافاتها و هی التي استدعت الاثار فان قاهرا بلا مقهور و قادرا بلا مقدر صلاحیه وجودا و قوه و فعلا محال. (همان) پس اگر رزاق مثلا صلاحیت رزاقیت داشت، باید که مرزوق صلاحیت مرزوقیت داشته باشد و اگر رزاق موجود باشد، مرزوق نیز موجود باشد. اگر اول بالقوه باشد، ثانی بالقوه باشد و اگر بالفعل باشد، ثانی بالفعل باشد و گرنه تعطیل در اسماء حقانی لازم آید (همان، مکتوب چهاردهم).

در مکتوب پانزدهم تصریح می‌کند که «و جمیع اسماء الهی در توست و در هر موجود و توهم کرده نشود که وجود آن اسماء غیر وجود کائنات باشد که اسماء مذکور نظر به ذات خود وجودی ندارد و وجود اسما عین وجود عالم است نه غیر وجود عالم». و «هكذا تجده فی صور المعادن و النبات و الحيوان و الافلاك فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها فما نظرت عینی الی غیر ذاته و ما سمعت اذنی خلاف کلامه». (همان، مکتوب هفتم) همچنین می‌گوید: «پس عارف کامل آن است که نفس الامر بر وی مکشوف شود و به جز وجود واحد نیابد که زید باشد مثلاً حق نام کنی آن را یا خلق و اله و مالوه و به جز در موجود واحد ثابت نکنند و آن هر دو نام دو مرتبه است در موجود واحد. بنابراین می‌گوید در فتوحات و فصوص ان شهدت خلقا لم تر حقا و ان شهدت حقا لم تر خلقا لکن تشهد هذا فی هذا و هذا فی هذا... و حق و خلق مرتبه است در موجود واحد که مرتبه اول و آخر است و مرتبه ظاهر و باطن. پس شیء واحد صاحب مراتب کثیر است و در بعضی موجودات آن مراتب هویدا است، چه هر موجود مظهر و مجلای اسم نافع و یا اسم ضار است، بلکه مجلای هر دو اسم مذکور است نظر به مواقع مختلفه. پس شیء واحد نظر به یک مرتبه عقل اول است و نظر به مرتبه دیگر روح است و نظر به مرتبه دیگر قلب است و همچنین کلمات انسانی نظر به مرتبه نفس انسانی به وی و تجرید آن کلمات از تقطیع متقاطع نفس است و نظر به مرتبه ناشر آن کلمات کلمه است و نظر به مرتبه مقاطع و انقطاع آن در مقاطع و مقطعات است (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب پانزدهم).

در همین مکتوب تبیین مراتب وجود را بر مبنای اصالت وجود مطلق و وهمی بودن وجود مقید چنین تقریر کرده است: «ظاهر شد که حق تعالی وجود مطلق است و این نیز مکشوف شده که وجود مطلق عین وجود مقید است و به جز وجود مقید دیگر وجودی نباشد. وجود حق که آن عین ذات حق است بدان وجود اطلاق کرده نشود و نیز اطلاق لفظ موجود بر حق تعالی بر سبیل مجاز است ... وقتی که گفته شود وجود حق تعالی عین ذات حق است، پس مراد آن است که در آنجا ذات بحت است و بس.

آن ذات بحث در هر موجود هویدا است و به جز آن ذات موجود نیست. لیکن از صفت بحث و وجوب معرا باشد چنانکه در هر عدد به جز واحد موجود نیست، اگرچه در حقیقت وحدت مجرد باشد و معرا، پس هر عدد به جز ذات واحد نبود. پس تر گفت وحدت الوجود بر سالک وقتی مکشوف می شود که بداند که موجود واحد است، یعنی زید موجود است و ربّ وی با وی باشد که ذات زید نقش آن باشد که قبول کرده صورت را، نه که زید موجود است و ربّ وی موجود دیگر است که خارج از زید باشد. آنچه اکابر اولیا گفته اند که زید و تمامی عالم وهم و خیال است و مراد از آن قول این است که غیریت تمامی عالم مر حق را چنان که علماء رسوم و سالکان ناتمام می بینند وهم و خیال است. شیخ مجدداً در معنی وهم و خیال بودن عالم در مکتوب ششم گوید: «من می دانم از کتب اولیاء الله که حق وجود حقیقی است و عالم وهم و خیال است ... فی الحقیقه رائی در آینه روی خود را به انعکاس شعاع بصری می بیند و در وهم و خیال می آید که شبه و ظل آن رواست. پس دویی صورت آینه موهوم است، نه صورت آینه که موجود واحد است و بس و به حکم وهم و خیال دو نماید. همچنین، عالم است که دویی آن به حکم وهم و خیال است. پس بی انصافی بزرگان این است که نظر بر اصل سخن نکرده، بر ناظر سخن کنند».

