

Five Unedited Texts  
on the Sufi Doctrine of *Waḥdat al-Wujūd*  
by  
al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī

Presented here are five texts by al-Sayyid al-Sharīf ‘Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī dealing with the Sufi doctrine of *waḥdat al-wujūd* or the unity of existence. The first three texts are from al-Jurjānī’s *Ḥāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*, a gloss on Shams al-Dīn Maḥmūd al-Iṣfahānī’s *Tasdīd al-Qawā’id fī Sharḥ Tajrīd al-‘Aqā’id*, a commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s *Tajrīd al-‘Aqā’id*. The first two of these three texts are from the section of al-Jurjānī’s *Ḥāshiyah* in which he discusses the question of whether or not existence (*al-wujūd*) is superadded (*zā’id*) to quiddities (*al-māhīyāt*).<sup>1</sup> The third is from the section in which he discusses the question of whether the existence of the Necessary Existent (*Wājib al-Wujūd*) is superadded to His quiddity (*māhīyah*) or whether it is identical with it.<sup>2</sup> The fourth text is a short work in Persian entitled *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat* and the fifth text is an Arabic translation of it. According to a marginal notation in Yahuda 5373 the translation was made by Kamāl ibn Shihāb al-Dīn al-Nīsābūrī. The colophon of Yahuda 4218, however, attributes the translation to al-Jurjānī’s son.

Al-Jurjānī’s position in each of these texts is that the Sufi doctrine of *waḥdat al-wujūd*, although based on mystical vision (*mushāhadah*) and revelation (*mukāshafah*) can nevertheless be interpreted and explained in such a way as to make it acceptable to reason. There is therefore no basis for rejecting the doctrine of *waḥdat al-wujūd* as was done by Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī<sup>3</sup> and many other theologians.

It should be noted that these texts are based solely on the manuscript and printed sources currently available to me. These sources are included in the bibliography which follows the presentation of the texts. No attempt has been made to establish definitive texts based on all the extant manuscripts, nor have any of the many, but minor, variant readings to be found in the manuscripts been cited. A few significant differences in the sources have, however, been pointed out in the notes.

---

<sup>1</sup> For the corresponding section in al-Iṣfahānī’s *Tasdīd* see pp. 199-206 of al-‘Adwānī’s edition.

<sup>2</sup> Again, for the corresponding section in al-Iṣfahānī’s *Tasdīd* see pp. 310-314 of al-‘Adwānī’s edition.

<sup>3</sup> See his *Sharḥ al-Maqāṣid*, Vol. I, pp. 54-56, Vol. II, p. 52.

I. From *Hāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*. Sources: Garrett 865, fols. 16a-16b and Yahuda 5373, fols. 87b-88a.

قيل عليه، ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع إلا ذات واحدة لا تركب فيها أصلاً، بل لها صفات متعدّدة هي عينها، وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات نقصان الإمكان، ولها تقيّدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تراءى موجودات متميزة فيتوهم من ذلك تعدّد حقيقي، فلما لم يُقَمَّ برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا يتم ايضاً اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلاً. اقول هذا خروج عن طور العقل، فان بداهته شاهدة بتعدد الموجودات تعدداً حقيقياً وانها ذوات وحقائق مختلفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط، والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ولا دلالة، بل هو معزول هناك كالحس في ادراك العقوليات. واما المتقيدون بدرجات العقل والقائلون بان ما يشهد له العقل فمقبول وما يشهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مأولة بما يوافق العقل، فهم بشهادة بداهته عندهم مستغنون عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يُلتفت اليها.

II. From *Hāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*. Source: Garrett 865, fol. 22a.

واما اذا قلنا ان [حقيقة] الوجود هي حقيقة مشخصة في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه، وهي قائمة بذاتها لا يتطرق اليها عدم اصلاً ولا امكان قطعاً، وهي حقيقة الواجب تعالى، ومعنى كون غيره موجوداً هو ان لتلك الحقيقة المنتعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية، فذلك كلام يعجز عن ادراكه الا اولو البصائر الذين خصّوا من عنده تعالى بفطنة ثاقبة عالية واوتوا من لدنه حكمة بالغة. وسيرد عليك تفاصيل هذه المعاني ان شاء الله تعالى.

III. From *Hāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*. Sources: Garrett 865, fols. 62b-63b; Yahuda 5373, fols. 88a-89a.<sup>4</sup>

واعلم ان هذه المباحث التي أوردتها الشارح في كون الوجود عين الواجب اوزائداً عليه هي الكلمات الواردة على ألسن القوم في هذا المقام. وههنا مقالة اخرى قد أشرنا فيما سبق انها مما لا يدركها الا اولو البصائر والالباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب، فلن فصلها ههنا بقدر ما يفي به قوة التقرير ويحيط به دائرة التحرير، فنقول وبالله التوفيق فنعم الرفيق: كل مفهوم مغاير للوجود كالا انسان مثلاً فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجوداً فيها قطعاً وما لم يلاحظ العقل

<sup>4</sup> Parts of this text are quoted by a number of later authors. See, for example, al-Maybudī, *Sharḥ Hidāyat al-Hikmah*, qism 3, fann 2, faṣl 2 and 6; al-Qūshjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, p. 61; Rāghib Bāshā, *al-Lum‘ah*, pp. 11-12; and al-Aḥmadnagarī, *Dustūr al-‘Ulamā’*, Vol. 3, pp. 443-444 (under *al-wujūd*).

انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر يحتاج الى غيره الذي هو الوجود، وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفاهيم المغايرة للوجود بواجب.

وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود، فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته. ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعيينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره، فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه. وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة، فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته، وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها، فالوجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا. هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا، قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم.

فان قلت: الذي يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة، فكيف يكون جزئيا حقيقيا؟ وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم، فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد؟ قلت: الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ. فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته. وعن الثاني ان المعتبر هو البرهان وما يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بمعونة الاوهام، نعم، يتجه على المقدمة القائلة بان كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن، منع لطيف، وهو ان المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو موجوده ممكن قطعا، لا المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو وجوده. ويندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك هو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجوده. ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب ان الوجود في حد ذاته ينافي العدم وهو أبعد المفاهيم عن قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ما ينافيه بواسطة غيره.