در مکتوب سیزدهم در همین معنی گوید: «مخفی نماند که وجود اضافی که وجود عالم باشد، موهوم محض است و وجود حقیقی و موجود تحقیقی حق است و بس. ... موجود حقیقی واحد است و وجود عالم که اضافی باشد موهوم و مخیل است. با وجود این، امر و نهی و جبریل و وحی و پیغامبر و امت و ثواب و عقاب و لذت و الم بر حق است و قتل کفره محارب بر حق است و فرق کردن در میان محارم و زوجات واجب است و علی هذا القیاس باقی احکام دنیا و آخرت...». به نظر شیخ تنها عارف حقیقی است که از ورای خیال می تواند از دویینی گذر نموده و حقیقت عالم را دریابد. چنان که در همان مکتوب اشاره می کند: «پس تر گفته می شود که چون اهل سلوک چیزها می بینند، پس می داند که نزول آن از جای دیگر است و از وجود مطلق است و نیست در عالم در هر عصر مگر فرد واحد یا دو سه دیگر که بدانند که هر صورت در هر تجلی و هر مشهود در مشهد مثالی عین مکاشف است؛ مثل صورت آینه که دویی صورت آینه متوهم است و نیست در اینجا مگر صورت زید که آینه در مقابل وی باشد. پس عالم را مثل آینه باید دید یعنی دویی آن موهوم است». پس ما نمی گوییم «انا معه» که آن نه مقتضای عقل است و نه حکم شرع. پس عارف حق را در هر شیء و عین آن شیء می بیند که «بان العارف من یری الحق فی کل شیء بل یراه عین کل شیء...» و مجمل این است که حق تعالی وجود مطلق است و جوهر معقول «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)، مثل احاطه جوهر به افراد جوهری و



همانا او محض وجود است و معقول محض مانند جنس عالی (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب سیزدهم).

### خلق مدام

وی در تأکید این سخن که حق تعالی معقول محض باشد به کلام شیخ عربی که در فص شعیبی گفته است، اشاره می‌کند که «و ما احسن ما قال الله فی حق العالم و تبدله مع الانفاس فی خلق جدید فی عین واحده و قال فی حق طائفه بل اکثر العالم». «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵). «فلا يعرفون تجدید الامر مع الانفاس»، یعنی چه خوب گفته است حق تعالی که عالمیان در خلق جدیداند در عین واحد و هیولای منفرد که ذات مقدس حق تعالی باشد. چه صور عالم بر ذات حق مثل اعراض باشند بر جوهر واحد و اعراض متبدل باشند در هر آن و جوهر واحد باقی... و گفته است حق تعالی «أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵)؛ پس آیا در مانده و عاجز بودیم در خلق و ایجاد اول تا عاجز و در مانده شویم در خلق و ایجاد ثانی. وی می‌افزاید که جماعت عقلا، بلکه جمیع محجوبان، این قول را صرف کرده‌اند به سوی حال آخرت و ندانسته‌اند که این حال در هر آن در هر موجود باشد. «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»، یعنی آنان در پرده‌اند از خلق جدید و نمی‌بینند آن را. پس انکار این حال از محجوب مثل انکار حال آخرت باشد از کافر، ایشان در نمی‌یابند تجدید خلقت هر موجود را با هر نفس و هر آن برای ایشان چون آن سابق می‌نماید (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰-۱۴).

### عینیت وجود واجب و ذات وی

شیخ در تبیین ارتباط واجب و ممکن اشاره می‌کند که برخی آن را از نوع ارتباط بنا و بتا و نیاز بنا به بتا دانسته‌اند و گفته‌اند عالم در وجود خود محتاج است به بانی، چنان که بیت نیاز به بانی دارد و حال آن که نسبت بیت تنها در ترکب بخشیدن به صورت است و نه وجود و بانی معدی از معادات است و نه علت فاعلی. در واقع نسبت عالم به واجب چون نسبت حباب است به آب که در وجود و بقای خود هر لحظه به وی محتاج است؛ چه اصل حباب آب است و اصل هر شیء به معنی ما بینی علیه ذلک الشیء است. پس واجب تعالی اصل و مبدأ هر ممکن است، نه علت موجد ممکن، مگر اینکه علت موجد به معنی مبدأ باشد (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۱۵-۱۷). شیخ در مکتوب چهارم این معنی را بدین بیان آورده است: «ارتباط العالم بالله ارتباط ممکن بواجب و مصنوع بصانع فلیس للعالم فی الازل مرتبه وجودیه فانها مرتبه الواجب بالذات فهو الله و لا شیء معه سواء كان العالم موجودا او معدوما عمن توهم بین الله و بین العالم بونا بقدر تقدم وجود الممكن فیه و تاخره فهو توهم باطل لا حقیقه»، و چرایی است که این قول بر شما و به عزیزان دیگر مشتبه ماند، چه هرگز حرکت مفتاح را مرتبه حرکت ید

نباشد و مر حروف و کلمات را مرتبه نفس نباشد که مرتبه یکی آخریت است و مرتبه دیگر اولیت. پس در میان الله و عالم بون نباشد، چه به انتفاء عالم الهیت در تعطیل باشد، و الهیت در تعطیل نباشد و قائم و رازق منتقم دائم باشد (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب چهارم).

شیخ سپس به دیدگاه اهل نظر می‌پردازد که طبق آن واجب است که موجد شیء موجود باشد: «گفته‌اند ارباب نظر که واجب است که واجب تعالی موجود باشد». (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۱۷). شیخ در رفع توهم وجود اضافی و عینیت وجود و موجود می‌افزاید که «پس کسی که گفته باشد از ایشان که وجود واجب عین ذات او باشد، یعنی ذات واجب ذات محض باشد، یا بگو که وجود محض باشد، از مناقشه نجات یافت»؛ چه در این صورت وجود زائد بر ذات نیست بلکه عین آن است «و در تسمیه واجب تعالی به موجودیت هیچ مناقشه نیست، زیرا از این تغایر وجود، تقیید واجب بر نمی‌آید» (همان). چنان‌که انسان مشترک منتزع از زید و عمر و خالد، جوهر مجرد است که وجود آن عین وجود زید و عمر و خالد است؛ واجب مجرد نیز چنین است و همچنین باقی مجردات. پس وجود واجب عین وجود ممکن باشد و وجود عقل اول عین وجود فلک اول که محیط است به تمامی عالم. بدین ترتیب ایجاد عالم به معنی ظهور حق باشد، چنان‌که ظهور حقیقت انسان به صورت زید است. پس ظهور خداوند در عالم به واسطه پیدایش اوست و ظهور هر جوهر مادی مجرد به واسطه یک جوهر مادی. چنان‌که عقل اول که حقیقت فلک اول باشد، جوهر مجرد است و فلک اول، جوهر مادی و نیز انسان جوهر مجرد است و زید جوهر مادی. جوهر مجرد ده باشد و جوهر مادی که مظاهر جواهر مجرده باشند ده و انسان مجرد و زید مادی از مظاهر عقل عاشر باشد. همچنین هر عقل فوقانی متضمن عقل تحتانی باشد و مظاهر آن، چنان‌که تضمن حیوان مر انسان را و هر تحتانی متضمن فوقانی باشد، چنان‌که تضمن انسان مر حیوان را. پس انسان که اخص الخاص باشد، متضمن عقل عاشر و مافوق آن باشد. پس ذات هر شیء حقیقت آن شیء باشد و به زوال صورت، ذات هرگز هالک نشود و از این روست که من حیث الذات و الحقیقه خداوند غنی و مستغنی است از تمامی موجودات. هر موجود نیازمند اوست ان الله غنی «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» (فاطر: ۱۵)؛ وی در تأکید این معنی گوید «من لم یقل بذلک بل قال انه موجود بوجود غیر الممكن مانجی». (همان، ص. ۱۸).

شیخ سپس در تعریف ذاتی انسان به قول اهل نظر می‌پردازد که از دیدگاه ایشان ذاتی انسان مثلاً حیوان و ناطق است و بنابراین ذات وی هم حیوان ناطق است و بقیه صفات مثل تعین و غیر آن از انسان خارج و به وی قائم است. بر همین اساس می‌گوید پس هر چه هست از دولت ذات است. نسبت جمیع مجردات با ذات حق که فلک الافلاک باشد و هر چه در اوست از باقی کرات و موجودات



عناصری چنان است که اگر جملگی منعدم گردند و هیچ چیز به صفت موجود در منصفه ظهور باقی نماند، ذات حق باقی باشد ابدالآباد که مأمون از انهدام است و مصون از انعدام که «فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۷). لیکن از آنجا که ظهور اسماء و صفات الهی به واسطه عالم خلق و سایر موجودات است، ارتباط حق با عالم از جهت ظهور است و افتقار عالم به حق از جهت وجود. در واقع وجود مجردات ناشی از تجرید است، نه اینکه وجودی سواى وجود مظاهر داشته باشند و وجود آنها همان ظهور احکام و صفات الهی است. (همان، ص. ۲۱-۱۸)