ما ذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزؤ والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء، بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية، ويمثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط؟ قلت قد سلف من كلامنا ان هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية. وكل ميسر لما خلق له والله المستعان وعليه التكلان.

IV. The Persian Text of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*. Sources: Yahuda 5373, fols. 76b-81a; Tehran 890 [707], fols. 94a-96b; Tehran 1033 [708], fols. 27a-30a; Tehran 1035 [709], pp. 346-348; Naṣr Allāh Taqawī.<sup>5</sup>

[۱] بسم الله الرحمن الرحيم، بدان وفقك الله تعالى واینانا که اصحاب بحث و نظر از برای بیان مراتب موجودات در موجودیت تمثیلی کرده اند و چنین گفته اند که پوشیده نیست که اشیاء نورانی را در نورانیت سه مرتبه است: اول آنست که نور وی مستفاد باشد از غیر چنانکه روی زمین در مقابله آفتاب روشن گردد به شعاع و در این مرتبه سه چیز باشد: یکی روی زمین، دوم شعاع که بروی افتاده است، سوم مقابله آفتاب که مفید آن شعاع است. و هیچ شبهه نیست در آنکه این چیزهای سه گانه با یکدیگر متغایرند و در آنکه زائل شدن شعاع از روی زمین جائز است بلکه واقع است.

[۲] مرتبه دوم آنست که نور وی مقتضای ذات وی باشد چنانکه آفتاب بر آن تقدیر که ذات وی مستلزم و مقتضی نور وی بود. و درین مرتبه دو چیز باشد، یکی جرم آفتاب، دوم نور وی که در آن جرم است. و این هر دو با یکدیگر متغایرند، و هر گاه که جرم آفتاب مستلزم نور وی باشد، چنانکه مذکور شد، جدا شدن نور از آن جرم جائز نباشد.

[۳] مرتبه سوم آنست که بذات خود روشن و ظاهر باشد نه بنوری که زائد بر ذات وی باشد، چنانکه نور آفتاب، زیرا که بر هیچ عاقل پوشیده نباشد که نور آفتاب تاریک نیست بلکه آن نور بذات خود روشن و ظاهر است نه بنور دیگر که بذات وی قائم باشد. و در این مرتبه یک چیز است که بخود بر دیده های مردم ظاهر است، و دیگر چیزها بواسطه وی ظاهر میشوند بآن مقدار که قابلیت ظهور دارند، و هیچ مرتبه در نورانیت بالاتر ازین مرتبه سوم متصور نیست.

[۴] و چون این مقدمه در محسوسات متصور گشت بدان که وجود نور است معنوی و اشیاء موجوده را در موجودیت بتقسیم عقلی همین سه مرتبه است. اول آنکه وجود وی مستفاد باشد از غیر چنانکه مشهور است در ماهیات ممکنات، پس در اینجا سه چیز باشد: یکی ذات ماهیت ممکنه، دوم وجودی که مستفاد است از غیر، سوم آن غیر که مفیض وجود بوده است بر آن ماهیت. و شك نیست که انفکاک وجود از چنین موجود بنظر با ذات وی جائز است بلکه واقع است.

[۵] مرتبه دوم آنست که ذات وی مقتضی وجود وی باشد بر وجهی که محال بود جدا شدن وجود از وی، و این حال واجب الوجود است بر مذهب جمهور متکلمان. و درین مرتبه دو چیز باشد: یکی ذات واجب، دوم وجود وی که مستفاد است از آن ذات. و معلوم است که انفکاک وجود از چنین موجود بنظر با ذات وی محال باشد، لکن بنا بر تغایر ذات و وجود تصور انفکاک ممکن است.

[۶] مرتبه سوم آنست که موجود باشد بوجودی که عین ذات اوست نه بوجودی که مغایر ذات وی است چنانکه حقیقت وجود، زیرا که هیچ اشتباه نیست در آنکه حقیقت وجود در غایت دوریست

<sup>5</sup> I am indebted to my colleague Firoozeh Papan-Matin for help in reading the Persian manuscripts.

از عدم، وهیچ چیز از عدم این مقدار دوری نیست بر آن قیاس که نور را از ظلمت دوریست در غایت وهیچ چیز از ظلمت این دوری نیست. پس همچنانکه نور بذات خود نورانیست و محالست که نور مظلّم و تاریک باشد، حقیقت وجود نیز بذات خود موجود است و محالست که معدوم و نیست باشد.

[۷] و در این مرتبه یک چیز باشد که او بخود موجود است و دیگر اشیاء باو موجود باشند بحسب قابلیت چنانکه دانسته شد که نور بخود روشن است و دیگر چیزها باو روشن بود. و در اینجا بنا بر اتحاد ذات و وجود تصور انفکاک ممکن نباشد، وهیچ مرتبه در موجودیت بالاتر از این مرتبه سوم تصور نتوان کرد. و این حال واجب الوجود است بر مذهب اوائل و مذهب صوفیه که ایشانرا موحده خوانند.

[۸] و از این جهت اوائل گفته اند که واجب الوجود و وجود بحت است یعنی در واجب الوجود دو چیز نیست یکی ذات و دوم وجودی که عارض آن ذات باشد، بلکه واجب الوجود محض و وجود است قائم بذات خود. و مذهب صوفیان موحد در اتحاد ذات واجب با وجود مشهور است و این مقدار که واجب الوجود عین و وجود است میان طائفة اوائل و میان طائفة موحده متفق علیه است بنا بر آنکه بدیهه عقل جازم است بآنکه واجب الوجود در اعلی مراتب موجودیت باشد چنانکه هیچ مرتبه در موجودیت از آن اعلی واقوی نباشد، که اگر مرتبه بالاتر از آن باشد آن مرتبه بواجب الوجود اولی بود. و دانسته شد که مرتبه اعلی واقوی در موجودیت مرتبه سوم است که موجود عین و وجود باشد.