### نسبت روح محمدی و جبرئیل

شیخ بر اساس این مقدمه که وجودات مجردات همان وجود مظاهر است و سواى آن وجود مستقل ندارند و در واقع جلوه‌های مختلف وجود حق‌اند به نکته و نظریه جدیدی اشاره می‌کند. وی می‌گوید انسان کامل که روح محمدی است جامع عالم علویه و سفلیه است و این هر دو در وی وجود دارند و این دو عالم در واقع چیزی جز قوای روحانی و جسمانی نیست که در احاطه انسان کامل و روح محمدی است که عقل اول و نفس واحد گفته می‌شود و نوع انسان بل جمیع مخلوقات از آن مخلوق گشته است. پس این روح را در جمیع عوالم مظاهر است، مظاهر علویه و سفلیه و به اعتبار دیگر روحانی و جسمانی. در مرتبه روحانی، وی مظهر جامع اسماء و صفات الهیه است و مرآه هویت حق و به اعتبار جسمانی، مربوب ذات و به صفت عبودیت موصوف. لذا به اعتبار جامعیت تمامی ماسوا در این آئینه خدانما منطبق باشد و همچنین در سایر مظاهر اشرف آن مظهر که انبیا باشند، پس جبرئیل علیه السلام در ایشان است و نسبت ایشان با وی نسبت متعین است با متعین، و هم از این روست که جبرئیل به زبان ایشان با حضرت تکلم نمود و نیز با سایر انبیا هر یک به زبان آن نبی. دل آن حضرت نیز عرش عظیم است و سدره المنتهی، چه عرش در واقع مظهر عظمت و مکان تجلی حق است، مکانی که منزله از جهات است و منظر اعلی و شامل جمیع انواع موجودات و سدره المنتهی نهایت مکانی است که مخلوق در سیر الی الله و مابعد آن بدان تواند رسید، چه پس از آن دیگر حدی نیست (همان، ص. ۲۱-۲۲)

شیخ در مکتوب پانزدهم در تبیین این معنی آورده است: «عالم روحانی که عالم معانی باشد، سالک را از دست حضرت آن مثال لباس خاص پوشانید و ملقب گردانید آن لباس را به اسم خود. گفت و تلقین کرد آن سالک را به زبان آن صورت و لباس چیزی که مقدر بود در حق آن سالک؛ چه عالم روحانی و معنی سریع ... و التصرف است. پس جهل و حجب می‌گوید که حق تعالی به لسان خود چنان که لایق جناب حق تعالی باشد مر جبرئیل را چیزی گفت و جبرئیل گفت به لسان خود مر محمد ﷺ را چیزی

که گفت و معرفت می‌گوید که خطاب نکرد از حق تعالی و جبریل مر محمد ﷺ را مگر به لسان محمد (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب پانزدهم). و در اینجا می‌گوید مولانا جلال‌الدین رومی:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت او کافر است

ناطق «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» (طه: ۱۴) باطن موسی بود و سامع الکلام عین موسی بود و آن نطق قلب است و قلب ناطق است نزدیک اکابر اهل الله. مدت مدید است که فقیر به خدمت شما همین نوشته بود، عاقبت در فصوص و فتوحات یافت». (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب سوم) در مکتوب سوم نیز دوباره به استشهاد از کلام شیخ عربی می‌گوید: «پس تر گفت در باب دو صد و سی و نهم ان الوجود هو الحق و انه منوع بکل نعت. پس تر گفت در باب دو صد و چهلم العالم کله ذو انس بالله لکن لا يشعر. فانس العالم لم یکن الا بالله و انس العلما بالله انما هو بنفوسهم لا بالله او قد علموا هم ما یرون من الله تعالی سوی صورتهم و لا یقع الناس الا بما یر فیهِ و غیر العارفین ما یرون الانس الا بالغیر ... و نیز گفت: الانس بالله اذا وقع لم یزل موجودا عنده فی کل حال. فمن انس بالله فی الخلوه فقد ذلک الانس بالمألاً... و فقیر مدتی است که نوشته بود مردی را که متلبس بود به لباس فقرا که سامع قول نبی «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» (طه: ۱۴) عین قول القائل بود و قائل القول عین سامع آن و آن مرد در جواب نوشت که زید عین عمر است و عمر عین زید، پس به این معنی اتحاد سامع و قائل القول خواهد بود. و فقیر نوشت که به از این فکر مکن و آن مرد تکفیر نمود و چون فتوحات به دست فقیر آمد و مطالعه فقیر به باب دو صد و هفتاد و چهارم رسید دیدم که می‌نویسد شیخ قدس در آن باب که تمهید یافته است (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب سوم).

### تسویه مفید وجود و قابل وجود

شیخ سپس به برابری و تساوی مفید وجود و قابل وجود می‌پردازد. نخست به این قول متکلمان اشاره می‌کند که «ان قولهم الموجود المفید للوجود و کذا مفید کل شیء یجب این یکون بخلاف قابله ممنوع». یعنی چنان که مفید شیء موجود است، قابل شیء نیز باید موجود باشد و چنان که هر شیء تا مادامی که موجود نباشد افاده وجود شیء دیگر از وی منتفی باشد، همچنین تا مادامی که موجود نشود قبول شیء دیگر نکند. پس قبول شیء، شیء دیگر را مستلزم موجودیت شیء قابل و آخذ است. مجمل آن که، چنان که چیزی باید تا افاده کند، همچنین چیزی باید تا قبول کند» (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۲۳) در جای دیگر وی همین امر را بدین صورت تبیین می‌کند که «اگر مسلم داشته شود که مفید وجود واجب است که صاحب وجود باشد و همچنین مفید هر شیء صاحب آن شیء باشد، پس می‌گوییم که لازم نمی‌آید از آن مقدمه این که باشد مفید وجود موجود به وجود خاص که غیر وجود ممکن باشد» (همان). در واقع