[۹] و بعد از اتفاق بر آن مقدار مذکور محققان طائفة اوائل که اصحاب بحث و نظر اند و رهبر ایشان در باب معرفت ربانی عقل است چنین گفته اند که بدالنت عقل معلوم گشت که ذات واجب الوجود حقیقت و وجود است وهم عقل دلالت کرد که واجب الوجود نشاید که امر کلی باشد یعنی نشاید که امری بود که او را کلیت و عموم عارض تواند بود زیرا که وجود امر کلی در خارج بی تعین صورت نه بندد، پس لازم آید که واجب الوجود مرکب باشد از آن امر کلی و تعین و ترکیب واجب محال است چنانکه مشهور است. بل واجب الوجود باید که فی حد ذاته متعین باشد یعنی تعین وی عین ذات وی باشد چنانکه وجود وی عین ذات وی است تا بهیچ وجه در وی ترکیب و تعدد صورت نه بندد. و باید که واجب الوجود بذات خود قائم باشد زیرا که قائم بغير محتاج باشد بآن غیر و احتیاج بر واجب الوجود محالست. و چون مقرر شد که حقیقت وجود عین واجب است پس حقیقت وجود نیز بذات خود متعین و جزئی حقیقی باشد و قائم بذات خود باشد و حیثیّت تعدد حقیقت وجود بحسب افراد و عروض حقیقت وجود مرماهیات ممکنات را از قبیل محالات بود.

[۱۰] و از این مقدمات محقق شود که واجب الوجود و وجود مطلق است، و مراد از مطلق در اینجا آنست که عارض ماهیت نیست بلکه قائم بذات خود است، و مقید بتعین نیست بلکه بذات خود متعین است. و هم از این مقدمات مفهوم گردد که اطلاق لفظ موجود بر غیر واجب الوجود مجاز باشد زیرا که وجود نه عارض ویست و نه جزء و نه عین، بلکه معنی موجودیت اشیاء آنست که ایشانرا با حضرت حقیقت وجود تعلق است و از آن حضرت بر ایشان پرتوی است نه آنکه وجود مر ایشانرا عارض است یا در ایشان حاصل است. اینست آنچه ار باب بحث بافکار عقل بآنجا رسیده اند.

[۱۱] وطائفه صوفیه موحده میگویند که وراى طور عقل طورىست که در آن طور بطریق مکشفه و مشاهده چیزى چند منکشف و مشاهده میگردد و که عقل از ادراک آن عاجز است همچنانکه حواس از ادراک معقولات که مدرکات عقل است عاجز اند و در آن طور محقق شده است که حقیقت وجود که عین ذات واجب الوجود است نه کلی است و نه جزئى و نه عام است و نه خاص بلکه مطلق از همه قیود تا حدی که از قید اطلاق نیز معری است بران قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعى گفته اند.

[۱۲] و آن حقیقت در همه اشیاء که موصوف اند بوجود تجلی و ظهور کرده است باین معنی که هیچ چیز از آن حقیقت خالی نیست، که اگر از حقیقت وجود بکلی خالی بودی اصلاً بوجود موصوف نگشتی. و هر گاه که آن حقیقت ملاحظه شود باعتبار اطلاقى که مذکور شد آنرا حضرت احدیت جامعه خوانند، و هر گاه که ملحوظ شود بآن اعتبار که هیچ چیز از قیود و تعینات در مرتبه ذات وی نیست و تقیید را باین نفی باوى ملاحظه دارند آنرا احدیت صرف خوانند، و چون آن ذات بتجلی اول بمرتبه اسماء و صفات تنزل کند آنرا حضرت و احدیت و حضرت اسماء و صفات خوانند، و چون بتوسط اسماء و صفات در سائر اشیاء که مظاهر اسماء و صفات و مرآتى ذات وی اند تجلی و تنزل کند آنرا صانع المخلوقات گویند.

[۱۳] و مراتب مظاهر و مرآتى نا محصور و متفاوت اند و هر یکى بقدر قابلیت مظهر بعضی از صفات اند. و نوع انسانرا قابلیت مظهریت آن مجموع است. و حدیث حضرت پیغمبر علیه الصلوة والسلام که خلق الله آدم علی صورته اشارت باین معنی است، ای خلقه مظهراً لجمیع صفاته. و هر حسنى و کمالی که در مخلوقات است آن حسن و کمال صفات و ذات او است چنانکه شاعر گوید [رباعی]:<sup>6</sup>

ای حسن ترا بهر مقامی نامی وی از تو بهر دلشده پیغامی  
کس نیست که نیست بهر مند از تو ولى اندر خور خود بجرعه یا جامی

و هر نقصانى که در مظاهر باشد آن راجع بقابلیت ایشان است. و طائفه موحده گفته اند که آن ذات وحدانى، که حقیقت وجود مطلق است، بقیود و تعینات اعتباریه در لباس کثرت ظهور کرده است. و باین سبب در وحدت حقیقی وی هیچ شائبه کثرت و انقسام راه نیافت همچنانکه وحدتی که مبدأ اعداد است در همه مراتب اعداد ظهور کرد و هیچ انقسامی بحقیقت آن وحدت راه نیافت. و همچنانکه در همه کثرت بی نهایت اعداد غیر وحدت نیست در کثرت همه موجودات بجز آن ذات وحدانى نیست، لیکن چون از تجلیات و تنزلات آن ذات قیود و تعینات اعتباریه باوى منضم گشت توهم تعدد و کثرت حقیقی پیداشد.

<sup>6</sup> This *rubā'ī* is attributed to al-Jurjānī himself. See Ridā Qulī Khān, *Riyād al-Ārifīn*, Tehran, 1305, p. 212. I am indebted to my colleague Shahrzad Shams for bringing this attribution to my attention.

[۱۴] اما بصائر اولی الایدی والابصار در یافتند که آن کثرت اعتباریست و در آنجا امر حقیقی بجز آن ذات وحدانی نیست و بتحقیق دانستند که با غیرت وحدانیت وجود اغیار محال باشد و هر غیری که در توهم آید خیال بود چنانکه محقق فرموده است [رباعی]:<sup>7</sup>

هر دیده که بر فطرت احول باشد      با آنکه بنور حق مکحل باشد  
بیرون ز تو هر چه بیند اندر عالم      نقش دوم دیدهٔ احول باشد