شیخ مراتب وجود را در نظر داشته و گوید اگرچه مفید وجود در مرتبه ضرورت است و نظر به ذات خود موجود و قابل وجود در مرتبه امکان که ذات وی مقتضی وجود و عدم نیست، بلکه تابع موجودی است که اگر موجود کند او را موجود شود و اگر معدوم کند، معدوم گردد. اما به هر حال، سنخیت وجود در این هر دو برابر است و چنین نیست که وجود امری دوگانه باشد که در هر یک به گونه‌ای جدا از دیگری باشد. پس وجود ما همان وجود واجب است که بدان وجود واجب تعالی موجود باشد و صاحب وجود باشد. گفته است عارف محقق در فص اسماعیل فلا تنظر الی الحق و تعریه عن الخلق و تکسوه سوی الحق...؛ یعنی پس نظر مکن ای طالب حق به سوی حق تعالی به حالی که جدا و عاری کنی حق تعالی را از خلق. یعنی خدای تعالی را موجود علیحده ندانی و خلق را موجودی دیگر. چه موجود واحد است و نظر مکن به سوی خلق و لباس هستی خلق را غیر هستی حق تعالی بدان و تنزیه بکن حق تعالی را نظر به ذات حق و منزله بدان حق تعالی را از صفات امکان و کمالات انسانی و هر شیء را عین او بدان که غیر حق موجود نیست و قائم شو در مقعد صدق منزل حق و صفا که مقام الجمع بین التنزیه و التشبیه باشد و اگر بخواهی در مقام الجمع باش و بگو که موجود حق است و خلق و اگر بخواهی در مقام فرق باش و هر موجود را خلق بگو و ذات هر موجود را حق.

باید توجه داشت که واجب تعالی را مراتب و اعتبارات است. اول مرتبه ذات است که سابق بر جمیع اعتبارات بوده و در این مرتبه واجب تعالی بر نزهت و صرافت و اطلاق حقیقی خود می‌باشد که در آن هیچ قید نیست. دوم مرتبه الهیت است که طالب اسماء و صفات است و در این مرتبه موجود است و وجود آن به صور عالم است که بنا بر آراء اهل تصوف محبت موجب ظهور اسماء و صفات است. به مقتضای حدیث «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف»، محبت الهی بر آن قرار گرفت که در صور عالم تجلی یابد و از این روست که صاحب شرح تعرف و محقق جنیدی گوید «من قال انه موجود بنفسه و وجود العالم لیس وجوده فهو جاهل بالامر و من داعی الامرین و تادب و قال انه عین الموجود بصور العالم فهو العارف المحقق. لهذا اگر محبت نبودی عالم در وجود عینی ظاهر نگشت (الله آبادی، ۱۳۹۵).

تقریر دیگر در جواب به عدم بینونیت وجود آنکه مبدأ عالم و اصل حقیقی ذات حق است من حیث لا بشرط شیء که نه او را تعیین است و نه امتیاز از شیء متصف به وجود است و ذات من حیث هی منزله از آن است. پس وجودی که بدان متصف است، آن وجود عام است؛ چه واجب را دو وجود است یکی وجود او فی نفسه و آن وجود ازلی قائم است و دیگر وجود او به صور عالم که حادث است، این هم وجود است.

پس از این شیخ به نقل ایراد احتمالی معترضان این نظر می‌پردازد و می‌گوید «اگر ارباب نظر گویند که اعطاء و افاده شیء مقتضی آن است که معطی و مفید پیش از اعطاء شیء دارنده آن باشد و بنابراین لازم آید که موجد که مفید وجود است، موجود باشد به وجود دیگر؛ گوئیم که این امر در حیز منع است ... چنان که ریخ دبور در فصل پاییز موجب برودت است و خود بارد نیست بلکه حار است و حنا مفید سرخی است و خود سرخ نیست یا صباغ که مفید رنگ سیاه به پارچه است و خود سیاه نیست. در واقع علت افاده علت از جنس اعطاء حسی نیست که مثلاً زید زری را به خالد بیخشد، بلکه به معنی احداث اثر می‌باشد در شیئی که پیش از این فاقد آن اثر بود (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۶۱).

بنابراین جز حق مؤثری در عالم نیست؛ هر چند به حسب ظاهر امر دیگر می‌نماید، چه حق تعالی تدبیر عالم را به عالم نهاده است، چنان‌که تدبیر معلول به علت است و تدبیر شرط به مشروط و ولد به والد، اما جمیع آن تدبیرات تدبیر حق باشد و جز وی مؤثر و مفیدی در عالم نیست. پس هر چیزی که مؤثر و مفید باشد، از این رو که مؤثر باشد، حق است. پس مفید حرارت و برودت حق است که «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (بقره: ۱۶۵). چون جمیع قوا از آن اوست و هیچ فعلی بدون قوت فاعلی نیست و هر چند وی تدبیر عالم را به عالم نهاده اما اصل قوت و فعل تدبیر از اوست و او امر معقول و مطلق است که قابل جمیع صور عالم باشد (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۳۲-۳۳).

شیخ با اشاره به این‌که امور از دو قسم مؤثر و مؤثر فیه خارج نیست، مجدداً تصریح می‌کند به اینکه دو، جز یک حقیقت واحد نیست که به حسب ظهور در مراتب کثرت دو شده است؛ اما حقیقت هر دو یکی است. آنچه ظاهر می‌شود در هر امری از امور باید آن را از اصل وی دانست و بین هر اصل و فرع مناسبتی باید، چنان‌که پیش از این گذشت محبت الهی موجب خلق و آفرینش و ظهور عالم است و از طرف دیگر وجود نوافل و طاعات از جانب بنده نیز به همان دلیل محبت است که به ظهور می‌پیوندد، در واقع حب و عشق در بنده اثری است بین مؤثر که حق تعالی است و بنده که مؤثر فیه است. چنان‌که در حدیث آمده است «لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج. ۴، ص. ۱۰۳) و پس از آن حق تعالی سمع و بصر و باقی قوای بنده می‌گردد. پس حکم کردن به این‌که حق تعالی سمع و بصر و باقی قوای بنده است، اثری باشد از محبت الهی و محبت الهی اثری باشد از نوافل تو، مطیع باش تا محب شوی و محب باش تا حق تعالی سمع و بصر و باقی قوای تو شود.

قبول و تصدیق محبت الهی از دو حال خارج نیست، یا به واسطه تجلی الهی است که فرد عارف باشد به این تجلی و کشف و شهود، یا اینکه صاحب عقل ایمان به انبیا و عرفای صاحب کشف داشته باشد و منتقاد اوامر و نواهی ایشان باشد و بدین واسطه این امر را تصدیق کند، اگرچه به وجدان تجربه



نکرده باشد. پس در واقع هو الاول ای عله المؤثره و هو الآخر ای الخلق المعلول المؤثر فيه و هو الظاهر ای المتغیر و هو الباطن ای المأمون عن التغییر. پس حق اول باشد و بس یعنی علت مؤثره و آخر باشد و بس یعنی معلول که قبول اثر کرده باشد و او ظاهر باشد و بس یعنی متغیر و او باطن باشد و بس یعنی مأمون و محفوظ از تغیر که ذات باشد؛ یعنی هر چیز حق باشد و غیر او موجود نیست، همه نیست‌اند، آنچه هستی تویی.

در فقره بعد بر اساس آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)، شیخ به مسئله تکوین و ایجاد شیء می‌پردازد و دوباره نسبت بین مؤثر و مؤثر فيه را به تقریر دیگران بیان می‌کند. در تبیین این امر به استناد قول شیخ عربی در فص صالحی می‌گوید: «قال فی فص الصالحی فلولا فی قوته (ای فی قوه الشیء الذی یقول له کن) التکوین من نفسه عند هذا القول ما تكون فما اوجد هذا الشیء». وی نسبت تکوین را متوجه نفس شیء می‌داند و می‌گوید به تأکید عقل نسبت تکوین به نفس شیء باز می‌گردد، نه به حق. یعنی شیء به واسطه استعدادی که در او مرکوز است، به امر الهی، یعنی کن، تکوین می‌یابد. استعداد نهفته در وی ناشی از فیض اقدس الهی است، چه ایجاد شیء به معنی آمدن از عدم نیست و اشیاء پیش از تحقق صورت خارجی و عینی در وجود حقیقی علمی به صورت اعیان ثابته وجود داشته‌اند. در واقع اعیان را دو نسبت است و اعتبار، از وجهی عین حق‌اند و آن وجه وجود است و وجوب و از وجهی غیر حق و آن جهت تعین است و امکان که آن مرتبه‌ای است از مراتب ظهور و وجود در جمیع مراتب. وجود هم ظاهر باشد و هم اظهار نفس خود تواند کرد، چراکه متصف است به صفت الهیه و از جهت تعینات و مراتب کثرت استمداد از آن وحدت حقیقی کند که آن را تعین نیست و از این جهت محتاج و مستمند و عاجز و ضعیف و ناقص باشد. پس نسبت تکوین و ایجاد به اعتبار اول است و ضعف و فقر و مسکنت به اعتبار دوم. (الله آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۳۶).