[۱۵] حکایت: این داعی را با صوفی که دائم دم از توحید زدی صحبتی افتاد. با وی گفتم که چون آفتاب طالع میشود نوروی بر دیده‌های سر غلبه میکند چنانکه هیچ ستاره را نمیتوان دید با آنکه ستارگان بسیار بالای افق موجودند، پس چرا نشاید که انوار الهی بر دیدهٔ دل غلبه کند چنانکه هیچ از مخلوقات نتوان دید با آنکه موجود باشند بطریق حقیقت نه بطریق توهم و خیال؟ در جواب گفت که این احتمال در مرتبهٔ عقل موجه است لیکن ما را بمکاشفه و مشاهده معلوم و محقق شده است که غیر ذات حق موجود نیست الا بطریق تخیل و مجاز، پس آن احتمال پیش ما اعتبار ندارد و تحقیق نزد ما آن است که شاعر بان اشارت کرده و گفته [رباعی]:

بر عالم معرفت چو کردم گذری      افتاد مرا ز راه وحدت نظری  
پس طرفه حکایتی و نادر خبری      یکدست و صد آستین و صد جیب و سری

و فرمود که اسرار توحید کما ینبغی در عبارت ننگجد و عقل را مجال ادراک آن نباشد و افشاء آن نشاید و اگر رمزی از آن اسرار گفته شود باید که در لباس شریعت منطوی باشد تا اصحاب ظاهر بر آن انکار نکنند و متفرف نشوند و طلاب یقین از آن محفوظ گردند و رغبت ایشان در جد و اجتهاد سیر و سلوک زیادت گردد و حدیث نبوی که کلم الناس علی قدر عقولهم<sup>8</sup> مقتضی این طریقه است.

[۱۶] و کلام مشایخ کبار که افشاء اسرار الربوبیه کفر در وجوب کتمان سر توحید دلیلیست کافی و ما احسن ما قیل [بسیط]:<sup>9</sup>

انی لا کتم من علمي جواهره      کیلا یری الحق ذو جهل فیفتننا  
وقد تقدم فی هذا ابو حسن      الی الحسین ووصی قبله الحسن  
یا رب جوهر علم لو ابوح به      لقیل لی انت ممن یعبد الوثنا

<sup>7</sup> I have been unable to identify the author of this *rubā'ī* or of the one which follows it.

<sup>8</sup> A well-known *ḥadīth* but one with a questionable *isnād*. See *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahirah 'alā al-ʿAlsinah* by Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, Beirut 1979, pp. 93-94.

<sup>9</sup> Naṣr Allāh Taqawī adds at this point: شعر للامام المعصوم زین العباد نبیره حضرت رسالت علیه سلام الله منضم الحدیث امیر المؤمنین و یعسوب الدین علی الوصی المرتضی علیه السلام The verses which follow will be found in the section on 'Alī Zayn al-'Abidīn in Nūr Allāh al-Ḥusaynī al-Mar'ashī al-Tustarī's *Iḥqāq al-Ḥaqq wa-Izhāq al-Bāṭil*, Qum, 1403-, Vol. 12, pp. 84-85, 128.

ولاستحل رجال مسلمون دمی یرون اقبح ما یأتونه حسنا

ودر کلام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله تعالی وجهه ورضی الله تعالی عنه مذکور است که در سینه من علمی است که اگر آنرا بر شما اظهار کنم بر خود بلرزید همچنانکه ریسمان دراز در چاه آب.<sup>10</sup> و از بعضی صحابه رضی الله تعالی عنه منقول است که من از پیغمبر علیه الصلاة والسلام دو وعاء از حدیث یاد گرفتم و یکی را با شما گفتم و اگر دیگر را با شما بگویم این حلقوم و بلعوم مرا بخواهید برید.<sup>11</sup> و عاقل داند که درین دو کلام اشارتست که تصریح با فشاء روا نباشد و ازین جهت است که هر که تصریح کرد در افواه مردود گشت.

[۱۷] این است تمامی آن حکایت که میان آن صوفی موحد و این داعی گذشت و این هنگام رجوع کردیم باصل سخن جماعتی که ایشان بطریق عقل سیرکنند. بر سخنان صوفیه موحده اعتراض کرده اند که چون واجب الوجود عین حقیقت و وجود است و حقیقت وجود بقول شما بر جمیع اشیاء متجلی و منبسط شده است چنانکه هیچ چیز موجود از حقیقت وجود خالی نتواند بود. پس از اینجا لازم آید که حقیقت واجب الوجود منقسم و متکثر باشد و لازم آید که حقیقت واجب الوجود محالط و ملابس اشیاء خسیسه و قاذورات باشد و هیچ عاقل این معنی روا ندارد.

[۱۸] و طائفه موحده در جواب گفته اند که انقسام و تکثر لازم نیست زیرا که شعاع آفتاب که بر روی زمین افتاد آن شعاع بحسب ذات خود منقسم و متکثر نیست بلکه انقسام و تکثر بحقیقت آن زمین راست بدلیل آنکه اگر روی زمین را ملاحظه نکنند و ذات شعاع با قطع نظر از محل اعتبار کنند هیچ انقسام و تکثر متصور نگردد. و جواب محالطه و ملابسه ازین مثال معلوم شود. و پوشیده نیست که نور آفتاب بر لعل و قاذورات واقع میشود<sup>12</sup> و آن نور که بر نجاست افتاد نجس نشد و بواسطه خست محل هیچ نقصان بآن نور راه نیافت. و آن نور که بر لعل افتاد هیچ شرف وی نیفزود، بلکه نور در هر دو محل بر حال و شرف خود است و نقصان و شرف که متوهم میگردد راجع بآن دو محل است. و اگر آفتاب بامور خسیسه نتافتی فیض او در نور بخشی عام نبودی بلکه ناقص بودی.<sup>13</sup>

[۱۹] حکایت: دانشمندی که بر طریقه اهل کلام بود بادیگری که بر طریقه صوفیه موحده رفتی در مجلس جمع شده اند و مناظره در باب توحید میان ایشان واقع شد. دانشمند اول چنین گفت که بیزارم از آن خدائی که در سگ و گربه ظهور کند و آن دیگر چنین گفت که بیزارم از آن خدائی که در سگ و گربه

<sup>10</sup> See footnote 20 below.

<sup>11</sup> See footnote 21 below.

<sup>12</sup> Naṣr Allāh Taqawī inserts here the following verses:

نور خورشیدار بیفتد بر حدث \* او همان نور است نپذیرد خبث

<sup>13</sup> Naṣr Allāh Taqawī adds at this point the following:

چنانکه حضرت مولوی قدس سره فرموده:

ارجعی بشنید نور آفتاب \* سوی اصل خویش باز آمد شتاب

نی ز گلخنها برو ننگی بماند \* نی ز گلخنها برو ننگی بماند



ظهور نکند. حاضران مجلس جزم کردند که یکی از این دو دانشمند کافر شد. و بعضی از زیرکان سخن ایشان را چنین توجیه کرده اند که دانشمند اول اعتقاد کرده بود که سگ و گربه در غایت خست اند و ملابسه و محالطه با ایشان نقصان تمام باشد پس مقصود وی از آن سخن آن است که بیزارم از آن خدائی که ناقص بود. و دانشمند دوم اعتقاد کرده بود که در ملابسه هیچ نقصان نیست بر آن طریق که در آفتاب گفته شد و اگر در سگ و گربه ظهور نکند فیض وجود حق جل جلاله عام نباشد بلکه ناقص بود، پس مقصود وی از آن همین است که بیزارم از خدائی که ناقص باشد. و شکی نیست که ناقص خدائی را نشاید، پس بیزاری ایشان از خدای نباشد و کفر هیچ یک لازم نیاید. والسلام.

V. The Arabic Text of *Bayān Marātib al-Mawjūdāt fī al-Mawjūdīyah*. Sources: Yahuda 4218, fols. 44a-47b; Yahuda 4451, fols. 325b-329a; Yahuda 5373, fols. 82b-86b.

بسم الله الرحمن الرحيم، و صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود الذي ليس له الى الامكان طرف، ونعوت الكمال التي بها مدح ذاته ووصف، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد الذي اصطفاه بانواع اللطاف واصناف اللطف، وعلى آله واصحابه الذين خصوا بخصائص القربات ولطائف الزلف.

وبعد، فان الرسالة المؤلفة بالعبارة العجمية في تحقيق المباحث الوجودية والمقاصد الاصولية للسيد المحقق والنحرير المدقق، مكمل علوم الاولين، قدوة افاضل المتأخرين، المخصوص بمواهب الملك اللطيف، ابي الفضائل علي المدعو بالسيد الشريف، تغمده الله تعالى بغفرانه واسكنه اعلى غرف جناته، رسالة شريفة ودرة لطيفة صغيرة الحجم كثيرة القدر، فعربتها لان هذه اللغة افصح وانتفاع اهلها بها ايسر وانجح، سائلنا من الله تعالى العفو والتيسير، انه بالاجابة جدير وعلى كل شيء تقدير.<sup>14</sup>

[۱] اعلم، وفقك الله تعالى وايانا، ان اصحاب النظر مثلوا لبيان مراتب الموجودات في الوجودية بالاشياء النورانية على ثلاث مراتب. المرتبة الاولى ان يكون نور الشيء مستفادا من الغير كوجه الارض فانه يُنور بشعاع الشمس عند المقابلة، وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء: الاول وجه الارض، والثاني الشعاع الواقع عليه، والثالث مقابلة الشمس المفيدة للشعاع. ولا يشتبه على احد ان هذه الاشياء الثلاثة متغايرة وان زوال الشعاع عن وجه الارض ممكن بل واقع.

[۲] المرتبة الثانية ان يكون نوره مقتضى لذاته كالشمس على تقدير ان يكون ذاتها مقتضية لنورها، وفي هذه المرتبة شيان، احدهما جرم الشمس، والثاني ضوءه، وهما متغايران، واذا كان جرم الشمس مستلزما للضوء على ما ذكرنا فلا يجوز انفكاك الضوء منه.

[۳] المرتبة الثالثة ان يكون نوره بذاته لا بنور زائد على ذاته، كالضوء فانه مضيء بذاته لا بنور آخر زائد على ذاته، اذ لا يخفى على عاقل ان ضوء الشمس ليس بمظلم بل هو مضيء بذاته لا بضوء آخر قائم

<sup>14</sup> The preceding two paragraphs are found only in Yahuda 5373.

به. وفي هذه المرتبة شيء واحد ظاهر بنفسه على اعين الناس، وما عداه مضيء بمقدار قابليته له، وليست مرتبة في النورانية اعلى من المرتبة الثالثة.

[٤] واذ تصورت هذه المقدمة في المحسوسات فاعلم ان الوجود نور معنوي والاشياء الموجودة في كونها موجودة تنقسم بالتقسيم العقلي الى ثلاثة مراتب: المرتبة الاولى ان يكون وجودها مستفادا من الغير كما هو المشهور في الماهيات الممكنة، ففيها ثلاثة اشياء: الاول ذات الماهية الممكنة والثاني وجودها الذي هو مستفاد من الغير والثالث ذلك الغير الذي افاض الوجود عليها، ولا شك في ان انفكك الوجود من مثل هذا الوجود بالنظر الى ذاته جائز بل واقع.

[٥] المرتبة الثانية ان يكون ذاته مقتضيا لوجوده على وجه يكون انفكك الوجود من ذاته محالا، وهذا حال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين. وفي هذه المرتبة شيئين: الاول ذات الواجب والثاني وجوده المستفاد من ذاته، ولا يخفى ان انفكك الوجود من هذا الوجود بالنظر الى ذاته محال، لكن تصور الانفكك ممكن بناء على تغاير الذات والوجود.

[٦] المرتبة الثالثة ان يكون موجودا بوجود هو عين ذاته كحقيقة الوجود، اذ لا شبهة في ان حقيقة الوجود في غاية البعد من العدم، وقياس بعده منه على قياس بعد النور من الظلمة. وكما ان النور بذاته منير ومحال ان يكون مظلما كذلك الوجود ايضا بذاته موجود ومحال ان يكون معدوما.

[٧] وفي هذه المرتبة شيء واحد موجود بذاته وما عداه موجود به بحسب قابليته للوجود كما علم ان الضوء مضيء بنفسه وما عداه من الاشياء مضيء به. وفي هذه المرتبة لا يمكن تصور الانفكك بين الذات والوجود بناء على اتحادهما، وليست مرتبة في الوجودية اعلى من هذه المرتبة، وهذا حال واجب الوجود على مذهب المتقدمين وعلى مذهب الصوفية الموحدين.