در مکتوب سوم در تبیین همین معنی می‌گوید «و نیز گفته است در باب صد و نود و ششم مظهر الکون علی صورہ الکون علی صورہ کن و کن امره و امره کلامه و کلامه علمه و علمه ذاته فظہر العالم علی ذاته. پس تر گفت فما فی الکون و مشار الیه هو. پس تر گفت فالوجود المحض هو الله لیس غیره و الامکان المحض هو العالم لیس غیره و مرتبته بین الوجود المحض و العدم المحض تا آخر. پس تر گفت فنفس الرحمان هو معطی الوجود کما اعطی النفس وجود الحروف» (الله آبادی، مکتوبات، مکتوب سوم). شیخ در توضیح این معنی به مثال امتثال امر عبد از مولا اشاره می‌کند که چون مولایی عبد خود را امر به قیام نماید و عبد اطاعت از امر مولا نماید و قیام کند، قیام به عبد بر می‌گردد نه به مولا و تکوین قیام از

اوست اما به اراده مولا و امتثال امر او. سپس وجه تحریر رساله تسویه را که پیش از این بدان پرداخته بود، دوباره تصریح می‌کند و گوید: «فالمفید و القابل فی الاتصاف بالوجود و عدم الاتصاف به سواء فسمیت هذه الرساله برساله التسویه بین الافاده والقبول». یعنی پس مفید وجود و قابل وجود در حق اتصاف به وجود و عدم اتصاف به وجود برابر باشند؛ پس چنان که لازم نمی‌آید که قابل وجود پیش از قبول وجود موجود باشد، لازم نمی‌آید که مفید وجود پیش از افاده موجود باشد ... بنابراین نام کردم این رساله را به رساله التسویه بین الافاده والقبول، یعنی افاده‌کننده و قبول‌کننده در اتصاف به وجود و عدم اتصاف بدان برابرند نظر به حقیقت و غیرند نظر به ظاهر مظهریت و مظاهریت. فالموجود کالواجد بمعنی الظاهر بوجود الممكن کالانسان الظاهر بوجود زید. یعنی موجد مثل واجد اسمی از اسامی حق است به معنی ظاهر به وجود ممکن باشد، چنان که انسان به وجود زید (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۳۸۳۷). و از آنجا که جز یک جوهر معقول که قابل تمامی صور عالم است وجود ندارد که ساری در همه اوست و هویت عالم عین هویت اوست، لذا کل امور به او باز می‌گردد که «وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» (هود: ۱۲۳). از آنجا که هویت حق تعالی هویت عالم است و هر چه در عالم است همه راجع به سوی اوست، پس در حیز امکان بدیع‌تر و نیکوتر و لطیف‌تر از این عالم ممکن نیست، چرا که عالم تفصیل حقیقت انسان است که به صورت رحمان آفریده شده. پس ما اهل عالم صورت ظاهر حق تعالی ایم و هویت و حقیقت حق تعالی روح لطیف و جان نازک این صورت باشد و نیست تدبیر عالم مگر از حق تعالی که هویت و باطن این صورت باشد. پس هویت حق تعالی، که روح مدبّر صورت عالم باشد، اسم باطن حق است و صورت عالم اسم ظاهر حق، و باطن اول باشد و ظاهر آخر. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۲). یعنی هو الاول بالمعنی و الآخر بالصوره و هو الظاهر بغير الاحكام و الاحوال و هو الباطن بالتدبیر. پس آن معنی و حقیقت که اول است، حق باشد و بس و صورت که آخر است، حق باشد و بس و نه غیر. و آنچه ظاهر است به تغییر احکام احوال، حق است و بس. آنچه باطن است به تدبیر که حقیقت مبطن و روح هر صورت باشد و مدبّر آن صورت باشد، حق باشد و بس. «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳)، «أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳). یعنی حق تعالی به هر شیء علیم باشد که باطن هر شیء حق باشد و حق تعالی به هر سری شهید باشد که حاضر و شاهد بر هر شیء حق باشد و بس. حق تعالی شهید و مشهود باشد تا دانسته شود حق تعالی از شهود و معاینه نه از فکر و تصور؛ چه هر چه از فکر و تصور باشد تخمین است. در واقع علم شهودی از گونه علم ذوقی است چون علم به حلاوت عسل و تلخی حنظل که فکری و تصویری نیست، بلکه ذوقی است. علم به حق تعالی نیز ذوقی و شهودی است و علم صحیح و درست نیز همین است. (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۳۲ - ۳۴).



## نتیجه گیری

التسویه بین الافاده و القبول که به غرض شیخ «افاده کننده (مفید وجود) و قبول کننده (قابل وجود) در اتصاف به وجود و عدم اتصاف بدان برابر باشند»، رساله کوچکی است به زبان عربی که اهم آراء و عقاید شیخ را در مسئله وحدت وجود بازمی نمایاند. این رساله در زمان شیخ و پس از وی مورد انتقادات شدید واقع شد، از جمله آن که اورنگ زیب، پادشاه متشرع گورکانی، خواستار جمع آوری و سوزاندن نسخه های آن شد. ردیه های متعدد بر این رساله نگاشته شد که مشهورترین آنها حرز الایمان به قلم ملامحمد جوئیوری از معاصران شیخ است. قدیمی ترین نسخه شرح شیخ بر رساله خود در کتابخانه دثوبند با تاریخ ۱۰۰۹ مضبوط است. شیخ در این اثر عمدتاً بر اساس فصوص الحکم به تفسیر و توضیح عقاید خود پرداخته است. عمده مطالب موجود در این شرح را می توان به هشت مقوله تقسیم کرد:

- حقیقت یکتایی وجود و سریان در جمیع صور و اشیا

- علم شهودی و حصولی

- نسبت واجب و ممکن با یکدیگر

- خلق مدام

- عینیت وجود واجب و ذات وی

- نسبت روح محمدی و جبرئیل

- تسویه مفید وجود و قابل وجود

- اهتمام عرفا به شرع و عرف.