[٨] ولذا قال المتقدمون ان واجب الوجود وجود بحت، اي ليس فيه شيئين: الاول الذات والثاني الوجود الذي هو عارض لها، بل الواجب عين الوجود الذي هو قائم بذاته. ومذهب الصوفية الموحدين في اتحاد الذات والوجود مشهور. وهذا، اي كون الواجب عين الوجود، من المتفق عليه بينهما فان بدهة العقل جازمة بان واجب الوجود لا بد ان يكون في المرتبة العليا من المراتب الوجودية بحيث لا يكون مرتبة فيها اعلى واقوى من مرتبته اذ لو كانت مرتبة من المراتب اعلى من مرتبة الواجب في الوجودية لكانت تلك المرتبة اولى بالواجب. وقد علم ان المرتبة العليا في الوجودية المرتبة الثالثة وهي ان يكون وجود الشيء عينه. فوجود الواجب لا يكون الا عينه كما اتفقا.

[٩] وبعد الاتفاق على ذلك قال المحققون من المتقدمين الذين هم اصحاب النظر، ومرشدهم في طريق المعرفة الربانية العقل: قد ثبت بالبرهان ان الواجب حقيقة الوجود وقد علم ايضا بدلالة العقل ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون امرا كليا اي امرا يعرض له الكلية والعموم لان الوجود الذي هو عينه لو كان امرا كليا لم يتصور تحققه في الخارج بدون التعيين فيلزم ان يكون الواجب مركبا من الامر الكلي والتعيين وتركب الواجب محال كما بين في المطولات بل يجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا ومتعينا بذاته او

يكون تعينه عين ذاته كما ان وجوده عين ذاته حتى لا يتصور التعدد والتركب فيه بوجه من الوجود. ويجب ان يكون قائماً بذاته لانه لو لم يكن قائماً بذاته يكون محتاجاً الى الغير واحتياجه محال. واذا تقرر ان وجود الواجب عينه فيكون الوجود ايضا متعينا في حد ذاته وجزئياً حقيقياً وقائماً بذاته لان تعدد حقيقة الوجود بحسب الافراد وعروضها للماهيات الممكنة من قبيل الحالات.

[١٠] وقد تحقق من هذه المقدمات ان واجب الوجود هو الوجود المطلق، والمراد من المطلق ههنا ان لا يكون عارضا للماهية بل يكون قائماً ومتعينا بذاته وعارياً عن التقييد بغيره. وعلم منها ايضا ان اطلاق لفظ الوجود على غير الواجب مجاز لان الوجود ليس جزءاً ولا عيناً ولا عارضاً لغيره فمعنى كون الاشياء موجودة ان لها نسبة الى حضرة الوجود القائم بذاته وعليها فيضان حضرة الوجود، لان الوجود عارض لها وادخل فيها. هذا ما عليه ارباب النظر وبلغوا اليه بافكار العقل.

[١١] واما الصوفية الموحدون فيقولون ان وراء طور العقل طور اخر لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية، والعقل عاجز عن ادراكه كعجز الحواس عن ادراك المعقولات التي هي مدركات العقل. وقد تحقق في ذلك الطوران حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب ليس كلياً ولا عاماً ولا خاصاً، بل هو مطلق من جميع القيود حتى انه معرئ عن قيد الاطلاق ايضا على قياس ما قال ارباب العلوم العقلية في الكلي الطبيعي.

[١٢] وتلك حقيقة تجلت وظهرت في الماهيات الممكنة والمظاهر الكونية الموصوفة بالوجود بحيث لا يخلو عنها شيء من الاشياء، اذ لو كان شيء من الاشياء خالياً عنها لما كان متصفاً بالوجود. واذا اعتبرت باعتبار الاطلاق المذكور تسمى بالاحدية الجامعة واذا اعتبرت باعتبار ان لا شيء معها من القيود والتعينات في مرتبة الذات مع ملاحظة تقيدها بهذا النفي تسمى بالاحدية الصرفة. واذا نزلت بالتجلي الاول الى مرتبة الاسماء والصفات تسمى بالحضرة الواحدية واذا نزلت مرة اخرى وتجلت في مظاهر الاسماء والصفات ومرايا الذات تسمى بصانع المخلوقات.

[١٣] ومراتب المظاهر والمرايا متفاوتة وليست محصورة في عدد ونوع معين وكل واحد منها، بمقدار قابليته، مظهر لاسم وصفة من الاسماء والصفات. واما نوع الانسان فله القابلية لجميع الاسماء والصفات. وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم خلق الله آدم على صورته اشارة الى هذا المعنى اي خلقه مظهر لجميع الصفات. وكل حسن وجمال في مراتب المخلوقات فهو بالحقيقة من حسن الصفات وجمال الذات كما قال بعض المحققين [طويل]:<sup>15</sup>

وصرَّحْ بِإِطْلَاقِ الْجَمَالِ وَلَا تَقْلُ      بِتَقْيِيدِهِ مَيْلًا لِزُخْرُفِ زِينَةٍ  
فَكَلَّ جَمِيلٌ حَسَنٌ مِنْ جَمَالِهَا      مَعَارٍ لَهُ بَلْ حَسَنٌ كُلُّ مَلِيحَةٍ

<sup>15</sup> The following two verses are from the *Tā'riyah* of Ibn al-Fārid.

وكل نقص ونقيصة في المظاهر فهو راجع الى قابليتهم واستعداداتهم. وهذه الطائفة من الموحدين يقولون: حقيقته واحدة هي الوجود المطلق ظهرت في ملبس الكثرة بقيود وتعينات اعتبارية، ولهذا السبب لا يتطرق الى حقيقة وحدتها تعدد ولا انقسام كالواحد فانه مبتدأ الاعداد واصلا وله الظهور في جميع مراتب الاعداد ولا يتطرق الى حقيقة وحدته انقسام اصلا. وكما ان في جميع مراتب الاعداد الكثيرة الغير المتناهية ليس شيء غير الواحد كذلك في جميع المظاهر الكونية ليس الا الذات الوجداني. فتوهم العدد والتكثير ليس الا باعتبار التجليات والتنزلات اذ بها صارت القيود والتعينات الاعتبارية منضمة اليها.