شیخ محب الله در تحمیدیه رساله ضمن اثبات یگانگی وجود در هر آنچه به صفت و عنوان موجود متصف تواند بود، بیان متفاوتی از کلمه لا اله الا الله ارائه می دهد و وجود حق را عین وجود هر شیء و وجود هر شیء را عین وجود حق برمی شمرد. در فرازی دگر، به تقریر محل نزاع و ما اختلف به الحکماء و العرفا می پردازد. وی اهل شهود و اصحاب معرفت باطنی را بری از وجد و حال و لزوم تبعیت از مرشد را در گرو التزام به کتاب و سنت می داند. در بیان نسبت واجب با ممکن نیز تحقق هر اسمی را در گرو ظهور آن اسم ذکر می کند و با تأکید بر آنکه حق تعالی معقول محض باشد، عالمیان را در خلق جدید در عین واحد می داند. شیخ معتقد است انسان کامل همان روح محمدی است که جامع عالم علویه و سفلیه باشد که این هر دو عالم در او وجود دارند. وی همچنین در بیان تساوی وجود در مفید وجود و قابل وجود به قول متکلمان و مراتب وجود نظر دارد و به مقام جمع در وجود و یگانگی بودن و نه دوگانگی آن قائل است.

## منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث. الدینیہ. به کوشش عراقی، مجتبی، ج. ۴ و ۱. دار سید الشهداء للنشر. قم.
- اکبرآبادی، حافظ، عنایت الله، (بی تا) تصفیہ شرح تسویہ، قول کیشول.
- اکرم، محمد؛ رود کوثر؛ لاهور، ۱۹۷۹.
- الله آبادی، محب الله (۱۳۹۵). شرح التسویہ بین الافادہ والقبول. - تصحیح و تعلیق معلم، ملیحه. انتشارات مولی. تهران.
- الله آبادی، محب الله (بی تا a). انفاس الخواص. درگاه شیخ محب الله. الله آباد. هند.
- الله آبادی، محب الله (بی تا b). عبادہ الخواص، درگاه شیخ محب الله، الله آباد.
- الله آبادی، محب الله (بی تا c). مکتوبات؛ ن. خ. ش. اف. ۳۱۲۶۷۱۷. کتابخانه مولانا ابوالکلام آزاد. دانشگاه علیگر. هند.
- الله آبادی، محب الله (بی تا d). هفت احکام. ن. خ. درگاه شیخ محب الله. الله آباد. هند.
- حجتی نجف آبادی، یاسر؛ چتراوی، مهرداد؛ خراسانی، محبوبه (۱۳۹۸). معرفی شرح فصوص الحکم محب الله الله آبادی و بررسی واژه های مهجور فارسی آن. نشریه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۵۳-۱۰۰-۷۵.
- حجتی نجف آبادی، یاسر؛ چتراوی، مهرداد؛ خراسانی، محبوبه (۱۳۹۹). بررسی سبک آموزشی و شیوه های صحیح تدریس در شرح فصوص الحکم محب الله الله آبادی. نثر پژوهی ادب فارسی، دوره ۲۳، ش. ۴۷، ۵۱-۲۹.
- رحمان علی، تذکره علمای هند؛ کراچی، ۱۹۶۱.
- شوکت حسین، ذکر المعارف، الله آباد، ۱۳۴۲.
- علوی کاکوری، مسعود انور؛ کواکب، الله آباد، بی تا.
- علوی کرمانی، محمد بن مبارک؛ سیرالاولیاء؛ لاهور، مرکز تحقیقات فارسی ایران - پاکستان، ۱۹۷۸.
- محمد باقر و منوال پانندی؛ سوانح عمری شیخ محب الله الله آبادی، الله آباد ۱۹۸۳.
- نظام الدین محمد، تاریخ مشایخ الله آباد، الله آباد، ۱۹۹۹.
- نظامی، خالق احمد؛ طریقه مشایخ چشت؛ دهلی، ندوه المصنفین، ۱۹۵۳.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۶۱، ۶۷ و ۸۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- وجیه الدین، اشرف (بی تا). بحر زخار. نسخه خطی شماره ۲۵۶. کتابخانه مولانا ابوالکلام آزاد، دانشگاه علیگر.