[١٤] واما لولو البصائر والالباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب فقد شاهدوا وادركوا ان تلك الكثرة اعتبارية غير متحققة في نفس الامر وليس شيء موجودا حقيقة الا الذات الواحدة المتعالية. وقد حققوا ان وجود الاغيار مع عين الواحد القهار محال، وتوهم الغيرية باطل وخيال كما قيل [طويل]:<sup>16</sup>

تعانقت الاطراف عندي وانطوى بساط السوى عدلا بحكم السوية  
وعاد وجودي في فنا ثنوية الوجود شهودا في بقا أحديّة

[١٥] حكاية: قال المؤلف رحمه الله تعالى قد اجتمعت مع صوفي يسلك طريق التوحيد دائما فقلت له اذا طلعت الشمس فغلب ضوءها على البصر بحيث لا يرى كوكبا مع ان الكواكب فوق الافق موجودة فلما لا يجوز ان يغلب النور الالهي على بصيرة احد بحيث لا يرى شيئا من المخلوقات مع كونهم موجودين بطريق الحقيقة لا بطريق التوهم والخيال؟ فقال هذا الاحتمال موجه في مرتبة العقل لكن تحقق لنا بطريق المكاشفة والمشاهدة انه ليس وجود لغير الحق تعالى الا بطريق الخيال والمجاز فلا اعتبار لهذا الاحتمال عندنا. والحق في ذلك ما قال رضي الله تعالى عنه [طويل]:<sup>17</sup>

وكل الذي شاهدته فعل واحد بمفرده لكن بحجب الاكنة  
اذا ما أزال الستّر لم تر غيره ولم يبق بالأشكال إشكال ريبة

واسرار التوحيد كما هي لا تسع في العبارة، والعقل عاجز عن ادراكها. فان ذكر رمزها فيجب ان يكون منظويا في لسان الشرع لئلا ينكر عليه اهل الظاهر وليأخذ حظه منه طالب اليقين وتزداد رغبته في السير والسلوك. وقوله صلى الله عليه وسلم كلم الناس على قدر عقولهم<sup>18</sup> يقتضي هذا الطريق.

[١٦] وقول المشايخ إفشاء سر الربوبية كفر دليل واضح على وجوب كتمان سر التوحيد. وما احسن ما قيل [بسيط]:<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Also from the *Tā'ryah* of Ibn al-Fāriḍ.

<sup>17</sup> Also from the *Tā'ryah* of Ibn al-Fāriḍ.

<sup>18</sup> See footnote 8 above.

<sup>19</sup> These verses are attributed to 'Alī Zayn al-Ābidīn. See footnote 9 above.

اني لاكتم من علمي جواهره      كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا  
وقد تقدم في هذا ابو حسن      الى الحسين ووصى قبله الحسن  
يا رب جوهر علم لو ابوح به      لقييل لي انت ممن يعبد الوثنا  
ولاستحل رجال مسلمون دمي      يرون اقبح ما يأتونه حسنا

وفي كلام امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه ورضي الله تعالى عنه ان بين جنبي علما لو بحث لكم به لا ضربتم اضطراب الارشية في الطوي البعيدة.<sup>20</sup> ونقل عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه: حفظت وعائين من الحديث، اما احدهما فبثته واما الاخر فلو بثته لقطع هذا البلعوم.<sup>21</sup> ويعرف ان في كلا الكلامين اشارة الى عدم جواز الافشاء بالاسرار ولهذا من صرح بها بالافواه صار مردودا.

[١٧] وقال المؤلف قدس سره: هذا اخر الحكاية التي جرت بيني وبين الصوفي الموحد، وحينئذ نرجع الى اصل كلام من سلك طريق النظر من المتقدمين. فانهم اعترضوا على قول الصوفية الموحدين بان واجب الوجود حقيقة الوجود وهي على ما قلتم تجلت وظهرت في جميع الاشياء، ويلزم من ذلك انقسام حقيقة الوجود وتكثرها ومخالطتها وملاستها للاشياء الحسيسة والقاذورات وكيف يجوز عاقل هذا الامر بالنسبة الى حقيقة الواجب المنزه عن ذلك؟

[١٨] والصوفية اجابوا بان لزوم الانقسام والتكثروا المخالطة ممنوع، فان شعاع الشمس اذا وقع على وجه الارض فذلك الشعاع بحسب ذاته غير منقسم وغير متكثر، بل الانقسام والتكثر لازم لوجه الارض لا للشعاع، بدليل انه ان اعتبرت الشعاع وحده مع قطع النظر عن المحل وملاحظة وجه الارض لا يتصور فيه تعدد ولا انقسام، وجواب المخالطة يعلم ايضا من هذا المثال. ولا يخفى على عاقل ان نور الشمس يقع على الاشياء الحسيسة ولا يتنجس ذلك النور ولا يتطرق اليه نقص بواسطة حسة المحل، وكذا يقع على الاشياء الشريفة ولا يزيد شرفه بواسطة شرف المحل، بل النور في كلا الحالين على حاله وشرفه، فتوهم النقص والشرف راجع الى المحل، ولولم يقع نورها على الاشياء الحسيسة لما كان فيضه عاما كاملا بل كان ناقصا.

[١٩] حكاية: اجتمع فاضل يسلك طريق اهل النظر والكلام مع عارف يسلك طريق اهل التصوف والتوحيد، ووقع في ذلك المجلس بينهما مناظرة في باب التوحيد. فقال الفاضل: انا بريء من الاله الذي يظهر في الكلب والقط. وقال العارف: انا بريء من الاله الذي لا يظهر فيهما. فاهل المجلس جزموا بكفر احدهما. فقال بعض الاذكياء في توجيه كلامهما ان الفاضل اعتقد ان الكلب والقط في غاية الحسة

<sup>20</sup> A Google search shows this to be a well-known saying often quoted in works on *'ilm al-hurūf*. A slightly different version will be found in *Nahj al-Balāghah*. See *al-Mu'jam al-Mufahras li-alfāz Nahj al-Balāghah* by Kāzīm Muḥammadī and Muḥammad Dashtī, Beirut, 1986, p. 18.

<sup>21</sup> This tradition is reported by al-Bukhārī in his *Ṣaḥīh*. See *kitāb al-'ilm, bāb ḥifẓ al-'ilm*.

والملايسة بهما نقص جدا فمقصوده من هذا الكلام انه بريء من الاله الذي يكون ناقصا، والعارف اعتقد ان في المخالطة ليس نقص كما قلنا في نور الشمس ولو لم يقع نور وجوده تعالى على الاشياء الخسيسة لما كان فيضه عاما وتاما بل كان ناقصا، فمقصوده ايضا: انا بريء من الاله الذي يكون ناقصا، فلا شك في ان الناقص لا يصلح للالهية فلا يكون براءتهما من الله المتصف بصفات الكمال، ولا يلزم كفر احدهما. والسلام.

## BIBLIOGRAPHY

- al-Aḥmadnagarī, ‘Abd al-Nabī ibn ‘Abd al-Rasūl, *Jāmi‘ al-‘Ulūm al-Mulaqqab bi-Dustūr al-‘Ulamā’*, four volumes, Hyderabad, 1329-1331.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, second edition, two volumes, Leiden, 1943-1949. Three supplementary volumes, Leiden, 1937-1942.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. Various editions.
- Dānīsh-Pazhūh, Muḥammad-Taqī, *Fihrist-i Kitāb-khānah-i Ihdā’i-ī Āqā-yi Sayyid Muḥammad Mishkāṭ bih Kitābkhānah-i Dānīshgāh-i Tīhrān*, Vol. III, No. 1, Tehran, 1332/1953, pp. 514-515. (Descriptions of Tehran 890, 1033 and 1035)
- Duran, Recep, “Seyyid Şerif Cürcânî’nin Var-olanların Dereceleri Risalesi,” in *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Vol. 35, No. 2, pp. 61-67 [68?]. (An edition and translation into Turkish of a work in Arabic by al-Jurjānī on *marātib al-mawjūdāt* which is quite different from the work presented here)
- Garrett 865, a manuscript copy of al-Jurjānī’s *Hāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*. See Hitti, *Descriptive Catalogue*, p. 280, No. 865.
- Hitti, Philip K., Faris, Nabih Amin, and ‘Abd al-Malik, Buṭrus, *Descriptive Catalogue of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton, 1938, p. 280, No. 865. (A description of Garret 865)
- Ibn al-Fāriḍ, Abū Ḥafṣ ‘Umar ibn Abī al-Ḥasan, *Dīwān Ibn al-Fāriḍ*. Various editions.
- al-Iṣfahānī, Shams al-Dīn Maḥmūd ibn ‘Abd al-Raḥmān, *Tasdīd (Tashyīd) al-Qawā’id fī Sharḥ Tajrīd al-‘Aqā’id*, edited by Khālīd Ḥammād Ḥammūd al-‘Adwānī, two volumes, Kuwait, 2012. (A commentary on *Tajrīd al-‘Aqā’id* of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī)
- al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf ‘Alī ibn Muḥammad, *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*, MSS, Yahuda 5373, Tehran 890, Tehran 1033, Tehran 1035, printed edition of Naṣr Allāh Taqawī, Tehran, 1321.
- al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf ‘Alī ibn Muḥammad, *Bayān Marātib al-Mawjūdāt fī al-Mawjūdīyah*, MSS, Yahuda 4218, Yahuda 4451, Yahuda, 5373. See Mach, *Catalogue* p. 266, No. 3116. Other manuscripts of this work under various titles are listed in Brockelmann, *Geschichte*, Vol. II, p. 280, No. 5, p. 281, No. 11 and Supplement II, p. 306, No. 41. (Arabic translation of Persian original mentioned above)

- al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf ‘Alī ibn Muḥammad, *Hāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*, MS 865 [988H], Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Other manuscripts of this work are listed in Brockelmann, *Geschichte*, Vol. I, pp. 670-671 (509) and Supplement I, p. 926. (A gloss on the commentary of Maḥmūd al-Iṣfahānī on *Tajrīd al-‘Aqā’id* of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī)
- Mach, Rudolf, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection Princeton University Library*, Princeton, 1977, p. 266, No. 3116. (Descriptions of Yahuda 4218, 4451 and 5373)
- Matsumoto, Akio, “Jurjani’s Tract on Existence,” in *Bulletin of the Institute of Middle Eastern Studies*, International University of Japan, (3), pp. 359-376, 1988-2004. (A translation into Japanese of Naṣr Allāh Taqawī’s edition of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*)
- al-Maybudī, Ḥusayn ibn Mu‘īn al-Dīn, Qāḍī Mīr, *Sharḥ Hidāyat al-Ḥikmah*. Various editions. (A commentary on Athīr al-Dīn al-Abharī’s *Hidāyat al-Ḥikmah*)
- Muḥammadī, Kāzīm and Dashtī, Muḥammad, *al-Mu‘jam al-Mufahras li-alfāz Nahj al-Balāghah*, Beirut, 1986.
- al-Qūshjī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad, *Sharḥ al-Tajrīd*, Tabriz (?), 1307. (A commentary on *Tajrīd al-‘Aqā’id* of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī)
- Rāghib Bāsha, Ibrāhīm ibn Muṣṭafā, *al-Lum‘ah fī Taḥqīq Mabāḥith al-Wujūd wa-al-Hudūth wa-al-Qadar wa-Af‘āl al-‘Ibād*, edited by Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, Cairo, 1358/1939.
- Riḍā Qulī Khān, *Riyād al-‘Arifīn*, Tehran, 1305.
- al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Rahmān, *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahirah ‘alā al-‘Alsinah*, Beirut, 1979.
- al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn Mas‘ūd ibn ‘Umar, *Sharḥ al-Maqāṣid*, two volumes, Istanbul, 1277. (al-Taftāzānī’s commentary on his own *al-Maqāṣid fī ‘Ilm al-Kalām*)
- Taqawī, Naṣr Allāh, *Risālat al-Wujūd*, az āthār-i muḥaqqiq-i rabbānī Mīr Sayyid Sharīf Jurjānī, Tehran, 1321. (Printed edition of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*)
- Tehran 890, 1033 and 1035. Manuscript copies of the Persian text of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*. See Dānish-Pazhūh, *Fihrist*, Vol. III, No. 1, pp. 514-515.
- al-Tustarī, Nūr Allāh al-Ḥusaynī al-Mar‘ashī, *Iḥqāq al-Ḥaqq wa-Izhāq al-Bāṭil*, Qum, 1403–.
- Yahuda 4218 and 4451. Manuscript copies of the Arabic translation of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*. See Mach, *Catalogue*, p. 266, No. 3116.
- Yahuda 5373. A manuscript copy of the Persian text of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat* as well as a copy of the Arabic translation. For the copy of the Arabic translation see Mach, *Catalogue*, p. 266, No. 3116.

Nicholas Heer  
University of Washington